

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z JUDAIZMEM

Kościół jest nierozzerwalnie złączony z Ewangelią Jezusa Chrystusa. Samo jego istnienie wywodzi się z ewangelizacyjnej misji Jezusa i w niej znajduje swe stałe oparcie. Jezus głosił światu Ewangelię, której sam był uwieńczeniem. Kościół zaś wypełnia swe posłannictwo, świadcząc o Jezusie i słuchając Go oraz wyznając, iż to właśnie w Nim urzeczywistniały się obietnice Boże i że On jest Bogiem, który objawił się cieleśnie.

Posłannictwo, jakie Kościół ma wypełniać słowem i czynem, jest potrójne. Ma on głosić Ewangelię. Ma ją wyjaśniać, ukazywać jej sens teologiczny i rozumność. Ma ją wprowadzać w praktykę życia codziennego, aby doprowadzić wszystkie narody do wiary w Jezusa Chrystusa i do przynależności do Jego ciała, jakim jest Kościół.

W jaki sposób głoszenie Ewangelii odnosi się do narodu żydowskiego, do Izraela? Dwie sprawy są jasne:

a) Ewangelii nie da się nigdy nieść Izraelowi od zewnątrz, gdyż wywodzi się ona z Izraela. Stąd też relacja Kościoła Chrystusowego do Izraela nie ma sobie równej: nie upodabnia się do niej odniesienie Kościoła do jakiegokolwiek innego ludu, narodu lub religii. Chrześcijaństwo i judaizm wiążą się jak najściślej ze sobą w jednej i jedynej ekonomii zbawczej Boga, który się objawia i daje ludziom łaskę, tak że Kościół chrześcijański może nieść świadectwo Izraelowi nie inaczej, jak tylko stając się wraz z nim jednym ludem Bożym. Chrześcijanin nie ma prawa traktować żyda jako człowieka niewierzącego: jest on bowiem bratem w wierze, tym, z którym chrześcijanin dzieli tę samą wiarę w Boga i oczekuje tego samego zbawienia obiecanego przez Boga. Jezus stwierdza to wyraźnie w Ewangelii Janowej: „zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4, 22). Paweł zaś nie pozwala nam zapomnieć o tym, że to właśnie do Izraela „należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice”, a także „praojcowie”; ani tym bardziej o tym, że „z nich również jest Chrystus według ciała” (Rz 9, 4-5). Co więcej, tenże Apostoł mówi, iż wszystkie te „dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29).

b) Kościół otrzymał Ewangelię, której nie wolno mu porzucić ani zniekształcić (por. Ga 1, 6 nn). Jego zaś świadectwo nie może

rozwodnić ani wykluczyć tego, co jest istotne i wyróżniające w wierze chrześcijańskiej — jedności Chrystusa i pochodzącej od Niego łaski zbawienia, trynitarnej podstawy wiary i dostępu do Boga (por. Ef 2, 8-9). Świadczenie Kościoła wobec Izraela nie może więc mieć żadnej innej podstawy poza tą, na której opiera się sam Kościół. A jest nią jedyne pośrednictwo Jezusa (por. 1 Tm 2, 5) i to, że tylko On objawia nam Ojca (por. Mt 11, 27; Łk 10, 22; J 14, 6). To właśnie w łonie judaizmu narodził się Kościół, który jest w pełni świadomy konieczności dawania świadectwa Jezusowi i Ewangelii; ta zaś jego świadomość trwa niewątpliwie nadal. Kościół ma dawać świadectwo Jezusowi Chrystusowi „w Izraelu”; tak dzisiaj, jak za pierwszych dni swego posłannictwa. Jak jednak da się uszanować oba zobowiązania, nie naruszając przy tym w niczym mocy żadnego z nich? Tylko pod warunkiem, że weźmie się na serio teologiczne powołanie Izraela i jego misję w świecie oraz włączy w nie odrębne świadectwo Kościoła; — to zaś wymaga obopólnej uwagi i patrzenia na siebie Kościoła i Izraela w obrębie jedyne go posłannictwa ludu Bożego w świecie.

Posłannictwo Izraela

W ramach *powszechnego* przymierza Boga ze stworzeniem Izrael został wybrany jako historyczny partner objawienia się Boga: to dzięki Izraelowi poznanie Boga żywego i służenie Mu mogły się zakorzenić w egzystencji ludzkiej, dać się pojąć i wyrazić oraz przekazać całej ludzkości. W ten sposób Izrael otrzymał status przedstawiciela i herolda Boga wobec „narodów”. Przyjmując zaś postać *szczególnego* przymierza Boga z Izraelem (por. Wj 19, 5-6), ta kapłańska funkcja Izraela nie miała być celem sama w sobie: Bóg uczynił z przymierza narzędzie swego powszechnego planu zbawczego, nadając mu przejściową formę bazy dla nowej relacji przymierza, w które włączony zostanie każdy naród. Ze względu na swe szczególne przymierze, Izrael został wezwany do bolesnego i trudnego spełniania funkcji zastępczej. A wezwanie to utożsamia się poniekąd z kapłańską naturą samego Izraela. W odróżnieniu bowiem od każdego innego narodu, Izrael jest również *kościółem* — ludem skierowanym wewnętrznie do poznania i służenia Bogu, i wykonującym z tego tytułu pewne przywództwo: Izrael głosi proroczco wszelkiemu narodowi i poprzez całe dzieje oraz zapowiada jedyne Kościół czyli lud Boży, z którym eschatologicznie ma się utożsamiać cała ludzkość.

