

## TAJEMNICA IZRAELA OTWARTA NA TAJEMNICĘ KOŚCIOŁA<sup>1</sup>

### 1. Przymierze

Jesteśmy – powiada się – dziećmi Abrahama. My – Żydzi i chrześcijanie. My – wspólnie, a również każdy z nas po swojemu. Właściwie – najpierw po swojemu, a potem wspólnie. Dlatego należy mieć świadomość tego, jak poszczególne tradycje widzą Abrahama, jego „ojcostwo”, jego dziedzictwo. Wedle tradycji żydowskiej, aby zrozumieć sens naszego bytowania, należy widzieć nasze losy i nasze obowiązki w świetle wydarzeń, które zostały zrozumiane jako swoista umowa zawarta z najwyższą instancją, z jaką człowiek może mieć do czynienia. Tę umowę określa się jako przymierze. Współczesny myśliciel żydowski Irving Greenberg<sup>2</sup> tradycyjnie przyjętą sekwencję przymierzy ujmuje tak, by pasowało to do współczesnej wrażliwości, a zarazem otwierało na perspektywę dialogu międzyreligijnego. Poniżej wykorzystuję jego podejście.

Abraham jest stroną jednej z takich szczególnych umów. On wraz z Sarą zawiera przymierze, które nie ma się odnosić do

---

\* Stanisław Krajewski jest profesorem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Autor prac z logiki i filozofii matematyki oraz tekstów o judaizmie, doświadczeniach Żydów, dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Wśród jego książek są: *Żydzi, judaizm, Polska; 54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas; Poland and the Jews. Reflections of a Polish Polish Jew; Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła; Nasza żydowskość*. Współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Członek zespołu przygotowującego wystawę w powstającym Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie.

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł to dostosowany do osobnej publikacji rozdział 15 książki Stanisława Krajewskiego: *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła* (Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2007). Pierwsza wersja tekstu została przedstawiona w ramach VIII Dnia Judaizmu w Katowicach w roku 2005.

<sup>2</sup> I. Greenberg, *Christianity in Jewish terms*, T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, D. F. Sandmel, M. Signer (eds.), Westview Press, Colorado 2000, s. 141-158.

wszystkich, a właśnie do jego rodziny. Nie jest to wszakże umowa bez precedensu. Przymierze pierwsze, z całą ludzkością, jest opisane w Biblii jako przymierze zawarte przez Stwórcę z Noem. Wszyscy jesteśmy tego spadkobiercami, bo wedle wizji biblijnej wszyscy jesteśmy potomkami Noego. Można w takim razie zapytać: po co to dodatkowe przymierze z Abrahamem? Otóż Noe nie osiągnął dostatecznie wysokiego poziomu. Ratował rodzinę, ale nie umiał wstawić się za innymi. Natomiast Abraham targował się z Bogiem o życie innych społeczności. Ale Abraham, choć troszczy się o innych, nie jest nawet w zamierzeniu królem wszystkich. Irving Greenberg zauważa, że uniwersalne przymierze zawiera w sobie groźbę totalitaryzmu. Celem przymierza z Bogiem jest ulepszanie świata, tzn. ludzkiego świata (tradycja żydowska nazywa to *tikun olam*), tak by stał się godny swego Stwórcy. Otóż nawet najlepsze intencje nie zabezpieczają przed nadużyciem władzy, która miałaby się odnosić do wszystkich. By uniknąć „utopijnego totalitaryzmu, należy rozbić centralizację ludzkiej kultury, władzy i instytucji”<sup>3</sup>. Naprawianie świata w skali małej grupy ma być celem Abrahama. Co więcej – gdy tak widzieć przymierze, pozostaje ono czymś szczególnym, a zarazem nie wyklucza innych przymierzy. Pojawia się możliwość – choć należy dodać, iż w tradycji nie na to kładziono nacisk – pluralizmu przymierzy.

Abrahama nazywa się ojcem wiary. Widzi się w nim człowieka, który zapoczątkował tradycję biblijną, tradycję monoteizmu, której wszyscy jesteśmy dziedzicami. (Wszyscy – Żydzi, chrześcijanie i również muzułmanie, a pośrednio niemal wszyscy, bo prawie wszyscy weszli z w kontakt z tradycją biblijną poprzez styczność z Zachodem.) Otóż warto podkreślić, że dla tej wizji, wyobrażenia Abrahama jako ojca wiary, nie jest konieczne, by Abraham był jedynym człowiekiem, który poznał prawdziwego Boga. Tak w każdym razie można sądzić na podstawie Pisma. Tora wspomina o spotkaniu Abrahama z Melchizedekiem, królem Salem, który był „kapłanem Boga Najwyższego” (Rdz 14,18). A zatem Bóg był już przedtem rozpoznany, i co więcej, był czczony przez tego króla-kapłana Salem, czyli zapewne ni mniej ni więcej tylko – Jerozolimy. Skoro jednak tak, to w jakim sensie Abraham jest pionierem?

