

W poszukiwaniu katolickiej teologii judaizmu. Refleksje nad językiem dialogu

Zachęcam do szczerego i ufego dialogu między Żydami a chrześcijanami: tylko w ten sposób da się osiągnąć możliwą do przyjęcia dla obu stron interpretację kwestii historycznych, będących jeszcze przedmiotem dyskusji, przede wszystkim zaś uczynić krok naprzód w ocenie, z teologicznego punktu widzenia, stosunków między judaizmem a chrześcijaństwem. Dialog ten, jeśli ma być szczerzy, nie może przemilczać istniejących różnic ani ich pomniejszać: również w tym, co ze względu na nasze głębokie przekonanie wiary różni nas między sobą, a zwłaszcza w tym musimy darzyć się wzajemnym szacunkiem.

Benedykt XVI

Od drugiej połowy XX wieku, to jest od Soboru Watykańskiego II (1962–1965), żyjemy w epoce, w której dialog zaczął stawać się imperatywem działania Kościoła w kształtowaniu relacji z innymi religiami. Ten nowy sposób układania koegzystencji pomiędzy wyznawcami różnych religii oparty został na zapomnianych przez wieki zasadach zawartych w Ewangeli: idei braterstwa międzyludzkiego i synostwa Bożego. Choć droga do osiągnięcia tak pomyślanego celu wydaje się długim procesem, Jan Paweł II uważał, że samo jego rozpoczęcie oznaczało początek nowej ery w kontaktach międzyludzkich. W miejsce dawnych uprzedzeń, wzajemnych oskarżeń i nietolerancji podjęto trud budowy społeczności od nich wolnej, w której mogłyby zapanować „miłość zamiast nienawiści,

pokój zamiast wojny, sprawiedliwość zamiast ucisku”. Mimo że wydawać się to mogło utopią, tak radykalna zmiana była koniecznością. Oznaczało to potrzebę wyjścia Kościoła – mówiąc metaforycznie – z „zamkniętej twierdzy”, zamkniętej w wymiarze doktrynalnym i politycznym. Na to mogli się zdobyć tylko ludzie odważni, przełamujący opory ze strony zachowawczej części własnej wspólnoty religijnej. Widać to wyraźnie w zawężonym wymiarze relacji katolicko-judaistycznych. Stopniowo okazywało się, że zbliżenie w obszarze religijnym i społecznym, po wiekach wzajemnego dystansowania się, ciemnienia i prześladowań Żydów przez chrześcijan, ale też separacji judaizmu od Kościoła, było możliwe.

Można zatem pytać, jak przebiegały procesy wejścia Kościoła katolickiego na nową drogę koegzystencji z wyznawcami innych religii, zwłaszcza judaizmu? Jak doszło do bezprecedensowego w dziejach świata religijnego zbliżenia katolików i Żydów? Na jakim obecnie etapie znajdują się ich wzajemne relacje? Co już osiągnięto, a jakie jeszcze wyzwania stoją przed partnerami tego dialogu? Jak wyłania się nowa katolicka myśl o bratniej religii – judaizmie, czyli katolicka teologia judaizmu?