To posłannictwo Izraela, będącego znakiem i świadkiem zbawienia Bożego pośród ludów, dochodzi w szczególny sposób do

głosu w przepowiedni Izajasza. Może być ono ujmowane w relacji do wydarzeń historycznych (Iz 2, 2-4; 19, 18-25; 25, 6-8), ale często ma charakter ściśle teologiczny, jak np. w „pieśniach Sługi Jahwe”. Zastępcza funkcja Izraela wyraża się tu w cierpieniu pojmowanym jako dźwiganie objawienia Bożego, jako służenie sądowi i zbawieniu i jako pośredniczenie w przymierzu mającym dać światło narodom oraz zanieść zbawienie aż po krańce ziemi (Iz 49, 6-8). Centralne miejsce cierpienia w tak pojętym pośredniczeniu zostało w sposób szczególny uwypuklone w najbardziej znanaj „pieśni Sługi” (Iz 52, 13 — 53, 12): zespolenie Sługi Bożego z samym Bogiem staje się tu tak wielkie, że — jak ukaże to nieco dalej prorocstwo Izajasza — Bóg jest dotknięty do żywego udręką swego ludu (Iz 63, 9 n). Jednak w samym sercu tej refleksji pojęcia sługi uświęconego namaszczeniem, Świętego Izraela i Odkupiciela zespala się w jedną, przedziwnie anonimową postać, która bierze na siebie cały kapłański los Izraela i sens jego cierpienie, uosabia je, nadaje im znaczenie powszechne i oznajmia wypełnienie planów Bożych w erze mesjańskiej, kiedy to zostaną przekroczone historyczne granice Izraela. Odkupienie Izraela oznacza tutaj zbawienie wszystkich ludzi w dniu, w którym sąd nad „narodami” przyniesie im pokój Boży.

Znamy również prorocstwa zapowiadające przemianę przymierza oraz daną Izraelowi obietnicę *przymierza nowego* (Jr 31, 31; 32, 38 n). To „nowe i wieczne” przymierze jest dalekie od tego, by usunąć przymierze stare; wskazuje ono jedynie na wypełnienie, w którym to, co było istotne w dawnym przymierzu („Ja będę wam Bogiem, a wy będziecie moim ludem”), powinno zostać podniesione na wyższy stopień łączności z Bogiem w dniu, w którym Duch Boży zostanie wylany na całą ludzkość, a przymierze znajdzie się rzeczywiście „w sercu” ludu Bożego (Ez 11, 19 n; 31, 32 n; 26, 26 n). Tak więc, określając od wewnątrz tożsamość człowieka, przymierze może przyjąć postać przekraczającą historyczne cechy Izraela; mając zaś zrealizować właściwy sobie od początku sens powszechny, przekazuje ono każdemu człowiekowi łaskę Boga, Jego bezwarunkowe przebaczenie i zbawienie. Bolesne dzieje Izraela mają na celu włączenie w nie — poprzez tę radykalną modyfikację przymierza — wszystkich ludów. Nie traci jednak tym samym nic ze swego znaczenia szczególnie przymierza Boga z Izraelem: zastępcza funkcja tego ludu stanowi samo serce ekonomii Bożej tak, że w i poprzez Izraela Bóg przygotowuje mesjańską pełnię, w której odnowione będzie wszelkie stworzenie.

Misja Jezusa i Kościoła

Przechodząc od Starego Testamentu do Nowego, stwierdza się, że rozumienie Ewangelii i jej głoszenie opierają się na takim właśnie wypełnieniu przymierza. Jezus pojmował swą tożsamość zgodnie z zastępczą funkcją przypisywaną „Słudze” przez Deutero-Izajasza, z całą jego przedziwną anonimowością, ukazując w ten sposób, iż Jego własna misja wypełnia się zgodnie z planem zbawczym, usytuowanym już w historii i przeznaczeniu Izraela. Przedstawił siebie Izraelowi słowami: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Stwierdzał, iż wraz z Nim nowa era świata nie tylko zostaje zapowiedziana, ale faktycznie już rozpoczęta: zbliża się królestwo Boże, nastają czasy mesjańskie. Na początku swej posługi Jezus celowo powołuje się na Izajasza (Łk 4, 18 n i par.), a u jej kresu, gdy zbliża się godzina krzyża, podkreśla, że musi się wypełnić proroctwo o słudze cierpiącym (Mk 8, 31 i par.), a On winien oddać swe życie na okup za wielu (Mk 10, 45 i par.). Objawia wreszcie zbawczy sens swojej męki, kiedy — w trakcie Ostatniej Paschy sprawowanej wspólnie z uczniami — staje sam w pozycji żertwy ofiarnej i zapoczątkowuje nowe przymierze we własnym ciele i w swojej własnej krwi (Mk 14, 24 i par.). Jezus idzie więc na krzyż jako Sługa, który — będąc równocześnie kapłanem i żertwą — bierze na siebie grzechy ludu, a także jako Baranek Boży, który gładzi grzechy świata. Jego ofiara i wstawiennictwo zostają przyjęte i potwierdzone z chwilą, gdy Ojciec wskrzesza Go z martwych. Wypełniając w ten sposób „boską konieczność”, jaka ciążyła na przeznaczeniu Izraela, odkupieńcze posłannictwo Jezusa otwiera się na chwalebne wypełnienie przymierza.

