

## CHRZEŚCIJAŃSCY TEOLOGOWIE ŚREDNIOWIECZNI A JUDAIZM

Badania nad relacjami istniejącymi pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem nie powinny pomijać danych Średniowiecza. Są to bowiem dane niezwykle bogate i niekiedy tak złożone, że trudno to sobie nawet wyobrazić. A tymczasem często powtarzane frazesy i zwykle komunały służą tu wyłącznie po to, by narzucić obraz Żyda przytłamszonego, ściganego, a w końcu i wykluczonego z chrześcijańskiego świata Zachodu, oraz ukazać wizję Kościoła pewnego siebie i zamkniętego na wszelki dialog. Owszem, pojawiły się nawet prace, które mogły ukazać rolę, jaką odegrało wobec judaizmu pewne „nauczanie pogardliwe”<sup>1</sup>, którego korzenie mogą sięgać patrystyki lub Średniowiecza. Faktem jest także to, iż położenie Żydów w Europie chrześcijańskiej pod koniec Średniowiecza (w. XIV—XV) było bardzo krytyczne i niemalże bez wyjścia (jedynym rozwiązaniem było bowiem ich wykluczenie z życia codziennego). Ale jak do tego doszło? Jaką rolę odegrał w tym Kościół i jego teologowie? I czy ten tragiczny obraz jest faktycznie jedynym odzwierciedleniem ówczesnej rzeczywistości.

Chcąc dać chociaż zarysowe odpowiedzi na te pytania, postaram się zwrócić do teologów średniowiecznych — ludzi, którzy zgłębiali dogmaty chrześcijaństwa, tworzyli myśl chrześcijańską, zróżnicowaną co prawda w szczegółach, ale powołującą się wciąż na te same prawdy. Trzeba będzie także powiedzieć coś o prawnikach, poetach, egzegetach, którzy odgrywali również właściwą sobie rolę; wspomnę o nich, ograniczając się jednak do tych, którzy podjęli faktycznie „kwestię żydowską” jako myśliciele i chrześcijanie oraz podali odpowiedzi ogólne lub szczegółowe na pytania i problemy swego czasu<sup>2</sup>.

Ta refleksja teologów przedstawia tylko jeden aspekt w analizie stosunków zachodzących między chrześcijanami i Żydami w Średniowieczu. I dlatego spotyka się, jak zobaczymy, z różnymi

<sup>1</sup> Por. np. J. Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris 1956.

<sup>2</sup> Zrozumiałą jest rzeczą, iż te stronicie nie roszczą sobie pretensji do podania czegoś więcej poza błyskawiczną panoramą, w której dojdą do głosu tylko niektóre kwestie i nieliczni autorzy.

reakcjami z tej i tamtej strony. Pierwszym zaś stwierdzeniem, jakie się nasuwa w trakcie studiowania tych stosunków, jest dostrzeżenie różnorodności i kontrastów: jak zawsze, rzeczywistość jest tu złożona, zróżnicowana, zmieniająca się. Właśnie na tym kontraście oparłem moje studium o intelektualistach chrześcijańskich i żydowskich: z jednej strony mamy dialog, wymianę, relację przyjaźni i braterstwa, wspólnie przeżywane i pokonywane wspólnie trudności, wspólne poszukiwanie prawdy (Biblia, nauki ścisłe, filozofia), poczucie tożsamości i bliskości; z drugiej zaś konfrontację, zerwanie, przemoc, polemiki, poczucie inności oraz odrzucanie tejże inności<sup>3</sup>. I taka właśnie „pojedynekowa” postawa cechuje nie tylko intelektualistów, ale także lud. Trudności typowe dla wieku XIV: zarazy, głód, wojny oraz pewien lęk metafizyczny, otwierają bramy dla wszelkich dewiacji, przez co dialog staje się ograniczony — złudzenia przykrywają to, co realne. Co mówią wówczas teologowie?

## 1. Fundamenty postawy chrześcijańskiej

Teologia chrześcijańska miała wciąż przed oczyma Żydów i judaizm, zachowując wobec nich dwojaką postawę, dwubiegową — jeśli kto woli — ale nie wieloznaczną (mimo różnorodności indywidualnych reakcji myślicieli). Nazywam to „osią pozytywną” (która uznaje specyfikę Żydów i ją akceptuje) oraz „osią negatywną” (która dąży do narzucenia granic tej akceptacji). Historia stosunków chrześcijaństwa z judaizmem w pierwszych wiekach wyjaśnia tę dwubiegunowość. Rzuca się bowiem wówczas w oczy podwójna rywalizacja egzegetyczna w ramach dogmatycznej konkurencji<sup>4</sup>. Wyjaśniam, co chcę przez to powiedzieć: podstawowe teksty są wspólne (Stary Testament), podstawowe dogmaty — bliskie sobie (Bóg jedyny, objawienie...). Dla rodzącej się wtedy myśli chrześcijańskiej, starającej się tak bardzo o uwypuklenie własnej specyfiki, ważne było odcięcie się, na ile to możliwe, od judaizmu oraz zaakcentowanie różnic. Problem zaś jest na tyle delikatny, że egzegeza oraz teologia chrześcijańska są przez dłuższy okres czasu nacechowane judaizmem: kwitnie egzegeza midraszowa (jak np. u Orygenesesa), dogmaty opierają się na tych samych tekstach biblijnych, jakie czytają Żydzi. Jednym z możli-

<sup>3</sup> Zob. G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990.

<sup>4</sup> Pozwalam sobie odesłać Czytelnika w tej kwestii do mego studium: *Dogme et exégèse. Quelques réflexions sur la formation de la doctrine chrétienne*, w: *Les Nouveaux Cahiers* 113 (1993) 14-19.

wych rozwiązań będzie więc coraz to większe uwypuklenie elementu hellenistycznego, który nada stopniowo specyficzne oblicze chrześcijaństwu pierwszych wieków: element ten zdominuje jednak teologię dopiero w wieku XIII, kiedy ona, stawszy się nauką, wcieli myśl Arystotelesa. Jest to także moment całkowitego zerwania chrześcijaństwa z judaizmem, data znamienna, wyznaczona — moim zdaniem — samym Soborem Laterańskim IV (1215), albowiem wraz z nim zaczyna się symbolicznie proces degradacji położenia Żydów na chrześcijańskim Zachodzie.

