

Waldemar Chrostowski

Kościół a Izrael

Collectanea Theologica 73/1, 73-94

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

KOŚCIÓŁ A IZRAEL

Stawiając kwestię Kościoła a Izrael trzeba uściślić, o który Izrael chodzi, nie wolno bowiem stawiać prostego znaku równania między współczesnym życiem żydowskim a Izraelem sprzed dwóch i więcej tysięcy lat. Pomijając subtelniejsze rozróżnienia, może to być zatem Izrael biblijny, co na płaszczyźnie historycznej oznacza Izrael czasów Starego i Nowego Testamentu, bądź Izrael pobiblijny, który wyłonił się, okrzepł i rozwinął poczynając od końca I w. po Chr., a jako rzeczywistość wewnętrznie zróżnicowana istnieje do dzisiaj. Ten podział odzwierciedla nie tylko różne uwarunkowania historyczne i społeczne, lecz ma też wymiar teologiczny. Całość długich dziejów Izraela, rozumianego jako wspólnota wiary, ale także wspólnota etniczna, społeczna i polityczna, bywa przedstawiana jako zwarta ciągłość. Takie spojrzenie pomniejsza jednak oraz przeinacza rozmiary i skutki gruntownej przebudowy życia żydowskiego, podjętej przez rabinów w drugiej połowie I w., to zaś jest nie bez znaczenia dla postrzegania natury i dziejów chrześcijaństwa oraz Kościoła. Jeżeli w ciągu obejmujących kilka tysięcy lat, dziejów – biblijnych i pobiblijnych – Izrael miałby naprawdę zachowywać jednorodną tożsamość religijną, chrześcijaństwo i Kościół byłyby na glebie Izraela biblijnego ciałem zupełnie obcym. Przyjęcie takiego podejścia ukierunkowuje z góry w określony sposób, szczegółowe rozważania i dyskusje na temat wzajemnych relacji między Izraelem a Kościołem¹.

¹ Polskojęzyczna literatura na temat tych relacji nie jest zbyt obfita, staje się jednak coraz obszerniejsza; na wyróżnienie zasługują następujące publikacje: F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Kościół a Żydzi i Judaizm 4, Warszawa 1993; Ł. Kamiński, *Izrael i Kościół według Charlesa Journeta*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie – Rozprawy Habilitacyjne nr 3, Kraków 1993; J.J. Petuchowski, C. Thomas, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Kościół a Żydzi i Judaizm 5, Warszawa 1995; H. Langhammer, *Izrael a Kościół. Pawłowa eklezjologia ekumeniczna*, w: A.R. Sikora (red.), *Biblia podstawą jedności*, Lublin 1996; Ł. Kamiński, „Coty Izrael”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Kraków 1996; G. Ignatowski, *Kościół i Synagoga*, Biblioteka „Więzi” 121, Warszawa 2000.

Na gruncie Izraela biblijnego wyrosły dwie równoległe, zbratane w obustronnym odcinaniu się od siebie, religie²: chrześcijaństwo, czyli Kościół, oraz judaizm, który istnieje pod nazwą „rabiniczny” bądź „talmudyczny”, lecz bywa też określany jako Synagoga. Chronologicznie biorąc, w ramach judaizmu biblijnego chrześcijaństwo wyłoniło się wcześniej niż judaizm rabiniczny. Jego początki łączą się nierozdzielnie z osobą i działalnością Jezusa oraz powstaniem Kościoła apostołskiego, lecz zarówno Jezus, jak i Kościół, nie mogą być rozdzielane ani izolowane od całokształtu ówczesnego życia żydowskiego. Z kolei judaizm rabiniczny to odpowiedź na powstanie i okrzepnięcie Kościoła i chrześcijaństwa, wyrosła na gruncie radykalnego odcięcia się od tych Izraelitów i wiernych pochodzenia pogańskiego, którzy uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. W samych początkach Kościoła pojawiły się zatem dwie zasadnicze kwestie, których echa rozpoznajemy na kartach Nowego Testamentu, a następnie w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim: relacja chrześcijaństwa i Kościoła do Starego Testamentu i stojącej za nim rzeczywistości historycznej i religijnej biblijnego Izraela, oraz relacja Kościoła do Synagogi i tego nurtu żydowskiego życia religijnego, który zawdzięcza swój kształt rabinom. Nic zatem dziwnego, że obydwa aspekty znalazły też wyraz w najnowszym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, poświęconym narodowi żydowskiemu i jego Pismom Świętym w Biblii chrześcijańskiej.

Kościół a Izrael biblijny

Trzon głębokiego kryzysu świętej Tradycji biblijnego Izraela, jaki miał miejsce z początkiem ery chrześcijańskiej, stanowiło opowiadanie się za albo przeciwko mesjańskiej i Boskiej tożsamości Jezusa z Nazaretu. Kryzys ten miał charakter religijny i teologiczny, a nie wyłącznie historyczny, jak utrzymują badacze ży-

² W. Chrostowski, *Zbratani przeciwnicy. Wyzwania dialogu katolicko-żydowskiego dla teologii dogmatycznej*, w: P. Jaskóła (red.), *Tożsamość i dialog. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki poświęcone potrzebie recepcji wyników międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych w wykładach z teologii dogmatycznej*, Opole – Kamień Śląski, 6-7.11.1996, Sympozja 15, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997, s. 83-98; tenże, *Czy judaizm jest religią Starego Testamentu?* w: M. Skierkowski, *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, Lumen Fidei 2, Warszawa 2003, s. 67-85.

dowscy³, którzy w opisywaniu ówczesnej przebudowy życia żydowskiego przenoszą główny akcent z osoby i roszczeń Jezusa na dwie katastrofy narodowo-religijne, które miały miejsce odpowiednio w 70 i 135 r. Twierdzą, że po zburzeniu Jerozolimy przez Rzymian Kościół zyskał autonomię i wzmocnił poczucie niezależności, zaś po upadku powstania pod wodzą Bar Kochby utrwalił i rozpowszechnił paradygmat losu Żydów jako przeklętych i odrzuconych przez Boga. Jednak umacnianie poczucia autonomii i niezależności od całokształtu żydowskiego życia religijnego odbywało się wcześniej, a jego liczne przejawy są widoczne w Dziejach Apostolskich w zawartych tam relacjach o początkach Kościoła i działalności misyjnej apostoła Pawła. Teologiczna interpretacja losu i przeznaczenia Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, zajmowała wiele miejsca w refleksji Apostoła Narodów, natomiast kilkadziesiąt lat później uległa nieprzychylniej Żydom radykalizacji. Najważniejszy wymiar kryzysu związanego ze „sprawą Jezusa z Nazaretu” polegał na tym, że głównym punktem odniesienia dla Jego wyznawców stała się wiara w Jezusa, a nie tylko w to, czego On nauczał. Właśnie w tym najwyraźniej widać różnicę między Jezusem a wielkimi bohaterami wiary Starego Testamentu: tamci żądali oczyszczenia i wzmocnienia wiary w Boga. Natomiast przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest Jezus Chrystus, to znaczy wiara w Niego jako Syna Bożego oraz w dokonane przez Niego dzieło zbawienia. To radykalnie nowe spojrzenie mówi wiele nowego o Bogu oraz o bogactwie Jego wewnętrznego życia.

