

Ks. Damian Wąsek

## Ocena judaizmu w świetle *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* Piotra Abelarda

O ile nawiązywanie relacji z wyznawcami wielkich religii Wschodu to wyzwanie stosunkowo niedawne, o tyle dialog z naszymi „starszymi braćmi w wierze” nurtuje myślicieli chrześcijańskich od początków uprawiania teologii. W tym artykule spróbujemy spojrzeć na judaizm oczyma Piotra Abelarda (1079–1142), jednego z najwybitniejszych średniowiecznych myślicieli chrześcijańskich. Postaramy się odpowiedzieć na pytanie: W jakiej mierze wyznawcy religii możeszowej byli dla niego wartościowymi partnerami w teologiczno-filozoficznej debacie, a w jakiej przeciwnikami, których należało zwalczyć?

Istniejące bibliografie twórczości Abelarda<sup>1</sup> nie zawierają opracowań dotyczących tego pytania, co świadczyłoby o tym, że kwestia relacji chrześcijaństwa do judaizmu nie doczekała się jeszcze osobnego studium. Warto jej poświęcić więcej uwagi, ponieważ podejście Mistrza Piotra do religii „starszych braci w wierze” jest odmienne od ujęć tamtej epoki. Jego oryginalność polega na tym, że rozwiązań dotyczących stosunku obu religii nie opiera na doraźnych analizach społecznych, lecz na tekstach natchnionych Pisma Świętego.

---

<sup>1</sup> Wybrane bibliografie: E. M. Buytaert, *General Introduction*, [w:] Petri Abaelardi, *Opera theologica I*, Corpus Christinorum Continuatio Mediaevalis XI, Turnholti 1969, s. XXIX–XXXVIII; *The Cambridge Companion to Abelard*, red. J. E. Brower, K. Guilfooy, Cambridge 2004, s. 441–456; J. Marenbon, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, s. 350–361; S. P. Bonanni, *Parlare della Trinità. Lettura della „Theologia scholarium” di Abelardo*, Roma 1996, s. 379–385. Z dostępnych bibliografii internetowych warto zajrzeć: [www.siepm.uni-freiburg.de/bibliography/authors/p.html](http://www.siepm.uni-freiburg.de/bibliography/authors/p.html); [www.abaelard.de/abaelard/Main.htm](http://www.abaelard.de/abaelard/Main.htm).

Źródło niniejszej analizy stanowi jedna z ostatnich, jak się powszechnie sądzi, rozpraw Abelarda – *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (zwana dalej *Dialogus*). Przedstawimy kolejno kontekst dzieła, jego formę, a w końcu treść z punktu widzenia postawionego problemu. Dzieło to składa się z dwóch autonomicznych części: pierwsza to zapis dyskusji Żyda i filozofa, a druga filozofa z chrześcijaninem. Zajmiemy się tą pierwszą częścią. Skorzystamy generalnie z polskiego tłumaczenia, dokonanego przez Leona Jachimowicza<sup>2</sup>. W momentach, w których tekst oryginalny lepiej naświetli poruszany problem, odwołamy się do wydania krytycznego J. P. Migne'a<sup>3</sup>.

## Kontekst dialogu

Budując swoje rozważania, zarówno z punktu widzenia treści, jak i formy, Abelard wpisał się w szereg średniowiecznych myślicieli. Odnajdujemy bowiem w jego czasach dzieła podobne do *Dialogus*. Możemy tutaj wspomnieć chociażby dwa dialogi: między chrześcijaninem i Żydem oraz między chrześcijaninem i filozofem, autorstwa Gilberta Crispina, opata Westminsteru, napisane pod koniec XI wieku<sup>4</sup>.

Podobne apologie posiada także judaizm, np. autorstwa Jehudy Halewiego<sup>5</sup>. Napisał on po arabsku *Księgę Chazarską*<sup>6</sup>, którą w XII

---

<sup>2</sup> P. Abelard, *Rozmowa między filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, [w:] tenże, *Rozprawy*, Warszawa 1969, s. 7–154.

<sup>3</sup> Petri Abaelardi, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, J. P. Migne (red.), 178, cc. 1611–1684.

<sup>4</sup> Crispin opisuje spotkanie w Londynie „towarzystwo filozofów”, po czym przechodzi do przedstawienia stanowisk rozmówców w formie zapisu treści dyskusji toczonych w dwu i trzypodobnych grupach. Dyskusja prowadzona jest nie na jeden, lecz na kilka tematów równocześnie. Niektórzy próbują uzgodnić stanowiska Arystotelesa i Porfiliusza w kwestii rodzajów i gatunków, a inni próbują ustalić, czy gramatyka jest dziedziną logiki. Kluczową jest jednak dyskusja chrześcijanina z filozofem, dotycząca racjonalnych podstaw wiary chrześcijańskiej i kredytu zaufania, jaki winien być przyznany Objawieniu; por. G. R. Evans, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, Kraków 1996, s. 18 n.

<sup>5</sup> Jehuda Halewi (1075–1141) urodził się w Toledo, a większość życia spędził w Kordowie. Był żydowskim filozofem i teologiem. Zajmował się głównie systematycznym wykładem treści tradycyjnych wierzeń. Znany jest także jako poeta. Wiele jego poematów znalazło zastosowanie w liturgii żydowskiej; por. A. Uterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 75 n.; W. Tyloch, *Judaizm*, Warszawa 1987, s. 188.