Ale wróćmy jeszcze do rywalizacji egzegetycznej: odrzucając dwa wymiary egzegezy żydowskiej — dosłowny czyli historyczny (który dotyczy jedynie mikro-społeczności dawnej) oraz eschatologiczny (który przenosi spełnienie prorocत्व aż na kres czasów), egzegeza chrześcijańska podejmuje się pośredniej w jakiejś mierze reinterpretacji Starego Testamentu w przeświadczeniu, że Pismo św. znajduje swój sens w Chrystusie czyli w wydarzeniu równocześnie przeszłym i obecnym; stąd też, rzecz jasna, posługuje się alegorią. W tym względzie dzieło Izydora z Sewilli ma szczególne znaczenie, stanowiąc — jak się wydaje — ostateczne zerwanie z egzegezą żydowską: alegoria zostaje usystematyzowana i się dubluje ze względu na swój stały antyjudaizm. Jego *Allegoriae quaedam sacre Scripturae* podają cały szereg takich interpretacji, z których przytoczę w formie przykładu fragment poświęcony Józefowi: „Józef, który został sprzedany przez swych braci i uprowadzony do Egiptu, oznacza naszego Odkupiciela, który został wydany przez lud żydowski w ręce prześladowców, a obecnie jest wywyższony pośród narodów”<sup>5</sup>.

Daleka od tego, by być sztucznym i czysto mechanicznym procederem, egzegeza alegoryczna pozwala wciąż rozkwitać różnym kwestiom teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza — co nas szczególnie tutaj interesuje — zagadnieniu dość złożonej postawy wobec judaizmu. Faktycznie, wśród najmocniejszych i najbardziej wymownych alegorii znajdują się egzegetyczne wyjaśnienia opowiadań o zwaśnionych i walczących ze sobą braciach: Kainie i Ablu, Izaaku i Ismaelu, Jakubie i Ezawie itd. Te właśnie wyjaśnia się w sensie opozycji istniejącej między Kościołem a Synagogą (to samo zresztą spotyka się także w egzegezie żydowskiej), nie kwestionując jednak przy tym (co byłoby zresztą zupełnie bezpodstawne) faktu braterstwa. Egzegeza staje się zatem tym miejscem, w którym dochodzi najwyraźniej do głosu ruch podwójny: bliskości/oddalenia, typowy dla chrześcijańskiego myślenia o judaiz-

<sup>5</sup> PL 83, 107.

mie, który doprowadzi do utworzenia tak w teologii, jak też na płaszczyźnie prawa, wspomnianej już doktryny o dwóch osiach.

„Oś pozytywna” oznacza bliskość. Przypomina się więc często, że Żydzi są cielesnymi braćmi Chrystusa i że sam Chrystus urodził się i żył jako Żyd<sup>6</sup>; Żydzi zaś, jak gdyby „zablokowani” w czasie, traktowani są jako współcześni Chrystusowi, czyli jako ci, którzy przenoszą na inne czasy i miejsca codzienne praktyki Jezusa oraz przekazują wiernie te teksty, które Go zapowiadają. Jest to jeden z aspektów problemu narodu—świadka, którego inna strona, rozwijana zwłaszcza przez św. Augustyna, ukazuje w rozproszeniu i upadku narodu żydowskiego dowód na wypełnienie się prorocत्व mesjańskich (zwłaszcza Izajasza), a tym samym także na prawdziwość orędzia chrześcijańskiego (tak jak prorocy wcale się nie mylili, zapowiadając upadek Izraela, tak też mówili prawdę, obwieszczając Mesjasza — Jezusa)<sup>7</sup>. Na tym właśnie problemie opiera się pozytywna część doktryny kościelnej o Żydach i judaizmie. Kościół zapewnia zresztą opiekę Żydom i gwarantuje im ich obecność na ziemiach chrześcijańskich. *Dekret* Gracjana (około 1140 r.) przytacza wiele tekstów wypowiedziających się w tym duchu, szczególnie zaś listy pap. Grzegorza Wielkiego, które zapewniają prawa Żydom oraz głoszą niegodziwość wymuszonych nawróceń. Jeden z tych listów posłużył za preambułę do tekstu, który — ubogacony i dostosowany do okoliczności — stanie się w jakiejś mierze „kartą opieki” nad Żydami: jest to bulla *Sicut Iudaeis*, wydana po raz pierwszy przez papieża Kaliksta II w r. 1122 lub 1123 i podejmowana potem przez wielu papieży aż do końca Średniowiecza<sup>8</sup>.

Teologowie znają z pewnością teksty prawa kanonicznego i są na ogół wierni ich duchowi. Podejmują więc problem judaizmu, poczynając od *Sentencji* Piotra Lombarda — podstawowego dzieła w nauczaniu teologicznym, odpowiadającego na pytania stawiane publicznie w trakcie dysput na różne tematy. Niekiedy ich dzieła systematyczne (sumy teologiczne) poruszają także ten problem. Tak się dzieje w przypadku Aleksandra z Hales († 1245), którego *Summa* przyczyniła się w wielkiej mierze do rozwoju metod teologicznych: w serii rozdziałów poświęconych żydom i poganom

<sup>6</sup> Wiele przykładów podajemy w naszym studium: *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident*, w: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 49 (1982) 21-89 (zob. zwł. s. 81).

<sup>7</sup> Por. B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme*, w: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958) 225-241.