U jej fundamentów znajduje się nauczanie przyjęte przez Sobór Watykański II, w którym wyraźnie wskazano, że Kościół, wchodząc na drogę dialogu z innymi religiami, a zwłaszcza z bliskim sobie judaizmem, złączonym z chrześcijaństwem szczególnymi więzami, pragnął najpierw zgłębiać tajemnicę własnej tożsamości jako instytucji bosko-ludzkiej. Swój korzeń upatruje on w jedności z ludem, którego dzieje w wymiarze historycznym rozpoczynają się wraz z biblijnym Abrahamem, wyznaczającym również dla wyznawców judaizmu początki religii Izraela. Należało zatem zapytać, jak po chrześcijańsku (katolicku) opisać tę rzeczywistość, którą określa się starożytnym terminem *judaizm* (gr. *ioudaismos*)? Po co Kościół ma zajmować się Żydami, którzy tworzą społeczność wyznawców judaizmu? Czy nie wystarczyłaby stara doktryna św. Augustyna, biskupa Hippony z IV w., uważającego, że są oni ludem przez Boga odrzuconym, ślepym na skarby, których stali się depozytariuszem, i potępionym oraz skazanym na wieczną tułaczkę? Może nadal należało demonstrować brak zainteresowania nim oraz podkreślać – jak przez wieki – jego obcość i odrębność? Kto zatem w chrześcijańskim spojrzeniu na judaizm miał rację, czy zasłużony dla doktryny chrześcijańskiej biskup Hippony, czy zapomniany w nauczaniu i praktyce Kościoła Paweł z Tarsu, który pisał do chrześcijańskiej wspólnoty w Rzymie, że Izrael wprawdzie odrzucił Chrystusa i Ewangelię, stając się nieprzyjacielem Boga, ale i on będzie zbawiony oraz pozostaje przedmiotem miłości Boga ze względu na swe wybranie, „bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,25-36)? Czy dopiero doświadczenie *szoa* musiało skłonić chrześcijan do refleksji nad własną tożsamością i odkrycia

nauczania Apostoła Narodów? Owo zmaganie się o nową (a zarazem starą) katolicką teologię judaizmu jest zatem nie tylko dla teologów, ale i dla ogółu katolików, próbą określenia naszego stosunku do Żydów i wyprowadzenia z tego praktyki, mającej ukształtować na nowo etos chrześcijański oraz wyznaczyć nowe zasady koegzystencji z tymi, których określa się w pewnym sensie mianem „starszych braci w wierze”. Kto decyduje się na taki wysiłek intelektualny, potrzebuje niezwykłej otwartości oraz odwagi w przełamywaniu narosłych stereotypów. Dotyczy to tak katolików, jak i Żydów, mających stać się partnerami dialogu.

Syntetyczny opis relacji katolicko-żydowskich odnajdujemy w przemówieniu Jana Pawła II, wygłoszonym 13 IV 1986 r. podczas historycznej wizyty w rzymskiej synagodze. Pojawił się tam wraz z próbą jego teologii judaizmu nowy język – swoiste eksperymentowanie w tym zakresie. Nazwał Żydów „naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. Później w relacji do nich posługiwał się kilkakrotnie określeniem „starsi bracia w wierze”, pomijając nawet ową warunkową formę widoczną w przytoczonym fragmencie przemówienia.

Można pytać, czy to nowość w języku teologii katolickiej? Jako pierwszy z papieży zwrotu „starszy brat” w odniesieniu do Żydów używał już Jan XXIII¹. Natomiast Benedykt XVI, wiedząc – jak to sam ujął – że Żydzi nie najlepiej odbierają stosowane do siebie wyrażenie „starszy brat”, ponieważ w ich tradycji odnoszone było między innymi do biblijnego Ezawa, który postrzegany jest jako „zepsuty moralnie brat” i pozbawiony (podstępnie) przez Jakuba ojcowskiego błogosławieństwa, zaproponował inne określenie. Wprawdzie uważał, że „mimo to można tego określenia [Jana Pawła II] używać, bo mówi ono o czymś ważnym”, sam jednak nazwał Żydów „naszymi ojcami w wierze”, widząc w nim dobitniejszy sposób wyrażania wzajemnych relacji między nimi a chrześcijanami.

¹ Martin Buber dużo wcześniej w książce *Two Types of Faith*, New York 1961, napisał: „Od mojej młodości, odbierałem postać Jezusa jako mojego starszego brata. Fakt, iż chrześcijaństwo uważało i uważa Go za Boga i Odkupiciela, jest dla mnie największej wagi, dlatego muszę szukać zrozumienia Jego miłości i miłości swojej... Moja bratersko otwarta relacja z nim staje się coraz silniejsza i bardziej klarowna, i dzisiaj widzę go w sposób silniejszy i czystszy, niż kiedykolwiek. Jestem bardziej niż kiedykolwiek przekonany, że ma on ważne miejsce w historii i wierze Izraela i że miejsce to nie może zostać ograniczone przez jakikolwiek zwykły sposób myślenia”. Przypomniał o tym E. Kessler w czasie prezentacji dokumentu w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej – por. A. KOWALSKI, *Nowy watykański dokument o relacjach katolicko-żydowskich*, http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/04/nowy_watykański_dokument_o_relacjach_katolicko-żydowskich/1220244 (dostęp: 12.01.2020).

