

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI**DARY ŁASKI I WEZWANIE BOŻE
SĄ NIEODWOŁALNE****Uwagi do traktatu *De Iudaeis*****I. Teologiczne znaczenie dialogu
między Żydami i chrześcijanami**

Od czasu Auschwitz stało się oczywiste, że Kościół musi na nowo przemyśleć pytanie o istotę judaizmu. Sobór Watykański II podał na ten temat pierwsze zasadnicze wskazania w swojej deklaracji *Nostra aetate*. Oczywiście, trzeba tutaj najpierw wyjaśnić, o co chodzi w traktacie o Żydach. Słusznie chwalona z wielu stron publikacja Franza Mußnera na ten temat jest w istocie książką o trwałym pozytywnym znaczeniu Starego Testamentu. Jest to niewątpliwie bardzo ważne, ale nie odpowiada tematowi *De Iudaeis*. Pod pojęciem „judaizmu” w ścisłym tego słowa znaczeniu nie rozumie się bowiem Starego Testamentu, który zasadniczo jest wspólny dla Żydów i chrześcijan. W historii istnieją raczej dwie odpowiedzi na zniszczenie świątyni i nowe, radykalne wygnanie Izraela: judaizm i chrześcijaństwo. Co prawda Izrael musiał wielokrotnie już doświadczać sytuacji zniszczenia świątyni i rozproszenia, ale za każdym razem mógł żywić nadzieję na odbudowę świątyni i powrót do ojczyznej ziemi obiecanej. Jednak w konkretnej sytuacji po zniszczeniu świątyni w roku 70 po Chrystusie i ostatecznie po klęsce Bar Kochby było inaczej. Należało zakładać, że w tym przypadku zniszczenie świątyni i rozproszenie Izraela będzie trwało przynajmniej bardzo długo, w końcu jednak, wraz z rozwojem sytuacji, stało się coraz bardziej oczywiste, że świątynia z jej kultem nie zostanie przywrócona, nawet jeśli sytuacja polityczna na to by pozwoliła. Dla Żydów dochodziło do tego jednak jeszcze to, że istniała odpowiedź na zniszczenie i rozproszenie, która przyjmowała je za ostateczne, a powstała w ten sposób sytuację za oczekiwany przebieg wydarzeń wynikający z samej wiary Izraela: Jest to reakcja chrześcijan, którzy na

początku nie byli przecież bynajmniej całkowicie odseparowani od judaizmu, ale utrzymywali, że w swojej wierze podtrzymują ciągłość Izraela. Jak wiemy, raczej tylko niewielka część Izraela była w stanie zaakceptować tę odpowiedź, podczas gdy większa część sprzeciwiała się jej i na inny sposób musiała szukać rozwiązania. Oczywiście, obydwie te drogi nie były na początku w żadnym wypadku wyraźnie od siebie oddzielone i w ten sposób rozwijały się bezustannie w polemice.

Jak ukazują *Dzieje Apostolskie*, wspólnota, która powstała w następstwie orędzia, życia, cierpienia i krzyża Jezusa z Nazaretu działała na początku w sposób oczywisty w obrębie Izraela. Potem jednak stopniowo rozszerzyła swoje przepowiadanie na obszary greckie i coraz bardziej wchodziła w konflikt z Izraelem. Znamienne dla tego procesu jest zakończenie *Dziejów Apostolskich*, według którego Paweł w Rzymie ponownie zaczął od Żydów i próbował przekonać ich do interpretacji Pisma wychodząc od wydarzenia Jezusa, ale spotkał się z odrzuceniem, którego zapowiedź znalazł w Iz 6,9-10. Jeśli tutaj rozdział obydwu tych wspólnot wydaje się być zakończony, to gdzie indziej ciągnął się on niewątpliwie znacznie dłużej, tak, że dialog był kontynuowany, a obie strony nadal trwały we wzajemnych zmaganiach.

Wspólnota chrześcijan wyraziła swoją tożsamość w pismach Nowego Testamentu, które powstały zasadniczo w drugiej połowie pierwszego wieku. Minęło jednak jeszcze sporo czasu, zanim złączyły się one w jeden kanon, który przedstawia miarodajny dla chrześcijańskiej tożsamości dokument. Pisma te nie są jednak zamknięte same w sobie, ale odwołują się konsekwentnie do „Starego Testamentu”, to znaczy do Biblii Izraela. Ich sensem jest ukazanie autentycznej interpretacji Pism Starego Testamentu w wydarzeniach wokół Jezusa Chrystusa. W ten sposób chrześcijański kanon ze względu na swoją istotę składa się z dwóch części: „Starego Testamentu”, Pism Izraela a obecnie judaizmu, oraz „Nowego Testamentu”, który wyjaśnia autentycznie drogę interpretacji Starego, wychodząc od Jezusa. Wspólnymi dla obydwu społeczności pozostają w ten sposób „Pisma Starego Testamentu”, jakkolwiek za każdym razem inaczej je one interpretują. Ponadto powstające począwszy od około III w przed Chrystusem greckie tłumaczenie ksiąg Starego Testamentu, tzw. *Septuaginta*, także wśród chrześcijan było faktycznie uznane za kanoniczne,

obok i wraz z Biblią hebrajską. Pod tym względem kanon chrześcijan był obszerniejszy niż żydowski. Ponadto pomiędzy *Sep-tuagintą* a tekstem hebrajskim istnieją niekiedy dość znaczące rozbieżności. W okresie stopniowego wzajemnego wykluczania się judaizm ze swej strony nadał ostateczny kształt dla tekstu hebrajskiego. Ponadto w *Misznie* i *Talmudzie* sformułował w pierwszych wiekach po Chrystusie własny sposób czytania pism świętych. Wszystko to nie zmienia jednak faktu, że święta księga jest wspólna dla obydwu stron.

W drugiej połowie II wieku Markion ze swoim ruchem próbował oczywiście złamać tę jedność, tak, aby judaizm i chrześcijaństwo stały się dwiema przeciwstawnymi religiami. Wychodząc z takiego własnego punktu widzenia Markion stworzył kanon Nowego Testamentu, który stoi w absolutnej sprzeczności z Biblią Izraela. Bóg Izraela (Stary Testament) i Bóg Jezusa Chrystusa (Nowy Testament) stanowią dwa różne, wzajemnie przeciwstawne bóstwa. Bóg Starego Testamentu jest bogiem bezlitosnej sprawiedliwości; Bóg Jezusa Chrystusa jest natomiast Bogiem miłosierdzia i miłości. Stosownie do tego, Markion stworzył kanon Nowego Testamentu złożony wyłącznie z *Ewangelii Łukasza* i dziesięciu listów od Pawła, które z kolei musiały zostać oczywiście przepracowane, aby służyć założonemu celowi.

Już po krótkim okresie działalności Markion został ekskomunikowany przez Kościół w Rzymie i w ten sposób jego religia została wykluczona jako nie należąca do chrześcijaństwa. Oczywiście pokusy Markionitów nadal istnieją i pojawiają się ponownie w określonych sytuacjach dziejów Kościoła.

