

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI
Kraków

NOSTRA AETATE NR 4 WPŁYW NA DALSZE NAUCZANIE KOŚCIOŁA*

Z okazji 25 lecia zakończenia Soboru ówczesny sekretarz Komisji Stolicy Apostolskiej do dialogu z judaizmem P. F. Fumagalli stwierdził, że „Deklaracja soborowa *Nostra aetate* (nr 4) ogłoszona przez papieża Pawła VI 28 października 1965 r., i w ogóle całość nauczania na temat Żydów w dokumentach Soboru zawierały orędzie o znaczeniu naprawdę uniwersalnym dla Kościoła i dla współczesnego świata; orędzie o trwałej aktualności”¹. W pięć lat później można jedynie podpisać się pod tym stwierdzeniem mając na poparcie jego aktualności, obok dokumentów i faktów z życia Kościoła zaprezentowanych w cytowanym okolicznościowym artykule, ważne fragmenty opublikowanego w 1992 r. *Katechizmu Kościoła Katolickiego*.

Zamysł niniejszego przedłożenia jest skromny i prosty; wydaje się wszakże, że może być pomocny w tak zalecanym przez dokumenty Stolicy Apostolskiej upowszechnieniu autentycznej myśli Kościoła na temat Żydów i judaizmu. Chcemy mianowicie, po pierwsze, zatrzymać się nad samym tekstem *Nostra aetate* nr 4, usystematyzować jego treść. Następnie zaś przyjrzeć się, jak trzy kolejne dokumenty: Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra Aetate nr 4 z 1 XII 1974*²; tejsze Komisji Żydzi

* Tekst wygłoszony na seji naukowej pt. „Duch dialogu i szacunku”, zorganizowanej wspólnie przez Instytut Nauk Biblijnych i Instytut Ekumeniczny KUL dnia 12 grudnia 1995 r. i poświęconej relacjom między Kościołem rzymskokatolickim a judaizmem w trzydziestolecie ogłoszenia soborowej deklaracji *Nostra aetate* – uwaga Red.

¹ P. F. F u m a g a l l i. *Chiesa e popolo ebraico venticinque anni dopo il Concilio Vaticano II*. „Rassegna di teologia” 32:1991 s. 370; tamże w przypisach bogata bibliografia na temat stosunków Stolicy Apostolskiej z Żydami.

² Odtąd cytowane jako *Wskazówki '74* według: W. C h r o s t o w s k i, R. R u b i n k i e w i c z (red.). *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)* s. 37-43.

*i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień z 24 VI 1985*³ oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego*⁴, ogłoszony 11 X 1992 r. przez Jana Pawła II, rozwijają główne idee soborowej deklaracji i stworzyć przy ich pomocy mały komentarz przewodnich myśli *Nostra aetate* nr 4.

Kolejne wymienione dokumenty dzielą trzydziestolecie mijające od zakończenia Vaticanum II na mniej więcej równe odcinki i są z pewnością najważniejszymi świadectwami magisterium Kościoła powszechnego w tym okresie, podejmującymi *ex professo* problem chrześcijańskiego spojrzenia na Żydów i judaizm.

Być może uda się przy tej okazji pokazać, iż w świadomości Kościoła zarysowuje się coraz wyraźniej teologiczna nauka o Izraelu w jego powiązaniu z Kościołem Chrystusowym; nauka, która w swym systematycznym opracowaniu wciąż jeszcze stanowi poważne wyzwanie dla teologii katolickiej i w ogóle chrześcijańskiej.

Zaraz na początku deklaracja *Nostra aetate* nr 4, w ślad za Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* nr 16, stwierdza istnienie religijnej więzi między Kościołem a Żydami. Stwierdzenie to prowadzi do wniosków idących w dwóch kierunkach. Najpierw – zgodnie z duszpasterskim nastawieniem Soboru – do zmiany praktycznej postawy i relacji w stosunku do Żydów; równolegle jednak także do pogłębienia teologicznej refleksji nad charakterem owej więzi i zagadnień z tym związanych. Taka struktura omawianego dokumentu posłuży do rozłożenia treści naszego komentarza na trzy punkty.