Kryzys wokół osoby i posłannictwa Jezusa, polegający na opowiedzeniu się za Nim bądź przeciw Niemu, zaistniał w obrębie świętej Tradycji biblijnego Izraela. To członkowie narodu Bożego wybrania jako pierwsi stanęli wobec pytania: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13), oraz: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (por. Mt 16,15). W tym miejscu odkrywamy najbardziej radykalną nowość w całej tradycji biblijnego Izraela. W czasach Starego Testamentu Izraelici wiele razy stawali wobec trudnych dylematów, które wywoływały wśród nich różnice poglądów i postaw, a także głębokie podziały. Ich następstwem była wzajemna niechęć i wrogość, których przejawy znajdujemy w tekstach włączonych do ksiąg

³ Np. M. Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*, The Littman Library of Jewish Civilization, London 1996, s. 65.

świętych. Tak było w X w. przed Chr., gdy po śmierci Salomona podział polityczny, którego dokonał Jeroboam I, został przypieczętowany budową sanktuariów w Betel i Dan. Z perspektywy jerozolimskiej obydwie zostały uznane za schizmatyczne, aczkolwiek zwłaszcza sanktuarium w Betel odegrało ogromną rolę w konsolidacji i rozwijaniu życia religijnego na obszarze północnej części podzielonej monarchii. Po klęsce Samarii i upadku Państwa Północnego w 722 r. przed Chr. zaistniała prężna diaspora asyryjska Izraelitów, kontestowana i usunięta w cień przez wygnańców z Jerozolimy i Judy, których z początkiem VI w. przed Chr. Babilończycy przesiedlili do Mezopotamii⁴. Z tym głębokim kryzysem były ściśle związane wielkie dylematy powstałe w rezultacie zburzenia świątyni i wygnania babilońskiego, a potem powrotu z wygnania i konieczności odbudowy życia narodowego i religijnego. Kolejne wyzwania miały związek z okrzepnięciem zjawiska diaspory, szczególnie greckiej, która potrzebowała ksiąg świętych w języku, którym mówiła na co dzień, czyli greckim⁵. Również dwa ostatnie stulecia ery przedchrześcijańskiej przyniosły kryzys wynikający ze zróżnicowania wielopostaciowego życia żydowskiego, w którym istniały obok siebie tak przeciwstawne tendencje, jak te, które znalazły wyraz w wierzeniach i postawie wspólnoty znad Morza Martwego oraz w doktrynie i życiu faryzeuszy i saduceuszy. Wszystkie te kryzysy miały jeden wspólny mianownik: przedmiotem konfrontacji i sporów była teologiczna interpretacja wydarzeń uznanych za doniosłe i ważne dla życia narodowo-religijnego. To, co się wydarzyło, objaśniano na różne sposoby, ale wydarzenia jako takie nie stanowiły w Starym Testamencie przedmiotu wiary. Ludzie, których one dotyczyły, byli postrzegani najwyżej jako przedstawiciele bądź wysłannicy Boga, pouczający o Jego zamiarach i decyzjach, ale żadna z tych osób nie stawiała się przedmiotem wiary religijnej. Najważniejsze wydarzenia, jak wyjście z Egiptu, otrzymanie Prawa na Synaju i wędrówka do Ziemi Obiecanej, doczekały się rytualizacji w kulcie i liturgii. Wspominane corocznie i upamiętniane w Święto Paschy, oraz Tygodni i Na-

⁴ Obszernie na ten temat zob. W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 15-125.

⁵ R. Le Déaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 37 (1984) 6, s. 454-470; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, *Collectanea Theologica* 63 (1993) 3, s. 49-68; tenże, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 318-340.

miotów złożyły się na trzon życia religijnego Izraelitów. Na tym starotestamentowym tle „sprawa Jezusa z Nazaretu” zawierała radykalnie nową jakość: w tym przypadku przedmiotem wiary jest nie to czy inne wydarzenie, nawet nie nauczanie ani wzniosłe wymagania moralne, ale Jezus oraz Jego godność mesjańska i Boska. Roszczenia Jezusa oraz wiara Jego uczniów i wyznawców mają charakter wyjątkowy. Nie chodzi bowiem o odmienną interpretację wydarzeń, ale o decyzję, którą należało wyrazić w zupełnie nowym języku teologicznym, z którego wyłoniła się chrystologia. Ta nowość wiary chrześcijańskiej była od początku dobrze widoczna. Przemawiając do Sanhedrynu po pojmaniu na terenie świątyni jerozolimskiej, Piotr powiedział o Jezusie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12).

Wiara w mesjańską i Boską godność Jezusa, aczkolwiek nowa i wykraczająca poza ramy religii Starego Testamentu, niejako rozsądzone przez Jego osobę i posłannictwo, stanowiła jednak spójną kontynuację zbawczego zamysłu Boga zawartego w religii, pismach i całej świętej Tradycji biblijnego Izraela. Schemat niemal wszystkich zawartych w Dziejach Apostolskich przemówień Piotra, a następnie Pawła, jest taki sam: najpierw przypomnienie głównych wątków Pierwszego Przymierza z wyeksponowaniem obecnego wśród nich wątku mesjańskiego, a następnie przejście do osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, ukazujące Go jako kres wielowiekowych oczekiwań przodków i spełnienie danych im obietnic. To samo spojrzenie dominuje w nauczaniu i Listach św. Pawła, wyrażone np. na początku Drugiego Listu do Koryntian: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak» Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (1,20). Od podobnego wyznania wiary rozpoczyna się także List do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat” (1,1-2). Podkreślając historyczną i teologiczną ciągłość wiary w Jezusa Chrystusa z religią Starego Testamentu, apostołowie i pierwsi głosiciele Ewangelii byli doskonale świadomi trudności, jakie napotyka ona wśród tych, którzy przecież bardziej niż poganie powinni być przygotowani na jej uznanie i przyjęcie. Okazało się, że Żydzi i poganie dali wyraz spe-

cyficznym dla każdej z tych społeczności przeszkód i trudności. „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,22-24). W życiu biblijnego Izraela zaistniał znamieny paradoks: troska o wyznawanie jedyności Boga była posunięta tak daleko, iż przysłoniła odkrytą przez Jezusa i w Jezusie prawdę o bogactwie wewnętrznego życia Bożego. Ta prawda została objawiona szczególnie przez mękę, krzyż i śmierć Jezusa, co wzmogło opór wielu wobec tajemnicy wcielenia Syna Bożego. Ów dramat biblijnego Izraela dobrze wyraził Jan Paweł II: „Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedyne Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krzyżować. To nie może być Bóg...! Tak więc w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne takie głębokie rozdarcie”⁶.

Spory, które od początku coraz mocniej dzieliły tych Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa, oraz innych, którzy w Niego nie uwierzyli, sprowadzały się do pytania o *verus Israel*, „prawdziwy Izrael”. W bliższej i dalszej starotestamentowej przeszłości Izraelici stawali już wobec tego dylematu. Zantagonizowane wspólnoty i grupy uzurpowały sobie wyłączne prawo do tej godności. Z początkiem ery chrześcijańskiej przedmiotem bezprecedensowej konfrontacji stała się Boska tożsamość osoby Jezusa. Ci Żydzi, którzy ją odrzucili, zarzucali swym chrześcijańskim rodakom odejście od religii ojców, wykluczali ich z kultu sprawowanego w świątyni, a nawet ze wspólnoty w wyznawaniu jedyne Boga⁷. Zarzu-

⁶ Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994, s. 30; por. W. Chrostowski, *Jan Paweł II o Żydach i judaizmie 1990-1995*, Znak 48 (1996) 3, s. 48-61.