Ta podwójna rzeczywistość, że mianowicie Jezus został odrzucony przez Izraela i wydany poganom, oraz że został „wskrzeszony” i „ustanowiony Synem Bożym w mocy”, przyniosła w efekcie definitywne *odnowienie* przymierza: uwolniło się ono od nacjonalistycznego pojmowania zbawienia, jakie towarzyszyło Izraelowi, i nabrało bezwarunkowego charakteru Ewangelii przeznaczonej dla każdego narodu. Owocem tego było zdecydowane odcięcie się judaizmu oficjalnego — który, odrzuciwszy swój wybór i powołanie w momencie decydującym o swym przeznaczeniu, uciekł się do separatyzmu nacjonalistycznego — od niezmierzonej liczby tych, którzy — nawet w samym wnętrzu Izraela — przyjęli nową ekonomię wcieloną w Jezusa i przez Niego ustanowioną i — stając się fundamentem nowej wspólnoty mesjańskiej — weszli przez Jezusa, Sługę i Syna Bożego, w prawa związane z powołaniem i wyborem Izraela.

Ta restrukturalizacja przymierza konkretyzuje się w Kościele potwierdzonym przez obiecanego Ducha i namaszczonego Jego pieczęcią — w obrzędach chrztu i Eucharystii — oraz mającym tę świadomość, że jest ciałem Chrystusa, wysłanym na cały świat i stanowiącym formę przejściową, między Wniebowstąpieniem a Paruzją, nowego stworzenia. Powszechność czyli katolickość misji Izraela zaczęła się konkretyzować wraz z nauczaniem Szczepana i została potwierdzona jego męczeństwem. Interpretację apostołską otrzymała natomiast od Piotra, który widział rację bytu Kościoła w kontynuowaniu zastępczego dzieła Jezusa utożsamionego ze „sługą cierpiącym” i przypisywał Kościołowi funkcję kapłańską oraz moc reprezentowania Izraela — co jeszcze bardziej uwypukliły: *List do Hebrajczyków* i *Apokalipsa*. Równocześnie jednak Kościół był w pełni świadomy tego, że ukrzyżowanie Jezusa, będące owocem złości lub niewiedzy ludzkiej, zostało postanowione uprzednio przez Boga i stanowiło część losów Izraela (Dz 2, 23; 3, 17-18; 1 P 1, 20; 2, 8): krzyż nie stanowi zerwania z judaizmem, ale jest wyrazem jeszcze głębszej solidarności. Tak więc Kościół, nawet przebudowując „ekonomicznie” przymierze, nie uważał się nigdy za odciętego od Izraela i jego teologicznego powołania. Sobór zaś „Apostolski” nakazał wyraźnie chrześcijanom wywodzącym się z pogaństwa pewną solidarność z judaizmem, wyrażającą się zachowaniem choćby minimum przepisów żydowskich (Dz 15, 28 n). Posłany do całego świata, Kościół miał zawsze swój fundament w Jerozolimie.

W sposób paradoksalny przypadło w udziale Pawłowi, apostołowi pogan, którego nawrócenie wyakcentowało odłączenie Kościoła od Izraela, sprecyzowanie teologii istnienia i misji Kościoła świadomego swych judaistycznych początków. Ewangelię należy głosić całemu światu, ale *najpierw żydom*, a następnie poganom. A to dlatego, że Kościół nie ma innego powołania czy też bezwzględnej niezależności, lecz swe powołanie, swój wybór i misję czerpie z Izraela — jako jego gość i gospodarz. W dwóch bardzo istotnych miejscach *Listu do Rzymian* i *Listu do Efezjan* św. Paweł rozwija to, co można by nazwać *Kartą* relacji Kościoła do Izraela. Kościoły wywodzące się z pogaństwa winny być traktowane jako gałęzie wszczepione w Izraela i dzięki temu mocne duchowo; należy też pamiętać o tym, iż pień podtrzymuje gałęzie, a nie odwrotnie. Tylko dzięki swej jedności z Izraelem Kościół przynależy do jedyne go ludu Bożego (Rz 11, 15 nn). Paganie, jako tacy, żyją bez nadziei i bez Boga w świecie, dalecy od obietnic Bożych i przymierza. Tylko Izrael jest ludem Bożym, jedynym ludem o przeznaczeniu mesjańskim: jeżeli więc narody mają mieć udział w zbawieniu Bożym, stanie się to poprzez ich

wszczepienie we wspólnotę Izraela (Ef 2, 12 nn). Kościół Chrystusowy nie może zatem uważać, że tylko on jest Kościołem. Przeciwnie, wybór i powołanie Izraela są nadal w nim ważne: Kościół nie może bowiem być sobą, nie opierając się na Izraelu i nie upodabniając się do niego; tylko tą drogą może stać się uczestnikiem misji Izraela i zaangażować się skutecznie na rzecz upowszechnienia tej misji (przy czym, według Pawła, to upowszechnienie zależy także od udziału całego Izraela w ustanowionej przez Jezusa ekonomii zbawczej — Rz 11, 12-15). Na ile więc Żydzi odrzucają Ewangelię, stają się tym samym „wrogami Boga” — na rzecz pogan. O ile jednak należą do przymierza, którego Bóg nie odwołuje, są nadal przyjaciółmi Boga — w imię swych ojców, mają udział w ich wyborze i posłannictwie, będą też zbawieni i pojednani ze względu na przymierze. Albowiem — argumentuje Paweł — ze względu na swą odmowę wsłuchiwania się w Ewangelię, otrzymają oni przebaczenie i zbawienie Boże. Ostatnim słowem świadectwa chrześcijanina wobec Żyda jest więc zmobilizowanie go do udziału w wypełnieniu eschatologicznym, które ma się stać udziałem tak Żyda, jak i poganina (Rz 11. 1nn; 11, 32).