<sup>8</sup> Por. S. Grayzel. *The Papal Bull Sicut Iudaeis*, w: *Studies...* A. A. Neumann, Leyde 1962, s. 243-280.

znajduje się pytanie, „czy żydów trzeba tolerować”<sup>9</sup>. Jedną z cech charakterystycznych metody nazywanej scholastyczną polega na tym, że bada się dany problem pod wszystkimi jego aspektami, podając argumenty *pro* i *contra*, które są dla nas tak ważne, jak sam wniosek, do którego dochodzi dany nauczyciel. Tak więc Aleksander, po przytoczeniu trzech argumentów na rzecz odpowiedzi negatywnej, podaje trzy racje przemawiające za odpowiedzią pozytywną, którą uważa za własną, a są to dowody najczęściej przytaczane dla uzasadnienia „osi pozytywnej”. Stąd też podaje je w skrócie:

1° — Psalm 58, 12: „Nie zabijaj ich”, odnosi się zwłaszcza do żydów. Zostali oni rozproszeni, aby pobudzić narody do nawrócenia.

2° — Jako nosiciele dawnego Prawa, żydzi działają na rzecz Kościoła jako ci świadkowie, których świadectwo nie może być odrzucone przez ich wrogów.

3° — Izajasz 10, 22 i Rz 11, 5 potwierdzają przyszłe zbawienie żydów.

Te trzy argumenty, usytuowane w przeszłości, teraźniejszości (lud jako świadek) i przyszłości (jego nawrócenie u kresu czasów), stanowią dość często szkielet dowodu na rzecz „tolerancji” ludu żydowskiego i judaizmu.

Zgodnie z uścieśnieniami prawa kanonicznego, potępia się chrzty wymuszone; wiadomo przecież, jak bardzo bolesne problemy wiązały się z niektórymi falami prześladowania, w trakcie których ochrzczono Żydów wbrew ich woli. Niegodziwość takiego chrztu wynikała m. in. z jego niezgodności z powyższą zasadą. Większość teologów broniła zatem zdecydowanie tej zasady. Podsuwano im w związku z tym kwestię chrztu dzieci żydowskich: czy nie należałoby np. odbierać te dzieci rodzicom, aby móc je ochrzcić ze względu na ich faktyczne, autentyczne dobro? Prawie wszyscy teologowie odpowiadali na to pytanie negatywnie, powołując się na prawa natury i przywiązanie rodziców oraz ich nastawienie. Św. Tomasz podaje w tej kwestii godne uwagi sugestie<sup>10</sup>. Jednym z takich bardzo rzadkich teologów Średniowiecza, który zalecał chrzest dzieci żydowskich, był Jan Duns Skot<sup>11</sup>. Po wyłożeniu argumentów przeciw takiemu rozstrzygnięciu tej kwestii (podanych w wielkiej mierze przez św. Tomasza), Duns Skot zapewnia, że

<sup>9</sup> II/2, tract. 8, sect. I, q. 1, tit. 2, c. 1; wyd. Quaracchi, t. III, Florencja 1930, s. 729-730.

<sup>10</sup> *Quaestiones quodlibetales*, II, q. 4, a. 2; wyd. R. Spiazzi, Torino 1956, s. 28 n. Por. też *Summa Theol.* II-II, q. 10, a. 12 i III, q. 68, a. 10.

<sup>11</sup> *Opus Oxoniense (Ordinatio)* IV, d. 4, q. 9.

księżęta postępowałiby poprawnie i właściwie, zobowiązując dzieci żydowskie i dzieci osób niewierzących do przyjmowania chrztu, wbrew woli ich rodziców: „Wydaje się nawet, że postępowałiby pobożnie i w duchu czci Bożej, gdyby stosowali pewne groźby i zmuszali żydów oraz innych niewierzących, przebywających na terenie swego królestwa, oraz zobowiązywali ich do przyjęcia chrztu. Argument, że wiara tak ochrzczonych nie byłaby szczerą, Duns Skot odpiera stwierdzeniem, że ich potomkowie w trzecim lub czwartym pokoleniu będą ludźmi prawdziwie wierzącymi!

Podobne rozwiązanie można spotkać u kilku kanonistów. Gdy chodzi o teologów, to stanowiska Dunska Skota jest chyba wyjątkiem. Nawet Gui Terré, którego antyjudajizm jest bardzo wyraźny, potępia tezę Skota (nie podając jednak jego nazwiska).

O ile ta „oś pozytywna” zapewnia żydom opiekę w chrześcijaństwie, to trzeba stwierdzić także, że dozwala ona również na wymiany pomiędzy chrześcijanami i żydami. Nie będę się rozwódził nad tym zagadnieniem, lecz pragnę podkreślić wagę tego aspektu w relacjach tych dwóch społeczności. Nie chodzi tu przecież, jak to się niekiedy stwierdza, o to, by świat chrześcijański w swym odkrywaniu nauki arabskiej mógł się posługiwać żydami jako pośrednikami, lecz o faktyczną wymianę w obydwu kierunkach, w której zasoby i bogactwa traktuje się jako dobro wspólne i stara się rzeczywiście wsłuchiwać w głos drugiego. W dziedzinie medycyny i astronomii, na przykład, tak na południu Francji, jak też w Hiszpanii, dążenie do nowych odkryć żywi się poniekąd ciągłym dialogiem prowadzonym między uczonymi żydowskimi i chrześcijańskimi, którego namacalnym wprost przejawem są liczne przykłady w obu kierunkach (z arabskiego/hebrajskiego na łacinę i z łaciny na język hebrajski). Wymiany te są intensywne i korzystne także w dziedzinie egzegezy biblijnej oraz teologii: komentarze chrześcijańskie wprost obfitują w odsyłacze do egzegezy żydowskiej (wieków od XII do XIV), bądź to w formie anonimowej (*Hebraei dicunt* — Żydzi mówią), bądź też — poczynając od Mikołaja z Liry — poprzez cytowanie najbardziej znaczących komentatorów żydowskich, jak np. rabbi Salomona z Troyes, nazywanego przez Żydów Rashi. W teologii odkrycie literatury talmudycznej, po kontrowersji, jaka miała miejsce w Paryżu w 1240 r., prowokuje najpierw reakcję odrzucenia, ale nieco później na tę postawę negatywną nakłada się pewne zaciekawienie, zwłaszcza u polemistów, którzy odkrywają w literaturze rabbinistycznej wielki zasób argumentów na rzecz chrześcijaństwa. Z drugiej strony, zwłaszcza dzieło filozofa żydowskiego Majmonidesa pozwala teologii chrześcijańskiej postawić (a niekiedy także i roz-

wiązać) kwestie, jakie się pojawiły na skutek włączenia arystotelizmu do teologii: Tomasz z Akwinu, Henryk z Gandawy czy Mistrz Eckhard cytują chętnie rabbi Mojżesza, a czynią to z szacunkiem należnym prawdziwemu autorytetowi.