⁷ Ph.S. Alexander, „*The Parting of the Ways*” from the Perspective of Rabbinic Judaism, w: J.D.G. Dunn (red.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways A. D. 70 to 135*, Tübingen 1992, s. 1-25.

ty, stawiane na długo przed 70 r., były dla pierwszych wyznawców Jezusa Chrystusa bardzo dotkliwe, w żaden sposób nie mogli dopuścić do tego, aby ich wydziedziczano z wiary przodków. Święte Pisma Izraela traktowali jak swoje i w nich szukali światła i pomocy do przedstawienia i zrozumienia misterium Jezusa Chrystusa. Jedno z najważniejszych wyzwań, przed którym stanęli chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, polegało na mocnym osadzeniu Ewangelii w wierze i pobożności Starego Testamentu. W czterech Ewangeliach kanonicznych i w pozostałych pismach Nowego Testamentu mnożą się starotestamentowe cytaty i aluzje. Wprawdzie przejście od Starego do Nowego Testamentu nie jest ewolucyjne, lecz rewolucyjne, bo jego trzon stanowi śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, ale Stary Testament zawierał przecież doniosłe intuicje również i co do tej prawdy. Mimo to specyfika związanych z Jezusem wydarzeń zbawczych, jak zresztą specyfika rzeczywistości wcielenia Syna Bożego, była tak wielka, że wymagała nie tylko nowego języka teologicznego, lecz i nowej mentalności. Trzeba było dokonać przejścia od nadziei żydowskiej do nadziei chrześcijańskiej, które – jak podkreślił Jan Paweł II w homilii wygłoszonej jesienią 1979 r. na Wzgórzu Słowików nieopodal ruin Efezu – dokonało się najpierw w Maryi, Matce Jezusa. Ogromną pomocą w przygotowaniu i realizacji tego przejścia służyła Biblia Grecka, owoc judaizmu diaspory, uznany i przyjęty przez judaizm palestyński. Odegrała ona rolę bezcennej *praeparatio Evangelica* i dlatego jej znaczenie z perspektywy chrześcijańskiej jest nie do przecenienia.

Najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zajmuje się problematyką Kościoła a Izrael biblijny. Treścią pierwszego rozdziału jest podkreślenie, że Święte Pisma narodu żydowskiego stanowią podstawową część Biblii chrześcijańskiej. Jest tak dlatego, że Nowy Testament uznaje autorytet Starego Testamentu jako objawienia Bożego, zaś Stary Testament znajduje w Nowym swoje potwierdzenie i wypełnienie. Dzięki temu istnieje ciągłość staro- i nowotestamentowej ekonomii zbawienia, a zarazem znajduje wyraz nowość tej drugiej. Napięcie między ciągłością a nowością uwidocznia się także w zestawieniu wiary Kościoła z rzeczywistością biblijnego Izraela. „Społeczność chrześcijańska, przede wszystkim ze względu na historyczne pochodzenie, związana jest z narodem żydowskim. W rzeczy samej ten, w którym złożyła ona swą wiarę, czyli Jezus

z Nazaretu, jest synem tegoż narodu” (nr 2)⁸. Potwierdzają to również inne doniosłe okoliczności, przedstawione w dokumencie, co uprawomocnia dobrze znany wniosek: „Chrześcijaństwo narodziło się zatem w łonie judaizmu pierwszego wieku” (*tamże*). Istnieje zasadnicza ciągłość między Izraelem czasów Starego Testamentu a Kościołem, dzięki której wiara w Jezusa Chrystusa nie stanowi żadnej usurpacji względem wiary ludu Bożego Pierwszego Przymierza. Nowy Testament stanowi wypełnienie Pism i jest z nimi zgodny. W tajemnicy paschalnej Jezusa znalazło wyraz Łukaszowe „trzeba”, ujawniające podstawę jej konieczności (Łk 24,44) i wszystko jest w niej zgodne z Pismami narodu żydowskiego (nr 6 i 7). Zarazem jednak „obok stwierdzeń pewnej zgodności spotkać można pewne aspekty niezgodności” (nr 8). Najważniejsze wynikają z różnicy perspektyw. Czytamy w dokumencie: „Dla wszystkich prądów judaizmu w epoce, gdy formował się kanon, centralnym punktem było Prawo. W rzeczy samej to w nim znajdują się istotne instytucje objawione przez samego Boga, na których po wygnaniu ciążył obowiązek zarządzania życiem religijnym, moralnym, prawnym i politycznym narodu żydowskiego. Zbiór pism prorockich zawiera słowo natchnione przez Boga, przekazane przez proroków uznanych za autentycznych, jednak nie jest to prawo mogące posłużyć za podstawę instytucji. W tym aspekcie znajduje się on na drugim miejscu. «Pisma» zaś nie zostały skomponowane ani w charakterze praw ani słów prorockich i w konsekwencji zajmują trzecie miejsce” (nr 11). Jest to zwięzłe przypomnienie układu podstawowych zbiorów ksiąg świętych w Biblii Hebrajskiej. Słabością dokumentu PKB w tym miejscu jest brak jakiegokolwiek aluzji do Biblii Greckiej, powstałej wśród Żydów i przez nich przyjętej, w której – aczkolwiek też dostrzegamy wyraźne przejawy torocentryzmu – akcenty zostały rozłożone inaczej. Autorzy dokumentu dodają: „Tej hermeneutycznej perspektywy nie podjęły chrześcijańskie społeczności, z wyjątkiem być może środowisk judeochrześcijańskich, związanych z judaizmem faryzejskim, ze względu na ich szacunek dla Prawa. Ogólną tendencją w Nowym Testamencie jest nadanie większej wagi tekstom prorockim, rozumianym jako zapowiedź tajemnicy Chrystusa (...) Jednak cechą wyróżniającą pierwotne

⁸ Cyt. za tekstem poprawionego wydania dokumentu: Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Verbum, Kielce 2002.

chrześcijaństwo od wszystkich innych nurtów było przekonanie, że eschatologiczne obietnice prorockie nie są już po prostu przedmiotem nadziei na przyszłość, ponieważ zaczęły się one spełniać w Jezusie z Nazaretu, w Chrystusie. To właśnie o Nim ostatecznie mówią Pisma narodu żydowskiego, jakkolwiek byłby ich zakres, i tylko w Jego świetle należy je czytać, aby w pełni je zrozumieć” (*tamże*). Napięcie między Prawem a Jezusem Chrystusem zostało przez Kościół przewyżczone na korzyść Jezusa, bo „Prawo jako objawienie samo zapowiedziało swój własny koniec jako instytucji potrzebnej do zbawienia” (nr 8).