Świadectwo Kościoła chrześcijańskiego wobec Kościoła żydowskiego

A. Sympatia i zrozumienie

Tradycyjnie skłonni jesteśmy mówić o Kościele i Synagodze; czyni tak również wielu naszych braci, Żydów. Tymczasem, jeżeli weźmiemy na serio naukę Nowego Testamentu, będziemy musieli mówić o jednym tylko Kościele i o jedynym ludzie Bożym. W sposób tragiczny schizma dzieli ten jeden Kościół, a oddzielenie w nim Żyda od chrześcijanina jest najgłębszym podziałem we wnętrzu samego Kościoła. Dopóki schizma ta trwa, Żyd i chrześcijanin mają fałszywy obraz o sobie. Ukazuje się to najwyraźniej w odniesieniu do tożsamości Jezusa. Gdy Kościół, narodzony z narodów, odcina się od Izraela, odrywa się tym samym od pewnego stylu Jezusa, spoglądając na Niego poprzez pryzmat kultur pogańskich. Chrześcijanin nakłada w jakiejś mierze na oblicze Jezusa maskę pogańską, zaciemniając tym samym Jego własne świadectwo i uniemożliwiając siłą faktu Żydowi pojąć i uznać takiego, spoganizowanego Chrystusa. Czyniąc to, chrześcijanin uniemożliwia także sobie samemu prawdziwe poznanie Chrystusa; — i stąd pochodzą niepowodzenia związane z całkowicie pogańskim poszukiwaniem „Jezusa historii”, kiedy to używane przez chrześcijan

narzędzia pojęciowe okazują się całkowicie nieodpowiednie. Leczenie schizmy oddzielającej żydów od chrześcijan winno iść w parze z wzajemną pomocą w zrozumieniu tajemnicy Chrystusa.

Chrześcijanin powinien pojąć i podzielać przeznaczenie i misję Izraela; sam zaś szacunek dla zastępczej jego funkcji nie jest czymś błahym. Kościół chrześcijański przyzwyczał się do twierdzenia, że przymierze z Izraelem zostało usunięte i zastąpione przymierzem z Kościołem: Izrael jest więc już tylko „ludem Bożym według ciała”, podczas gdy Kościół chrześcijański traktowany jest jako „lud Boży wedle Ducha”. A przecież teza ta jest tragicznym nieporozumieniem, a także obelgą narodu żydowskiego, zniewagą wyboru Izraela i jego powołania do zbawienia świata i jego błogosławieństwa. Dla autentycznie chrześcijańskiego świadectwa istotne jest to, aby przyjąć dalsze trwanie relacji przymierza między Bogiem a Izraelem: to ona konstytuuje ten lud i ma ścisły związek z dopełnieniem zbawienia Bożego, w czym Izraelowi przysługuje decydująca funkcja eschatologiczna. Uznanie trwałej ważności przymierza wiąże się więc z uznaniem trwałości zastępczej funkcji Izraela. To zaś pociąga za sobą (przykładowo) stwierdzenie, że jeżeli żyd jest „ślepy” na masjańskość Jezusa („Kto jest ślepy, jeżeli nie mój sługa” — Iz 42, 19), to powodem tej ślepoty jest Ewangelia, żyd zaś jest ślepy w naszym imieniu (zastępczo) i w tym swoim „nieposłuszeństwie” pełni nadal funkcję zastępczą. Z tego zaś wynika, że nie możemy oczekiwać od żyda tego, by stał się chrześcijaninem tak, jak poganin: żyd może bowiem pójść za Jezusem tylko w posłuszeństwie przymierzu danemu przez Boga. Do takich to problemów chrześcijanin winien przykładać jak najwięcej uwagi, a tego właśnie dotąd nie czynił...

Chrześcijanin powinien także zrozumieć to wewnętrzne napięcie, jakie towarzyszy nieuchronnie żydowi ze względu na powołanie czyniące z Izraela lud i zarazem nie-lud. Zgodnie z teologią stworzenia, Izrael jest kościołem pozostającym w szczególnej relacji z Bogiem. Na przestrzeni całych dziejów napięcie przebiega pomiędzy *etnicznymi* dążnościami żyda a jego eklezjalnym przeznaczeniem. Napięcie to niekiedy zanika bądź to drogą kulturalnej asymilacji do innych narodów, bądź też na skutek całkowitej separacji. Stanowi ono jednak stały, nieświadomy czynnik Izraela. Zaogniło się ono nawet wraz z utworzeniem w Ziemi Świętej państwa izraelskiego, gdzie zobowiązania etniczne i eklezjalne stają się o wiele bardziej ciężkie. Nie jest ponadto rzeczą wykluczoną, iż bóleci związane z tym napięciem są częścią zastępczej funkcji Izraela i że sam Bóg tu działa, przygotowu-

jąc w ten sposób wspólnotę, która zapoczątkowuje wejście ludu Bożego do Królestwa.