Zamiana terminologii odnoszonej do Żydów może być postrzegana jako próba zerwania z teologicznym językiem Jana Pawła II. Niemalym zaskoczeniem było pod koniec 2009 roku, tuż przed wizytą Benedykta XVI w rzymskiej synagodze w styczniu 2010 roku, oświadczenie redaktora naczelnego „L'Osservatore Romano” Jean Marii Viana, który w wywiadzie dla miesięcznika Włoskiego Związku Żydów „Pagine Ebraiche” stwierdził, że określenie Żydów przez Jana Pawła II „starszymi braćmi w wierze”

pozostawiło ślad, było jednak przedmiotem ożywionej dyskusji, także z punktu widzenia teologii. (...) W każdym razie to spojrzenie należy już do swoich czasów, nie naszych. My mówimy „bracia” i kropka. (...) Nazywanie Żydów „starszymi braćmi” jest już nieaktualne.²

Jednak dość nieoczekiwanie najnowszy dokument watykańskiej Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem „*Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne*” (Rz 11,29): *refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate”* (artykuł 4) z 2015 r., powraca do niego, tak, jakby chciał unieważnić słowa naczelnego redaktora „L'Osservatore Romano”, i stwierdza: „Żydzi są w istocie naszymi ‘starszymi braćmi’ (św. Jan Paweł II), naszymi ‘ojcami w wierze’ (Benedykt XVI)” (nr 15), widząc zapewne potrzebę głębszej refleksji nad językiem dialogu z judaizmem i poszukiwań nowej terminologii, która precyzyjniej i z większą wrażliwością na tradycje partnerów wyrażałaby wzajemne relacje.

Z wypowiedzi tych wyłania się problem związany z teologią judaizmu w ujęciu Jana Pawła II i Benedykta XVI oraz jej językiem. W samym zmaganiu się o nią, przy jednoczesnym zaangażowaniu samych papieży, nie można pominąć kwestii adekwatności przywołanych określeń. Należy zatem pytać, w jakim sensie Żydzi mogą być nazywani przez chrześcijan „starszymi braćmi w wierze” – jak nauczał Jan Paweł II, lub „ojcami w wierze” – jak chciał Benedykt XVI? Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej i historii religii są to terminy wysoce problematyczne. Należy bowiem dopytać, jacy Żydzi są braćmi lub ojcami w wierze? I w jakim sensie są nimi? Dokument komisji z 2015 roku jedynie próbuje wprowadzić to zagadnienie do bieżącej dyskusji, ale nie odpowiada na postawione tutaj pytania, pozostawiając tę kwestię dalszym badaniom.

² Por. „*Non fratelli maggiori, fratelli e basta. Noi cristiani mai estranei all'ebraismo*”, [wywiad udzielony przez] G.M. VIAN, Pagine Ebraiche (2009) (maggio-giugno), s. 6–7.