Obok tych postaw pozytywnych *corpus* prawa kanonicznego zawierał jednak także teksty wskazujące na „oś negatywną”. Tym razem chodziłoby o odizolowanie judaizmu w jego specyfice i o zabezpieczenie się przed jakimkolwiek wpływem doktrynalnym z jego strony. Na płaszczyźnie prawa rozwój zapoczątkowany z chwilą, gdy chrześcijaństwo uzyskało władzę polityczną, kończy się wraz z Soborem Laterańskim IV, który podaje szereg ograniczeń odnośnie do żydów, z których najbardziej rzucające się w oczy jest zażalenie, aby Żydzi wyróżniali się ubiorem — co daje poniekąd do zrozumienia, iż żaden rys fizyczny czy językowy nie specyfikował wówczas Żydów na Zachodzie. Nakaz ten przerodzi się potem w obowiązek noszenia przez żydów znaku wyróżniającego (we Francji odpowiedniego krążka). Różne synody dadzą też podstawy do coraz to większej segregacji rasowej: zakaz posiadania przez żydów urzędników (robotników) chrześcijańskich, zamieszkiwania w małych miasteczkach, opiekowania się chrześcijanami chorymi, będącymi w potrzebie... Te normy można by ogólnie uzasadnić obawą przed wpływami żydowskimi, która stanowi motyw wciąż się pojawiający w całym Średniowieczu: żydzi mogą łatwo wprowadzić w błąd chrześcijan, zwłaszcza prostych, a to na skutek swojej znajomości Pisma św. oraz zdolności dialektycznych.

Tę oś negatywną uwzględniają także teologowie, kiedy starają się udowodnić, że judaizm jest religią już przestarzałą. Stwierdzimy to dokładniej, analizując trzy kwestie związane z judaizmem, które były najczęściej rozwijane w teologii średniowiecznej.

## 2. Trzy kwestie teologiczne

a. *Miejsce żydów w społeczności chrześcijańskiej.* Pierwsze z tych zagadnień wynika z opozycji, jaka istnieje między osią pozytywną i negatywną: jakie może być miejsce żydów w społeczności chrześcijańskiej? Widzieliśmy, że prawo kanoniczne przyznawało im takie miejsce; stanowisko to opierało się zresztą na dawnej tradycji, a jego konsekwencją było prawne uznanie judaizmu. Kanoniści (Huguccio z Pizy i inni) rozprawiali nad tym szeroko, dochodząc na ogół do wniosku czy też rozwiązania pośredniego, zgodnie z którym stwierdza się, iż żydzi mogą uprawiać swój kult, ale kult ten jest pozbawiony sensu. Stanowiska teologów są natomiast bardziej zróżnicowane: od powszechnego uznania

monoteizmu żydowskiego (przecież tego samego Boga wielbią żydzi i chrześcijanie) aż po utożsamianie judaizmu z bałwochwaltwem lub ateizmem. Przytoczmy ponownie tekst z *Summary Aleksandra z Hales*, który stawia pytanie: „czy obrzędy żydowskie mają charakter bałwochwalczy?” Odpowiedź jest tu dość znamienna, jako że dwoma argumentami przemawiającymi za „tak” tej odpowiedzi są cytaty zaczerpnięte z *Listu do Galatów*, jeden zaś pochodzi z tekstów wyrażających chyba najmocniej chęć zdystansowania się tej nowej religii od dawnej. Bardzo wnikliwa analiza, dokonana przez Aleksandra, sytuuje *List Pawłowy* w jego kontekście historycznym oraz odróżnia wyraźnie bałwochwaltwo obiektywne i konkretne, jakiemu mogli się oddawać żydzi na różnych etapach swojej historii, od przyłgnięcia do Prawa polecającego oddawanie czci Bogu jedynemu<sup>12</sup>.

W takiej jednak sytuacji nasuwa się pytanie, czy żydzi są faktycznie wewnątrz społeczności chrześcijańskiej, czy też poza nią? Jest to pytanie o charakterze równie dobrze teologicznym, jak też prawnym. Żydów odróżnia się wyraźnie od Saracenów (znajdujących się poza społecznością chrześcijańską) i — ale nie zawsze tak jasno — od heretyków (którzy są przecież chrześcijanami). Afera z Talmudem w r. 1240 rzuca wiele światła na tę kwestię. Jeżeli początkowo oskarżano żydów o bluźnierstwa pod adresem Jezusa, Maryi i chrześcijan (pewne echo spotykamy u Aleksandra z Hales), to w drugim etapie aspekt ten zostaje pomniejszony na rzecz oskarżenia ich o herezję, opartego na rzucających się w oczy antropomorfizmach literatury rabinistycznej. Kanoniści (zwłaszcza przyszły papież Innocenty IV) wyjaśniają, iż papież powinien interweniować wtedy, gdy u niewierzących pojawiają się wykroczenia przeciwko prawu naturalnemu, albowiem cała ludzkość jest trzodą Boga, którego zastępcą na ziemi jest właśnie papież<sup>13</sup>. O ile jednak to ogólne wyjaśnienie zachowuje swą wartość i znaczenie także w odniesieniu do żydów, to w ich przypadku dodaje się jeszcze uwagę, która podejmuje w jakiejś mierze kwestię narodu — świadka: „zablokowani” — jak już powiedzieliśmy — w czasie, żydzi są nadal ludźmi współczesnymi Jezusowi jako nosiciele obrzędów, które On praktykował, oraz Jego wiary. Schemat ten traci jednak swą konstystencję w przypadku, gdy żydzi — jako pierwsi na liście potępienia przez chrześcijan ze względu na wyznawany i praktykowany obecnie bezwzględny i oczyszczony już monoteizm, niezależnie od czci od-

<sup>12</sup> Dz. i wyd. cyt., s. 730.