Powinniśmy także spojrzeć, na ile to możliwe sympatycznie, na to wszystko, co przydarzyło się Izraelowi po ukrzyżowaniu Jezusa i po zniszczeniu Świątyni. Dokonało się bowiem coś, co zmieniło charakter judaizmu. Można by to określić jako porzucenie kapłańskiego i odkupieńczego przeznaczenia Izraela, tak mocno uwidocznionego w Starym Testamencie, na rzecz judaizmu ściśle moralnego i nie-odkupieńczego. Judaizm rabinistyczny ze swej strony powinien zreinterpretować wnikliwie Stary Testament, aby go uzgodnić z rozwojem, jaki doprowadził go *de facto* do religii ściśle etycznej. A równocześnie — co tak jasno widział św. Paweł — przeciwieństwo zachodzące pomiędzy moralną sprawiedliwością judaizmu rabinistycznego a sprawiedliwością pochodzącą z łaski Bożej stało się w nim bardzo wyraźne. Czyż jednak czasy współczesne nie przynoszą równie radykalnych przemian? Pomyślmy najpierw o Holokauście i o tych straszliwych doświadczeniach, z jakimi wiąże się sama egzystencja żydowska, oraz o wybraniu Izraela do funkcji zastępczej. Ale pomyślmy także o powrocie Izraela, stanowiącym nową epokę, do „ziemi obiecanej”, gdzie *Ziemia* i *Księga* oddziałują tak wymownie na duszę żydowską. Trzeba również uwzględnić odkrycia — które musimy chyba uznać za opatrnościowe — „rękopisów znad Morza Martwego”, które obudziły na nowo i wlały w myśl i religię izraelską przed-rabinistyczną i bardziej „kapłańską” postać judaizmu. Nie jest rzeczą łatwą określić impuls, jaki te odkrycia dały, tak dla żydów jak dla chrześcijan, do nowego studium własnych, wspólnych początków. Nie należy również zapominać o wielkim wpływie Martina Bubera i o nowych zbliżeniach żydowsko-chrześcijańskich: ukazują się bowiem nowe możliwości dialogu teologicznego między Kościołem a Izraelem, i to takiego, jakiego nie było od czasów apostołskich.

B. Świadectwo chrześcijanina wobec Izraela

To niewątpliwie św. Paweł ukazał Kościołowi, jak należy świadczyć o Chrystusie wobec świata i wobec Izraela. W *Liście do Rzymian* napisał: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (1, 16). Oświadczenie to opiera się wprost na nauce samego Jezusa, jak to widać wyraźnie u Łukasza (24, 47; por. Dz 1, 18). Ale Paweł wiedział, iż kością niezgody jest krzyż (1 Kor 1, 23), a osią całego świadectwa chrześcijańskiego — zmartwychwstanie. Kościół Chrystusowy winien oczywiście nieść Izraelowi świadectwo *chrystologiczne* o ukrzy-

zowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa. Ale winno to być przede wszystkim świadectwo dawane i wyrażające się w głoszeniu Dobrej Nowiny o bezwarunkowym przebaczeniu Bożym, rozciągającym się tak na żydów, jak i pogan — ze względu na jedyne przymierze, w którym Izrael jest pośród narodów najwyższym reprezentantem Boga i pośrednikiem Jego objawienia. Niezależnie od formy konkretnej, jakie to świadectwo chrześcijanina przybiera, powinno ono uwzględniać istnienie i nieutralną ciągłość Izraela pośród narodów w dziejach świata — jako znaku i potwierdzenia sądu Bożego i Bożego miłosierdzia wobec całej ludzkości — a także, mimo odrzucenia Izraela, jako potwierdzenia królewskości Chrystusa, który — wyszedłszy z Izraela i przyjąwszy na siebie jego przeznaczenie teologiczne — jest Panem narodów i historii. Jak to należy czynić i jakie konkretne formy może przybrać świadectwo chrześcijanina wobec Izraela?

1^o *Świadectwo chrześcijanina winno przybrać formę korporacyjną.* Kościół jest świadkiem Chrystusa, który staje się w nim dostrzegalny — objawiając, że jest ciałem Chrystusa. Stałość relacji do Chrystusa, przeżywanej we wspólnotie braterskiej, winna więc się wysuwać na pierwsze miejsce. Zgodnie z nauczaniem św. Pawła w Rz 9-11, można by wskazać na następujące wytyczne:

a) Świadectwo powinno być kierowane *do całego Izraela*, a więc do Izraela jako bytu kolektywnego, a nie do „jednostek” Naród żydowski jest w świecie podstawową wspólnotą wierzącą. Stąd żyd nie może stać się chrześcijaninem, odłączając się od przymierza ustanowionego przez Boga z Izraelem: nie byłaby to bowiem wiara, ale jej brak, nie byłoby to także posłuszeństwo, lecz nieposłuszeństwo. Żyd może stać się uczniem Jezusa oraz uznać Go za Zbawcę i Pana — w obrębie przymierza Boga z Izraelem. Zadanie chrześcijanina polega zatem na ogólnym daniu pełnego świadectwa wobec Izraela, z modlitwą zanoszoną w nadziei, że Izrael włączy się kolektywnie w odbudowę przymierza dokonanego przez Wcielenie i Tajemnicę Paschalną oraz w tych tajemnicach. Oznacza to, że świadectwo chrześcijanina winno dotrzeć do żyda w tym jego napięciu, jakie występuje między jego aspiracjami etnicznymi a powołaniem eklezjalnym. Takiemu to świadectwu nowa sytuacja Izraela w Ziemi Świętej wychodzi zdecydowanie na przeciw.