W tym miejscu zauważamy, że judaizm i chrześcijaństwo uformowały się i rozdzieliły w trudnym procesie na dwie odrębne wspólnoty, jednak pomimo autorytatywnych pism, w których sformułowana została każdorazowo własna tożsamość obydwu, pozostają wzajemnie związane poprzez wspólną im podstawę Starego Testamentu jako ich wspólnej Biblii.

W tym punkcie powstaje pytanie, w jaki sposób zatem obydwie wspólnoty, odrębne, a jednak związane wspólną Biblią, wzajemnie się oceniają: Powstaje traktat *De Iudaeis*, często nazywany *Adversus Iudaeos*, który był ukierunkowany polemicznie. Negatywne sądy o Żydach, które odzwierciedlają również polityczne i społeczne problemy współistnienia, są dobrze znane

i wielokrotnie doprowadziły do wystąpień antysemitycznych. Z drugiej strony, jak już widzieliśmy wcześniej, w drugim wieku Kościół Rzymski, wraz z odcięciem się od Markiona dał jasno do zrozumienia, że chrześcijanie i Żydzi czczą tego samego Boga, zaś święte księgi Izraela są również świętymi księgami chrześcijaństwa. Wiara Abrahama jest także wiarą chrześcijan, Abraham jest także dla nich „ojcem w wierze”

W tej zasadniczej wspólności zawarte jest oczywiście również przeciwieństwo interpretacji:

1. Dla Żydów jest oczywiste, że Jezus nie jest Mesjaszem i dlatego chrześcijanie niesłusznie powołują się na ich Biblię, „Stary Testament” Ich podstawowy argument stanowi i brzmi: Mesjasz przynosi pokój. Chrystus nie przyniósł go na świat.

2. Chrześcijanie kontrargumentują tym, że po zniszczeniu świątyni w 70 roku po Chrystusie i wobec sytuacji diaspory Izraela, której końca nie można było przewidzieć, Pismo, „Stary Testament”, musiało być na nowo zinterpretowane, i nie mogło być już dłużej przeżywane i rozumiane w dotychczasowej formie. W swojej wypowiedzi o zburzonej i w ciągu trzech dni odbudowanej świątyni Jezus przewidział wydarzenie zniszczenia świątyni i zapowiedział nową formę kultu Bożego, której centrum powinien stanowić dar jego ciała, a tym samym przymierze z góry Synaj miało być również doprowadzone do swojego ostatecznego kształtu, mianowicie stać się nowym przymierzem. Zarazem w ten sposób przymierze zostało rozszerzone na wszystkich wierzących, nadając tym samym zapowiedzi ziemi obiecanej jej ostateczne znaczenie.

Dla chrześcijan było zatem oczywiste, że orędzie Jezusa Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie, oznaczały dany przez samego Boga przełom, a tym samym interpretacja świętych ksiąg w świetle Jezusa Chrystusa została niejako usankcjonowana przez Boga.

Tradycyjnie Stary Testament jest podzielony na trzy rodzaje ksiąg: *Tora* (Prawo) – *Nebiim* (Prorocy) – *Ketubim* (księgi mądrościowe i Psalmi). Podczas gdy w judaizmie punkt ciężkości

spoczywa całkowicie na *Torze* i faktycznie pozostałe księgi, za wyjątkiem Psalmów – zwłaszcza księgi prorockie – mają raczej drugorzędną wagę, u chrześcijan następuje przesunięcie tej perspektywy. Cały Stary Testament jest teraz pojmowany jako pro-roctwo, jako *sacramentum futuri*: także Pięcioksiąg Mojżesza w swej istocie jest prorocstwem. Oznacza to dynamizację Starego Testamentu, którego tekstów nie należy rozumieć statycznie samych w sobie, ale w całości jako ruch naprzód – w kierunku Chrystusa. W praktyce Kościoła pojawiło się w ten sposób konkretne rozłożenie punktów ciężkości: Księgi mądrościowe są podstawą nauczania moralnego w katechumenacie oraz w ogóle w życiu chrześcijan, *Torę* i prorocstwa należy odczytywać jako uprzedzającą chrystologię. Psalmi stają się wielkim modlitewnikiem Kościoła. Tradycyjnie uważa się Dawida za ich autora. Jednak dla chrześcijan dopiero Jezus Chrystus jest prawdziwym Dawidem, a w ten sposób modlącym się Psalmami, z perspektywy którego je czytamy.

Tym samym pierwotne, historyczne znaczenie tekstów nie powinno być marginalizowane, ale trzeba wykraczać ponad nie. Znamienne są dwie pierwsze linie słynnego dystychu na temat czterech zmysłów pisania: *Littera facta docet. Quid credies allegoria. Moralis quid agas. Quo tendas anagogia.*

Już u Grzegorza Wielkiego uwidacznia się jednak pewne przesunięcie punktów ciężkości względem tego: „alegoria”, chrystologiczne odczytywanie całości pism, traci na znaczeniu, podczas gdy na pierwszy plan wysuwa się coraz bardziej sens moralny. Kiedy u Tomasza z Akwinu wraz z nową perspektywą teologii alegoria zasadniczo traci na znaczeniu (argumentacyjnie należy używać tylko sensu słowa), zaś nikomachejska etyka Arystotelesa staje się *de facto* podstawą moralności chrześcijańskiej, to oczywiście staje się niebezpieczeństwo utraty na znaczeniu dla całego Starego Testamentu.

II. Nowe spojrzenie na problem podczas Vaticanum II

W numerze 4 Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Soboru Watykańskiego II w decydujący sposób zostaje sformułowany stosunek między chrześcijaństwem a ju-

daizmem. Błędy historyczne zostają odrzucone, a sformułowana zostaje prawdziwie autentyczna treść przekazu chrześcijańskiego w kwestii judaizmu, nadając w ten sposób obowiązujące kryterium dla nowego rozumienia traktatu *De Judaeis*.

W 2015 roku Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem opublikowała Refleksje na temat kwestii teologicznych związanych z relacjami katolicko-żydowskimi z okazji 50. rocznicy *Nostra aetate* (nr. 4), w którym autorytatywnie podsumowuje dotychczasowy rozwój. Z perspektywy tego przeglądu można zatem powiedzieć, że wypracowane po Soborze nowe spojrzenie na judaizm pozwala się streścić w dwóch wypowiedziach:

1. Należy zrezygnować z „teorii substytucji”, która do tej pory określała myślenie teologiczne w tej kwestii. Mówi ona, że po odrzuceniu Jezusa Chrystusa, Izrael przestał być nosicielem obietnic Bożych, tak, że obecnie może być opisany jako lud, „który tak długo był wybrany” (Modlitwa poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa).

2. Poprawne jest raczej mówienie o nieodwołanym Przy mierzu, które zostało opracowane po Soborze w nawiązaniu do Rz 9-11.

Obie te tezy są w zasadzie poprawne, jednak pod wieloma względami niedokładne i wymagają dalszego krytycznego przemyślenia.