<sup>13</sup> Por. A. Melloni, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Torino 1990, s. 188-194.



dawanej wizerunkom — zapominają o tej zasadzie i podają wyobrażenia (choćby tylko słowne) Boga, z drugiej zaś strony nie są już tak bardzo przywiązani do praktyk kultu dawnego Prawa.

Inna natomiast kwestia stanowi kamień probierczy w odniesieniu do tego zagadnienia, jakim jest miejsce żydów w społeczności chrześcijańskiej: chodzi o lichwę. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać, kwestia ta nie wiąże się wcale z problemem żydowskim: w tekstach teoretycznych z XIII w. na temat lichwy wzmiankuje się o żydach bardzo rzadko. Trzeba więc zachować tutaj odpowiedni dystans między problemem rzeczywistym i wyintelektualizowanym. Wiadomo było, że prawo kanoniczne potępia lichwę (nie tu miejsce na analizowanie całego sensu tego pojęcia). Ale czy potępienie to dotyczy także żydów? W XII w. pytania tego nie stawiano, uważając powszechnie, że żydzi zajmują się wypożyczaniem pieniędzy. Począwszy od XIII w. poszukuje się sensu zakazu sformułowanego w Starym Testamencie (Pwt 23, 20-21), stawiając przy tym pytanie, na ile dotyczy on stosunków finansowych pomiędzy chrześcijanami i żydami: jeżeli lichwa jest zakazana u żydów żyjących także w społeczności chrześcijańskiej, to chrześcijanie i żydzi są „braćmi”; jeżeli jednak zabroniona jest ona w sposób absolutny żydom, to znaczy, że są oni poza Kościołem. Obie te hipotezy następują pewne trudności. Powszechnie przyjmowane ich rozwiązanie jest rozstrzygnięciem podanym przez sobory z początku tego wieku, a mianowicie, że żydzi mogą się domagać „umiarkowanych” procentów. Konkretny aspekt tego problemu ukazuje więc znowu pewne rysy sprzeczne: żydzi zajmują się handlem oraz pożyczaniem pieniędzy, ale zarówno władze świeckie, jak też kościelne, nakładają na nich cały szereg ograniczeń, i to od chwili, gdy zaczyna się kształtować głębsza i bardzo istotna refleksja nad koniecznościami ekonomicznymi (np. u Pierre de Jean Olieu)<sup>14</sup>.

b. *Zachowywanie starego Prawa*. Znaczenie tego problemu ujawniło się już w trakcie rozważań poprzednich: chcę mówić obecnie o kwestii zachowywania dawnego Prawa. Z jurydycznego punktu widzenia stwierdziliśmy jego prawowitość: chodzi nam teraz o teologiczne konsekwencje jego przestrzegania. Problem ten był analizowany bardzo systematycznie przez teologów, zarówno w komentarzach do *Sentencji* (księga IV o sakramentach), jak też w *Sumach teologicznych*. Nie może być tutaj mowy o tym, by ujmować go całościowo; chodzi bowiem jedynie w naszej re-

<sup>14</sup> Por. G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il „De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutione” di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma 1980.

fleksji o relację do żydów, której nie precyzują zawsze dokładnie te dzieła, do jakich się właśnie odnoszę. Prawda chrześcijaństwa opiera się na przestarzałym charakterze Starego Przymierza; używa się różnych określeń, aby wyrazić fakt jego zniesienia: dawne Prawo jest tylko cieniem, obrazem, przygotowaniem, traci też cały swój sens z chwilą promulgowania prawa nowego. Przepisy prawne Starego Testamentu nie zostały jednak odrzucone globalnie: niektóre z nich zachowują charakter stały. W ten sposób wypracowuje się w wieku XIII pewną klasyfikację (korzystając niekiedy z refleksji Majmonidesa); odróżnia się prawa obrzędowe, przestarzałe, od praw moralnych — stałych<sup>15</sup>. Dekalog nasuwa przy tym wiele problemów, albowiem nakazuje zachowywanie szabatu.

Kontrowersja judeo-chrześcijańska przypisuje, rzecz jasna, szczególne miejsce temu zagadnieniu: służy ono żydom za argument pozwalający wykazać jasno niewierność chrześcijan, którzy nie przestrzegają ustalonych na stałe dekretów Boga, nie podlegających żadnym zmianom, tak że ich naruszenie jest przekroczeniem prawa Bożego. Należałoby przeanalizować dokładniej całość argumentacji chrześcijańskiej, zarówno polemicznej, jak też stosowanej w teologii. Znalazłoby się bowiem w niej ponownie pewną mieszaninę tak typową dla postawy wobec judaizmu: pomiędzy jego przyciąganiem a odrzucaniem. Z jednej strony rzuca się w oczy podziw dla wierności i nawet pewnego uporu ludu żydowskiego, który pomimo wszelkich trudności zachowuje nadal przepisy dawnego Prawa; z drugiej zaś strony widać pogardę dla tych ludzi, którzy nie potrafili pojąć tego, iż przyście Chrystusa pozbawiło ich obrzędy wszelkiego sensu i znaczenia.

c. *Odpowiedzialność żydów za mękę Jezusa.* Refleksja nad „osią negatywną” znajduje swe oparcie w przestarzałym charakterze praw obrzędowych oraz w roli, jaką odegrali żydzi w trakcie męki Jezusa. I znów nie można tutaj dowierzać gotowym ideom: z jednej strony zagadnienie to nie ma w dziełach teologów średnio-wiecznych takiej rangi, jaką niektórzy nadali mu potem; z drugiej zaś nie jawi się w sposób monolityczny jako zarzut wciąż podnoszony przeciw żydom „bogobójcom”<sup>16</sup>. Wprost przeciwnie, staje

<sup>15</sup> Zob. B. Smalley, *William of Auvergne, John of La Rochelle and St. Thomas Aquinas on the Old Law*, w: *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, t. II, s. 11-71 (przedruk: B. Smalley, *Studies in Medieval Thought and Learning*, London 1981, s. 121-181).