<sup>6</sup> *Sefer hak-Kuzari*.

wieku na hebrajski przetłumaczył Jehuda ibn Tibbon. Utwór ten jest zapisem dialogu pomiędzy nawróconym na judaizm królem Chazarów a filozofem, chrześcijaninem, muzułmaninem i żydowskim uczonym. Celem dzieła było ukazanie wyższości judaizmu nad chrześcijaństwem i islamem oraz uwypuklenie szczególnej roli Izraela jako narodu wybranego w przekazywaniu ludzkości Objawienia. Autor wyprowadza wniosek, że zarówno chrześcijaństwo, jak i islam oparte są na judaizmie<sup>7</sup>.

Sama tematyka tych dzieł rodziła się w skomplikowanej sytuacji dialogu żydowsko-chrześcijańskiego w średniowieczu. Warto poświęcić jej kilka zdań<sup>8</sup>. Żydzi zamieszkujący Ziemię Świętą uważali chrześcijan wierzących w Trójcę Świętą, Wcielenie, kult Matki Boskiej i świętych, za bałwochwalców. Pisze o tym m.in. Majmonides. Trochę inny pogląd prezentowali Żydzi zamieszkujący kraje chrześcijańskie, np. znawcy halachy<sup>9</sup> szukali podstaw pozwalających traktować chrześcijaństwo jako coś więcej niż bałwochwalstwo. Miało to wydzźwięk głównie ekonomiczny, halacha wykluczała bowiem kontakty handlowe z bałwochwalcami. Mimo takiego stanu rzeczy, niewielu rabinów posuwało się do tego, by wyłączyć chrześcijan z kategorii pogan. Chrześcijanie przyjęli Stary Testament i byli świadomi nie tylko wspólnych z judaizmem korzeni, ale także jego wpływu na wczesnochrześcijańską teologię. Ukazywaniem bliskości tych dwóch religii zajmowali się teologowie średniowieczni tworzący tak zwaną „oś pozytywną”

Obok postaw pozytywnych znajdujemy jednak także poglądy sugerujące odizolowanie judaizmu w jego specyfice i zabezpieczenie się przed jakimkolwiek wpływem doktrynalnym z jego strony. Widzimy to wyraźnie, analizując trzy kwestie związane z judaizmem,

---

<sup>7</sup> Por. A. Uterman, *Żydzi...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>8</sup> Na temat relacji chrześcijaństwa i judaizmu zob.: A. Uterman, *Żydzi...*, dz. cyt., s. 77 n.; por. W. Tyloch, *Judaizm*, dz. cyt., s. 147–160, 189–194, 275; *Teologia fundamentalna*, t. II: *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998, s. 85.; S. Kozakiewicz, *Personalizm soteriologii Piotra Abelarda*, „*Studia Warmińskie*” 29(1982), Olsztyn, s. 281 n.; G. Dahan, *Chrześcijańscy teologowie średniowieczni a judaizm*, „*Communio*” 1995, nr 4, s. 98–108; K. Kowalski, *Kwestia żydowska w średniowieczu według świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1938, s. 8–10.

<sup>9</sup> *Żydowska droga; część nauki żydowskiej zajmująca się rytuałem i normami postępowania. Jest to prawna strona judaizmu.*

które były najczęściej rozwijane w teologii średniowiecznej: miejsce Żydów w społeczności chrześcijańskiej<sup>10</sup>, zachowywanie starego Prawa<sup>11</sup> i odpowiedzialność Żydów za mękę Jezusa<sup>12</sup>. Wszystko to niewątpliwie odcisnęło swoją pieczęć na dziele Abelarda.

## Forma *Dialogus*

Czy *Dialogus* jest tylko efektem literackiej fantazji Abelarda, czy może zapisem dyskusji, której był świadkiem? To pytanie wydaje się

---

<sup>10</sup> Zagadnienie to posiada cały wachlarz rozwiązań, poczynawszy od uznania monoteizmu żydowskiego aż po utożsamianie go z bałwochwalstwem czy nawet ateizmem, co jest znacznie częstsze. O ile w początkowej fazie oskarżano Żydów o bluźnierstwo przeciwko Jezusowi, Maryi i chrześcijanom, to później aspekt ten został pomniejszony na rzecz oskarżenia ich o herezję, opartego na antropomorfizmach literatury rabinistycznej. Pewien problem stanowiła także zasadność pobierania przez Żydów lichwy. W XII wieku mało jednak dyskutowano na ten temat.