<sup>3</sup> I. Greenberg, dz. cyt., s. 143.

Gdy Abraham przysięga (zob. Rdz 14,22), używa tej samej formuły, co Melchizedek, ale z pewnym dodatkiem: Abraham mówi „Pan”, tzn. użyty jest Tetragram, niewymawialne czterospółgłoskowe imię Boga, zapisywane hebrajskimi literami „jud, hej, waw, hej”. Patriarcha najwyraźniej pozostaje w bliższej relacji ze Stwórcą. To niewymawialne Imię jest bowiem niejako imieniem własnym Boga. Dla nas pozostaje ono tajemnicą – zapewne nie możemy go rozumieć tak głęboko jak Abraham. A jednak mamy przewagę nad nawet tak prawym człowiekiem jak Melchizedek: możemy bowiem korzystać z tradycji, którą rozpoczął Abraham. Jak mówią nasi mędrzy, to on pierwszy miał nauczać ludzi, jak proklamować Imię, tzn. Imię Boga, przez odpowiedni sposób życia.

Czy więc Melchizedek, ów tajemniczy król-kapłan, był monoteistą? Może był. Nie ma powodu tego negować. To nie on jednak został stroną przymierza. Cóż to bowiem znaczy „monoteista”? Żydowska tradycja sugeruje: to ktoś, kto promuje odpowiedni sposób życia – prawy, odpowiedzialny i ze świadomością Stwórcy – bo to wobec Niego człowiek poczuwa się do odpowiedzialności. Możemy teraz zrozumieć słowa Levinasa: „Abraham nie był pierwszym, który poznał Boga. Ale jako pierwszy założył rodzinę monoteistyczną”<sup>4</sup>.

Można powiedzieć, iż rodzina Abrahama jest wybrana, by rozpocząć proces, który ma zmienić kształt ludzkiego życia. Celem jest naśladowanie Boga. A raczej: zbliżenie do Boga poprzez naśladowanie Go<sup>5</sup>. Odpowiadając na wyzwanie „Wyjdź ze swojej ziemi”, umiając sprostać kolejnym próbom, zostając stroną przymierza, Abraham staje się, mówiąc językiem Tory, „błogosławieństwem dla wszystkich rodzin ziemi” Zarazem Przymierze może zostać „spluralizowane”<sup>6</sup>. Pluralizm przymierzy to koncepcja, która ma szansę podjąć z pełną życzliwością wyzwanie, jakim jest oczywisty fakt pluralizmu religii.

Abraham otrzymuje też obietnicę, że będzie miejsce na ziemi wydzielone dla jego potomków. Nie chodzi więc tylko o życie przyszłe, a nawet nie przede wszystkim o nie. Najistotniejszy

<sup>4</sup> E. Levinas, *Trudna wolność*, Atext, Gdynia 1991, s.146.

<sup>5</sup> Por. A.G. Zornberg, *The Beginning of Desire*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1995, s. 105nn.

<sup>6</sup> Por. I. Greenberg, dz.cyt., s. 145.

jest ten świat, nasze życie, nasza praca. Fundament, na którym się można oprzeć to – wedle tradycji – przykazania. Dotyczą one naszego życia, pracy, relacji między ludźmi. Są wśród nich przykazania rytualne. Biblia nie wartościuje przykazań rytualnych niżej niż etycznych. Umieszcza je obok drugich. Podkreśla zarazem – zwłaszcza słowami proroków – że musi być związek jednych z drugimi, bo inaczej rytuał staje się magią. Znakiem przymierza Abrahama jest obrzezanie. Obrzezanie, przykład przykazania rytualnego, pozostaje nakazem dla następnych pokoleń. Cieleśny znak o duchowym sensie. Tajemnica Izraela odsyła do tajemnicy przymierza Abrahama. Pozostaje i konkretna, i duchowa.