Ponieważ święta Tradycja jest bardziej pojemna niż święte teksty, dokument rozważa kwestię Pisma i tradycji ustnej w judaizmie i chrześcijaństwie, wskazując na daleko idące analogie i podobieństwa. Ma to duże znaczenie dla należytego dowartościowania żydowskich tradycji i metod egzegetycznych przyjętych w Nowym Testamencie, których potrzebę docenił wcześniejszy dokument PKB poświęcony interpretacji Biblii w Kościele⁹, a także dla spojrzenia na kanon Pisma Świętego. Drugi rozdział dokumentu dotyczy podstawowych tematów Pism narodu żydowskiego oraz ich recepcji w wierze w Chrystusa. Najpierw omawia chrześcijańskie pojmowanie relacji między Starym a Nowym Testamentem, a potem wyszczególnia zasadnicze wspólne tematy: objawienie Boże, osoba ludzka, soteriologia, wybranie Izraela, przymierze, Prawo, modlitwa i kult, Boże napomnienia i wyroki oraz obietnice. Wniosek brzmi: „Chrześcijańskim czytelnikom towarzyszy przekonanie, że ich hermeneutyka Starego Testamentu, w sposób oczywisty zasadniczo różni się od hermeneutyki judaistycznej, odpowiada jednak potencjalności znaczenia rzeczywiście obecnego w tekstach. Jak w czasie obróbki błony fotograficznej «wywoływacz», tak osoba Jezusa i związane z Nim wydarzenia, pozwoliły ukazać w Pismach pełnię sensu, który wcześniej był niedostrzegalny. Ta pełnia znaczenia ustanowiła między Nowym a Starym Testamentem potrójny stosunek: ciągłości, braku ciągłości i postępu” (nr 64). Pod koniec dokumentu dodaje się również, że „ciągłość opiera się na dynamice

⁹ Szerzej zob. tenże, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (przel. i red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999, s. 131-146.

prorockiej Starego Testamentu” (nr 85). Wzgląd na tę dynamikę jest niezbędny, by w wysiłkach teologicznych podejmowanych w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego wydobywać i eksponować z nową mocą chrystologiczne aspekty czytania i objaśniania pierwszej części Biblii chrześcijańskiej. We wstępie do omawianego dokumentu PKB kard. J. Ratzinger podkreślił, że chrystologiczna interpretacja Starego Testamentu nie jest dla niego czymś obcym ani mu narzuconym.

Zawartą w dokumencie PKB konkluzję dotyczącą Świętych Pism można rozszerzyć na relację między Kościołem a Izraelem biblijnym. Chrystologiczna wiara ludu Nowego Przymierza stanowi wypełnienie i rozwinięcie treści i znaczenia rzeczywistości zbawczej Pierwszego Przymierza. Kościół jest kontynuatorem i dziedzicem obecności i działania Bożego związanych z Izraelem. Również w tej dziedzinie mamy do czynienia najpierw z ciągłością, gdyż Kościół wyrósł z tej samej tradycji wybrania Bożego oraz podjął „wszystkie wielkie tematy teologii Izraela w ich potrójnym odniesieniu do teraźniejszości, przeszłości i przyszłości” (nr 64). Do istoty ciągłości należy również wzgląd na profetyczny dynamizm religii Pierwszego Przymierza, ukierunkowany ku radykalnie nowej przyszłości zamierzonej przez Boga. Istnieje jednak także brak ciągłości, ponieważ wiara chrześcijańska oraz chrześcijańskie życie religijne różnią się od wiary i życia religijnego Starego Testamentu. Rozpatrując relacje między Starym a Nowym Testamentem, dokument dokonał istotnego doprecyzowania: „Niemniej jednak jest rzeczą całkiem oczywistą, że urzeczywistnione w Nowym Testamencie przemieszczenie akcentów było już zapoczątkowane w Starym Testamencie i w ten sposób stanowiło potencjalnie dopuszczalną lekturę” (*tamże*). Pomimo gruntownej nowości wiary w Jezusa Chrystusa, poprzedzającą ją religia biblijnego Izraela zawierała dynamizm otwarty na Kościół i na to wszystko, co przesądza o sensie jego istnienia, czyli na wiarę w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego. W tych okolicznościach dochodzi do głosu trzeci aspekt relacji między obydwojema częściami Biblii chrześcijańskiej oraz między Izraelem a Kościołem, a mianowicie postęp, który zresztą odznacza się głęboką ambiwalencją. Aczkolwiek wiara Kościoła wykracza poza wiarę biblijnego Izraela, „żaden z wielkich tematów teologii Starego Testamentu nie wymyka się nowym promieniom chrystologicznego światła” (nr 65). Pointa tych rozważań w dokumencie PKB brzmi:

„Bóg ofiarował Izraelowi «nowe Przymierze» (Jr 31,31), które zostało zanurzone w krwi Jezusa. Kościół składa się z Izraelitów, którzy przyjęli to nowe Przymierze oraz innych wierzących, którzy do nich się przyłączyli. Lud nowego Przymierza, czyli Kościół, ma świadomość, że istnieje tylko dzięki łasce przyłączenia się do Chrystusa Jezusa, Mesjasza Izraela, a dzięki swym związkom z apostołami do wszystkich Izraelitów. Nie zastępując więc Izraela, pozostaje solidarny z nim. Chrześcijanom pogańskiego pochodzenia apostoł Paweł głosi, że zostali wszczepieni do dobrej oliwki, jaką jest Izrael (Rz 1,16.17). Oznacza to, że Kościół świadom jest tego, iż Chrystus daje mu otwarcie uniwersalne, stosownie do powołania Abrahama, którego potomstwo odtąd rozszerza się w synostwo oparte na wierze w Chrystusa (Rz 4,11-12)” (*tamże*).

Doniosłe dla właściwego zrozumienia przejścia od Starego do Nowego Testamentu, a zatem także od biblijnego Izraela do Kościoła, jest uwzględnianie życia religijnego przedchrześcijańskiej diaspory żydowskiej, obejmowanej nazwą judaizmu hellenistycznego. Najnowszy dokument PKB nie poświęcił tej kwestii tyle uwagi, na ile ona słusznie zasługuje. Doniosłym rysem judaizmu hellenistycznego, któremu żydowskie życie religijne, a także chrześcijaństwo, bardzo wiele zawdzięcza, było ukierunkowanie misyjne, nastawione na pozyskiwanie nowych współwyznawców. Naprzeciw tym potrzebom wychodziła Septuaginta, która jako Biblia Grecka przypieczętowała i wzmogła misyjny charakter judaizmu w ostatnich stuleciach ery przedchrześcijańskiej. Pojęcia *ekklēsia*, później odniesione do Kościoła, i *synagogē*, później odniesione do Synagogi, w judaizmie hellenistycznym, a więc także w Septuagincie, były używane synonimicznie, na określenie świętego zgromadzenia, do którego dopuszczano „bojących się Boga” rekrutujących się z pogan. Sytuacja uległa zmianie w drugiej połowie I w. po Chr., gdy Septuaginta stała się Biblią Kościoła apostoelskiego i autorów Nowego Testamentu. Wówczas rabini zabronili współwyznawcom posługiwania się nią, co nie pozostało bez wpływu na koncepcję i zawartość kanonu ksiąg świętych. Poza nim znalazły się pisma, które zachowały się lub powstały w języku greckim. Gdyby nie wysiłki Kościoła, ta znacząca część duchowego i religijnego dziedzictwa Starego Testamentu poszłaby zapewne w niepamięć. Także w tej dziedzinie Kościół stał się spadkobiercą religii i pobożności bogatego życia duchowego i religijnego biblijnego Izraela. W warunkach

konfrontacji żydowsko-chrześcijańskiej synonimiczne dawniej pojęcia *ekklēsia* i *synagogē* nabrały znaczenia przeciwstawnego, podkreślając i powiększając rozęście się dróg Kościoła i Synagogi.