Najpierw należy zauważyć, że „teoria substytucji” jako taka nie istniała przed Soborem: Żadna z trzech edycji „Lexikon für Theologie und Kirche” (Buchberger – Rahner – Kasper) nie zawiera hasła teoria substytucji, podobnie zresztą jak encyklopedie protestanckie, takie, jak na przykład leksykon Religion in Geschichte und Gegenwart³. Słowo „teoria substytucji” zawarte jest jednak w indeksie LThK Kaspera, gdzie pojawia się pod hasłami *Altes Testament II* (Breuning), *Israel III* (Breuning) i *Volk Gottes I* (W. Kraus)

Podobnie jak nie istniała „teoria substytucji” jako taka, tak samo wyobrażenie o pozycji Izraela w historii zbawienia po Chrystusie nie było jednolicie rozumiane przez teologię. Jest jednak prawdą, że na podstawie takich tekstów jak przypowieść

o dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-11) lub o uczcie (Mt 22.1-14; Łk 14,15-24), na którą zaproszeni nie chcieli przyjść i w konsekwencji zostali zastąpieni przez innych, myśl o odrzuceniu Izraela w dużej mierze ukształtowała wyobrażenie o jego funkcji w obecnej historii zbawienia.

Z drugiej strony pozostawało jednak jasne, że Izrael, względnie judaizm, zawsze zachowywał szczególną pozycję i nie znikał po prostu w świecie innych religii. Przede wszystkim dwa punkty widzenia zawsze zapobiegały idei tego rodzaju całkowitego wykluczenia narodu żydowskiego z obietnicy:

a) Izrael jest bezsprzecznie nadal posiadaczem Pisma Świętego. Co prawda *Drugi List do Koryntian* mówi, że podczas czytania Pisma serce Izraela jest przykryte zasłoną i że owa zasłona będzie usunięta dopiero przez zwrócenie się do Pana Jezusa Chrystusa (2 Kor 3,15n). Jednak mimo wszystko pozostaje on przecież w posiadaniu w swych rękach Objawienia Bożego w Pismach Świętych. Ojcowie Kościoła, jak np. św. Augustyn, podkreślali, że musi istnieć Izrael jako nie należący do wspólnoty Kościoła, aby potwierdzić autentyczność Pism Świętych.

b) Nie tylko św. Paweł mówi o tym, że „cały Izrael będzie zbawiony”, ale także *Apokalipsa świętego Jana* widzi dwie grupy ocalonych: 144.000 ocalonych z dwunastu pokoleń Izraela, którzy innym językiem wyrażają to samo, co chciał wyrazić Paweł za pomocą słowa „cały Izrael”, a obok tego „wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć” (Ap 7,9) jako przedstawienie ocalonego pogańskiego świata. Z punktu widzenia tradycji Nowego Testamentu ta perspektywa eschatologiczna nie jest po prostu sprawą wielu tysięcy lat, która nadejdzie kiedyś na końcu, ale „element eschatologiczny” jest zawsze w jakiś sposób także teraźniejszością.

Z obydwu punktów widzenia dla Kościoła było jasne, że judaizm nie stał się jedną z wielu religii pośród innych, ale znajduje się w szczególnej sytuacji i dlatego też jako taki musi być uznany przez Kościół. Na tej podstawie rozwinęła się w średniowieczu idea podwójnego obowiązku ochrony papieża, który z jednej stro-

ny musi bronić chrześcijan przeciwko Żydom, ale również powinien ochraniać Żydów, tak, aby jedynie oni mogli istnieć obok chrześcijan w średniowiecznym świecie jako *religio licita*.

Kwestia substytucji pojawia się nie tylko w całości dla Izraela jako takiego, ale konkretyzuje się w pojedynczych elementach, w których prezentowane jest wybranie:

1.) Ustawodawstwo kultyczne, które obejmuje kult świątynny oraz wielkie święta Izraela; 2.) przepisy prawa kultycznego dotyczące poszczególnych Izraelitów: szabat, obrzezanie, przepisy związane z pożywieniem, przepisy dotyczące czystości; 3.) prawne i moralne wskazania *Tory*; 4.) Mesjasz; 5.) obietnica ziemi.

Wychodząc od tego należy również zająć się kwestią przymierza.

III. Problem „substytucji”

Zajmijmy się zatem w pierwszej części zasadniczymi elementami obietnicy, w odniesieniu do której można zastosować pojęcie substytucji; w drugim punkcie trzeba będzie zająć się kwestią przymierza.

ad 1.

Co oznacza „nie” dla substytucji w odniesieniu do regulowanego przez *Torę* kultu świątynnego? Postawmy całkiem konkretne pytanie: Czy Eucharystia zastępuje ofiary rytualne, czy też pozostają one same w sobie niezbędne? Myślę, że w tym momencie byłoby widoczne, że w tym miejscu w sposób konieczny zostaje przełamane statyczne spojrzenie na prawo i obietnicę, które stoi za jednostronnym „nie” dla „teorii substytucji”. Pytanie o kult w sposób oczywisty poruszało się od samego początku w Izraelu w obszarze dialektyki pomiędzy krytyką kultu, a wiernością wobec wskazań kultycznych. Chciałbym odwołać się w tym celu do trzeciego rozdziału pierwszej części mojej książki *Duch liturgii. Wprowadzenie*. Strona krytyczna wobec kultu spotyka nas w tekstach takich jak 1 Sm 15,22; Oz 6,6; Am 5.21-27 i tak dalej. Podczas gdy jednak krytyka kultu w obszarze hellenistycznym

proceedziła coraz bardziej do całkowitego odrzucenia kultycznego charakteru ofiary i przybierała swój konkretny kształt w idei *Logosu*-ofiary, w Izraelu nadal trwałe było przekonanie, że ofiara czysto duchowa nie wystarczy. Odsyłam tutaj do dwóch tekstów: Dn 3,37-43 i Ps 51,19nn.

Psalm wyraźnie stwierdza w wersecie 18n: „nie radujesz się ofiarą i nie chcesz całopaleń [...] nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” Potem w wersecie 20n zaskakująco następuje prośba i przepowiednia: „[...] odbuduj mury Jeruzalem! Wtedy będą Ci się podobać prawe ofiary, dary i całopalenia, wtedy będą składać cielce na Twoim ołtarzu” Współcześni komentatorzy mówią nam, że tutaj konserwatywne elementy dodały w końcu to, czemu przeczył poprzedni werset. Rzeczywiście, istnieje pewna sprzeczność między dwoma grupami wersetów. Jednak to, że ostatni werset bezdyskusyjnie stanowi część tekstu kanonu, pokazuje, że ofiara jedynie duchowa jest postrzegana jako niewystarczająca. To samo można zobaczyć we wspomnianym tekście Daniela. Dla chrześcijan całkowite oddanie Jezusa na krzyżu, w którym tylko ze względu na Boga możliwa i konieczna również synteza obu poglądów, oznacza: Wcielony Pan poświęca się cały dla nas. Jego ofiara obejmuje ciało, cały realny świat cielesny. Ale jest ona włączona do samego wnętrza „ja” Jezusa Chrystusa, a w ten sposób całkowicie podniesiona do tego, co stanowi jego Osobę. Tym samym dla chrześcijan staje się oczywiste, że cały wcześniejszy kult znajduje swój sens i swoje wypełnienie jedynie w tym, że prowadzi do ofiary Jezusa Chrystusa. W Nim, na którego on nieustannie wskazuje, wszystko nabiera sensowności. A zatem w rzeczywistości właściwie nie istnieje „substytucja”, ale bycie w drodze, które w końcu staje się jedyną rzeczywistością, a mimo to nieuniknionym zniknięciem ofiar ze zwierząt, których miejsce („substytucję”) zajmuje Eucharystia.