Jak przymierze zawarte z Noem wymagało odnowy, dokonanej przez zawężenie, tak również przymierze Abrahama wymagało odnowy – ale tym razem przez rozszerzenie. „Przymierze rodzinne” było czymś niezbędnym, ale niedostatecznym – twierdzi Greenberg. Więzy krwi tworzą więź zbyt biologiczną. Rozszerzenie przymierza objęło cały lud Izraela. To potomkowie Jakuba wraz z wieloma innymi, którzy się przyłączyli. Zbieranina niewolników, którzy wyszli z Egiptu, stali się ludem szczególnym, stroną Przymierza, narodem wybranym. Przymierze zawarte pod Synajem jest zasadniczym pogłębieniem przymierza Abrahama. To z niego wywodzi się tajemnica Izraela. Choć upłynęły tysiąclecia, jest to wciąż ta sama tajemnica. Uświęcenie poprzez przykazania. Jeśli chodzi o judaizm, mówi Levinas, to „słowo Boże porusza go jedynie jako Prawo”

Między tym, co jest, a tym, co być może, istnieje rozziw. Ideal nie jest w naszym zasięgu, ale mamy doń dążyć. Przymierze, zawarte pod przewodem Mojżesza, jest formą przewycięzania tego rozziwu. Chodzi o świadectwo, o świadczenie, by użyć słów Greenberga, „o nieskończonej wartości w świecie, w którym wartości są zdegradowane”<sup>7</sup>.

Monoteizm ulega pogłębieniu. Dla Abrahama i patriarchów obecny wszędzie wokół kult innych bogów nie stanowił problemu. Od czasu wyjścia z Egiptu pojawia się cel, który jest aktualny do dzisiaj: danie świadectwa temu, że jest coś, a raczej Ktoś, powyżej wszystkich sił tego świata. Nie chodzi tak bardzo o odpowiedź

<sup>7</sup> I. Greenberg, dz. cyt., s. 147. Przymierze to odpowiedzialność, wymaga ono odpowiedzialnego zachowania.

na pytanie o liczbę bóstw. Chodzi, używając określenia Levinasa, o „odczarowanie natury”

Pomimo słabości i błędzenia, Izrael się ostał. W czasach biblijnych okazał wierność – dostatecznie wiele wierności – pomimo cierpień. Wykazał determinację – dostatecznie wiele determinacji – pomimo klęsk. Nie sprostał jednak wielkiemu testowi. Osiedlenie w Ziemi Obiecanej było okazją do utworzenia przykładowej społeczności. Usunięcie z tamtej ziemi jest wedle tradycji karą za nieumiejętność sprostania wymogom Przymierza. Jednak – wbrew wyobrażeniom dominującym pośród „narodów” – Przymierze nie przestało obowiązywać. Trwa do dzisiaj. Dotyczy to obu stron. Zupełnie zwykli Żydzi mają, w świecie zupełnie innym, bo nowoczesnym, zglobalizowanym, ukształtowanym przez nauki i technikę, kontynuować świadectwo o Bogu. Dla nas jest to kwestia być albo nie być – *jako* Żydów. Co prawda wielu Żydów się z tym stwierdzeniem nie zgodzi, bo odrzuca zobowiązania nieodłącznie związane z Przymierzem. Chce normalności, czemu trudno się dziwić. Jednak nie tylko tajemnica Izraela wywodzi się z Synaju. Również tożsamość Izraela ma to samo źródło. Izraela – jako ogółu Żydów, a także Izraela jako państwa. Dość często nawet niereligijni Żydzi przyznają, że pełne oderwanie od tradycji judaizmu stawia nas w pustce. Przyznają, że wątpliwości dotyczące statusu niereligijnych Żydów są zrozumiałe. Jednak nawet najbardziej religijni Żydzi nie definiują się jako „Żydzi religijni”; mówią, że są po prostu Żydami. Judaizm jest dla nich częścią konotacji terminu „Żyd”, ale wszystkich Żydów z pochodzenia (oraz oczywiście nawróconych na judaizm), niezależnie od ich stopnia religijności, włączają w zakres Izraela, czyli do grupy ludzi zobowiązanych do kontynuowania tradycji judaizmu