b) Świadectwo winno się łączyć z realizacją misji chrześcijańskiej w sercu historii świata. Sam Izrael daje świadectwo *pracy* Boga w dziejach; wyznając, że Bóg wybawiał w przeszłości, żyd ma nadzieję na wypełnienie eschatologiczne, zawierające w sobie także odnowę bytowości Izraela, ustanowienie wspólnoty

spokojnej i odnowionej w wymiarze świata. Dramatyczny i nieoczekiwany powrót Izraela do Ziemi Świętej stanowi część tego świadectwa o „dniu Boga”, mającym nadejść. Chrześcijanin winien zespolić to świadectwo z życiem, męką i zmartwychwstaniem Jezusa — Żyda, w którym Bóg przekazuje zadatki odnowy całego Izraela. Świadectwo chrześcijanina, jak podkreślał to Paweł, polega w szczególny sposób na ukierunkowaniu świata i Izraela na ostateczne przyjście Chrystusa, które zainauguruje „dzień Boży” Uczestnicząc w pojednaniu w Chrystusie świata z Bogiem i w eschatologicznym powołaniu danym przez Boga historii ludzkiej, świadectwo Kościoła może zrodzić owoce w Izraelu: dokona się to przez coś, co Paweł nazywa prowokacją Izraela do zazdrości (Rz 11, 11-14; por. 10, 19). Świadectwo chrześcijanina ma zatem sens i znaczenie o tyle, o ile wprowadza wspólnotę chrześcijańską w serce świata, gdzie wspólnota ta ma pełnić posłannictwo, jakie wypływa dla Kościoła z przymierza zawartego między Bogiem a Izraelem. Albowiem podziwiając Boga działającego w posłannictwie Kościoła, Izrael będzie musiał być „zazdrosny” i stanie się tym samym partnerem Kościoła w jego misji wobec całej ludzkości.

c) Świadectwo chrześcijanina wobec Izraela musi się wiązać z pojednaniem samej wspólnoty chrześcijańskiej. Podziały Kościoła, zwłaszcza zaś jego rozczłonkowanie w Ziemi Świętej, a nawet przy Grobie Chrystusa, poddają dla żyda i Izraelity w wątpliwość autentyczność i szczerłość naszego świadectwa. Skoro wierzymy, że ofiara Chrystusa jest zbawczą interwencją Boga, to jak możemy być oddzieleni jedni od drugich, nie będąc tym samym oddzieleni od Boga? Jak mamy głosić pojednanie z Bogiem, jeżeli nie jesteśmy pojednani między sobą? Skoro zaś wierzymy, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są zadatkami zmartwychwstania Izraela, to na jakiej podstawie możemy trwać odłączeni od Kościoła żydów? Kościół chrześcijan nie jest w stanie odpowiedzieć na te pytania, nie pogłębiwszy dynamizmów ekumenicznych i nie wyraziwszy woli uleczenia zerwań kawałkujących jedynie lud Boży, w pierwszym zaś rzędzie tego, które oddziela chrześcijanina od żyda. Jeżeli Kościół tego nie czyni, będzie wówczas czymś trudnym dla żyda przyjąć jego świadectwo: nie będzie to bowiem świadectwo wspólnoty ukazującej, choćby tylko w sposób prowizoryczny, mesjański porządek, w którym sama wiara i istnienie tej wspólnoty prowadzą ją do Izraela.

2^o Kościół winien się nauczyć uczestniczyć widzialnie w misji Izraela, jeśli chce rzeczywiście dać świadectwo wobec Izraela. Udział ten pociągałby za sobą przynajmniej potrójną asymilację i potrójne świadectwo:

a) Kościół winien zespolic się z Izraelem w *lud Słowa*. Izrael jest wspólnotą wybraną spośród narodów, która otrzymała swój byt wówczas, gdy Bóg skierował do niej swoje Słowo i uczynił ją za nie odpowiedzialną. Słowem zaś jest tu sam Bóg jako Ten, który przemawia: ono bowiem jest sposobem osobowym, albo raczej samą aktywnością Boga wychodzącego na spotkanie człowieka, uzdalniająca go do dania wolnej odpowiedzi na okazaną mu łaskę. Słowo Boga kieruje się do człowieka, aby obudzić w nim wzajemność; Słowo domaga się odpowiedzi, a samoprzekazywanie się Boga człowiekowi — ukierunkowania człowieka na Boga. W Izraelu Słowo Boże zrealizowało *wspólnotę wzajemności*, gdzie Słowo zespala się z dawaną mu przez człowieka odpowiedzią. I dlatego Słowo występuje w całych dziejach Izraela, stając się w nich prorocstwem skierowanym przez Boga do narodów. Ta wzajemność czyni ze Starego Testamentu stałe pośredniczenie w objawianiu się Boga Izraelowi, a przez Izraela całej ludzkości. Kościół żydów przeżywał niewątpliwie, pod wpływem rabinów, pokusę skoncentrowania swej uwagi na literze Pisma przy równoczesnym zapomnieniu o osobowej i żywej specyfice samoprzekazywania się Boga i do zamknięcia się w ten sposób na legalistycznym podejściu do Tory. Pokusa chrześcijańska, zwłaszcza w czasach dzisiejszych, jest zgoła odwrotna: zapomnieć o wcieleniu się w Jezusie Chrystusie *Słowa Bożego* i wyjaśniać tekst nowotestamentalny Objawienia Bożego zgodnie z tą tradycją, która traci z oczu to, co Słowo chce nam powiedzieć. Chrześcijaństwo współczesne potrzebuje bezwzględnie pomocy judaizmu, o ile nie ma utracić tego obiektywnego fundamentu, jaki Słowo za pośrednictwem Pisma daje wierze. Równocześnie jednak chrześcijanin ma braterski obowiązek wobec Izraela: winien mu głosić Dobrą Nowinę zbawienia ofiarowanego tym wszystkim, którzy wzywają Imienia Pana. Przekazując ewangelizacyjne Słowo Izraelowi, pozwalamy mu odnaleźć stwórcze źródło jego bytowania — żywe Słowo Boga — i stać się całkowicie ludem Słowa. Chrześcijanin będzie mógł jednak dawać takie świadectwo tylko wówczas, gdy potrafi wsłuchiwać się w Słowo przekazane przez Izraela, jako że Kościół i Izrael stanowią razem podwójny i jedyny lud posłany w świat przez Słowo.