<sup>11</sup> Rozwiązania kolejnego problemu – aktualności starego Prawa – ilustrują zróżnicowane podejścia do judaizmu. Z jednej strony widzimy bowiem podziw dla wierności i nawet pewnego uporu ludu żydowskiego, który pomimo trudności zachowuje nadal przepisy dawnego Prawa, a z drugiej widać pogardę dla tych ludzi, którzy nie potrafili pojąć tego, iż przyście Chrystusa pozbawiło ich obrzędy wszelkiego sensu i znaczenia. W średniowieczu odróżnia się jednak przestarzałe prawa obrzędowe od praw moralnych wciąż aktualnych. Podział ten oparty jest w pewnym stopniu na refleksji Majmonidesa, który sformułował zasady wiary w Boga w 13 artykułach. Abelard, komentując Pawłowy *List do Rzymian*, twierdził, że prawa żydowskie mogą przynieść wyznawcom judaizmu usprawiedliwienie, ale tylko wtedy, gdy będą realizowane co do ducha, a nie litery. Podstawą usprawiedliwienia jest bowiem miłość, a nie obrzęd religijny.

<sup>12</sup> Teologowie zastanawiali się nad moralną odpowiedzialnością Żydów za śmierć Chrystusa. O ile bowiem odpowiedzialność za fakt historyczny męki i śmierci Jezusa nie była podawana w wątpliwość, to moralna klasyfikacja tego czynu była dyskutowana. Problem postawił Piotr Abelard w *Etyce*. Rozwiązaniem byłaby odpowiedź na pytanie: czy Żydzi wiedzieli, że Jezus jest Bogiem? Jeżeli wiedzieli, to ich grzech był ogromny, a jeśli nie, to postępowali zgodnie z sumieniem. Niemożliwe jest jednak wniknięcie w najgłębsze intencje Żydów, więc nie ma oczywistej odpowiedzi. Piotr Lombard w *Sentencjach* stawiał tę sprawę w trochę innym świetle. Pytał: skoro Chrystus przez śmierć zbawił ludzkość, to czy zbrodnia Żydów może być uważana za dobrą? Odpowiedzi udzielili trzynastowieczni komentatorzy *Sentencji*, oskarżając Żydów o przewrotność. Te teologiczne rozważania miały duże konsekwencje dla stosunków chrześcijan do Żydów w Europie. W Niemczech bowiem oskarżano Żydów, we Francji prześladowano ich podczas wypraw krzyżowych i wojen z albigensami, a w Anglii przy okazji koronacji Ryszarda I. Oskarżenia wysuwano na synodach, co doprowadziło ostatecznie do skodyfikowania ich na III i IV Soborze Laterańskim, i uzupełnienia ustawami kościelnego prawa partykularnego oraz uchwałami soboru w Bazylei.

zasadnicze w podejmowanych rozważaniach nad formą dzieła. Już pierwsze jego zdania zawierają zręby odpowiedzi:

Patrzyłem w ciemności nocy i nagle ujrzałem sylwetki trzech ludzi, którzy idąc różnymi drogami, stanęli przy mnie, a ja od razu, słabo widząc po nocy, zapytałem ich, kim są i po co przychodzą do mnie. – Jesteśmy ludźmi – odpowiedzieli – należącymi do różnych religii<sup>13</sup>.

Dzieło zaaranżowane jest jako sen Abelarda. On sam utożsamia się z występującym we wprowadzeniu i między rozmowami chrześcijańskim sędzią<sup>14</sup>. Możemy jednak przyjąć, że także chrześcijanin w rozmowie z filozofem wypowiada poglądy autora.

Jak sam tytuł wskazuje, dzieło *Dialogus* zrealizowane jest w formie dialogu. Mianem tym – według definicji klasycznej<sup>15</sup> – określa się zespół wypowiedzi co najmniej dwóch osób na określony temat<sup>16</sup>. Wywodzi się on z rozmowy ustnej, przybierającej postać dysputy, sporu, wymiany poglądów i uwag o charakterze filozoficznym<sup>17</sup>. Twórcą dialogu filozoficznego – bo z takim mamy do czynienia – był Platon. W jego dialogach występowały pewne elementy fikcji literackiej, a wypowiedzi stron były często zracjonalizowanymi dyskursami<sup>18</sup>. Forma taka nie jest obca opracowaniom o charakterze apologetycznym w wiekach poprzedzających twórczość Abelarda. Spotykamy się z nią już w utworach starożytnych myślicieli greckich pre-

---

<sup>13</sup> P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 7. Precyzyjniej i dokładniej mówi o tym tekst oryginalny. Abelard pisze: „Aspiciebam in visu noctis, et ecce viri tres, diverso tramite venientes, coram me astiterunt, quos ego statim, juxta visionis modum, cujus sint professionis, vel cur ad me venerint interrogo; Petri Abaelardi, *Dialogus...*, dz. cyt., c. 1611 A.

<sup>14</sup> Sędzia nie nazywa siebie konkretnym imieniem. Możemy go jednak utożsamić z Abelardem, ponieważ jego kwestie wypowiedziane są w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Świadczy o tym także tekst filozofa: „(...) twoje cudowne dzieło teologiczne, którego zazdrość nie mogła ścierpieć ani nie miała siły zniszczyć, ale wskutek prześladowania uczyniła jeszcze sławniejszym” – P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 9. Chodzi tutaj zapewne o potępione dzieło Abelarda *De Unitate et Trinitate Divina*.

<sup>15</sup> To założenie wydaje się istotne z uwagi na współczesne spory o zakres znaczeniowy pojęcia „dialog”; zob. A. Pajdzińska, *Dialog w świetle pragmatyki językowej*, [w:] *Język polski w szkole*, Kielce 1998/99, z. IV, s. 28–34.