Izrael ostał się do dzisiaj. Religia Izraela poucza, że nie tylko nam zależy na trwaniu przymierza, na jego utrzymaniu poprzez historię, z całą jej zmiennością form ludzkiego bytowania. Poucza też, że jakkolwiek może się to wydawać dziwne, można powiedzieć, iż i samemu Bogu na tym zależy! Nawiązanie do tego da się odczytać w najstynniejszej chyba historii o Abrahamie, a mianowicie w opowieści o niedoszłym ofiarowaniu Izaaka, a raczej o jego spętaniu, przywiedzeniu na górę. Nie sposób myśleć o tym spokojnie. Nie da się tego przeczytać i „odfajkować” Ta potężna opowieść jest wciąż źródłem niepokoju. Nasi interpretatorzy,

nauczyciele są na ogół przekonani, że Bóg tak zdecydowanie nie chce ofiar ludzkich – i to jest główne przesłanie tej historii – że Izaakowi nic nie groziło. Jednak ani on (człowiek dorosły – wedle wykładni rabinicznej), ani Abraham nie mogli tego z góry wiedzieć na pewno. Była to próba i dla Abrahama, i dla Izaaka, ale również – dla samego Boga! Najważniejszy komentator sprzed prawie tysiąca lat, Raszi, komentuje występujące od razu na początku opisu niedoszłego ofiarowania Izaaka sformułowanie „*Kach na*”, czyli dosłownie „weź, proszę”: Bóg *prosi* Abrahama, by zawierzył, ale nie jest pewien, czy tak się stanie. Prosi, a zatem – Bogu jest to potrzebne! Szczęśliwy wynik straszliwej próby jest dla nas błogosławieństwem. Owo wydarzenie, spętanie Izaaka, jest bowiem według naszych nauczycieli gwarantem trwałości nie tylko przymierza z Abrahamem, ale też – z jego potomstwem. Rozszerzając wymowę tego zdarzenia: jest też podstawą trwałości innych przymierzy, które odwołują się do postaci Abrahama.

Jakże tajemnicza jest rzeczywistość, do której odsyła Tora. Jakże niepojęta. Bóg jest Stwórcą, przewyższa nas nieskończenie, a zarazem – Bogu zależy, by człowiek sprostał próbie. Ta historia, postać Abrahama, tajemnica wybrania patriarchów, a potem Izraela – to przesłanie Biblii. Jest wciąż aktualne. Dlatego ośmielamy się twierdzić, że nie tylko Żydom powinno zależeć na przetrwaniu Żydów, ale i innym, a w każdym razie tym wszystkim, którzy po czuwają się do dziedzictwa biblijnego, dziedzictwa Abrahama.

## 2. Pluralizm Przymierzy

Przymierze wymaga od Żydów stylu życia, którego celem jest świadczenie o niewidzialnym Bogu, wsłuchanie w słowo rozumiane jako przykazanie, kształtowanie życia bez bałwochwalstwa, dążenie do odczarowania natury.

Można mówić o swego rodzaju misji, choć absolutnie nie chodzi o prozelityzm. Chodzi jednak, począwszy od praojca Abrahama, o to, by być błogosławieństwem dla świata. W tym celu, uważa Greenberg, Izrael musi być „nauczycielem, wzorem, współpracownikiem”<sup>8</sup>. Jest to sformułowanie ryzykowne. Nauczyciel ma na-

<sup>8</sup> I. Greenberg, dz. cyt., s. 148.

uczać, ale nie chodzi przecież o bezpośrednie pouczanie. Kto by je zresztą przyjął? Jeśli ma chodzić o wpływ tradycji biblijnej, to oddziaływanie Kościołów chrześcijańskich na świat jest zdecydowanie mocniejsze. Gdy z kolei mówimy o wzorze, to co najwyżej w ludzkim, niedoskonałym zakresie. By zrozumieć, o co tu może chodzić, możemy przywołać inną cechę Abrahama. Naucza o niej tradycja żydowska, oczywiście na podstawie tekstu Biblii, ale po dokonaniu dodatkowych interpretacji. Ta cecha – to gościnność.

Wedle znanego fragmentu Tory Abraham przyjmuje z niezwykłym staraniem trzech wędrowców. Są to – zgodnie ze wzmianką uczynioną nieco później (por. Rdz 19,1) – aniołowie<sup>9</sup>. Nie traktujmy ich jednak przypadkiem jak postaci znanych z ikonografii chrześcijańskiej. Abrahama odwiedza trzech ludzi, a co najmniej – trzech gości, którzy wyglądają zupełnie jak ludzie.