Statyczną wizję substytucji lub braku substytucji zastępuje dynamiczne postrzeganie całej historii zbawienia, która w Chrystusie znajduje swoje zjednoczenie (Ef 1,10).

ad 2.

Wokół obszaru praw kultycznych, które dotyczą pojedynczych osób (obrzezanie, szabat itd.), obraca się spór o wolność od pra-

wa chrześcijan, przede wszystkim u Pawła. Dziś jest oczywiste, że z jednej strony zasady te miały chronić tożsamość Izraela podczas wielkiego rozproszenia wśród narodów świata, a z drugiej strony, zniesienie ich wiążącego charakteru było warunkiem dla powstania obejmującego cały świat chrześcijaństwa wywodzącego się z pogan. W takiej mierze właśnie te kwestie nie stanowią już od czasu rozdzielenia Izraela i Kościoła rzeczywistego problemu dla obu stron. Nie trzeba w tym miejscu dłużej roztrząsać, że w szerzącej się od XVI w. polemice międzywyznaniowej protestanci zarzucali katolikom, że wprowadzając obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Mszy św., post piątkowy itd. na nowy sposób ustanowili wśród chrześcijan dawne prawodawstwo (stare normy „substytuowali” przez nowe).

ad 3.

Jeśli chodzi o prawne i moralne wskazania *Tory*, to także wśród Żydów w wyniku konkretnego rozwoju prawnego jest jasne, że oferuje ona tak zwane kazuistyczne modele prawne, które podlegają ewolucji. O tyle też spór między chrześcijanami a Żydami nie jest tutaj potrzebny.

Jeśli jednak chodzi o właściwy nakaz moralny, który znalazł swój zasadniczy wyraz w Dekalogu, odnosi się do niego to, co Pan mówi po *Kazaniu na Górze* w *Ewangelii Mateusza* 5,17-20 – a mianowicie, że nadal on obowiązuje, chociaż w nowych sytuacjach musi być odczytywany na nowo. To nowe odczytywanie nie jest jednak jego zniesieniem ani substytucją, ale pogłębieniem w niezmienionej obowiązywalności. W rzeczywistości nie ma tutaj żadnej substytucji.

W obecnej sytuacji jest dziwne, że właśnie w tym punkcie nawet dzisiaj wielu ludzi upiera się przy substytucji: osiem błogosławieństw zajęło miejsce przykazań, a *Kazanie na Górze* całkowicie zastąpiło moralność Starego Testamentu. W odniesieniu do całej tej kwestii pozwałam sobie odesłać do czwartego rozdziału pierwszego tomu mojej książki *Jezus z Nazaretu* (s. 65-114). Niewłaściwie zrozumiany paulinizm jest przyczyną nieporozumienia, że tutaj w kwestii podstawowego wskazania chrześcijańskiego życia dokonana się radykalna substytucja. W rzeczywistości również u Pawła jest zupełnie oczywiste, że moralne wskazania Sta-

regu Przymierza, streszczone w podwójnym przykazaniu miłości, pozostają w mocy dla chrześcijan, choć w nowym kontekście miłości i bycia umiłowanym przez Jezusa Chrystusa. Tutaj punkty 1 i 3 Pawła zazębiają się i to jest prawdziwie chrześcijańska nowość: ukrzyżowany Chrystus poniósł całą naszą winę. W Izraelu ofiara Dnia Pojednania i codzienna ofiara zadośćuczynienia były przeznaczone do tego, aby złagodzić i znieść wszelką niesprawiedliwość na świecie. Ofiary ze zwierząt mogły jednak być jedynie gestem, który wybiegał ku prawdziwie pojednawczej mocy.

Przyjmujący na siebie wszelkie cierpienie i całą winę świata Syn Boży jest teraz owym przewyciężeniem. Dla chrześcijanina być związanym we chrzcie z jego śmiercią oznacza stan bezpieczeństwa w przebaczącej miłości Boga. Ale nie znaczy to, że jego własne życie miało by być bez znaczenia i że przestaje istnieć dla niego wskazanie moralne. Przeciwnie, oznacza to, że w tym byciu jednością z Chrystusem może i musi być ono przeżywane na nowo w wewnętrznej wolności miłości.

Oczywiście, kontrowersje wokół Pawłowego chrześcijaństwa nadal będą się toczyć, ale uważam, że powinna istnieć nowa jasność na temat tego, że wskazanie moralne w Starym i Nowym Przymierzu w ostatecznym rozrachunku jest identyczne i że nie może tutaj dokonać się właściwa „substytucja”

ad 4.

Pytanie o mesjańskość Jezusa jest i pozostanie prawdziwą kwestią sporną między Żydami i chrześcijanami. Choć jako takie nigdy nie przestanie przedstawiać podziału dróg obydwu, to jednak najnowsze badania Starego Testamentu otworzyły także nowe możliwości dialogu. Dokonane w nowszej egzegezie przedatowania i reinterpretacje słów wielkich nadziei Izraela (Rdz 49:10; Lb 24,17; Sm 7,12-16; Ps 89,20-46; Na 9,14n; Iz 7,10-17; 9,1-6, 11,1-9, Mi 5,1-5, Ag 2,20-23, Za 4,8-14, a różne teksty Psalmów) pokazują wielogłosowość i wielokształtność nadziei, w której w dużej mierze politycznie określona postać nowego Dawida – „Króla Mesjasza” – jest tylko jedną z form nadziei pośród innych. Prawdą jest, że *cały* Stary Testament jest księgą nadziei. Ale jednocześnie ta nadzieja wyraża się w zmieniających się formach. Prawdą jest dalej, że nadzieja w coraz mniejszym stopniu wskazuje na ziemską i polityczną władzę, a coraz bar-

dziej wysuwa się na pierwszy plan znaczenie pasji jako istotnego elementu nadziei.

Z nowotestamentalnych świadectw o Jezusie wynika jasno, że odnosił się On krytycznie do tytułu Mesjasza i powszechnie z nim związanych idei. Jest to na przykład widoczne w uwadze Jezusa dotyczącej synostwa Dawida Chrystusa w nawiązaniu do Psalmu 110. Jezus przypomina, że uczeni w Piśmie przedstawiają Chrystusa jako syna Dawida. Jednak Chrystus w Psalmie ukazuje się nie jako syn Dawida, lecz jako jego Pan (Mk 12,35n). Ale również tam, gdzie w tworzącym się wśród uczniów wyznaniu wiary stosowany jest tytuł Chrystusa – Mesjasza w odniesieniu do Jezusa, natychmiast sam Jezus uzupełnia i koryguje wyobrażenia kryjące się za tym tytułem przez katechezę na temat cierpienia Zbawiciela (por. Mk 8,27-33; Mt 16, 13-23). On sam w swoim przepowiadaniu nie nawiązywał do tradycji Dawida, ale głównie do formułowanego u Daniela ucieleśnienia nadziei w osobie Syna Człowieczego. Co do reszty, centralną była dla niego myśl o męce, o zastępczym cierpieniu i umieraniu, o zadośćuczynieniu. Idea cierpiącego Sługi Bożego, zbawienia poprzez cierpienie, jest dla niego kluczowa: Pieśni Sługi Bożego u Izajasza, ale również tajemnicze wizje cierpienia u Zachariasza określają jego obraz Zbawiciela. W tych tekstach wyrażają się doświadczenia wiary Izraela w czasach wygnania i prześladowań hellenistycznych i ukazują się jako istotne etapy na drodze Boga z Jego ludem, które zbiegają się w Osobie Jezusa z Nazaretu. Ale także Mojżesz, który wstawia się za swoim ludem i oferuje swoją własną zastępczą śmierć, ukazuje się zrozumiały z perspektywy posłannictwa Jezusa. Peter Kuhn w swoim znaczącym studium *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17, München 1968, 13, Text1) ukazał, że również dla judaizmu nie jest obca myśl o samoponiżeniu, a nawet cierpieniu Boga, oraz że istnieją ważne zbliżenia do chrześcijańskiej interpretacji starotestamentalnej nadziei zbawienia, chociaż pozostają oczywiście ostatnie różnice.