I. ZASADA WIĘZI

Najczęściej cytowanym czy wspomnianym fragmentem 4 numeru deklaracji *Nostra aetate* jest paragraf wstępny, stwierdzający istnienie więzi (*vinculum*) między „ludem (*populus*) Nowego Testamentu” a „plemieniem (*stirps*) Abrahama” Wiąż tę Sobór odkrywa – jak to wyraźnie zaznacza zaraz w pierwszych słowach – „zglobiając tajemnicę Kościoła”⁵:

³ Odtąd cytowane jako *Wskazówki '85* według: Chrostowski, Rubinkiewicz (red.), jw. s. 60-74.

⁴ Polski przekład: Poznań 1994. Dalej skrót: KKK.

⁵ Tekst deklaracji cytujemy według wydania: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań 1968 s. W przypadku gdy podajemy teksty w kolumnach, najpierw umieszczamy numer kolejny akapitu w tekście *Nostra aetate* nr 4 oraz – po kropce –

1.	Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritaliter coniunctus est.	Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama.
----	--	---

Do istniejącej więzi odwołują się wszystkie późniejsze z analizowanych dokumentów; *Wskazówki '85* – aż trzykrotnie (por. *Wskazówki '74*, Wstęp; *Wskazówki '85*, I.1, I.8, IV.1.d; KKK 839). Nie ulega wątpliwości, że to fundamentalne stwierdzenie zakorzeniło się w świadomości Kościoła, znajdując odtąd wielokrotne potwierdzenie w różnych formach magisterium Kościoła. Jego warianty i modyfikacje wprowadzone przy powoływaniu się nań wskazują wszakże na problemy, do jakich nieuchronnie to stwierdzenie prowadzi. Nie tyle chodzi przy tym o samą więź, ile o to, by precyzyjnie ująć, kogo z kim ona wiąże.

Sama deklaracja stawia z jednej strony Kościół. Nie nazywa go jednak tym terminem, lecz ujmuje go w wymiarze ludu – Ludu Nowego Testamentu. Z drugiej zaś strony staje *stirps Abrahae*, co wskazuje na genetyczne dziedzictwo Patriarchy. Mamy więc jako rzeczywistości duchowo związane ze sobą dwie społeczności, i to społeczności brane od strony ich tożsamości. Żadna z nich nie jest przy tym w *Nostra aetate* nazwana swym zwykłym imieniem. Późniejsze dokumenty jakby chciały to uściślić i nazwać oba podmioty „więzi” bardziej wprost. I tak mówi się czasem po prostu „chrześcijanie i Żydzi” (por. *Wskazówki '85*, I.1; *Wskazówki '74*, IV), co jest praktyczne tam, gdzie chodzi o przejście do praktyki dialogu i współpracy, lecz jest uproszczeniem nie uwzględniającym faktu, że nie chodzi tylko o relacje między członkami obu społeczności. *Wskazówki '85*, choć stosują to uproszczenie na początku, później dają dwie pary innych określeń: judaizm – (młody) Kościół (*Wskazówki '85*, IV.1.d), Żydzi i judaizm – Kościół. *Katechizm Kościoła Katolickiego* natomiast, odwołując się do omawianego fragmentu *Nostra aetate*, wstawia (w wersji polskiej): naród żydowski⁶ – Kościół, Lud Boży Nowego Przymierza⁷ Nawet jeśli te zmiany terminologiczne nie były (wszystkie) świadomie przemyś-

numer kolejny zdania, jeśli akapit zawiera ich więcej niż jedno, a następnie tekst łaciński i odnośne tłumaczenie polskie.

⁶ Wersja włoska ma po prostu „gli Ebrei” – Żydzi (por. *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Città del Vaticano 1992 s. 231.

⁷ „La Chiesa, Popolo di Dio nella Nuova Alleanza” – Kościół, Lud Boży w Nowym Przymierzu (na etapie Nowego Przymierza); por. *Catechismo della Chiesa Cattolica* s. 231.

lane, ukazują trudność precyzyjnego oddania charakteru czy tej cechy obu społeczności, ze względu na którą są one „duchowo zespolone”.