<sup>16</sup> Zob. J. Sławiński, *Dialog I*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000<sup>3</sup>, s. 98 n.

<sup>17</sup> Zob. M. Biernacki, M. Pawlus, *Słownik gatunków literackich*, Bielsko-Biała 1999, s. 345.

<sup>18</sup> Zob. M. Głowiński, *Dialog II*, [w:] *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 99 n.

zientujących i broniących jakichś koncepcji. Używając podobnej formy, rozwijała się i broniła przed atakami z zewnątrz i od wewnątrz Kościoła także myśl chrześcijańska okresu patrystycznego<sup>19</sup>. Już sam fakt użycia tego sposobu prowadzenia rozważań może więc wskazywać na apologetyczny charakter omawianego przez nas dzieła.

Podjmując rozważania na temat kontekstu, wspomnieliśmy o zróżnicowanym podejściu chrześcijan do Żydów. Także w *Dialogus* dostrzegamy tego echa. Obecne są tam relacje braterstwa, dopełniania i wzajemnej pomocy, gdy Żyd mówi do filozofa:

Co się znów tyczy mego brata, który wyznaje chrześcijańską wiarę, to ten, gdy zauważy, że gdzieś ustaję lub nie mogę sobie poradzić, postara się uzupełnić braki mojej niedoskonałej wiedzy<sup>20</sup>.

Jest tak jednak tylko na początku. W dalszej części rozważań Żyd staje bezradny wobec krytyki, by w końcu otrzymać negatywną ocenę swej religii, bez żadnego pozytywnego akcentu. Abelard głosi więc bezwzględną słabość judaizmu<sup>21</sup> i jego nieatrakcyjność dla pogan oraz piętnuje brak racjonalnych argumentów wyznawców przemawiających za aktualnością ich religii. Ta zmienność nastrojów widoczna jest także w języku, jakim posługuje się autor. Jest on momentami pełen kpiny i pogardy dla przestrzegających Prawa Mojżeszowego. Już na początku filozof nazywa ich głupcami<sup>22</sup>. Innym razem, odpierając argumenty, mówi:

Dziwię się, jak ty, biegły znawca Zakonu, możesz argumentować tak nierozważnie, że pochwalasz obrzezanie i nie wstydzisz się kłamać<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Za przykład niech posłuży nam *Dialog z Żydem Tryfonem* Justyna, gdzie autor pokazuje, jak chrześcijaństwo korespondowało z filozofią grecką. Forma dyskusji obecna jest także w jednej z największych apologii chrześcijaństwa *Przeciw Celsusowi* Orygenes. Autor odpowiada na zarzuty sformułowane przez wybitnego krytyka chrześcijaństwa z II wieku, dając jednocześnie wykładnię głównych prawd wiary.

<sup>20</sup> P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>21</sup> Dyskusja pozostaje jednak otwarta. Świadczą o tym słowa Żyda do filozofa: „Przed rozpoczęciem dyskusji chciałbym ostrzec cię, abys w przypadku, kiedy prostotę mej wiary pokonasz prawdą filozoficznych dowodów, nie chwalił się, że tym samym pokonałeś naszych wyznawców, ani abys nieudolności jednego nędznego człowieka nie zamieniał w hańbę całego narodu, ani na podstawie ludzkiego błędu nie potępiał wiary i nie znieważał jej jako błędnej z tej racji, że nie potrafię jej należycie przedstawić”; tamże.

<sup>22</sup> „Stwierdziłem, że Żydzi są głupi...” – tamże, s. 8.

<sup>23</sup> Tamże, s. 42.

Są jednak w tekście także zwroty wyrażające uznanie czy to dla gorliwości<sup>24</sup>, czy mądrości Żydów, gdy filozof mówi:

Bardzo to mądre, co powiedziałeś<sup>25</sup>.

Warto przyjrzeć się głównemu bohaterowi *Dialogus* – filozofowi. To człowiek, którego zadaniem jest badanie we wszystkim prawdy na podstawie rozumowych przesłanek, bez zwracania uwagi na mniemania ludzi<sup>26</sup>. Nie uznaje żadnego prawa pozytywnego, jest więc poganinem<sup>27</sup>. Głównym celem jego dociekań jest zbawienie duszy<sup>28</sup>. Aby ten cel osiągnąć przeszedł przez solidną formację intelektualną, by ostatecznie zatrzymać się na chrześcijaństwie i judaizmie, jako kierunkach najbardziej zgodnych z rozumem<sup>29</sup>. W średniowieczu mało możliwe było znalezienie kogoś, kto mógłby wziąć udział w takiej dyskusji i charakteryzowałby się takimi cechami<sup>30</sup>. Można więc założyć, że Abelard stworzył taką postać, by zbadać przydatność judaizmu dla pogan. Możliwa jest także inna interpretacja: nasz filozof to chrześcijanin, który nie zdradza swojej tożsamości tylko dlatego, by na podstawie „czystego rozumowania” rozprawić się z wyznawcami religii mojżeszowej. *Dialogus* można by wtedy traktować jak konfrontację chrześcijańsko-żydowską. Taki zabieg reto-

---

<sup>24</sup> „Rzeczywiście, religijna gorliwość, jaką okazujecie Bogu każe wam znosić wiele i trudnych rzeczy” – tamże, s. 20.