Jak odpowiedzieć na postawione pytania? Partnerem katolików w prowadzonym przez nich dialogu z judaizmem są religijni Żydzi (stanowiący mniejszość w całej populacji żydowskiej – ok. 25%), którzy wyrosli nie tyle w tradycjach Izraela biblijnego, lecz rabinicznego (talmudycznego) z późniejszymi jej głębokimi reformami, co sprawia, że sami są w swych religijnych poglądach zróżnicowani, by nie powiedzieć – podzieleni. Ich judaizmy, nawet sprowadzone do jakiegoś wspólnego mianownika, który pozwalałby mówić, iż reprezentują jeden judaizm, są bez wątpienia względem chrześcijaństwa inną religią, jeżeli przyjmiemy jej definiowanie przez cztery podstawowe elementy: doktrynę/prawo, kult, organizację i etos. Wprawdzie dostrzegamy między Kościołem a nimi wiele podobieństw, niemniej są również zasadnicze różnice, które już w starożytności zdecydowały o rozejściu („rozbracie”) Żydów – wyznawców Chrystusa i Żydów – zwolenników judaizmu rabinicznego, między innymi z powodu choćby odmiennego rozumienia pojęcia Izraela (w tym wybrania), Tory i bliźniego, a przede wszystkim odrzucenia Ewangelii i – co najważniejsze – samej osoby Jezusa z Nazaretu. Te podziały od starożytności do chwili obecnej tylko się pogłębiły.

I choć w soborowym dążeniu *ad fontes* przypomniane zostało nauczanie Pawła z Tarsu z Listu do Rzymian (zwłaszcza 11 rozdział) o tym, że – mówiąc metaforycznie – judaizm i chrześcijaństwo wyrastają z pnia jednej oliwki, to zarówno chrześcijaństwo (ściśle: etnochrześcijaństwo) na tym pniu jest – posługując się tym samym obrazem – dziczką, podobnie jak judaizm rabiniczny, o czym Paweł nie mógł wiedzieć, bo proces rabinizacji judaizmu przebiegał długo i zaczął się już po jego śmierci.

Trzymając się tego obrazu, można powiedzieć, że na tej samej oliwce dokonano dwóch przeszczepów, które są ikoną nowej rzeczywistości religijnej. Inaczej tę ikonę rozumie judaizm, a inaczej chrześcijaństwo. Wprawdzie wspólne pochodzenie czyni współczesny katolicyzm i judaizm bliższymi niż inne religie, ale nie zmienia to faktu, że są nadal sobie zarówno bliskie, jak i obce, a nawet przez wyrastanie w opozycji do siebie, szczególnie konfliktogenne, bez możliwości – po ludzku biorąc – zmniejszenia wzajemnego dystansu, ponieważ odbyłoby się to kosztem utraty własnej tożsamości i wiązało z obawą popadnięcia w indyferentyzm religijny, przed którym każda religia się broni. Chciałoby się zapytać, czy są to już dwie odrębne oliwki, czy nadal pozostają jednym drzewem o zróżnicowanych konarach?

W obrazie owego drzewa, kryje się dramat, dotyczący relacji między Żydami, o którym przypomina dokument Stolicy Apostolskiej z 2015 roku. Wywołało go przyjęcie Jezusa. Jego opis zaproponowany przez komisję nie jest bezdyskusyjny:

Jezus był Żydem, żył tradycją żydowską swego czasu i był zdecydowanie uformowany przez swoje środowisko religijne (por. *Ecclesia in medi oriente*, 20). Zgromadzeni wokół Niego pierwsi uczniowie posiadali to samo dziedzictwo a ich życie codzienne naznaczone było tą samą tradycją żydowską (nr 14).

Głoszone przez Jezusa, jako główne przesłanie, nadejście królestwa Bożego było „zgodne z pewnymi przemyśleniami pewnego nurtu myśli żydowskiej Jego czasów” (tamże). Poza tą tradycją lub w opozycji do niej byłoby ono niezrozumiałe.

Dramat rozpoczyna się wówczas, gdy część Żydów dostrzegło w Jezusie obiecanego mesjasza, różnie zresztą przedstawianego w tradycjach starożytnego Izraela, Bożego posłańca i nowego Mojżesza, czym wpisywał się w żywe oczekiwania swego czasu. Jednak zdecydowane „zerwanie z ciągłością historii, która przygotowała jego przyjście” (tamże) nastąpiło wówczas, gdy „wspólnota tych, którzy w Niego [Jezusa] wierzą wyznaje Jego bóstwo (por. Flp 2,6-11)” (tamże). Dla tych Żydów, których określono po raz pierwszy w Antiochii mianem *christiano*, Jezus „w sposób doskonały wypełnił misję i oczekiwanie Izraela. Jednocześnie przewyższa je i przekracza w sposób eschatologiczny” (tamże). W tym autorzy dokumentu widzą podstawowe różnice między judaizmem i chrześcijaństwem.