b) Kościół powinien ściślej się zespolic z misją Izraela i włączyć w nią własne świadectwo. *Pierwszy List św. Piotra* precyzuje, o co tu chodzi: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym,

którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali” (2, 9-10). Pokusa chrześcijańska polega na niechęci bycia obok i na dążeniu do zaasymilowania się ze społecznościami i kulturami. Izrael ma inną pokusę: skryć się we własnej tożsamości i — odłączywszy się od każdego innego narodu — pozbyć się funkcji reprezentatywnej i kapłańskiej, jaką winien pełnić pośród narodów. Stąd też chrześcijanie powinni na nowo uświadomić sobie szczególną rolę Izraela i Wcielenia, jeśli mają wypełnić własną misję teologiczną, nie dając się przy tym pochłonać zeświecczeniu właściwemu dla świata i kultury. I odwrotnie, wkład Kościoła winien stać się pomocą dla Izraela, aby on był bardziej wierny swemu wyborowi i funkcji kapłańskiej, jaką ma pełnić. Separatyzm żydowski — do którego, niestety, przyczynił się w znacznej mierze antysemityzm Zachodu „chrześcijańskiego” — doprowadził w konsekwencji do znacznego pomniejszenia reprezentatywności Izraela — i to zarówno w świadomości żydowskiej, jak też w oczach świata. Ta zaś zdumiewająca utrata — w wierze i liturgii żydowskiej — elementu kapłańskiego, powiązana z surowym umoralnianiem egzystencji żydowskiej, może mieć coś wspólnego z tą „zasłoną”, która — według Pawła — utrudnia czytanie Starego Testamentu przez Izraelitów (por. 2 Kor 3, 14-16). Skoro jednak zasłona ta znika „w Chrystusie”, to jest także prawdą, że dopiero po ponownym odkryciu kapłańskiego i zbawczego sensu Starego Testamentu — na przykład tej „ewangelii Starego Testamentu”, jaką są pieśni Sługi u Izajasza — Izrael będzie mógł pojąć kapłańską i zbawczą funkcję Jezusa w Ewangelii nowotestamentalnej. W jaki jednak sposób Kościół może dopomóc Izraelowi w podążaniu w tym kierunku, jeśli nie towarzysząc mu w jego funkcji reprezentatywnej i w tej samotności, jaką pociąga ona za sobą, oraz dzielając wraz z Izraelem koszty jego misji, łącznie z ceną bycia żydem?

c) W jakim lepszym horyzoncie, jak nie w perspektywie Hólokaustu, Kościół może się zespolic z misją Izraela? Izrael zapłacił już swą cenę za realizację misji zastępczej wobec świata. Z Hólokaustu wyszedł też jak urodzony na nowo dzięki łasce Bożej. Na pytanie: dlaczego? — Kościół może dać odpowiedź, wskazując jedynie na Krzyż. Chociaż świat aż tak brutalnie obszedł się z Chrystusem, zasiada On przecież na zawsze z mocą po prawicy Boga. Jeżeli więc świat potraktował tak Żyda, to Izrael pozostaje nadal w historii tym czynnikiem, za którym dostrzega się moc Bożą. To właśnie teologia cierpiącego Sługi u Izajasza — która niosła w obozach zagłady pociechę Bożą wielu Żydom — pozwala solidarnie tłumaczyć krew dawnego przymierza i krew przymierza nowego. Czyż Bóg nie wydał Jezusa przemocy ludzkiej i czyż

ostatnim z wszystkich ludzkich słów nie było: „Boże mój, czemuś mnie opuścił”? A przecież Bóg Go nie opuścił; a wskrzeszając Go z martwych przeniknął otchłań naszego grzechu, którą wziął On na siebie. Czyż Bóg, zespalający się z naszymi cierpieniami w męce i zmartwychwstaniu Jezusa, nie jest Tym, któremu mamy dawać świadectwo wobec Izraela?

3^o Kościół winien prowadzić z Izraelem podstawowy dialog teologiczny. Tutaj także misyjna działalność Pawła dostarcza najlepszych wzorców. Dzieje Apostolskie ukazują, że głosił on najpierw Ewangelię w synagogach, a wyjaśnienie doktrynalne wobec Izraela uważał za istotne. Wielka jest także obecnie potrzeba takiego wyjaśnienia nie tylko ze względu na obfitą literaturę zgromadzoną po obu stronach, ale także dlatego, że nowe instytucje, zwłaszcza w judaizmie, domagają się tego, by żydzi i chrześcijanie podjęli wspólnie poważne dzieło teologiczne. Potrzebujemy równocześnie lepszego zrozumienia tego, iż dialog żyda z chrześcijaninem ma istotne znaczenie w tym misyjnym kontekście, w jakim się znajdują Kościół i Izrael. Większość wytycznych została już podana; wystarczy obecnie wskazać na zagadnienia wymagające szybkiego wyjaśnienia. A są one tak ściśle powiązane ze sobą, że dyskusja może dotyczyć tylko całości.