<sup>25</sup> Tamże, s. 13.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>29</sup> Filozof mówi o sobie: „Lgnąc sercem do szkół naszych filozofów, kształciłem się na ich naukowych teoriach, jak i autorytetach, w końcu poświęciłem się filozofii moralnej, która jest ostatecznym celem każdej nauki, a dla której uznałem za konieczne przestudiować najpierw wszystkie inne umiejętności. Kiedy więc w tej dziedzinie zdobyłem, ile tylko mogłem, wiedzy o dobru najwyższym i złu najwyższym, jak również kiedy poznałem wszystkie czynniki decydujące o tym, że człowiek jest szczęśliwy lub nieszczęśliwy, nie tracąc czasu zacząłem także gruntownie badać różne kierunki religii, na jakie dzieli się świat dzisiejszy; kiedy przestudiowałem je wszystkie i porównałem ze sobą, postanowiłem trzymać się tego, co jest bardziej zgodne z rozumem. Staralem się przede wszystkim dokładnie poznać naukę Żydów i chrześcijan, jednych i drugich religię, ich prawa i kwestie sporne” – tamże, s. 7 n.

<sup>30</sup> Por. G. R. Evans, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 19. Sytuacja taka jest o tyle prawdopodobna, że w średniowieczu mamy do czynienia z myślicielami chrześcijańskimi, którzy zapoznali się z częścią poglądów filozofów starożytnych, a nie z ludźmi, których życiem kierowałby jakiś system filozoficzny – por. tamże, s. 20.

ryczny byłby praktyczną realizacją zasady adekwatności płaszczyzn pytań i odpowiedzi. Mistrz Piotr opisuje ją w innym swoim dziele – *Teologii chrześcijańskiej*:

Cóż jest bardziej pożyteczne dla naszej wiary, niż odeprzeć napaść wszystkich niewiernych bronią, której sami nam dostarczą?<sup>31</sup>

Po tych ogólnych uwagach, spójrzmy na samą rozmowę.

## Główne wątki dialogu

Zasadniczy temat interesującej nas części dialogu stanowi Prawo Mojżeszowe. Wątek ten podsunął Żyd, który stwierdził, że to właśnie jego naród wprowadził kult jedyne Boga i on również jest pierwszym adresatem Prawa.

Podstawowym zarzutem, kierowanym w stronę wyznawców judaizmu, jest stagnacja intelektualna. Filozof wychodzi z założenia, że studium – głównie filozofii – rozwija człowieka na tyle, że zmienia on swoje poglądy przyjęte na drodze przyzwyczajień z dzieciństwa czy zaczerpnięte pod wpływem opinii publicznej. O Żydach mówi natomiast:

zarówno starzy, jak i młodzi, uczeni i prostaczkowie muszą zawsze myśleć tak samo i ten jest uważany za najmocniejszego w wierze, kto nie wychodzi poza powszechne mniemanie spóółstwa! Dzieje się tak na pewno dlatego, że nikomu w otoczeniu wyznawców swej wiary nie wolno badać, w co właściwie należy wierzyć, ani bezkarnie wątpić w to, co wszyscy uznają<sup>32</sup>.

Konsekwencją takiego podejścia do problemu są kolejne błędy: nadmierne przywiązanie do tradycji narodowych połączone z dyskryminacją ludzi z innych religii i narodowości; wiara zewnętrzna, bez głębokiego wewnętrznego przeżycia i pycha, która nakazuje chlubić się z wiary w rzeczy tak tajemnicze, że nie da się ich pojąć.

Żyd wyjaśnia, że wyznawcy jego religii kierują się na początku solidarnością plemienną, więzami rodowymi i zwyczajami pozna-

---

<sup>31</sup> P. Abelard, *Teologia chrześcijańska*, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, Warszawa 1970, s. 99 n.

<sup>32</sup> Tenże, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 13.