Żydzi są zdolni postrzeć Jezusa jako należącego do ich ludu nauczyciela żydowskiego (...). To że owo królestwo Boże nadeszło wraz z Nim jako przedstawicielem Boga, wykracza poza horyzont oczekiwań żydowskich. Konflikt między Jezusem a władzami żydowskimi Jego czasów jest ostatecznie nie tyle kwestią indywidualnego przekroczenia prawa, ile stwierdzeniem Jezusa, że działa On władzą Boską. Postać Jezusa jest więc i pozostaje dla Żydów „przeszkodą” (tamże).

Nie należy pomijać faktu, że opisywany przez komisję dramat nie jest potraktowany jako jeden z kluczowych problemów teologicznych, który miałby się stać przedmiotem dialogu z judaizmem. On tylko pomaga określić jego status teologiczny, czyli to, z czym partnerzy dialogu przychodzą na spotkanie i co ich w podstawowy sposób definiuje. A precyzyjniej mówiąc, biorąc pod uwagę proveniencję analizowanego dokumentu, jak katolicy postrzegają swego partnera. On sam [judaizm] bowiem zapewne nie chciałby się określać w podstawowy sposób przez odniesienie do Jezusa z Nazaretu, na co wskazują źródła rabiniczne konstytutywne dla judaizmu. To bardziej zatem optyka katolicka, która została przywołana w dokumencie po to, aby uświadomić samym katolikom, jak oni

rozumieją źródło „rozbratu” z judaizmem, a nie uczynić z niego podejmowany w dialogu problem teologiczny, bo dialog ma swoje granice, których przekraczanie jest niedopuszczalne, zwłaszcza gdyby wiązało się z narzucaniem partnerowi zmiany własnej tożsamości dla osiągnięcia zbliżenia o charakterze doktrynalnym.

Przypominanie w dialogu katolicko-judaistycznym żydowskości Jezusa (także i w dokumencie z 2015 roku) nie ma większego znaczenia teologicznego. Jest to przede wszystkim wyraz okazanego przez katolików szacunku Żydom przez podkreślenie, że i Jezus był nim tak, jak są ich partnerzy dialogu. Niemniej nawet już wczesna teologia chrześcijańska, jaką daje się rekonstruować, analizując pisma Pawła z Tarsu, nie przydaje żydowskości Jezusa specjalnego znaczenia. Paweł ogranicza ziemski obraz Jezusa (najlepiej to widać w *Liście do Galatów*) do tego, że Bóg zesłał Syna swego: (1) gdy nadeszła pełnia czasów, (2) zrodzonego z niewiasty (nawet bez podania jej imienia i etnicznego pochodzenia), (3) zrodzonego pod Prawem (por. Ga 4,4), czyli żydowską Torą. Po czym w swych przemyśleniach rozwija dokonane przez Niego misterium zbawienia, które ma dla niego wymiar niepartykularny (żydowski/judaistyczny), lecz uniwersalny. A w chrystologicznej antropologii Pawłowej odnajdujemy radykalne stwierdzenie: „nie ma już Żyda, ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