Kościół a Synagoga

Powtórzmy: na glebie biblijnego Izraela wyrosły dwie tradycje religijne, zaś decydujący punkt ich rozeźścia się stanowi wiara bądź niewiara w osobę i posłannictwo Jezusa. Już za Jego życia chodziło nie tylko o zwyczajne zróżnicowanie opinii czy zapatrywań na Jego temat, możliwe do wytłumaczenia na gruncie wielopostaciowości ówczesnego życia żydowskiego, ale o prawdziwą nowość, która doprowadziła do sporów i konfliktu, a następnie do otwartej wrogości ze strony Jego przeciwników. Skutkiem silnego sprzeciwu z ich strony było pojmanie Go, skazanie na śmierć oraz żądanie skierowane do władz rzymskich, aby ów wyrok zatwierdziły. Chrześcijańskie czytanie i objaśnianie tekstów czterech Ewangelii kanonicznych przedstawiających ostatnie dni życia Jezusa często wyolbrzymiało przejawy i skutki wrogości części Żydów współczesnych Jezusowi, rozciągając ją ponadto na wszystkich Żydów żyjących w tamtych czasach oraz później. Dla odmiany, w nowszych studiach nad Ewangeliami nasila się tendencja do pomniejszania albo wręcz negowania roli autorytetów żydowskich oraz przerzucania całej odpowiedzialności za śmierć Jezusa wyłącznie na Rzymian. W obliczu wszelkich skrajnych ujęć potrzebne są rzetelne i rozważne badania, którym obce byłoby ideologizowanie historii i teologii.

Nie sposób zaprzeczyć, że początkowy sprzeciw tej grupy Żydów, którzy nie uwierzyli w Jezusa, szybko przeobraził się w czynną wrogość z ich strony wobec rosnącej liczby wyznawców Jezusa Chrystusa, zwłaszcza żydowskiego pochodzenia¹⁰. Wiele informacji na ten temat, których lekceważyć ani przemilczać się nie powinno, zawierają Dzieje Apostolskie. Wymowne jest też świadectwo św. Pawła, np. zawarte w Liście do Galatów 1,13-14: „Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go

¹⁰ W. Chrostowski, *Czy Żydzi „nie podobają się Bogu i są wrody wszystkim ludziom” (1 Tes 2,15)? Niewiara w Jezusa Chrystusa a wrogość wobec Niego i Jego wyznawców*, *Collectanea Theologica* 70 (2000) 2, s. 47-68.

zniszczyć, jak w żarliwości dla judaizmu przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków”. W pismach Nowego Testamentu, nie brakuje wzmianek o cierpieniach i prześladowaniach, których pierwsi chrześcijanie doznawali od swoich żydowskich współbraci. Wprawdzie pewna część współczesnych komentatorów, zadośćczyniac regułom „politycznej poprawności” forsowanym również w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, próbuje zbagatelizować, a przez to wypaczyć sens tych tekstów, dezawuuując je jako rzekome źródło antysemityzmu, ale pójscie tym tropem byłoby równoznaczne z żalonym poświęceniem nie tylko historii, lecz i wiary chrześcijańskiej.

Nawiązanie do tej problematyki znalazło się w trzecim rozdziale dokumentu PKB, zatytułowanym *Żydzi w Nowym Testamencie*. Przedstawiwszy zróżnicowanie, jakie istniało w ramach życia żydowskiego po powrocie z wygnania babilońskiego, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji, jaka istniała w Palestynie w trzech kolejnych trzydziestoleciami I w. po Chr., dokument omawia obraz Żydów w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich oraz w Listach Pawła i pozostałych pismach Nowego Testamentu. Przykładowo, co się tyczy Ewangelii św. Mateusza jest widoczne, iż jej podłoże stanowi spór wokół kwestii „prawdziwego Izraela”: „Ewangelia redagowana była w kontekście dwóch grup, żyjących w ścisłym kontakcie jedna z drugą: grupa judeochrześcijańskich, przekonanych, że należy do autentycznego judaizmu i grupa Żydów, którzy nie uwierzyli w Chrystusa Jezusa i uważani byli przez chrześcijan za niewiernych swemu żydowskiemu powołaniu z powodu posłuszeństwa ślepym lub obłudnym przywódcom” (nr 70). Na pytanie, kto jest spadkobiercą i wiernym kontynuatorem religii i pobożności patriarchów i proroków, chrześcijanie żydowskiego pochodzenia odpowiadali, że właśnie oni, zarzucając Żydom, którzy nie poszli w ich ślady, sprzeniewierzenie się swojemu powołaniu. Ważna także jest konkluzja dotycząca żywo dyskutowanej w tym kontekście Ewangelii św. Jana, powstałej nieco później, gdy sytuacja uległa zmianie. Nauka o Chrystusie, Synu Bożym, „spowodowała sprzeciw przywódców synagog, za którymi poszedł ogół wspólnot żydowskich. Chrześcijanie zostali wyrzuceni z synagog (16,2) i tym samym narażeni na prześladowania ze strony władz rzymskich, ponieważ już nie cieszyli się przywilejami danymi Żydom” (nr 78). W wielu przypadkach sprawy

zaszły jednak znacznie dalej. Przywódcy żydowscy nie tylko odsuwali wyznawców Jezusa Chrystusa od korzystania z przywilejów, jakimi sami się cieszyli, lecz oskarżali ich przed poganami, prowokując i podsycając kierowane przeciw nim prześladowania. Tym tłumaczy się sarkastyczny wydźwięk antyżydowski rozpoznawalny w Listach do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej¹¹.

Dokument PKB zamykają wnioski, zarówno ogólne, jak i o charakterze wskazówek duszpasterskich. Na zakończenie pierwszych czytamy: „W przeszłości, w pewnych epokach i w pewnych miejscach, rozłam między narodem żydowskim a Kościołem Jezusa Chrystusa mógł czasem wydawać się całkowity. W świetle Pism widać, że do tego nigdy nie powinno dojść, ponieważ pełny rozłam między Kościołem a Synagoga sprzeczny jest z Pismem Świętym” (nr 85). Mówiąc prawdę, taki wniosek domaga się szczegółowszego doprecyzowania. Nie jest bowiem jasne, jak jest możliwe uniknięcie rozłamu między Kościołem a Synagoga, przy założeniu, że Kościół wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa, zaś Synagoga – nie, a przy tym jedni i drudzy upatrują w Piśmie Świętym podstawę dla skrajnie przeciwnych przekonań i postaw. Dokument nie odpowiada na to pytanie, ani go nawet nie sygnalizuje. Nie można jednak stawiać zwyczajnego znaku równania między wiernością i niewiernością Izraelitów wobec Boga w czasach Starego Testamentu, a traktowaną jako ich przedłużenie wiernością i niewiernością Kościoła i Synagogi wobec urzeczywistnionego w Jezusie Chrystusie Bożego planu zbawienia.