W średniowiecznych debatach między Żydami i chrześcijanami strona żydowska cytowała zazwyczaj Izajasza 2,5-5 (Mi 4,1-5) jako istotę mesjańskiej nadziei. W obliczu tych słów musiał ukazać swoją legitymizację każdy, kto kiedykolwiek podnosił roszczenia mesjanistyczne: „On będzie rozjemcą pomiędzy ludami

[...] Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2,4; Mi 4,3f). Jest oczywiste, że te słowa nie zostały spełnione, ale pozostają oczekiwaniem na przyszłość.

W rzeczywistości Jezus odczytywał obietnice Izraela w o wiele szerszym rozumieniu, w którym pasja Boga na tym świecie i cierpienia sprawiedliwego zajmują coraz bardziej centralną pozycję. Również w obrazach królestwa Bożego nie dominuje bynajmniej po prostu akcent tryumfalny; one również charakteryzują się zmaganiem Boga z ludźmi i o ludzi. Na roli królestwa Bożego rosną w tym czasie chwasty razem z pszenicą i nie są wyrwane. W rybackiej sieci Boga znajdują się dobre i złe ryby. Zakwas królestwa Bożego bardzo powoli przenika świat od wewnątrz, aby go przemienić. W rozmowie z Jezusem uczniowie w drodze do Emaus uczą się, że właśnie krzyż musi stanowić istotne centrum postaci Mesjasza. Mesjasz nie ukazuje się w pierwszym rzędzie z perspektywy królewskiej postaci Dawida. *Ewangelia Jana*, jako końcowe podsumowanie dialogu między Jezusem a Żydami, w którym zarazem odzwierciedla się już przyszły dialog między Żydami a chrześcijanami, inaczej ukazała istotę postaci Jezusa, a tym samym interpretację nadziei Izraela: zasadnicza wypowiedź na temat postaci Obiecanego znajduje się dla Jana w nawiązaniu do postaci Mojżesza: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18,15). Charakterystyczne dla postaci Mojżesza jest natomiast to, że „poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10). Sama *Księga Powtórzonego Prawa* zauważa ponadto, że obietnica dotąd pozostała niespełniona i że „nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10). W pierwszym rozdziale swojej Ewangelii Jan stwierdza programowo, że te oczekujące jeszcze na realizację słowa teraz zostały spełnione w Jezusie: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18, por. 13,25). Możemy zatem przy pierwszym podejściu powiedzieć, że Jezus nie chciał bezpośrednio przynieść doskonałego, nowego świata pokoju, jak to jest zapowiedziane u Iz 2 oraz Mi 4, ale chciał ukazać Boga ludziom, także poganom, i objawił im Jego wolę, którą jest prawdziwe zbawienie człowieka.

W analizie eschatologicznej mowy Jezusa w drugim tomie mojej książki *Jezus z Nazaretu* (s. 35-63) ukazałem, że według obrazu historii Jezusa, pomiędzy zniszczeniem świątyni i końcem świata mają nadejść „czasy pogan”, których długość najpierw będzie oczywiście uznana za bardzo krótką, ale jako część historii Boga z ludźmi są one bardzo ważne (s. 52-56). Chociaż tego okresu w działaniu Boga wobec świata jako takiego nie można bezpośrednio stwierdzić w tekstach Starego Testamentu, to jednak odpowiada on rozwojowi nadziei Izraela, takiej, jaka pojawia się coraz wyraźniej w późniejszym czasie (Deutero-Izajasz, Zachariasz, itd.).

Święty Łukasz opowiada nam, że Jezus, Zmartwychwstały, będąc w drodze z dwoma uczniami, poprowadził ich zarazem wewnętrzną drogą. Razem z nimi niejako na nowo odczytuje Stary Testament. W ten sposób uczą się oni w zupełnie nowy sposób rozumieć zarówno obietnice i nadzieje Izraela, jak również samą postać Mesjasza. Odkrywają, że właśnie losy Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, który w tajemniczy sposób jest w drodze z uczniami, są nakreślone wcześniej w Księgach. Uczą się na nowo odczytywać Stary Testament. Ten tekst opisuje kształtowanie się wiary chrześcijańskiej w pierwszym i drugim wieku, a tym samym opisuje drogę, której ciągle trzeba na nowo szukać i nią kroczyć. Tym samym opisuje w gruncie rzeczy także dialog pomiędzy Żydami a chrześcijanami, który powinien toczyć się po dziś dzień, a niestety tylko w rzadkich momentach najwyżej był wyczuwalny.

Ojcowie Kościoła doskonale zdawali sobie sprawę z tej nowej struktury dziejów, jak chociażby wtedy, gdy rozwój dziejów został przedstawiony w potrójnym schemacie *umbra-imago-veritas*. Czas Kościoła („czas pogan”) nie stanowi jeszcze nadejścia otwartej *veritas* (= Iz 2 i Mi 4). Jest on wciąż jeszcze *imago*, to znaczy znajduje się w pewnej tymczasowości, choć zarazem także w pewnej nowej otwartości. Bernard z Clairvaux właściwie przedstawił ten stan rzeczy, kiedy mowę o dwukrotnym przyjściu Chrystusa przekształca w potrójną obecność Pana, a czas Kościoła nazywa *adventus medius* (*Jezus z Nazaretu* II, s. 307).