Opis sceny, gdy Abraham ujrzał wędrowców, poprzedza tajemniczy werset (Rdz 18,1): „Pan ukazał się mu pod dębami Mamre” Co to znaczy? Niektórzy uważają, że jest to zapowiedź wizyty aniołów. To Bóg ukazuje się pod postacią gości, trzech aniołów, czyli pod postacią ludzką. Jest to dosłownie „gość w dom, Bóg w dom” Inni komentatorzy zwracają uwagę na to, że ów werset nie wymienia nawet imienia Abrahama, bo jest tam (w oryginale) tylko zaimbek „mu”, a zatem jest on kontynuacją poprzednich wersetów. W nich zaś mowa jest o obrzezaniu Abrahama i jego domowników. To znaczy, że Abraham był jeszcze osłabiony. Mimo to podążył ku przybyszom, zaprosił ich, pośpiesznie przygotował ucztę. A przecież nic nie wskazuje na to, że wiedział, iż ma do czynienia z aniołami. Jak podkreślają komentatorzy, Abraham widział w nich wędrownych Arabów. Jego gościnność była niezrównana. Jak jest to ważne z perspektywy Talmudu, świadczy występujące tam dwukrotnie stwierdzenie, że „gościnność (przyjmowanie gości) jest czymś większym niż przyjmowanie oblicza Szechiny (czyli Boskiej obecności)” Czyli najzupełniej dosłownie: „gość w dom to więcej niż Bóg w dom”!<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Wedle żydowskiej tradycji są to: anioł Michael, który miał powiadomić Sarę o tym, że urodzi syna, anioł Gabriel, który miał zniszczyć Sodomę, oraz anioł Rafael, który miał uratować Lota.

<sup>10</sup> Ten akapit zaczerpnąłem ze swojej książki *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Austeria, Kraków 2004.

Ktoś mógłby powiedzieć, że w społeczeństwach pasterskich gościnność jest podstawą etyki, więc nie ma tu nic specyficznego biblijnego. Na przykład obecnie w Afganistanie jest to nadal przestrzegane – i ponoć dlatego nie udawało się złapać bin Ladena: nawet wróg nie może go bowiem wydać, bo oznaczałoby to hańbę dla niego i jego potomków. Jednak czy ogólne, socjologiczne wyjaśnienia mogą wyczerpać sens, jaki wyłania się z tekstu biblijnego i komentarzy do niego? Nie sądzę. Z historii Abrahamowej gościnności wynika nie tylko ważność takiej postawy, ale też nieoczywista prawda, że zasadniczym kryterium naszej religijności jest nasz stosunek do innych ludzi.

Wedle Majmonidesa Abraham jest intelektualnym innowatorem, czyli – współczesna komentatorka z Jerozolimy Aviva Zornberg używa nowoczesnego terminu – zmienia paradygmat. A to wymaga więcej niż idei, czy wglądu. To wymaga jakiegoś wpływu na społeczeństwo, na sposób myślenia innych. Może Melchizedek osiągnął głęboki wgląd, wyżyny rozumienia. Ale wiemy o nim tylko dzięki wzmiance w świętym Piśmie spadkobierców Abrahama. To Abraham zmienił paradygmat, czyli – świat. Jedyłą drogą jest pokazanie innym, że nowy paradygmat jest lepszy. To robi się przez przykład. Abraham daje przykład. Nie tylko opisane wydarzenie, ale i inne wersety Tory są według tradycji interpretowane jako zachowanie, które poprzez gościnność ma umożliwiać nauczanie ludzi o jedynej osobie godnej czci, czyli o Tym, któremu trzeba dziękować za strawę.

Wedle Greenberga Izrael ma być też współpracownikiem, czyli współdziałać z innymi – ku zbawieniu. Chodzi o zbawienie powszechne. Następne rozszerzenie przymierza, mówi Greenberg, przychodzi z chrześcijaństwem. Nie po to, żeby zastąpić przymierze z Abrahamem, czy by dowodzić ustania ważności Przymierza Synajskiego. Celem jest rozszerzenie biblijnego przesłania na inne narody – w ich własnych językach. Dlatego chrześcijaństwo musiało oddzielić się od judaizmu, uzyskać autonomię. Przymierze uzyskuje dalsze, potężniejsze „spluralizowanie”.

Idea pluralizmu przymierzy, najszerzej spośród żydowskich autorów rozwinięta przez Greenberga, daje dobrą podstawę do kultuwowania szacunku między Żydami a chrześcijanami. Zachowuje tradycyjny sens wybrania, roli Izraela, rozumienia historii Żydów, a zarazem umożliwia afirmację Kościoła. A także innych przedsięwzięć religijnych, na przykład islamu.



Z powyższą wizją współgrają słowa luterńskiego teologa George'a Lindbecka: „Kościół ma być grupowym świadkiem – obok Izraela – obietnicy danej Abrahamowi i Sarze, że ich potomstwo będzie błogosławić całej ludzkości”<sup>11</sup>.

Potrzebny jest wzajemny szacunek, niezależnie od różnic. Szacunek wobec osoby uczestniczącej w tradycji religijnej oznacza akceptację tej tradycji jako właściwej drogi dla tej osoby.