Pierwsze do omówienia byłoby tu chyba pojęcie przymierza. Należałoby spojrzeć na przymierze w jego relacji do powszechnego porządku stworzenia i natury: w tym bowiem kontekście trzeba by umieścić to szczególne przymierze, samoobjawienie się Boga Izraelowi, stosunek Izraela do Jego Ziemi i Księgi. Doszłoby tu do głosu pojęcie jedyne ludu Bożego, występującego w ciągu dziejów, ale inaczej ukształtowanego w starym i w nowym przymierzu: w Starym i Nowym Testamencie — Izraela i Kościoła — przy czym nie dałoby się pominąć kwestii istotnej, jaką jest wcielenie w Jezusie Słowa Bożego. Pojęcie Słowa Bożego wymagałoby także tego, aby żydzi i chrześcijanie wspólnie je rozważali, wyjaśniając z jednej strony odniesienie Słowa do Boga, z drugiej zaś starając się pojąć relację Słowa do wiary ludu.

Nauka o Bogu i o Jego jedyności ma najwyższe znaczenie; istnieje też obecnie możliwość wzajemnego zbliżenia w tej kwestii dzięki dziełom takich myślicieli, jak Buber. Problemem dyskusyjnym jest pytanie: czy Boga można poznać takim, jaki jest, w Jego wewnętrznej relacji do siebie (co, według Bubera, jest nieodzowne dla każdego prawdziwego poznania Boga), czy też nie? Buber zarzuca protestanckiej teologii współczesnej to, że odpowiada negatywnie na ten problem, tracąc tym samym wszelkie pojęciowe ujęcie Boga. Jeżeli jednak poznajemy rzeczywiście Boga takim, jaki jest w sobie, to czy nie zbliżamy się tym samym

do teologii trynitarnej (por. Ef 2, 18)? Buber musi zniżyć się tutaj do twierdzenia B. Spinozy o intelektualnej miłości Boga do siebie samego, tzn. do przyjęcia relacji miłości, konstytuującej sam byt Boga — co stanowi przecież podstawę dogmatu trynitarneho. Dialog winien więc doprowadzić do „trójjedyności” Boga, bardziej niż do samej „troistości” (Trójcy). Pojęcie zaś Boga jako bytu będącego już w sobie pełną miłości komunią winno z konieczności doprowadzić do dyskutowanego mocno problemu odniesienia Boga do cierpienia: mając je na uwadze, winniśmy wspólnie zastanowić się nad obecnością *shekinah* w krzaku ognistym, nad obecnością Boga na Krzyżu i Jego obecnością w Oświęcimiu. Nadmierne cierpienia współczesnego Izraela otwierają niewątpliwie żydowi drogę do zrozumienia Krzyża Chrystusa oraz odkupienia jako bezwzględnie osobistego aktu samego Boga.

Dialog żyda i chrześcijanina ma z pewnością swój punkt centralny w chrystologii. Jest rzeczą znamioną, że sam Izrael dostrzegł tu nowe horyzonty — niekiedy także w kibucach o inspiracji marksistowskiej — gdzie czyta się Ewangelie po to, by wesprzeć to, co się określa jako „repatriację” Jezusa do Izraela lub do judaizmu. Uznaje się też spontanicznie przynależność Jezusa-Żyda do Izraela i Jego odpowiedzialność za przeznaczenie Izraela. Wiąże się natomiast z tym wszystkim odniesienie ambiwalentne, nacechowane miłością i nienawiścią, między żydem i chrześcijaninem, oraz ukazuje się wyraźnie możliwość nagłej, radykalnej zmiany tego odniesienia. Jednak tylko dialog teologiczny na temat reprezentatywnej funkcji Jezusa i kapłańskiego statusu Izraela będzie mógł odegrać tutaj rolę istotną dla wzajemnego pojednania się żyda i chrześcijanina.

Ostatnia kwestia: problem obiektywności prawa Bożego. Waga tego problemu przekracza granice Izraela i Kościoła. Chodzi mianowicie o to, czy nasze poznanie dobra opiera się, czy też nie, na sprawiedliwości Bożej? Pojęcie prawa pozytywnego, które do naszych czasów dominowało w dyskusjach, zostało zakwestionowane na skutek wszelkich okropności przybierających formalnie postać prawa; tym samym także problem ontycznego oparcia prawa na rzeczywistości boskiej powraca z całą mocą. Podobne pytanie należałoby postawić w dziedzinie nauk przyrodniczych odnośnie do praw fizycznych: czy mamy powrócić do pojęcia „prawa” opierającego się obiektywnie na ontologii, a odrzucającego konwencjonalizm, pozytywizm i konstruktywizm? Pozytywizm jest jeszcze żywotny w zakresie nauk społecznych, gdzie wiąże się z nim: utylitaryzm polityczny i etyka kontekstualna. Dialog między uczonymi, prawnikami i moralistami żydowskimi i chrześcijańskimi, nie może nie wpływać istotnie na wzorce zachowań

społeczno-politycznych. Mógłby zatem dopomóc do odrzucenia zła i strachu. To zaś mogłoby skłonić Izrael do ponownej refleksji nad Dekalogiem i Torą w powszechnej wizji świata i do ponownego odkrycia wymiarów własnej misji w stosunku do wszystkich narodów. Gdy chodzi o naukę, to nie ulega wątpliwości, że pojęcia dostarczane przez teologię stworzenia i wcielenia miały i nadal mają wielkie znaczenie dla „reontologizacji” struktur naukowych. Nie ma podstaw do wątpienia, że włączenie tychże pojęć w dialog żydowsko-chrześcijański może spełnić tę samą rolę w łonie Izraela...

tłum. ks. Lucjan Balter SAC