nymi w dzieciństwie. Później jednak utrzymują ich przy niej raczej rozumu. Porównuje siebie do sługi, który dowiedział się, że podczas jego nieobecności władca wydał jakiś rozkaz. Zmierza do wyprowadzenia wniosku, że Prawo pochodzi od Boga, i chociaż on – jako członek narodu wybranego, nie był obecny przy jego nadaniu, to nikt nie jest w stanie udowodnić mu, że taki fakt nie zaistniał. Wskazuje też przesłanki przemawiające za boskim pochodzeniem Prawa. Mówi, że skoro Bóg opiekuje się swoim ludem, to oświeca go swoim Prawem na piśmie. Sformułowanie jasnych i trwałych zasad jest także niezbędne do tego, by skutecznie kierował podległym narodem i zasłużyć karą za przewinienia. Brak takich znaków zaangażowania się Boga w historię ludzi doprowadziłby do opinii, że Stwórca nie interesuje się ludem, a światem rządzi raczej przypadek, a nie Opatrzność<sup>33</sup>. Za pochodzeniem Prawa od Stwórcy przemawia także jego długowieczność i ludzkie uznanie. Wykonując zalecenia Prawa, nic się nie traci, a można wiele zyskać. W przeciwnym wypadku, czeka kara<sup>34</sup>. Wyznawca judaizmu wskazuje, że nie są to dowody dające pewność, ale prawdopodobieństwo, którego stopień wystarczy, by być Prawu posłusznym. Twierdzi, że nie tylko wierzy w istnienie Boga, ale Go kocha. Ta miłość przejawia się w pełnionych uczynkach, które sprawiają, że ziemską drogą obciążona jest licznymi trudami. Można je zgrupować w dwóch kategoriach: trudności natury społecznej i natury religijnej. Do pierwszej grupy należy rozproszenie między narodami pogańskimi. Wiąże się to z brakiem własnej struktury państwowej, z czym związany jest ściśle aspekt ekonomiczny. Żydzi płacą wysokie podatki, muszą finansować ochronę własnego mienia, narażeni są na kradzież oraz nie mogą posiadać żadnej ziemskiej własności, więc muszą żyć z lichwy. Ich sąsiedzi czują do nich pogardę i nienawiść. Prześladowują ich i mszczą się niejednokrotnie niesprawiedliwie. Niebezpieczeństwo grozi Żydom także ze strony chrześcijan, którzy twierdzą, że wyznawcy judaizmu zabili ich Boga. Trudności natury religijnej to przede wszystkim cierpienia związane z obrzezaniem, nakaz dodawania gorzkich ziół do pokarmów, zakaz spożywania mięs uznanych za nieczyste i win

---

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 15 n.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 17. Argument ten podobny jest do późniejszego „zakładu” Pascala.

z cudzych winnic. Podlegają oni także rygorystycznemu systemowi kar, opartemu na zasadzie: *oko za oko, ząb za ząb*. Rozwinięty został szczególnie temat obrzezania. Obrzezanie dla Żyda ma bardzo szerokie znaczenie, zarówno społeczne, jak i religijne. Pełni funkcję ochronną:

[Jest ono znakiem tak] obrzydliwym – mówi Żyd – że wszelkie próby pozyskania sobie przez nas względów pogańskiej kobiety przez obrzezaniego są z góry skazane na niepowodzenie<sup>35</sup>.

Wyeliminowane są więc małżeństwa mieszane. Obrzezanie ma także znaczenie sakralne. Jest ono znakiem szczególnego wybrania. To pieczęć potwierdzająca własność na wieki, bo każde następne pokolenie rodzi się za pośrednictwem organu obrzezanego, a więc już jest szczególnie wybrane. Jest też formą uszlachetnienia:

Gałązka winnego szczepu, jeżeli nie zostanie obcięta, rodzi tylko cierpkie jagody, nie winogrona, i nie wypuszcza pędów latorośli. Nasze obrzezanie – wskazuje wyznawca judaizmu – symbolizuje taką właśnie troskliwą uprawę i pielęgnację Boga w stosunku do nas, od czasu, kiedy zaczął nas uszlachetniać<sup>36</sup>.

Znak ten jest więc konieczny, by Żydzi wydali dobre owoce. Obrzezanie – w końcu – zajmuje szczególne miejsce w historii zbawienia. Jest to kara za grzech pierworodny. Po nieposłuszeństwie pierwszych rodziców Pan Bóg ukarał kobietę mówiąc, iż w bólu będzie rodziła potomstwo. Mężczyzna miał w pocie czoła zdobywać żywienie. W momencie otrzymania od Boga ziemi, straciła sens kara mężczyzny, więc Pan Bóg zastąpił ją bolesnym obrzezaniem.

Żyd wyszedł z założenia, że niemożliwe jest, by wyznawcy judaizmu nie osiągnęli życia wiecznego. Gwarantuje im to bowiem już prawo naturalne, które zawarte jest w nakazach Zakonu. Jako główny nakaz wymienia miłość Boga i bliźniego. Podaje tu liczne przykłady z Pisma<sup>37</sup> i tak je komentuje:

Z przytoczonych dowodów zechciej, proszę, wywnioskować, jak szeroko rozciąga Zakon obowiązek miłości w stosunku do Boga i ludzi, abyś zrozumiał, że również twój zakon, który nazywasz prawem natury, zawiera

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 31.

<sup>36</sup> Tamże, s. 33.

<sup>37</sup> Zob. Pwt 10, 12; Wj 23, 4 n. itd.

się w naszym, tak że gdyby nawet przestały obowiązywać inne przykazania, wtedy już te jedne, które dotyczą doskonałej miłości, wystarczyłyby tak nam, jak i wam do zbawienia<sup>38</sup>.

Wychodząc z tego założenia, można być nie tylko spokojnym o życie wieczne, ale i oczekiwać czegoś więcej przez przestrzeganie surowszych reguł. O samej wieczności Pan Bóg wprawdzie często nie mówi, ale jest to umotywowane z jednej strony jej oczywistością jako zapłatą za liczne trudy, a z drugiej specyfiką natury ludzkiej, bowiem człowieka dużo bardziej interesuje doczesność. Także wspomniane wcześniej obrzezanie stanowi znak przymierza wiecznego, ponieważ tak o nim mówi Pismo:

Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa<sup>39</sup>.