W każdym razie niekwestionownie „duchowy” charakter więzi, zakorzeniony w tradycjach (żydowskiej i chrześcijańskiej) opartych na tym samym Słowie Bożym (por. *Wskazówki* '74, IV; KKK 839) skłania, z jednej strony, do ukazania miłości ku temu samemu Bogu we wspólnym poszukiwaniu – „w poszukiwaniu sprawiedliwości społecznej i pokoju, zarówno na szczeblu lokalnym jak i państwowym i międzynarodowym” (*Wskazówki* '74, IV), a więc do zbliżenia praktycznego, a z drugiej do dojścia do „dokładnej znajomości” jej głębi oraz granic (tak, by nie pomniejszać również zerwania – ze szkodą dla tożsamości jednych i drugich) (por. *Wskazówki* '85, I.8; *Wskazówki* '85, IV.1.d).

II. WNIOSKI PRAKTYCZNE

Wnioski, jakie *Nostra aetate* wyciąga z istnienia duchowej więzi między Kościołem a społecznością żydowską, kierują się przede wszystkim ku nawiązaniu bliższych kontaktów, co wymaga wszakże, w historycznym konkrezie, przewyciężenia i wykorzenia antysemityzmu.

1. *Dialog*

Nostra aetate nr 4 nie używa jeszcze w odniesieniu do relacji chrześcijańsko-żydowskich tak bardzo „soborowego” określenia, jakim jest „dialog”, ale wyraźnie zaleca w sposób opisowy taki właśnie rodzaj stosunków, widząc go jako naturalną konsekwencję opisanego wcześniej wielkiego wspólnego dziedzictwa duchowego:

5.	Cum igitur adeo magnum sit patrimonium spirituale Christianis et Iudaeis commune, Sacra haec Synodus mutuam utriusque cognitionem et aestimationem, quae praesertim studiis biblicis et theologis atque fraternis colloquiis obtinetur, fovere vult et commendare.	Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, Święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy.
----	--	---

Ten wymiar praktyczny „obustronnego poznania się i poszanowania” rozwijają oba dokumenty Komisji do Spraw Dialogu. Zwłaszcza dużo uwagi poświę-

cają mu *Wskazówki '74*; *Wskazówki '85*, odwołując się *explicite* do słów *Nostra aetate* nr 4 o „wielkim dziedzictwie duchowym wspólnym chrześcijanom i Żydom”, rozwijają głównie aspekt wychowania do dialogu przez katechezę.

W dziesięć lat po Soborze można już było mówić o dialogu jako rzeczywistości rozwijającej się (i to w wielu krajach) i, opierając się na pewnych nabytych doświadczeniach, wskazywać korzystne warunki, by taki dialog, jak i ogólnie „nowego rodzaju stosunki pomiędzy Żydami i chrześcijanami” mogły się dalej rozwijać (por. *Wskazówki '74*, Wstęp). Podkreślono więc jako istotne założenie „chęć wzajemnego poznawania się” oraz „rozwijania i pogłębiania” tego poznania (por. *Wskazówki '74*, I). Wypunktowano pewne ogólne zasady, jak „szacunek dla drugiego, takiego, jakim jest, a szczególnie dla jego wiary i jego religijnych przekonań” (por. *Wskazówki '74*, I).

Oprócz korzyści płynących w każdej sytuacji z uprzywilejowanego sposobu poznania drugiego, jaki stwarza dialog, dokumenty wskazują na uświadomienie sobie przez Kościół faktu, że w tym przypadku „obie tradycje zbyt są sobie bliskie, aby się wzajemnie nie doceniać” (*Wskazówki '85*, Zakończenie) i że dialog może prowadzić do „pogłębienia własnej tradycji” (por. *Wskazówki '74*, I). Wiąże się z tym postulat, by Żydzi i judaizm nie zajmowali „miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu Słowa Bożego”, lecz by „ich nieodzowna obecność” była organicznie w nie włączona” (por. *Wskazówki '85*, I.2), tak by „chrześcijanie starali się lepiej rozpoznawać fundamentalne składniki religijnej tradycji judaizmu, oraz by dowiedzieli się, w jakich zasadniczych rysach definiują sami siebie Żydzi w przeżywanej przez siebie rzeczywistości religijnej” (*Wskazówki '74*, Wstęp). Dostrzeżono przy tym szansę pogłębienia własnej tradycji – oprócz oczywistej już dla *Nostra aetate* płaszczyzny biblijnej – także na płaszczyźnie liturgii (por. tamże, II).