W moim przekonaniu chrześcijanie mogą mówić o sobie jako o również w pewnym sensie Izraelu i taka charakterystyka może być do przyjęcia dla Żydów. Oczywiście, aby tak było, chrześcijanie muszą odrzucić tradycyjne koncepcje, że są jedynym prawdziwym Izraelem, który zastąpił pierwszy Izrael, itd. Czy jedni i drudzy są tym samym Izraelem? I jedni, i drudzy są wybrani, ale nie w ten sam sposób. Żydzi są Izraelem w sensie podstawowym. Indywidualni Żydzi są czynnymi, a nie tylko biernymi, czy wręcz potencjalnymi, członkami na tyle, na ile uczestniczą w tradycji. Chrześcijanie mogą być widziani jako inna warstwa szeroko pojętego Izraela. Ta myśl jest wciąż raczej wyjątkowa. Greenberg pisze, że „tylko chrześcijanie (choć może też muzułmanie) mogą być uznani za członków ludu Izraela, choć praktykują inne religie niż Żydzi”<sup>12</sup>. Nawet wśród tych Żydów, którzy się z tym godzą, wciąż nie ma powszechnie akceptowanego języka na opis tej sytuacji. Pojawiły się różne próby: „szerszy” Izrael, „drugi” Izrael, „stowarzyszenie z Izraelem” (termin Michaela Wyschogroda z USA). Może w przyszłości pojawi się lepsza terminologia. Wymaga to jednak pogłębienia opisu i rozumienia tej sytuacji.

Przyjęcie pluralizmu przymierzy nie likwiduje problemów, na które napotyka nawet najgłębiej zamierzony i z największą dobrą wolą prowadzony dialog żydowsko-chrześcijański. Dla ilustracji wspomnę kwestie, które pojawiają się przy okazji analizy nauczania ks. Michała Czajkowskiego.<sup>13</sup> Jest to o tyle pouczające, w Kościele polskim nie ma chyba ludzi równie jak on otwartych na dialog z judaizmem.

<sup>11</sup> I. Greenberg, *Christianity in Jewish terms*, s. 363.

<sup>12</sup> I. Greenberg, dz.cyt., s. 158

<sup>13</sup> Szczegółowa analiza jest zawarta w rozdz. 9 książki *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*.

Nawracanie to źródło największych żydowskich obaw (jeśli nie liczyć ataków fizycznych). Ks. Michał Czajkowski, który rozumie ich wagę, pisze: „Oczywiście cieszymy się, kiedy Żyd uzna i wyzna Jezusa Chrystusa, ale nie prowadzimy żadnej misji wobec Żydów”<sup>14</sup>. Choć takie ujęcie akceptuję, to muszę powtórzyć, że nie mogę się pozbyć myśli, iż wolałbym, by potencjalnemu konwertycie, który jest Żydem, przypomniano – w kościele! – kościelne nauczanie o nigdy nieodwołanym Przymierzu Stwórcy z Żydami. Można użyć sformułowania ks. Czajkowskiego: „Uznajemy daną mu [ludowi żydowskiemu] misję świadczenia w świecie o jedyności, wierności i miłości Boga”<sup>15</sup>. Zdaję sobie jednak sprawę, że w ramach tradycji chrześcijańskiej trudno jest uczynić taki krok. Zniechęcanie do konwersji – to odwrotność tradycji Kościoła. Dlatego trudno jasno ująć ten problem. Nawet w bardzo otwartej na wartość judaizmu teologicznej deklaracji *Święty obowiązek* z roku 2002, gdzie jest powiedziane, że „wyrzekamy się misjonarskich wysiłków”, nic nie jest powiedziane czy zasugerowane o stosunku do Żydów, którzy chcieliby przyjąć chrzest.

Napięcie jest nieuniknione. Choć z jednej strony chrześcijanin cieszy się z każdego nawróconego, poganina czy Żyda, z drugiej, uznając, iż chrześcijanie mogą „uznać działanie odkupieńczej mocy Boga w tradycji żydowskiej” (*Święty obowiązek*, p. 6), należałoby wnosić, że misja wobec Żydów staje się niepotrzebna. Jest tak w każdym razie wtedy, gdy uznamy, że owo działanie odkupieńcze jest obecne w judaizmie – wobec Żydów! – z co najmniej taką mocą, co w chrześcijaństwie. Ksiądz czy teolog, który tak uważa, powinien po prostu odmówić chrztu żydowskiemu katechumenowi. Jednakże tak daleko nie posuwa się chyba nawet ks. Czajkowski: uznając zbędność misji wobec Żydów, nie uznaje zbędności odejścia jakiegokolwiek Żyda od swojej tradycji.