<sup>16</sup> Studium J. Cohena, *The Jews as the Killers of Christ un the Latin Tradition, from Augustine to the Friars*, w: *Traditio* 39 (1988) 1-27, uwzględnia jedynie fakt istnienia oskarżenia „obiektywnego”.

się punktem wyjścia do bardzo bogatych rozwinięć teologicznych. To prawda, że odpowiedzialność żydów za przebieg męki Jezusa ukazuje się jako fakt historyczny, niepodważalny, i nikt nie zamierza nawet poddawać tego w wątpliwość. Gdy jednak idzie o rolę żydów, pojawiają się dwa rodzaje zapytań: chodzi o ich odpowiedzialność (lub nie) moralną oraz o wagę takiej odpowiedzialności.

Nad odpowiedzialnością moralną żydów zastanawiano się długo w wiekach XII i XIII. W w. XII problem ten postawił Piotr Abelard w swej *Etyce*; poruszyło go także wielu kompilatorów sentencji jeszcze przed Piotrem Lombardem<sup>17</sup>. Ujmowano zaś go następująco: czy żydzi mogli postępować moralnie inaczej i nie skazywać na śmierć Jezusa? Przecież w ich oczach Jezus jawił się jako bluźnierca, winny najgorszego występku według judaizmu, albowiem twierdził, że jest Bogiem. Ale to pytanie nasuwało jeszcze inne: czy żydzi nie wiedzieli faktycznie, że Jezus jest Bogiem? Gdyby bowiem o tym wiedzieli, to skazując Go na śmierć, popełnialiby grzech straszliwy; jeżeli natomiast nie wiedzieli, to działaliby wbrew swemu sumieniu, gdyby Go nie skazali. W ten sposób jedynie badanie najgłębszych intencji żydów pozwoliłoby wyjaśnić ten problem. Ale czy jest to możliwe? Autorzy XII w. dostrzegali w tej właśnie kwestii przykład tzw. *casus perplexus*, czyli takiego problemu moralnego, którego rozstrzygnięcie nie jest oczywiste i ukazuje wiele sprzeczności<sup>18</sup>.

Piotr Lombard, a potem jego komentatorzy w XIII w., stawiają tę kwestię nieco inaczej; analiza jest tutaj bardziej teologiczna, aniżeli moralna: czy można działanie żydów, które doprowadza do męki Jezusa, traktować jako dobre? Przecież jego owoce są znakomite, jako że właśnie przez swą śmierć Chrystus zbawił ludzkość! Żydzi i Judasz jawią się w tej perspektywie jako współpracownicy Boga, albowiem przez nich urzeczywistnia On swą wolę<sup>19</sup>. Ogólnie jednak autorzy w. XIII dochodzą do wniosku o przewrotności żydów i o ich odpowiedzialności za mękę Jezusa. Ponownie bada się zamiary żydów, ale w przeciwieństwie do tego, co da się stwierdzić w tekstach z XII w., żydzi traktowani są teraz jako działający ze złej woli i z pragnienia zemsty; o ile przyczy-

<sup>17</sup> Podaję ich w cytowanym w przyp. 3 moim studium, na s. 562-570. Zob. też r. XIII *Etyki (Scito teipsum)* Abelarda; wyd. D. E. Luscombe, Oxford 1971, s. 54-56.

<sup>18</sup> Por. A. M. Landgraf, *Der casus perplexus in der Frühscholastik*, w: *Collectanea Franciscana* 29 (1959) 74-86.

<sup>19</sup> Piotr Lombard, *Sentencje, lib. I, dist. 48, c. 2; lib. II, dist. 41, c. 1; lib. III, d. 20, c. 5-6.*

niąją się w ten sposób do zrealizowania woli Boga, to są jedynie „współpracownikami” drugoplanowymi. Te dość radykalne i ostre wnioski ujmuje się jednak nieco łagodniej: motyw *casus perplexus* pojawia się raczej sporadycznie i zwłaszcza komentatorzy *Sentencji* stawiają pytanie o powszechność tej odpowiedzialności, czy mianowicie wszyscy żydzi ponoszą winę? Według opinii ogólnej, winni są tylko *maiores* czyli wysocy dygnitarze, którzy działali świadomie, znając dobrze sprawę. Naród żydowski, nieświadomy boskości Jezusa i manipulowany przez swych przywódców, ma co najwyższą bardzo niewielką część odpowiedzialności<sup>20</sup>.

Teologiczne ujmowanie tych trzech kwestii ukazuje zatem, jak się wydaje, trudność związaną z analizowaniem samych postaw teologów wobec żydów i judaizmu. Gdy się uwzględni pewne stałe, jakie daje się zauważyć wokół obydwu wspomnianych wyżej osi, dostrzeże się z łatwością wiele odcieni, a nawet różnic. Postawmy zatem obecnie pytanie, czy to nie ten tak bardzo złożony charakter sprawia jako jedna z przyczyn głównych, iż pojawia się dość szeroko zakrojony i brutalny nawet antyjudajizm?

### 3. Antyjudajizm: rola teologów?

Degradacja położenia żydów na Zachodzie chrześcijańskim idzie w parze z postępowaniem refleksji teologicznej. Czy istnieje więc jakieś odniesienie przyczynowe w tym względzie i czy można mówić o roli, jaką odgrywali teologowie w propagowaniu popularnego judaizmu, gwałtownego i tak bardzo bolesnego? Zanim odpowiemy na te pytania, przebadajmy trzech autorów, u których antyjudajizm jawi się bardzo wyraźnie, stawiając przy tym pytanie, czy to ich stanowisko jest wyjątkowe, czy też odzwierciedla normalną postawę. Chodzi o Guiberta de Nogent, Piotra Czcigodnego i Jana Dunska Scota, o którym już mówiliśmy.