Podsumowując możemy powiedzieć, że cała historia Jezusa, tak, jak ją przedstawia Nowy Testament, od relacji o kuszeniach aż do wydarzenia w Emaus, pokazuje, że czas Jezusa, „czas pogan”,

nie jest czasem kosmicznego przeobrażenia, w którym zapadły już ostateczne rozstrzygnięcia między Bogiem a człowiekiem, ale czasem wolności. Bóg w nim spotyka ludzi poprzez ukrzyżowaną miłość Jezusa Chrystusa, aby zgromadzić ich w wolnym „tak” dla królestwa Bożego. Jest to czas wolności, a to znaczy również czas, w którym zło nadal zachowuje swoją moc. Boska moc w całym tym czasie jest mocą cierpliwości i miłości, która pozostaje skuteczna wobec mocy zła. Jest to czas Bożej cierpliwości, która często wydaje się być dla nas zbyt wielka – czas zwycięstw, ale także porażek miłości i prawdy. Starożytny Kościół istotę tego czasu podsumował w zdaniu „Regnavit a ligno Deus”. Będąc w drodze z Jezusem, Kościół, jak uczniowie z Emaus, nieustannie uczy się razem z Nim czytać Stary Testament, a w ten sposób na nowo go rozumieć. Uczy się rozpoznawać, że to jest dokładnie to, co zostało zapowiedziane o „Mesjaszu” i że powinien podejmować próby ukazania w dialogu z Żydami, że to wszystko jest „zgodne z Pismem”. Dlatego teologia duchowa zawsze podkreślała, że czas Kościoła nie oznacza bynajmniej dotarcia do raj, ale odpowiada obejmującemu cały świat 40-letniemu exodusowi Izraela. Jest to droga wyzwolonych. Podobnie jak Izraelowi na pustyni wielokrotnie przypominano, że jego wędrówka po pustyni jest konsekwencją wyzwolenia z niewoli egipskiej; jak Izrael stale chciał wracać do Egiptu, nie potrafił uznać dobra wolności za dobro, to samo dotyczy chrześcijaństwa na jego drodze exodusu: ciągle trudno przychodzi ludziom uznać tajemnicę wyzwolenia i wolności za dar odkupienia, ciągle chcą wracać do stanu sprzed wyzwolenia. Ale wciąż mogą uczyć się przez znaki Bożego miłosierdzia, że wolność jest wielkim darem w drodze ku prawdziwemu życiu.

Ad 5.

Obietnica ziemi jest przeznaczona konkretnie dla dzieci Abrahama jako ludowi w historii. Co prawda chrześcijanie uważają siebie za prawdziwych potomków Abrahama, jak to szczególnie dobitnie przedstawia *List do Galatów*, ale nie jako lud w znaczeniu ziemsko-historycznym. Ponieważ są oni narodem pośród wszystkich narodów, nie oczekują żadnej określonej ziemi na tym świecie. Takie rozumienie obietnicy ziemi dobitnie przedstawił *List od Hebrajczyków*: „Przez wiarę (Abraham) przywędrował

do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotami mieszkając z (...), współdziedzicami tej samej obietnicy. Oczekiwał bowiem miasta (...) którego architektem i budowniczym jest sam Bóg” (Hbr 11,9n.). „W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi” (Hbr 11,13). List do Diogneta dokładniej wyjaśnił ten sposób postrzegania: Chrześcijanie żyją każdy w swoim kraju jako odpowiedzialni współobywatele, wiedzą jednak, że właściwe miasto, właściwy kraj, ku któremu zmierzają, jest w przyszłości. Obietnica ziemi odnosi się do przyszłego świata i relatywizuje różne przynależności do określonych krajów. Dialektyka pomiędzy odpowiedzialną przynależnością do tego świata i jednoczesnym byciem w drodze określa chrześcijańskie rozumienie kraju i narodu i musi oczywiście być stale na nowo wypracowywana, znoszona i przeżywana.

Natomiast judaizm trzymał się mocno idei konkretnego pochodzenia od Abrahama i dlatego siłą rzeczy musiał ciągle na nowo w jakiś sposób poszukiwać konkretnego wewnątrzświatowego nadawania sensu dla obietnicy ziemi. Niepowodzenie wspieranego teologicznie przez część rabinatu powstania Bar Kochby (132-135 po Chr.) oznacza oczywiście wyrzeczenie się na przestrzeni długiego czasu takich form mesjanizmu politycznego. Natomiast Maimonides (1135-1204) zainicjował nowy kierunek, próbując wyprowadzić oczekiwanie ziemi z przesłanek teologicznych, aby nadać mu racjonalny kształt. Jednak wynikająca z tego konkretna rzeczywistość pojawiła się dopiero w XIX wieku. Cierpienie dużej mniejszości żydowskiej w Galicji, jak również w ogóle na Wschodzie stało się dla Teodora Herzla punktem wyjścia do stworzenia syjonizmu, którego celem było przywrócenie ojczyzny bezdomnym, ubogim i cierpiącym Żydom. Wydarzenia Shoah uczyniły stworzenie własnego państwa jeszcze bardziej pilnym zadaniem dla Żydów; w rozpadającym się Imperium Osmańskim, do którego należała Ziemia Święta, musiało być możliwe uczynienie historycznej ziemi ojczystej Żydów na powrót ich krajem. Przy tym zakres wewnętrznych uzasadnień i konkretnych wyobrażeń sięgał bardzo daleko. Większość syjonistów była niewierząca i próbowała zbudować ojczyznę dla narodu żydowskiego przy założeniach świeckich. Ale w syjonizmie działały zawsze również siły religijne i ku zaskoczeniu agnostycznych ojców, w nowym pokoleniu nierzadko

pojawiało się zainteresowanie religią. Kwestia tego, jak powinno się oceniać projekt syjonistyczny, była kontrowersyjna również w Kościele katolickim. Od samego początku jednak dominowało stanowisko, że teologicznie pojmowane zajmowanie ziemi w sensie nowego politycznego mesjanizmu było nie do przyjęcia. Po ustanowieniu państwa izraelskiego w 1948 r. ukształtowała się doktryna teologiczna, która ostatecznie umożliwiła polityczne uznanie państwa Izrael przez Watykan. Jej rdzeń stanowi przekonanie, że w ścisłym sensie teologicznie rozumiane żydowskie państwo religijne, które uważałoby się za teologiczne i polityczne spełnienie obietnic, w myśl wiary chrześcijańskiej jest niewyobrażalne w naszej historii i stałoby w sprzeczności z chrześcijańskim rozumieniem obietnic. Zarazem jednak stało się oczywiste, że naród żydowski, jak każdy inny naród, ma wynikające z prawa naturalnego aspiracje do swojego kraju. Jak już wspomniano nieco wcześniej, pojawiały się sugestie, aby znaleźć dla niego miejsce w historycznej przestrzeni życiowej narodu żydowskiego, które można było znaleźć w sytuacji politycznej rozkładającego się Imperium Osmańskiego i brytyjskiego protektoratu w sposób odpowiadający standardom prawa międzynarodowego. W tym sensie Watykan uznał państwo Izrael jako nowoczesne państwo prawa i uważa je za prawowitą ojczyznę narodu żydowskiego, której utworzenia nie można bezpośrednio wyprowadzać z Pisma Świętego, ale mimo wszystko w szerszym sensie może być ono wyrazem wierności Boga względem narodu Izraela.

Nie-teologiczny charakter państwa żydowskiego oznacza jednak, że nie można w nim uważać spełnienia się obietnic Pisma Świętego jako takich. Bieg historii pokazuje raczej narastanie i rozwój obietnic, jak to widzieliśmy również w przypadku pozostałych treści. Już podczas pierwszego wielkiego rozproszenia Izraela za panowania króla Nabuchodonozora działała pośród sądu Boża miłość do swego ludu i nadała rozproszeniu nowe, pozytywne znaczenie. Dopiero na wygnaniu obraz Boga Izraela, monoteizm, został w pełni rozwinięty, bo według ogólnie przyjętych kryteriów bóg, który nie mógł obronić swego kraju, nie był już więcej bogiem. W obliczu kpin narodów, które przedstawiały Boga Izraela jako pokonanego i pozbawionego kraju, okazało się teraz, że był On nie tylko Bogiem określonego kraju, ale świat jako całość był Jego własnością. Rozporządzał On nim i mógł

według Swojej woli go rozdzielać. W ten sposób Izrael na wygnaniu ostatecznie zrozumiał, że jego Bóg jest Bogiem ponad bogami, który swobodnie rozporządza historią i narodami.