Wskazówki duszpasterskie dotyczące posługiwania się Pismem Świętym w Kościele nie podają pogłębionej perspektywy teologicznej, w której świetle można umiejscowić relację Kościoła i Synagogi. Autorzy dokumentu nie mogli jednak pominąć zupełnie tej problematyki. Napisali: „Ponieważ Nowy Testament jest ze swej istoty ogłoszeniem wypełnienia się Bożego planu w Jezusie Chrystusie, jest on dla olbrzymiej większości narodu żydowskiego przedmiotem kontrowersji” (nr 87). Mamy tutaj dość złagodzone ujęcie żydowskiego sposobu postrzegania i traktowania Nowego Testamentu, wyrażające posoborowe nastawienie Kościoła wobec Żydów i ich religii. I dalej: „Nowy Testament wyraża zatem swe przywiąza-

¹¹ Por obszerną rozprawę doktorską, napisaną na Wydziale Teologicznym UKSW: R. Tkacz, *Listy do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22). Studium historyczno-egzegetyczne*, Warszawa 2002 (w druku jako 11 tom serii „Rozprawy i Studia Biblijne”).

nie do objawienia Starego Testamentu i brak zgody z Synagogą. Tego braku zgody nie można nazywać «antyjudaizmem» ponieważ chodzi o niezgodę na płaszczyźnie wiary, źródła religijnych kontrowersji między dwiema grupami ludzkimi, które dzieląc tę samą podstawę wiary w Starym Testamencie, dzielą się następnie co do sposobu pojmowania późniejszego rozwoju tej wiary” (*tamże*). Ale przecież nie tylko o brak zgody chodzi! Zasadniczy problem dotyczy zbawczej prawomocności Kościoła i Synagogi. Istotnym składnikiem żydowskiej wiary, pobożności i postępowania stało się nie tylko nieuznanie Jezusa, ale i otwarty sprzeciw wobec Niego¹². Wzgląd na przejawiającą się w religii i w życiu żydowskim niechęć i wrogość wobec Kościoła i chrześcijan wzmagają pytanie o teologiczną ocenę judaizmu podjętą z perspektywy chrześcijańskiej.

Kwestia chrześcijańskiej oceny judaizmu i żydowskiego życia religijnego jest w gruncie rzeczy tak dawna, jak wiara w Jezusa Chrystusa i równoległa względem niej odmowa uznania w Nim Mesjasza i Syna Bożego. Jej reminiscencje dostrzegamy zatem już w Nowym Testamencie. Dokument PKB zajmuje się tą problematyką w rozważaniach poświęconych Żydom w Listach Pawła, których autentyczność powszechnie się uznaje. Podkreślając Pawłowe więzi z judaizmem, mówi, że zajął on zasadniczo pozytywne stanowisko wobec Żydów, czego świadectwo stanowi głównie List do Rzymian. Paweł nazywa ich: „Moi bracia, moi rodacy, według ciała” (Rz 9,3), lecz zarazem daje mocny wyraz przekonaniu o wartości wiary w Chrystusa: „Bracia, z całego serca pragnę ich zbawienia i modłę się za nich do Boga. Bo muszę im wydać świadectwo, że pałają żar-

¹² Problem obecności pierwiastków antychrześcijańskich, z czasem zwłaszcza antykatolickich, w rabinicznej tradycji żydowskiej jest znacznie rzadziej przedmiotem zainteresowania i studiów niż problem pierwiastków antyjudaistycznych i antyżydowskich w tradycji chrześcijańskiej. Ten drugi temat był w ostatnim półwieczu bardzo modny, co stało się widoczne w toku przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Na potrzebę przywrócenia właściwych proporcji wskazał Jan Paweł II w dwóch doniosłych przemówieniach, wygłoszonych 23 marca 2000 r. w Jerozolimie do głównych rabinów Izraela oraz w Instytucie Pamięci Yad Vashem. W pierwszym powiedział: „Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudaizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów”. A w drugim: „Budujmy nową przyszłość, w której nie będzie już żadnych uczuć antyżydowskich wśród chrześcijan ani uczuć antychrześcijańskich wśród Żydów, lecz raczej nastanie wzajemny szacunek, wymagany od tych, którzy wielbią jednego Stwórcę i Pana, a w Abrahamie widzą naszego wspólnego ojca w wierze (por. dokument *Pamiętamy. Refleksje nad Szoah*)”.

liwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu” (Rz 10,1-2). Na czym więc polega największa trudność? Paweł ujmuje ją tak: „Albowiem nie chcą uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga, i uparczywie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga” (10,3). Takie ujęcie mogłoby oznaczać, że zbawcza ekonomia Boga została obrócona wniwecz. Nasuwa się sugestia, że skoro Synagoga odrzuciła Boże usprawiedliwienie dokonane w Jezusie Chrystusie, to Bóg odrzucił Żydów, którzy sprzeniewierzyli się Jego planowi zbawienia. Ale pokusie tej logiki Paweł zdecydowanie się przeciwstawia: „Pytam więc: Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą! I ja przecież jestem Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Beniamina. Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami” (11,1-2a).

Boże wybranie Izraela trwa, bo Bóg – inaczej niż człowiek – jest wierny sobie i swoim obietnicom. Jaka zatem jest rola Synagogi po przyjsciu Jezusa Chrystusa i jaka jest relacja Kościoła jako żywej wspólnoty wiary do niej? Od pewnego czasu część teologów chrześcijańskich, idąc za sugestiami żydowskich teoretyków dialogu, skłonna jest przyjąć formułę Franza Rosenzweiga, głoszącą, że droga nie-Żydów do Ojca prowadzi przez Syna, natomiast Żydzi jej nie potrzebują, bo zawsze byli i pozostają z Ojcem. Z perspektywy chrześcijańskiej to ujęcie ma dwie słabe strony. Po pierwsze, wyglądałoby na to, że Jezus może, a nawet powinien być czczony przez wszystkich, ale nie przez Żydów, zaś takie postawienie sprawy w istocie podważa zasadność wiary w Niego jako Syna Bożego. Gdyby bowiem mieli Go wyznawać wyłącznie chrześcijanie pogańskiego pochodzenia, to czemu służyła ekonomia Pierwszego Przyjścia i religia Starego Testamentu – przecież nie temu, aby przygotować i wzmacniać sprzeciw wobec drogi zbawienia zamierzonej i zrealizowanej przez Boga. Po drugie, jeżeli odmowa uznania Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego w niczym nie zmienia relacji Izraelitów z Bogiem, to na czym miałyby polegać uniwersalność religii chrześcijańskiej? Skoro odmowa wiary w Jezusa, a nawet sprzeciw wobec Niego i Jego wyznawców, nie wywołują żadnych skutków, dlaczego więc warto i trzeba być chrześcijaninem?

W podjętych w ostatnich dziesięcioleciach dyskusjach nad relacjami Kościoła i Synagogi wykrystalizowały się cztery zasadnicze tendencje:

Pierwszą można określić jako koncepcję „nie anulowanego przymierza” i włączenia Kościoła do jednego przymierza Izraela z Bogiem. Jej korzenie nawiązują do przemyśleń znanego żydowskiego teoretyka dialogu Martina Bubera. Wraz z przyjściem Jezusa Bóg nie anulował przymierza z Izraelem, lecz wierni pogańskiego pochodzenia, przedtem odlegli od Boga Izraela i Jego ludu, zostali dopuszczeni do udziału w wybraniu i wspólnocie w przymierzu z Bogiem, przyznanym najpierw Izraelowi. Nowe Przymierze w Jezusie Chrystusie nie jest więc drugim, lecz odnowionym przymierzem, potwierdzającym i rozwijającym przymierze zawarte na Synaju.