Watykańska komisja, nie podejmując dyskusji o synostwie Bożym Jezusa z Nazaretu, nie chce też czynić z dialogu ukrytej formy prowadzenia względem Żydów misji ewangelizacyjnej oraz skłaniać ich do rozmów o Osobie (Jezusie), o której ich tradycja ortodoksyjna zabrania prowadzenia dyskusji. Sam dokument watykański tego wątku nie rozwija: nie ukazuje historii opozycji Żydów do Jezusa, Jego nauczania, boskiego posłannictwa, wyższości nad Prawem, przywracania jego pierwotnego rozumienia, a w końcu, kiedy chrześcijańska teologia niedwuznacznie wskazała na Jego naturalne synostwo Boże, opozycji Żydów względem Jego osoby, stwierdzając jedynie, że „oddzielanie Kościoła od Synagogi nie było gwałtowne, a według niektórych najnowszych odkryć mogło się dokonać w pełni dopiero w trzecim lub czwartym wieku” (nr 16). Tu chciałoby się doprecyzować określenie użyte w dokumencie, że to „postać Jezusa” pozostaje dla Żydów „przeszkodą”, zastępując słowo „postać” terminem „osoba”, lepiej oddającego istotę opisywanego dramatu, którego „konsekwencje wciąż są dziś odczuwalne” (nr 15).

Należy wrócić do postawionego wcześniej pytania, w jakim sensie Żydzi są „starszymi braćmi w wierze” i „ojcami w wierze”? Odpowiedź domaga się najpierw adekwatnego języka i nadania mu właściwego sensu. Przeanalizujemy

poszczególne elementy tego terminu zaproponowanego i użytego przez Jana Pawła II, który najpierw przyjęto ze zdziwieniem, potem próbowano dorobić do niego katolicką teologię, w końcu skazano na banicję, a dziś okazano mu łaskę. [Notabene: Żydzi nie zareagowali na ten język. Dlaczego?]

Jako pierwszy człon potraktujmy „bracia” (/„ojcowie”):

- 1) najpierw bracia, bo pobratymcy Jezusa (według etnicznego pochodzenia),
- 2) bo chrześcijanie i żydzi uznają tego samego Ojca niebieskiego (*Awinu sze-ba-szamaim – Ojciec nasz, który jesteś w niebie*),
- 3) ponieważ uznajemy ich za ojców w wierze w jednego Boga tych samych protoplastów – biblijnych patriarchów począwszy od Abrahama.

Niemniej ideą braterstwa różnimy się od wyznawców judaizmu (Jezusa przypowieść o dobrym Samarytaninie najdobitniej to objaśnia).

Następnie drugi człon terminu – „w wierze”:

- 1) tylko w wierze w jednego Ojca,
- 2) ale nie w wierze w Jego Syna jednorodzonego Jezusa Chrystusa, zbawiciela, w czym wyraża się istota chrześcijaństwa; odrzuciwszy Jezusa Chrystusa Żydzi stali się nieprzyjaciółmi Boga (Paweł z Tarsu).

W końcu trzeci człon terminu – „starszymi”: tylko dlatego, że ich protoplaści stali się jako lud wybrani przez Boga, ale współcześni Żydzi wyznawcy judaizmu nie są ich kontynuatorami, ponieważ judaizm stał się w dużej mierze rabiniczny, a oni z niego się wywodzą. Judaizm rabiniczny to zatem swoista „dziczka” wyrosła z owego pnia oliwki. I to wyrosła później niż „dziczka” etnochrześcijan. Najpierw bowiem pojawiło się pierwotne chrześcijaństwo – judeochrześcijaństwo, a następnie w swym zacznym etnochrześcijaństwo, a dopiero później judaizm rabiniczny.

Do jakiego wniosku prowadzą nas te pobieżne analizy? Z wielką rozwagą należy używać terminu „starsi bracia w wierze” i „ojcowie w wierze” wobec Żydów, ponieważ kryją one różne znaczenia i łatwo mogą prowadzić do nieporozumień czy błędów teologicznych oraz zatury własnej tożsamości religijnej chrześcijan. W obszarze teologii katolickiej powinniśmy odbyć jeszcze długą drogę do pełnego opisanie naszej relacji do judaizmu. Powinna mieć na nią wpływ zarówno myśl teologiczna „oddolna”, jak i „odgórna”. Dopiero wypadkową tego może być katolicka teologia judaizmu, posługująca się precyzyjnie dopracowaną terminologią.

Krzysztof Pilarczyk