Hellenistyczne prześladowanie Żydów opierało się wprawdzie zgodnie z jego własną koncepcją na oświeceniowym obrazie Boga, który z zasady powinien być taki sam dla wszystkich wykształconych ludzi, tak, że dla wyjątkowości i przekonania o posłannictwie Boga Izraela nie mogło być już miejsca. Jednak właśnie w konfrontacji z greckim politeizmem i jednym Bogiem nieba i ziemi, któremu służył Izrael, nastąpiło nieoczekiwane zainteresowanie Bogiem Izraela, które znalazło swój konkretny wyraz w ruchu „bojących się Boga”, którzy gromadzili się wokół synagog. W mojej rozprawie „Lud i Dom Boży w nauce Augustyna o Kościele” starałem się szerzej wyjaśnić wewnętrzne uzasadnienie tego procesu w nawiązaniu do analizy Augustyna. Istotę całego problemu można chyba w skrócie wyjaśnić następująco: Myślenie starożytne doszło w końcu do przeciwstawienia sobie boskości czczonej w religiach i realnej budowy świata, w której bóstwa religijne jako ostatecznie nierealne musiały zostać odrzucone i rzeczywista potęga, która stworzyła świat i go przeniknęła, jawiła się jako religijnie nieistotna.

W tej sytuacji żydowski Bóg, który przedstawiał właśnie pierwotną moc wszystkich bytów, tak, jak ją odnalazła filozofia, ukazywał się jednocześnie jako religijna siła, która zwraca się do człowieka i w której człowiek może spotkać się z boskością. To nakładanie się idei filozoficznej i rzeczywistości religijnej było czymś nowym i mogło przywrócić religii charakter racjonalnie dopuszczalnej rzeczywistości. Jedyną przeszkodą było tylko związanie Boga z jednym ludem i jego przepisami prawa. Jeśli – tak jak w przepowiadaniu Pawła – ta więź mogłaby zostać rozwiązana, a Bóg Żydów mógłby zostać uznany przez wszystkich za ich Boga, udałoby się pogodzić wiarę i rozum (por. także moja mała książka *Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* [„Bóg wiary i Bóg filozofów”]).

W ten sposób Żydzi, właśnie przez ich ostateczne rozproszenie w świecie, otworzyli światu drzwi na Boga. Ich diaspora nie jest tylko i w pierwszym rzędzie stanem kary, ale oznacza raczej posłannictwo.

IV. „Nieodwołane przymierze”

Wszystko to, co do tej pory zostało powiedziane stanowi nasz komentarz do pierwszego, podstawowego elementu nowego konsensusu w kwestii relacji chrześcijaństwo-judaizm, tak, jak jest on przedstawiony w refleksjach wydanych przez Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Ten pierwszy podstawowy element stwierdza, że „teoria substytucji” nie jest odpowiednia dla relacji judaizm-chrześcijaństwo. Przystudiowaliśmy tę tezę na temat podstawowych elementów, w których głównie ukazuje się wybór Izraela i doszliśmy do rezultatu, że choć teza ta wskazuje na właściwy kierunek, w szczegółach należy ją na nowo prze-myśleć. Obecnie musimy zająć się drugim elementem tego nowego konsensusu, to znaczy mówieniem o „nieodwołanym przymierzu” Wspomniane wyżej „refleksje” zwracają uwagę na to, że teza „przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem Izraela trwa nadal i nigdy nie zostało unieważnione” (nr 39) nie jest zawarta w *Nostra aetate*, ale po raz pierwszy została sformułowana przez Jana Pawła II 17 listopada 1980 r. w Moguncji. Została ona potem włączona do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 121), a zatem w pewnym sensie do współczesnego nauczania Kościoła katolickiego.

Podobnie jak w przypadku teorii substytucji, istotę tego, co zostało tu powiedziane, należy uznać za prawdziwą, ale w szczególności nadal potrzeba wielu wyjaśnień i pogłębień. W pierwszym rzędzie należy zauważyć, że Paweł w *Liście do Rzymian* 4 wyliczając szczególne dary Izraela mówi nie tyle o „przymierzu”, ale o „przymierzach” Rzeczywiście jest to błędem, jeśli przymierze postrzegane jest w naszej teologii generalnie tylko w liczbie pojedynczej albo też tylko w ścisłym przeciwstawieniu staro- (pierwszego) i nowego przymierza. W Starym Testamencie „przymierze” jest rzeczywistością dynamiczną, która konkretyzuje się w rozwijającym się szeregu przymierzy. Wymienię jako główne tego postacie przymierze z Noem, przymierze z Abrahamem, przymierze z Mojżeszem, przymierze z Dawidem, i wreszcie w różnych postaciach obietnica nowego przymierza.

W odniesieniu do przymierza z Dawidem ustosunkowują się prolog u św. Mateusza i historia dzieciństwa u św. Łukasza. Obydwa teksty ukazują na swój sposób, jak przymierze jest łamane ze

strony człowieka i jaki był jego koniec, ale też jak Bóg sprawia, że wyrasta różdżka z pnia Jessego, od której od nowa zaczyna się przymierze z Bogiem (por Iz 11,1). Dynastia Dawidowa upada jak wszystkie ziemskie dynastie. A jednak spełnia się obietnica: Jego królestwo nigdy się nie skończy (Łk 1,33).

Dla naszej kwestii ważny jest *List do Galatów*, który w trzecim i czwartym rozdziale dokonuje porównania przymierza Abrahama i Mojżesza. O przymierzu Abrahama mówi się, że jest ono zawarte jako uniwersalne i bezwarunkowe. Natomiast przymierze z Mojżeszem zostało zawarte 430 lat później. Jest ograniczone i związane warunkami obowiązującego prawa. Ale to także oznacza, że może się nie udać tam, gdzie nie są spełnione warunki: ma ono funkcję pośrednią, ale nie podważa ostateczności i powszechności przymierza Abrahama.