Masz więc do wyboru: albo w tym Prawie wykaż coś złego, albo przestań się pytać, dlaczego za nim idziemy<sup>40</sup>.

Filozof zakwestionował niezbędność Prawa do zbawienia i sensowność obietnicy wieczności dla Żydów. Wskazał na Abła, Henocha, Noego z synami, Abrahama, Lota i Melchizedeka, którzy, mimo iż poprzestawali wyłącznie na prawie naturalnym, znaleźli łaskę u Boga<sup>41</sup>. Mówił, argumentując Pismem Świętym, że Henoch tak bardzo podobał się Bogu, iż Ten za życia zabrał go do raju<sup>42</sup>, Bóg tak kochał Noego, że uratował go podczas potopu<sup>43</sup>, a Abraham, Izaak i Jakub stali się odbiorcami obietnicy Bożego błogosławieństwa. W ciągu ich życia Bóg w szczególnym znaczeniu zwie się ich Bogiem i później powołuje się na daną im obietnicę. Miła więc była Mu ich dobrowolna i spontaniczna służba, do której nie byli zobowiązani przez Prawo<sup>44</sup>. Co więcej, ziemia obiecana nie była nagrodą dla wyznawców judaizmu, ale karą dla pogan<sup>45</sup>. Reasumując: przodkowie

---

<sup>38</sup> P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 39 n.

<sup>39</sup> Rdz 17, 7.

<sup>40</sup> P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>42</sup> Por. Syr 44, 16.

<sup>43</sup> Por. Rdz 6, 9.

<sup>44</sup> Por. P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>45</sup> Zob. Pwt 9, 4 n.

Żyda, mimo iż nie byli szczególnie naznaczeni, osiągnęli większe szczęście w życiu doczesnym. W wątpliwość można podać także zawarty w Prawie nakaz miłości Boga i bliźniego, a więc element prawa naturalnego. Filozof wskazuje, że miłosierdzie wobec cudzoziemców jest ograniczone. Jako jeden z przykładów podaje fragment Pisma:

Na końcu siedmiu lat ustanowisz darowanie długów. (...) Od obcego możesz się domagać zwrotu, lecz co ci się należy od brata, daruje twa ręka<sup>46</sup>.

Takie „miłosierdzie” odbiega znacznie od wymogów prawa naturalnego. Samo Pismo mówi także o oddaniu Izraelowi Kanaanu na wieki, a po śmierci życie na tej ziemi nie jest już niczym udziałem. Stwierdzenia typu: „na wieki”, „wieczny”, „na zawsze”, odnoszą się więc tylko do doczesności i tak też należy traktować obietnicę przy mierza.

Co więc daje przestrzeganie Prawa Mojżeszowego? Filozof stwierdził, że w całym Piśmie Świętym nie ma mowy o korzyściach z obrzezania, poza włączeniem w grono synów Abrahama. Bóg więc daje w nagrodę za przestrzeganie Prawa tylko ziemską pomyślność, nie wspominając o życiu wiecznym<sup>47</sup>. Uważa, że skoro na ziemi Żydzi są prześladowani, to obietnica się nie spełniła. Mogło to nastąpić z dwóch powodów: albo Żydzi nie przestrzegają Prawa, albo Prawodawca kłamał. Niezależnie od tego, który powód wybierzemy, nadzieja Izraela pozbawiona jest sensu. Trudna sytuacja społeczna wyznawców judaizmu prowadzi do jeszcze jednego wniosku: skoro trudności zewnętrzne – brak świątyni, kapłanów, wspólnoty itd. – uniemożliwiają wykonywanie nakazów Prawa dzisiaj, to jest ono już nieaktualne. Ponadto przyjmując obowiązek obrzezania, wyznawcy narażają się tylko na karę. Gdyby bowiem umarło dziecko młodsze niż osiem dni, to jego dusza pójdzie na zatracenie. Ci, którzy nie przyjmują przepisów Prawa, nie mogą popełnić przestępstwa względem niego, co z kolei zwalnia od ewentualnych konsekwencji. Skoro więc na przykład Hiob, choć żył w czasach Prawa, został zbawiony, mimo iż go nie przestrzegał, to nie warto go przyjmować, by się narażać na karę za odstępstwo. Kolejnym słabym – zdaniem filo-

---

<sup>46</sup> Pwt 15, 1 n.

<sup>47</sup> Teksty cytowane przez filozofa to: Pwt 6, 17–24; 7,6b–16; 11, 14; 28, 2b–8.

zofa – punktem religii Mojżeszowej jest potrzeba rytualnych oczyszczeń. Formułuje on zarzut, który można by streścić w stwierdzeniu: troska o czystość w judaizmie obejmuje tylko wymiar zewnętrzny, tymczasem prawdziwa nieczystość, to nieczystość duszy. Samo Piśmo mówi o potrzebie oczyszczenia wewnętrznego: „Ofiarą moją, Boże, duch skruszony”<sup>48</sup>. Żydzi, nie zważając na to zalecenie, mnożą formy oczyszczeń zewnętrznych dotyczących spożywania pokarmów, kontaktu z nieczystymi ludźmi i zwierzętami, itp. Przykładowo można wskazać na sytuację kobiety. Po urodzeniu dziecka – według Prawa – jest nieczysta, ale gdyby nie rodziła, byłaby przeklęta. Najistotniejsze przekroczenia Prawa – poważne grzechy – jak zabójstwo, karane są śmiercią. Nie ma więc możliwości oczyszczenia się. „Wszystkie rodzaje oczyszczeń są dostosowane raczej do zachowania jakiejś przyzwoitości w obecnym życiu niż do zbawienia duszy”<sup>49</sup>. Na gruncie judaizmu nie jest więc – według filozofa – możliwe odpuśczenie grzechów. Do tego potrzeba oczyszczenia serca, a nie ciała<sup>50</sup>.