Druga tendencja widzi w Synagodze i Kościele jeden lud Boży, obejmujący dwie równoległe rzeczywistości religijne. Idea jednego ludu Bożego, wewnętrznie zróżnicowanego, ma respektować suwerenność Boga, który dokonuje wyboru, a także Jego miłosierdzie, widoczne w pragnieniu doprowadzenia wszystkiego do celu (por. 1 Kor 15,28). Pierwotny lud Boży, Izrael, oraz zrodzony w jego łonie Kościół, tkwią korzeniami w tym samym wybraniu. Ta koncepcja, odwołująca się do tekstu Rz 9-11, nawiązuje do odrzucenia przez część Izraela Ewangelii Chrystusowej (9,1-5; 10,1-4), uwzględniając wyrażone tam przekonanie, iż „zatwardziałość” tych, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, nie oznacza ich odrzucenia.

Trzecia tendencja w postrzeganiu relacji między Kościołem a Synagogą kładzie nacisk nie tyle na przeszłość, ile na przyszłość. Nawiązując do nadziei wyrażonej w Iz 2 i Mi 4, iż w czasach ostatecznych narody podejmą pielgrzymkę do Syjonu, traktuje się Synagogę i Kościół jako uczestników wspólnej tradycji nadziei mesjańskiej. Kościół jako lud Boży został wszczepiony w obietnicę udzieloną Izraelowi jako ludowi Bożemu, zaś ten fakt zapoczątkował wypełnianie prorockiego oczekiwania i ustanowił fundamentalną łączność obu rzeczywistości religijnych w zakresie nadziei Izraela. Izrael zachowuje jednak priorytet, bo Kościół stał się jedynie współdziedzicem tej obietnicy.

Czwarta tendencję można określić jako koncepcję „dwóch dróg zbawienia”. Obie, żydowska, realizowana przez Synagogę i chrześcijańska, realizowana przez Kościół, mają początek i punkt odniesienia w Bogu patriarchów – Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dla Izraela drogę do Boga stanowi Tora, natomiast dla innych narodów – Jezus Chrystus. Jedni i drudzy powinni zmierzać do Boga na swój sposób i żadnej z tych dróg nie wolno deprecjonować.

Każda z przedstawionych prób teologicznego objaśniania relacji Kościoła i Synagogi ma ograniczenia i słabości:

Pierwsza w gruncie rzeczy nie zajmuje się pytaniem o chrześcijańską teologię judaizmu. Nie można zgodzić się na postrzeganie Kościoła jako rzeczywistości zbawczej dotyczącej wyłącznie wiernych nieżydowskiego pochodzenia ani na traktowanie Synagogi jako prostej kontynuacji Izraela biblijnego. Podjęta przez rabinów przebudowa życia żydowskiego, dokonana w dużej mierze w odpowiedzi na zaistnienie i rozszerzanie się Ewangelii, była tak głęboka i wszechstronna, że – zresztą jak w przypadku wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa – mamy do czynienia z ciągłością, a zarazem z brakiem ciągłości oraz radykalną nowością. Nie wiadomo też, na czym miałyby w tym ujęciu polegać odnowa przymierza, zapowiedziana przez Jeremiasza i zrealizowana przez Jezusa Chrystusa. Przecież cała tradycja chrześcijańska, zakorzeniona w pismach Nowego Testamentu interpretujących prorocstwo Jeremiasza na temat istoty przyszłego działania Bożego, zgodnie podkreśla gruntowną nowość zapowiedzianego i urzeczywistnionego przymierza, a nie jego odnowę. Wskutek tego niejasna staje się relacja między Nowym a Starym Przymierzem, a ostatecznie również między Kościołem a Synagogą.

Druga tendencja zawiera realną groźbę pomniejszenia znaczenia „sprawy Jezusa z Nazaretu”. Skoro bowiem tylko o wewnętrzne zróżnicowanie religii chodzi, analogiczne zapewne do wielopostaciowości starożytnego i współczesnego życia żydowskiego, na czym więc polega nowość osoby i posłannictwa Jezusa? Skoro może On mieć znaczenie zbawcze tylko dla wiernych pogańskiego pochodzenia, a nie dla Izraela, dlaczego Boże miłosierdzie nie mogłoby objąć pogan takimi, jacy są? Autorzy tej koncepcji chętnie odwołują się do Listu do Rzymian 9-11, ale nie dość wiernie wyrażają jego treść. Nie ma tam bowiem idei jednego, podzielonego ludu Bożego, obejmującego Izrael i Kościół. Apostoł Paweł wyraźnie docenia i podkreśla zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa oraz konieczność przyjęcia Go i wyznawania po to, by otrzymać dokonane przez Niego usprawiedliwienie.

Trzecia koncepcja jeszcze dobitniej ogranicza Kościół do wspólnoty złożonej z chrześcijan nawróconych z pogaństwa (etnochrześcijanie). Skutek Bożego wybrania byłby tu wtórny w stosunku do Izraela. Synagogę i Kościół łączy jedynie wspólny cel, ale na czym

polega jego specyfika, skoro Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi? Niejasna jest również relacja między tak pojętym Kościołem a praktykowaniem przykazań Tory. Prorocy Starego Testamentu (por. Mi 4,2; Iz 2,3 n.) wyrażali nadzieję, że w czasach ostatecznych Tora zostanie uznana przez narody za obowiązujący nakaz Boga, nie znali bowiem perspektywy chrystologicznej, stanowiącej sedno Nowego Testamentu. Nie wiadomo też, jak rozumieć słowa Pawła (Rz 10,4) dotyczące obowiązywania Tory wśród wierzących w Jezusa Chrystusa.

Także czwarta koncepcja, broniąc zasadności drogi Izraela z Bogiem, nie bierze wystarczająco pod uwagę znaczenia osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa dla wszystkich ludzi – Żydów i nie-Żydów. Chrześcijaństwo powstało w obrębie judaizmu, jest zakorzenione w religii biblijnego Izraela, a zatem było i nadal pozostaje do przyjęcia również przez Żydów. Jednej i drugiej religii, chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego, nie można przedstawiać jako jednako uprawnionych i równoległych dróg zbawienia, bo to podaje w wątpliwość mesjański dynamizm Starego Testamentu oraz zbawczą owocność dzieła Chrystusa. Pierwszymi, którzy w Niego uwierzyli byli przecież Żydzi, zaś wierni pochodzenia żydowskiego są w ciągu wieków zawsze obecni w Kościele.

Wspólne dla wszystkich wymienionych tendencji objaśniania relacji Kościół a Izrael jest przeświadczenie, że należy zaniechać tradycyjnej teologii „zastępstwa” bądź „wydziedziczenia” Izraela przez Kościół. Napisano dotąd wiele na ten temat, a mimo to chrześcijańska teologia judaizmu, obejmująca problematykę relacji Kościoła wobec Synagogi, jest dopiero wypracowywana¹³. Nie zabrakło różnych uproszczeń i jednostronności, co nie pozostaje bez wpływu na integralność i przejrzystość doktryny chrześcijańskiej. Dokument PKB nie rozstrzyga tych spraw, lecz zawiera pewne wskazania, które mogą być pomocne, o ile staną się przedmiotem debaty wolnej od podtekstów i nacisków ideologicznych. Punktem wyjścia jest взгляд na istotę relacji między Nowym a Starym Testamentem oraz między Kościołem a Izraelem biblijnym.