Guibert de Nogent jest mnichem żyjącym w początkach XII w. Jego antyjudajizm wyraża się, rzecz oczywista, w jego dziele polemicznym *Traktat o Wcieleniu przeciwko żydom*, ale w sposób jeszcze bardziej wymowny w jego autobiografii *De vita sua*. Dzieło to, skądinąd znamienne ze względu na elementy historyczne i psychologiczne, jakie podaje, zawiera dwa zagadnienia antyżydowskie: pierwsze pojawia się w opowiadaniu o pierwszej wyprawie krzyżowej i ukazuje zniszczenie wspólnoty żydowskiej w Rouen (1095 r.). Guibert wkłada w usta krzyżowców następujące słowa:

<sup>20</sup> Por. G. Dahan, *Saint Bonaventure et les Juifs*, w: *Archivum Franciscanum Historicum* 77 (1984) 369-405, zwł. 397-402.

„Naszym zamiarem jest iść i atakować nieprzyjaciół Boga na Wschodzie, mając do przebycia wielkie połacie terenu, ale oto mamy tutaj, przed naszymi oczyma, żydów. A przecież nie istnieje rasa bardziej wroga Bogu. Oto, co jest bezsensowne!”<sup>21</sup>.

W kilka miesięcy potem, na drodze tejże wyprawy krzyżowej, w dolinie Renu zostają zniszczone liczne wspólnoty żydowskie, przy tym samym rozumowaniu, jakie pojawia się jako jeden z tematów najbardziej bolesnych, ale i typowych dla antyjudaizmu ludowego. Trzydzieści lat wcześniej, w r. 1063 papież Aleksander II napisał do biskupów Hiszpanii i Południa list pochwalny, gratulując im opieki nad żydami wobec niepohamowanego zapału rycerzy, którzy tam przyszl, aby walczyć z Saracenami. Tekst ten został potem włączony jako bulla *Dispar nimirum* do *Dekretu* Gracjana<sup>22</sup>. Czy Guibert uważa za własne oświadczenia krzyżowców z Rouen? W rzeczy samej nie wypowiada się ani za, ani też przeciw ich postępowaniu. Puszczając jednak wodze swemu antyjudaizmowi w innym fragmencie swojej autobiografii, gdy opowiada historię mnicha chorego, którym się opiekował jego przyjaciel żyd, ale w taki sposób, że doprowadził go do wejścia w relację z diabłem<sup>23</sup>. Jest to z pewnością jeden z motywów różnych opowieści dotyczących Teofila, jak też pojawienia się kwestii żyda czarnoksiężnika, związanego z szatanem. Temat ten miał dojść do rozkwitu przy końcu Średniowiecza<sup>24</sup>.

Piotr Czcigodny, opat z Cluny, jest także autorem traktatu przeciw żydom *O zastarzałej niewierze żydów*. Chociaż zasługuje on na uwagę ze względu na (uboczne) posługiwanie się literaturą żydowską<sup>25</sup>, sam traktat jest dla nas mniej ważny obecnie od listu zaadresowanego do króla Francji, Ludwika VII, w r. 1146, podczas drugiej wyprawy krzyżowej<sup>26</sup>. To jasne, że nie zaleca on skazywania żydów na śmierć; wprost przeciwnie, przypomina, że żydów należy zachować przy życiu (odwołując się tutaj do historii Kaina), ale stwierdza z ubolewaniem, iż chrześcijanie

<sup>21</sup> Guibert de Nogent, *Autobiographie*, II, 5 (wyd. franc. E.-R. Labande, Paris 1981, s. 247).

<sup>22</sup> Por. Gracjan, *Decretum*, II, causa 23, q. 8, c. 11 (wyd. Friedberg. kol. 955).

<sup>23</sup> *Autobiographie*, II, 26 (s. 202 n).

<sup>24</sup> Por. J. Chaurand, *Les Juifs dans l'oeuvre autobiographique de Guibert de Nogent*, w: *Études inter-ethniques*. Annales du C. E. S. E. R. E. 7 (1984) 4-19.

<sup>25</sup> Por. *Petri Venerabilis Adversus Iudeorum inveteratam duritiem* (wyd. Y. Friedman), Turnhout 1985.

<sup>26</sup> Por. G. Constable (wyd.), *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge 1967, t. I, s. 327-330; lub PL 189, 367-368.

udają się z narażeniem własnego życia za morze, gdy tymczasem żydzi „napęłniają swoje spichlerze zbożem, swe piwnice winem, swe kieszenie pieniędzmi, swoje kufry złotem i srebrem, nie dzięki rolnictwu lub prawowitemu posługiwaniu się bronią” lecz „zabierając to wszystko podstępnie chrześcijanom oraz kupując po kryjomu za niską cenę cenne rzeczy od złodziejów i bandytów”. Jest to tekst ważny w historii antyjudajizmu, albowiem posługuje się po raz pierwszy pojęciem żyda „pariasa”, które będzie się pojawiało częściej w wiekach następnych<sup>27</sup>. Godne uwagi jest też to, że w tym samym czasie św. Bernard z Clairvaux potępiał niejakiego Raoula, który podając się za mnicha cysterskiego dążył do podburzenia tłumów przeciwko żydom w Niemczech; Bernard przypomniał rolę żydów w historii zbawienia i — o ile wierzyć późniejszemu kronikarzowi żydowskiemu — twierdził, że „ktokolwiek uderza żyda, to jakby uderzał samego Jezusa”<sup>28</sup>.