Moc odkupieńczą trudno jest mierzyć. Ogólniej mówiąc, chodzi o kwestię równocенności tradycji. Jest to jeden z centralnych problemów w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, a może w dialogu międzyreligijnym w ogóle. Nikomu nie przychodzi łatwo uznanie równocенności. Z perspektywy żydowskiej czyni to deklaracja

<sup>14</sup> W wywiadzie rzece *Nie wstydzę się Ewangelii*, WAM, Kraków 2004, s. 177.

<sup>15</sup> *Co nas łączy*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003, s. 122.

*Dabru emet*<sup>16</sup>. Nie oznacza to jednak, że poczucie wyższości znika. Pozostając wewnątrz tradycji postrzega się bogactwo i – owszem – moc, których nie widać z zewnątrz. Podobnie jest zapewne z każdą tradycją religijną, a analogiczne poczucie wyższości jest oczywiście obecne w tradycji chrześcijańskiej. Ujęcie, które przyznaje wartość innej tradycji, ale utrzymuje, że własna tradycja ma wartość większą, określa się obecnie mianem inkluzywizmu<sup>17</sup>. Natomiast w moim poczuciu podstawy najgłębiej pojmowanego dialogu wymagają kroku w kierunku pluralizmu, czyli uznania równowartości innej tradycji. Wtedy pełnej mocy nabiera koncepcja „paralelnych przymierzy”, czyli równoległych dróg. Dodam, że nie oznacza ona, że należy całkowicie rezygnować z własnych tradycji „jedynej drogi” czy „jedynego pośrednictwa”. Należy im natomiast nadać odpowiednią interpretację. Chodzi mianowicie o to, bym ja przyjął bez obrazy, że moje odkupienie chrześcijanie uznają za dzieło Jezusa, nawet jeśli nie jest to język ani obraz, w którym się rozpoznają. Dopóki nie będą ode mnie wymagać uznania roli Jezusa, ich wiara nie musi mi przeszkadzać. Analogicznie ja mogę ująć chrześcijan jako część całości, jaką jest Izrael, a której pień stanowi ogół Żydów, i oczekiwać, że nie będą mieli do mnie pretensji o taki obraz. Nawiasem mówiąc, ten obraz jest z pozoru „żydocentryczny”, ale w gruncie rzeczy jest on teocentryczny.

Sformułowanie uczynione w roku 1965 przez żydowskiego pioniera głębokiego dialogu międzyreligijnego Abrahama Joshue Heschla<sup>18</sup>, *preparatio messianica*<sup>19</sup>, użyte jako opis roli Kościoła w wizji średniowiecznych autorytetów rabinicznych, nie jest w moim przekonaniu wystarczające. Jest to postępek w stosunku do

<sup>16</sup> Jej treść oraz analiza i obrona przed żydowskimi krytykami jest zawarta w rozdz. 11 książki *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*.

<sup>17</sup> Termin został wprowadzony do szerszego użytku w książce Alana Race'a *Christians and Religious Pluralism*, SCM Press, 1983. Jest to postawa pośrednia pomiędzy tradycyjnym ekskluzywizmem a pełnym pluralizmem.

<sup>18</sup> Analiza prekursorskiego charakteru jego poglądów jest zawarta w rozdz. 12 książki *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*. Por. też artykuł *Heschel and the challenge of inter-religious dialogue*, w: *Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*, ed. by Stanisław Krajewski and Adam Lipszyc, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, a także inne eseje zamieszczone w tej książce.

<sup>19</sup> *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel a dialog międzyreligijny*, WAM, Kraków 2005, s. 46.

tradycji, bo jest w nim wyrażona dodatnia ocena chrześcijaństwa oraz przyznanie chrześcijaństwu, a więc i Kościołowi, szczególnej roli z punktu widzenia judaizmu. Jednak jest to interpretacja inkluzywistyczna. Podobnie jak tradycyjna kościelna formuła *preparatio evangelica*, na której jest oczywiście wzorowana, stanowi ona ujęcie drugiej strony z pozycji teologicznej wyższości. Tymczasem coraz więcej osób dostrzega potrzebę dialogu w ramach prawdziwie pluralistycznych, czyli bez zakładania swojej wyższości. Oczywiście ma się to osiągnąć bez popadania w relatywizm czy nihilizm. Jesteśmy dopiero na początku drogi. Obiecującą perspektywę stwarza wizja pluralizmu przymierzy.