W pierwszym rozdziale dokumentu PKB położono mocny nacisk na ciągłość obu rzeczywistości, a zarazem na nowość Nowego Te-

¹³ W. Chrostowski, *Czy jest potrzebna nowa chrześcijańska teologia judaizmu?* *Collecanea Theologica* 69 (1999) 2, s. 11-36.

stamentu i Kościoła: „Podstawowe stwierdzenie pozostaje takie samo. Pisma Nowego Testamentu uznają, że Pisma narodu żydowskiego mają trwałą wartość Bożego objawienia. Mają one wobec nich stosunek pozytywny. Utrzymują, że są one podstawą, na której w konsekwencji one same bazują. Kościół zawsze uważał, że Pisma narodu żydowskiego stanowią integralną część Biblii chrześcijańskiej” (nr 8). Chrystologiczne odczytywanie Starego Testamentu respektuje jego zawartość, pozostaje także zgodne z objaśnieniami, jakie istniały w wielopostaciowym judaizmie okresu międzytestamentowego. Tymczasem byłoby ono niemożliwe, gdyby Kościół miał przejąć lekturę ksiąg świętych w tym kształcie, w jakim była i jest ona uprawiana w judaizmie rabinicznym. Tradycja żydowska, przekazywana i rozwijana przez długie wieki, wraz z rabiniczną przebudową judaizmu uległa potężnemu wstrząsowi, który spowodował jej przeobrażenie. Można powiedzieć, że w jakimś stopniu analogicznym wstrząsem stało się przyjęcie Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, zatem w obydwu przypadkach mamy do czynienia zarówno z ciągłością, jak i radykalną nowością. Tak stajemy wobec relacji Kościół a Izrael pobiblijny, którego wiara nie tylko nie respektuje mesjańskiej i Boskiej godności Jezusa z Nazaretu, lecz się jej sprzeciwia. Wprawdzie obie religie mają swój udział we wspólnym dziedzictwie Pisma Świętego Izraela, ale każda pojmuje go inaczej, a nawet są ze sobą sprzeczne. W dokumencie PKB znalazło się nawiązanie do rabinackich metod interpretacji ksiąg świętych obecnych w Nowym Testamencie (nr 14), dobrze jednak wiadomo, że o ile forma pozostała na ogół ta sama, o tyle w treści zostały one poddane daleko idącej reinterpretacji, która należy do sedna wiary i pobożności Synagogi. Niezbędne jest określenie, na czym polegała tu ciągłość, a na czym zmiany.

W drugim rozdziale dokumentu PKB zostały szczegółowo wyliczone tematy i wątki ujęte w świetle Jezusa Chrystusa, które sprawiły, iż pisma Nowego Testamentu karmią się bogatą treścią Starego Testamentu. Na tym tle ukazano ciągłość, brak ciągłości oraz postęp, jakie się dokonał w wierze chrześcijańskiej. Aczkolwiek Nowy Testament jest chronologicznie późniejszy, to jednak „stosunek między jednym a drugim Testamentem jest wzajemny: z jednej strony Nowy Testament wymaga, aby go czytano w świetle Starego, ale z drugiej zachęca równocześnie do «ponownego odczytania» Starego w świetle Chrystusa Jezusa (por. Łk 24,45)”

(nr 19). Jak przedstawia się to w przypadku judaizmu rabinicznego, skoro i on ma za sobą analogiczny i podobnie złożony proces reinterpretacji swoich ksiąg świętych? Skoro Synagoga odrzuca Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, nie musimy się domyślać, jak widzi ona i traktuje chrześcijańskie postulaty „ponownego odczytywania” Starego Testamentu w perspektywie chrystologicznej. Ale wobec tego na czym polega jej zbawcza przydatność ujęta z perspektywy chrześcijańskiej? Wymienione wyżej odpowiedzi teologiczne przedstawiają judaizm rabiniczny – mniej czy bardziej wyraźnie – jako równoległą, a może nawet bardziej uprawnioną drogę zbawienia. Gdyby którąś z nich przyjąć, chrześcijaństwo jawiłoby się przede wszystkim jako droga zbawcza wobec wyznających Jezusa Chrystusa *goim*, ale czy jest to do pogodzenia z Ewangelią i samoświadomością Kościoła? Staje się jasne, że chrześcijańska teologia judaizmu ma związek z żydowską teologią (teologiami) chrześcijaństwa, ale w żadnym wypadku nie może być ich wypadkową ani przedłużeniem.

Biblijna postawa chrześcijańskiej teologii judaizmu to trzy rozdziały Rz 9-11, które „w całym Nowym Testamencie stanowią najbardziej pogłębioną refleksję na temat Żydów, którzy nie wierzą w Jezusa. Paweł w sposób najbardziej dojrzały wyraża tu swój pogląd” (nr 79)¹⁴. Autorzy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej napisali: „Rozwiązanie, które [Paweł] proponuje oparte jest na Piśmie, które w pewnych momentach obiecuje zbawienie jedynie dla «reszty» Izraela. Na tym etapie historii zbawienia jest więc tylko «reszta» Izraelitów, którzy wierzą w Chrystusa Jezusa, ale stan ten nie jest ostateczny. Paweł zauważa, że odtąd sama obecność «reszty» dowodzi, że Bóg nie «odrzucił swego ludu» (11,1). Jest on nadal «święty», to znaczy znajduje się w ścisłej relacji z Bogiem. Jest on święty, ponieważ pochodzi ze świętego korzenia swoich przodków i ponieważ jego «pierwociny» zostały uświęcone (11,16). Paweł nie precyzuje, czy przez «pierwociny» rozumie przodków Izraela, czy «resztę», uświęconą przez wiarę i chrzest. Następnie wykorzystuje rolniczą metaforę rośliny mówiąc o niektórych gałęziach odciętych i o szczepieniu (11, 17-24). Rozumie się, że niektóre odcięte gałęzie to Izraelici, którzy od-

¹⁴ Wśród wielu opracowań zob. np. L. Ballarini, *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele. Proposta di un cammino esegetico*, Studi Biblici 31, Bologna 1997.

rzucili Chrystusa Jezusa i, że szczepionkami są poganie, którzy stali się chrześcijanami. Tym – jak już zauważyliśmy – Paweł zaleca skromność: «To nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie» (11,18). Odciętym gałęziom otwiera pozytywną perspektywę: «Bóg ma moc wszczepić ich ponownie» (11,23); to będzie nawet łatwiejsze niż w przypadku pogan, ponieważ chodzi o «ich własną oliwkę» (11,24). Ostatecznie Boży plan w stosunku do Izraela jest całkowicie pozytywny: Skoro «ich upadek przyniósł zwycięstwo światu», to «o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości» (11,12). Bóg zapewnił im przymierze miłosierdzia (11,27-31)” (nr 79).

Właśnie wzgląd na miłosierdzie Boże najmocniej określa istotę relacji Kościoła i Synagogi.

ks. Waldemar CHROSTOWSKI