Nowy poziom teologii przymierza znajdujemy w *Liście do Hebrajczyków*, które przyjmuje szczególnie wspaniale wybrzmiewającą obietnicę nowego przymierza u Jeremiasza 31 i przeciwstawia je dotychczasowym przymierzom, które wszystkie podsumowuje pod pojęciem „pierwszego przymierza”, które teraz zostaje zastąpione przez ostateczne „nowe” przymierze. Temat nowego przymierza pojawia się w różnych odmianach także u Jeremiasza, Ezechiela, Deutero-Izajasza i Ozeasza. Szczególne wrażenie wywiera przedstawienie historii miłosnej między Bogiem a Izraelem w 16 rozdziale Ezechiela. Bóg z miłością przyjmuje Izraela w czasach jego młodości do przymierza miłości, które ma być ostateczne. Izrael nie dochowuje wierności i prostytuuje się ze wszystkimi możliwymi bóstwami. Gniew Boga w obliczu tego nie jest Jego ostatnim słowem, ale bierze go sobie w nowym i niezniszczalnym przymierzu. W wyrażeniu „nieodwołane przymierze”, które badamy, jest prawdziwe, że nie zostało ono wypowiedziane ze strony Boga. Natomiast część rzeczywistej historii Boga z Izraelem stanowi złamanie przymierza ze strony człowieka, którego pierwsza postać została opisana w *Księdze Wyjścia*. Długa nieobecność Mojżesza staje się dla ludu okazją, aby oddać się widzialnemu Bogu, którego czczą: „I usiadł lud, aby jeść i pić, i wstali, żeby się bawić” (Wj 32,6). Powracając „ujrzał Mojżesz, że lud stał się nieokiełznany” (Wj 32,25). Mojżesz, w obliczu złamanego przymierza rzucił tablicami, które zostały napisane przez samego Boga i połamał je (Wj 32,19). Miłosierdzie Boże

co prawda ponownie podarowało tablice Izraelowi, ale są one zawsze tylko tablicami zastępczymi, a zarazem także znakami ostrzegawczymi, przypominającymi o złamanym przymierzu.

Co to oznacza dla naszej problematyki? Dzieje przymierza między Bogiem a Izraelem z jednej strony noszą w sobie znamię niezniszczalności ze względu na ciągłość Bożego wybrania, ale jednocześnie są one determinowane przez cały dramat ludzkiej zawodności. Oczywiście, słowo „przymierze” w obliczu nieskończonej różnorodności stron przymierza nie może być rozumiane w sensie równorzędnych partnerów. Nierówność obydwu partnerów sprawia, że przymierze wygląda raczej jak model orientalny, na sposób zapewnień udzielanych przez wielkiego króla. Wyraża się to również w formie językowej, w której nie wybrano partnerskiego słowa *syntheke*, natomiast zamiast niego *diatheke*, dlatego też *List do Hebrajczyków* nie mówi o „przymierzu”, ale o „testamencie”. Stosownie do tego święte księgi zazwyczaj nie są nazywane Starym i Nowym Przymierzem, lecz Starym (Pierwszym) i Nowym Testamentem.

Cała wędrówka Boga ze swoim ludem znajduje w końcu swoje posumowanie i ostateczny kształt w Ostatniej Wieczerzy Jezusa Chrystusa, która poprzedza i niesie w sobie krzyż i zmartwychwstanie. Nie musimy tutaj zajmować się skomplikowanymi problemami związanymi z formowaniem się dwóch rodzajów tradycji – Marka – Mateusza z jednej strony oraz Łukasza – Pawła z drugiej. Przede wszystkim przyjmuje się tradycję synajską. To, co się tam wydarzyło, ostatecznie dopełnia się tutaj, a w ten sposób tutaj obietnica nowego przymierza z Jr 31 staje się teraz najważniejszą: Przymierze z Synaju było ze swej natury zawsze obietnicą, zbliżeniem się do ostatecznego. Po wszystkich zniszczeniach jest to posuwająca się aż do śmierci Syna miłość Boga, która sama jest nowym przymierzem.

Spróbujmy zatem znaleźć ostateczną ocenę na temat formuły o „nieodwołanym przymierzu”. Należałoby jednak najpierw wysunąć dwa zastrzeżenia językowe: słowo „odwołać” nie należy do słownictwa Boskiego działania. „Przymierze” jest opisaną w Biblii historią Boga, nie jako coś pojedynczego, ale dokonuje się etapami. Teraz, abstrahując od tych formalnych zastrzeżeń, musimy krytycznie powiedzieć odnośnie treści, że nie porusza ona

tematu rzeczywistego dramatu historii między Bogiem a człowiekiem. Tak, miłość Boża jest niezniszczalna. Ale w historię przymierza między Bogiem a człowiekiem wpisuje się także ludzka zawodność, złamanie przymierza i wewnętrzne konsekwencje tego faktu: zniszczenie świątyni, rozproszenia Izraela, wezwanie do podjęcia pokuty, które czyni człowieka na nowo zdolnym do zawarcia przymierza. Miłość Boga nie może po prostu zignorować negacji ze strony człowieka. Rani Go to samego, a tym samym w sposób konieczny również człowieka. Jeśli w księgach prorockich, podobnie jak i w *Torze*, przedstawione zostają gniew Boży i cała surowość jego kar, to trzeba obecnie uznać, że karzące działanie Boga stanie się cierpieniem dla Niego samego. Nie jest to koniec Jego miłości, ale nowy jej poziom. Chciałbym zacytować tutaj tylko jeden tekst, w którym wybrzmiewa to wzajemne przenikanie się gniewu i miłości, a w nim ostateczność miłości. Po wszystkich uprzednich groźbach, pojawia się u Oz 11,7-9 zbawcza miłość Boga w całej jej wielkości: „Mój lud jest skłonny odpaść ode Mnie – wzywa imienia Baala, lecz on im nie przyjdzie z pomocą. Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzości. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę” Pomiędzy winą człowieka i groźbą ostatecznego zniszczenia przymierza znajduje się cierpienie Boga: „Moje serce na to się wzdryga [...] albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; [...] i nie przychodzę, żeby zatracać.” To, co zostaje tutaj powiedziane jako wielkie i wstrząsające, jest realizowane w słowach Jezusa podczas Ostatniej Wieczery: ofiarowuje On siebie samego na śmierć i otwiera w ten sposób w zmartwychwstaniu nowe przymierze.

Zmiana zapisu przymierza z Synaju na Nowe Przymierze we Krwi Jezusa, to znaczy na jego przewyciężającą śmierć miłość, nadaje przymierzemu nową i zawsze aktualną postać. Jezus odpowiada więc uprzedzająco na dwa wydarzenia historyczne, które nieco później rzeczywiście fundamentalnie zmieniły sytuację Izraela i konkretną formę przymierza z Synaju: zniszczenie świątyni, które okazało się z biegiem czasu nieodwołalne, i rozproszenie Izraela w światowej diasporze. Tutaj dotykamy „istoty” chrześcijaństwa i „istoty” judaizmu, który ze swej strony w *Talmudzie* i *Misznie* wypracował odpowiedź na te wydarzenia. W jaki spo-

sób można obecnie przeżywać przymierze? Jest to pytanie, które podzieliło konkretną rzeczywistość Starego Testamentu na dwie drogi: judaizm i chrześcijaństwo.

Formuła o „nieodwołanym przymierzu” mogła być pomocna w pierwszej fazie nowego dialogu pomiędzy Żydami i chrześcijanami, ale na dłuższą metę nie nadaje się, aby w miarę możliwości wyrazić wielkość rzeczywistości. Jeśli za niezbędne uważane są krótkie formuły, to zwróciłbym uwagę przede wszystkim na dwa teksty Pisma Świętego, w których zostało wyrażone wiążąco to, co istotne. W odniesieniu do Żydów, Paweł mówi: „Bo dary ła-ski i wezwanie Boże są bez żalu (nieodwołalne)” (Rz 11,29). Do wszystkich Pismo mówi: „Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego” (2 Tm 2,12n).

26 października 2017 r.

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI
 tłum. z języka niemieckiego ks. Joachim Kobienia