W rezultacie filozof nie znalazł nic, co przekonałoby go do uznania argumentów Żyda. Ostatecznie odrzucił on judaizm, jako religię niezaspokajającą jego podstawowego dążenia – szczęścia. Nie dała mu ona bowiem gwarancji zbawienia duszy nawet przy dokładnym wypełnianiu wszystkich nakazów, a dokładała do prawa naturalnego cały szereg zbędnych<sup>51</sup> – jego zdaniem – postulatów.

\* \* \*

Na pierwszy rzut oka treść *Dialogus* nie daje podstaw do mówienia o dialogu chrześcijańsko-żydowski, lecz raczej żydowsko-filozoficznym. Jest to możliwe dopiero wówczas, gdy uwzględnimy dwie rzeczy. Po pierwsze, chodzi o formę dzieła – dialog będący zapisem przebiegu fikcyjnego spotkania, w którym bierze udział sam Abelard jako filozof. Po drugie, trzeba zauważyć, że filozof ten jest

---

<sup>48</sup> Ps 50, 1.

<sup>49</sup> P. Abelard, *Rozmowa...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Zbędne dla filozofa jest wszystko to, co nieracjonalne.

chrześcijaninem. W tej perspektywie dekonstrukcja racjonalnych podstaw religii możeszowej jest równoznaczna z jej porażką w konfrontacji w chrześcijaństwie.

Zastosowanie formy dialogu sugeruje, że wszyscy jego uczestnicy mają równe szanse na odniesienie końcowego sukcesu – chodzi o poszukiwanie racji. Wydaje się, że u Abelarda tak nie jest. Wybiera on bowiem kwestie i argumenty Żydów z góry skazane na niepowodzenie. Na potwierdzenie takiej tezy możemy także podać fakt, że w całej rozmowie nie pada ani jeden postulat wyznawcy judaizmu, który nie zostałby zakwestionowany. Założenie poszukiwania prawdy jest fikcją. Chodzi o wykazanie, że w judaizmie nie ma żadnych wartościowych elementów. Autorowi brak obiektywizmu i uczciwości w wyborze i ocenie prezentowanych poglądów. W tym względzie judaizm traktowany jest jako system wierzeń z założenia błędnych.

Nie zmienia to jednak faktu, że analiza wybranych wątków dokonana została z wielką dokładnością i wnikliwością, co świadczy o wiedzy i warsztacie Mistrza Piotra. Zanim przystąpił do dialogu, wnikliwie poznał judaizm, dzięki czemu swobodnie porusza się po prawdach tej religii. Nie powtarza krążących w środowisku chrześcijan oskarżeń, ale próbuje stanąć na pozycji adwersarza, by w horyzoncie jego rozumienia postawić pytania, wykazać błędy i niedoskonałości. W tym kontekście Abelard traktuje judaizm poważnie, a krytykę opiera na logicznych argumentach.

**Assessment of Judaism in the Light of *Dialogus inter Philosophum,  
Iudaeum et Christianum* by Peter Abelard**  
**Summary**

The contents of *Dialogus* do not give us grounds to speak of a Christian-Jewish dialogue, but rather of a Jewish-philosophical one. It is possible only when we take two things into account. In the first place it is the form of the work that counts – a dialogue, which is a script of a fictional meeting, with Abelard himself taking part of a philosopher. Secondly, it must be noticed that this philosopher is a Christian. In this perspective a deconstruction of rational bases of the religion of Moses is equivalent to its defeat in confrontation with Christianity.

Using the form of a dialogue suggests that all its participants have equal chances to win in the end – the point is to search who is in the right. It seems that it is not so in Abelard's work. For he chooses points and arguments of the Jews that are doomed to fail from the start. To support such a thesis we can mention the fact that in the whole conversation not even one thesis presented by a believer in Judaism remains unquestioned. The assumption of seeking the truth is fiction. The point is to show that there are no valuable elements in Judaism. The author lacks objectivity and honesty in the choice and assessment of presented opinions. In this respect Judaism is treated as a system of beliefs wrong from the start.

This does not change the fact that the analysis of chosen threads was made with great precision and meticulousness, which testifies to the knowledge and skills of Master Peter. Before he began the dialogue, he had thoroughly studied Judaism, which allows him to move freely within the notions of this religion. He does not repeat accusations which are circulated in the Christian environment, but tries to assume a position of an adversary in order to ask questions, point out mistakes and imperfections within his understanding. In this context Abelard treats Judaism seriously and bases his critique on logical arguments.