Trzeci przypadek jest bardziej złożony: chodzi o Jana Duns Scotusa, jednego z najbardziej wnikliwych umysłów drugiej połowy Średniowiecza (nazwanego „Doktorem Subtelnym”). Widzieliśmy już, że był on jednym z bardzo niewielu teologów głoszących tezę o udzielaniu chrztu dzieciom żydowskim. W rzeczy samej jego główne dzieło wspomina jednak o żydach tylko parokrotnie. Komentując jeden z ustępów *Sentencji* (I, d. 48) o odpowiedzialności żydów za mękę Jezusa, Duns Scot podaje jako własną argumentację powszechną, ale nadaje jej przy tym bardziej mocny charakter:

„Przyznaję, że żydzi zgrzeszyli i to ciężko, pragnąc, powodując, a w końcu i zadając śmierć (*inferendo necem*) Chrystusowi, albowiem tego Bóg od nich nie wymagał, oni zaś działali mając na uwadze cel inny od zamierzonego przez Boga w odniesieniu do męki Jezusa: tymczasem akt moralny kwalifikuje się ze względu na swój cel... moralny wybór (*electio*) żydów jest więc absolutnie niesprawiedliwy, albowiem zadali śmierć z nienawiści i zazdrości”<sup>29</sup>.

Bardziej wnikliwe rozważania na temat kwestii żydowskiej Duns Scot snuje w związku z chrztem dzieci żydowskich. Ukaza-

<sup>27</sup> Zob. Y. Friedman, *An anatomy of anti-semitism: Peter the Venerable's Letter to Louis VII, King of France*, w: *Bar-Ilan Studies in History* (wyd. P. Artzi), Ramat-Gan 1978, s. 87-102; J.-P. Torrell, *Les juifs dans l'oeuvre de Pierre le Vénérable*, w: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 30 (1987) 331-346.

<sup>28</sup> Bernard z Clairvaux, *Listy* 363 i 365. Zob. G. Dahan, *Saint Bernard et les juifs*, w: *Sens* 43 (1991) 163-170; J.-F. Holthof, *Saint Bernard: les juifs comme chair du Christ*, w: tamże, s. 171-183.

<sup>29</sup> *Opus Oxoniense (Ordinatio)*, I, d. 48, q. 2.

liśmy pokrótce jego stanowisko. Zwrócimy więc w tym miejscu uwagę jedynie na odrzucenie przez niego argumentu klasycznego, opartego na Rz 9, 27 (według Iz 10, 22): *Reszta Izraela będzie zbawiona*. Jest to — zdaniem Dunska Scota — sprawa niewątpliwa, ale:

„Po upadku antychrysta ci, którzy należeli do niego, się nawrócą; jest to jednak owoc bardzo niewielki, jaki Kościół z tego odniesie. I dlatego nie powinno się dopuszczać do tego, by niezliczone rzesze żydów żyły bezkarnie aż do tego momentu na całym świecie pod prawem już zniesionym; wystarczyłoby natomiast, by tylko niewielka ilość spośród nich przetrwała na jakiejś wyspie po to, by spełniło się w ten sposób proroctwo Izajasza”<sup>30</sup>.

Czy jest to stanowisko czysto intelektualne, abstrakcyjne, czy też sugestia na temat sytuacji wprost paradoksalnej lub sprzecznej samej w sobie? Spotkać można niewątpliwie takie ujęcia u Dunska Scota; osobiście natomiast nie wiem, jakie mogły być jego faktyczne relacje z żydami i judaizmem (o ile w ogóle były). Pewne jest jedynie to, że jego stanowiska nikt niepodzielał, co więcej, że dało ono niektórym autorom pretekst do bardziej jasnego wyrażenia swego zdania zdecydowanie przeciwnego: i tak po wypędzeniu żydów z Francji w 1306 r. Jacques de Thérines utrzymywał, iż władca (ksiązę) nie ma prawa podejmować takiej decyzji<sup>31</sup>.

Staralem się przeciwstawić każdemu z tych trzech przypadków zdarzenia im przeciwne oznacza to, że nie da się opisać jednoznacznie myśli teologów chrześcijańskich Średniowiecza na temat żydów i judaizmu. Częstotliwość takich przypadków ukazuje mi jednak wyraźnie, iż Guibert de Nogent, Piotr Czcigodny oraz Jan Duns Scot należą (wraz z kilku innymi) do wyjątków: albo więc problem żydów nie interesował teologów, albo też ci ostatni szli według wskazówek podawanych przez władzę kościelną, akcentując bardziej oś pozytywną od negatywnej, ale trzymając się w zasadzie tej dwubiegunowości.

Nieszczęście polega na tym, że subtelność nie jest należycie pojmowana w świecie i że zapomina się bardzo szybko o różnych odcieniach, zastrzeżeniach i ograniczeniach. Paralelnie do refleksji teologów, ale z innych powodów, przeważnie społecznych, ekonomicznych, choć również (o czym nie wolno zapominać) takich, w których nastawienie religijne odgrywa ważną rolę, rozwijała

<sup>30</sup> Tamże, IV, d. 4, q. 9, n. 2.

<sup>31</sup> Por. Jacques de Thérines, *Quodlibet I*, q. 14 (wyd. P. Glorieux, Paris 1958, s. 157-159).

się „myśl” ludowa o judaizmie, która — zapominając często o wspólnym istnieniu i bytowaniu, połączonym z wymianą i dialogiem — dochodziła do tego, że pozostawał w niej tylko aspekt negatywny, i to ponadto wynaturzony: czy to nie poeci, tacy jak Gautier de Coincy lub Guillaume de Machaut, ponoszą niemałą odpowiedzialność za rozpowszechnianie antyjudaizmu, chociażby w formie tworzenia pewnych komunałów antyżydowskich, które nie mają już charakteru czysto literackiego, lecz staną się z biegiem czasu śmiertelnym ciosem wymierzonym w rzeczywistość? — i nad tym właśnie trzeba szczególnie ubolewać!

W czasach, gdy z różnych powodów stwierdza się na nowo skupienie własnych doktryn, wypadałoby chyba zastanowić się głębiej nad odpowiedzialnością intelektualistów, a mówiąc bardziej pozytywnie: przypomnieć sobie, że niezależnie od niektórych dość odosobnionych postaw, teologia chrześcijańska Średniowiecza stanowiła także przestrzeń dialogu, przestrzeń otwartą na myśl niechrześcijańską, co do której sama wiedziała, iż stanowi ona niewątpliwe jej ubogacenie i jest nawet nieodzowna do własnego jej rozwoju.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**