Pluralizm przymierzy to w moim przekonaniu koncepcja, która umożliwia najgłębszy dialog. Stwarza bowiem w naturalny sposób pełnowartościowe miejsce dla innych. Niewątpliwie ta koncepcja może pozostać w ramach wizji inkluzywistycznej. Jednak ruch w kierunku w pełni pluralistycznym jest możliwy i nawet naturalny. Ostatecznie nie możemy udawać, iż z góry wiemy, jakiego rodzaju przymierze zawarł Stwórca z inną grupą. Ponadto, gdy uświadomimy sobie własną ograniczoność, pojawi się potrzeba partnerstwa z innymi religiami. Pluralizm staje się wtedy konieczny. Uznanie takiego pluralizmu nie jest oczywiście proste: stanowi wyzwanie, choćby dlatego, że wymaga przyjęcia, że moje własne tezy czy prawdy religijne (a nie tylko czyjeś) są prawdziwe w sposób, który jest jakoś zależny od kontekstu ich sformułowania i uwarunkowany przez tradycję, a więc w pewnym stopniu nieabsolutny. Mają jednak pozostać prawdziwe – bez popadania w relatywizm czy redukcję do kultury lub socjologii. W moim przekonaniu w tym właśnie kierunku podążają rozważania pionierów głębokiego dialogu międzyreligijnego.

Głęboka wspólnota, związek tajemnicy Kościoła i tajemnicy Izraela, może się pojawiać pomimo różnic dogmatycznych. Istnieje wspólna dla nas wszystkich perspektywa wspólnej nadziei mesjańskiej. Wbrew większości standardowych wyobrażeń możliwe są równoległe rozumienia idei mesjańskiej. Od wieków Żydzi pytają, gdzie jest to królestwo Mesjańskie, co właściwie oznacza koncepcja duszy odkupionej pośrodku nieodkupionego świata. Przecież świat – nasz widzialny świat – się nie zmienił, tzn. nie stał się fundamentalnie lepszy, taki jaki być powinien. Oczekiwanie mesjańskie nadal ma sens. Może to uznać i Kościół. Oficjalny dokument

watykański *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* stwierdza, że „mesjańskie oczekiwanie Żydów nie jest daremne”<sup>20</sup>. Tak – i uważam, że przypomnienie tego jest potrzebne również współczesnym Żydom. My również musimy wciąż na nowo odzyskiwać sens mesjańskiego oczekiwania. W nim wyraża się nie tylko rdzeń tradycji żydowskiej, ale i eschatologiczny sens dnia codziennego.

Książd Czajkowski naucza, że ta nadzieja mesjańska jest „czymś bardziej wspólnym niż myśleliśmy”, że zatem – „oczekiwanie mesjańskie może nas łączyć”<sup>21</sup>. Zresztą przecież egzystencjalny stan oczekiwania, jest taki sam dla każdego człowieka. Relacja wobec nieobecnego a upragnionego jest taka sama, nawet jeśli obraz inny jest obrazem teologicznego wypełnienia. Oczekiwanie jest tożsame. Wspólna jest przyszłość. Nasze tajemnice są może różne, ale ich tajemniczość jest taka sama. Nie możemy uczynić nic lepszego, niż pozostać otwartym na tajemnicę tego drugiego.

### Streszczenie

Przymierze między Bogiem a Izraelem to podstawa judaizmu. Wedle współczesnego teologa żydowskiego Irvinga Greenberga możliwe jest afirmowanie z perspektywy judaizmu pluralizmu przymierzy. Taki krok umożliwia głęboki dialog międzyreligijny, uznanie związku tajemnicy Izraela i tajemnicy Kościoła. Jednak problemy pozostają. Na przykład czy jest możliwe, by potencjalnemu konwertycie, który jest Żydem, przypomniano – w kościele! – aktualne kościelne nauczanie o nigdy nieodwołanym Przymierzu Stwórcy z Żydami?

### Abstract

The covenant between God and Israel forms the basis of Judaism. According to Irving Greenberg, a contemporary Jewish theologian, it is possible to affirm within Judaism a plurality of cove-

<sup>20</sup> *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001), Verbum, Kielce 2002, s. 44.

<sup>21</sup> *Co nas łączy*, s. 98.

nants. This move makes possible a deep interfaith dialogue and the acknowledgment of a bond between the mystery of Israel and the mystery of the Church. Problems remain, however. For example, is it possible to expect that a potential convert who happens to be Jewish is reminded, yes – in the church, the current Church teaching about the never to be revoked Covenant between God and Jews?