To ostatnie odkrycie było możliwe po uświadomieniu sobie, że „zainteresowanie judaizmem w nauczaniu katolickim nie jest oparte jedynie na podstawach historycznych lub archeologicznych”, nie dotyczy jedynie biblijnej przeszłości, lecz jest „troską duszpasterską w odniesieniu do rzeczywistości wciąż żywej, ściśle związanej z Kościołem” (*Wskazówki '85*, I.3).

Wstępna faza dialogu uświadomiła przy tym stronie chrześcijańskiej, że wiele jest do zrobienia. Także *Wskazówki '85* alarmują, iż można stwierdzić wśród katolików „żenującą ignorancję w dziedzinie historii i tradycji judaizmu i czasem wydaje się, że jedynie aspekty negatywne, a czasem karykaturalne składają się na ogólną wiedzę wielu chrześcijan” (tamże, Zakończenie). Stąd, oprócz wyrażonej już dziesięć lat wcześniej zachęty do „spotkań osób kompetentnych w celu rozważenia rozlicznych problemów związanych z fundamentalnymi przekonaniami judaizmu i chrześcijaństwa” i do tworzenia w ramach

„wyższych katolickich instytutów badawczych” katedr studiów nad judaizmem oraz do popierania współpracy w tej dziedzinie z uczonymi żydowskimi (por. *Wskazówki '74*, III), pojawia się wezwanie do „wzajemnego poznania się na wszystkich szczeblach” *Wskazówki '74* zachęcały także do „wspólnego spotkania przed Bogiem, w modlitwie i cichej medytacji”, gdzie tylko byłoby to z obu stron pożądane (por. tamże, I); w dokumencie z 1985 r. nie ma o tym mowy – być może na skutek doświadczenia, że droga do takiego stanu rzeczy jest daleka i wymaga wpierw usunięcia istotnych barier związanych nie tylko z ignorancją, ale także z niechęcią i uprzedzeniami.

2. Potępienie antysemityzmu

Mówiąc o dialogu, nie sposób pominąć milczeniem faktu, który stał się powodem do napisania deklaracji, ale którego ona sama wyraźnie nie wspomina, że mianowicie został on zainicjowany „po dwóch tysiącletniach, naznaczonych zbyt często obustronną niewiedzą, lecz także licznymi starciami” (*Wskazówki '74*, Wstęp). Cytowany często fragment *Nostra aetate* potępiający antysemityzm czyni to w formie ogólnej, nie odwołując się wyraźnie do kontekstu relacji chrześcijan i Żydów:

7.	Praeterea, Ecclesia, quae omnes persecutiones in quosvis homines reprobat, memor communis cum Iudaeis patrimonii, nec rationibus politicis sed religiosa caritate evangelica impulsa, odia, persecutiones, antisemitismi manifestationes, quovis tempore et a quibusvis in Iudaeos habita, deplorat.	Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom.
----	--	---

Sformułowanie deklaracji umieszcza potępienie antysemityzmu w kontekście ogólnych zasad etycznych, łączy je z potępieniem wszelkich prześladowań, nie wyróżnia przy tym prześladowań spowodowanych przez chrześcijan, umieszczając je w ramach ogólnego „quovis tempore et a quibusvis” W związku z całą dyskusją, podejmowaną zwłaszcza przez prasę, wokół zajęcia się przez Sobór debatą nad stosunkiem do Żydów tekst *Nostra aetate* odcina się od interpretacji politycznych w kontekście konfliktu arabsko-żydowskiego na Bliskim Wscho-

dzie, wprowadzonego i na aulę soborową przez delegacje Kościołów z tego rejonu⁸.

Tekst ten, bardzo wyważony, jest z jednej strony często cytowany dosłownie w późniejszym nauczaniu kościelnym, z drugiej zaś poddawany był krytyce ze strony żydowskich inicjatorów dialogu za zakamufłowanie specyficznej współodpowiedzialności chrześcijan w utrwaleniu i rozpowszechnieniu postaw wrogich Żydom.

Wskazówki '74 starają się wyraźnie naprawić ten brak, jasno też stwierdzając fakt, że „w tej dziedzinie panuje jeszcze klimat dość rozpowszechnionej podejrzliwości, spowodowany pożałowania godną przeszłością” (tamże, I). Bez wycofywania się z uznania ogólnoludzkich racji wynikających z godności osoby ludzkiej zostaje więc podkreślona typowo chrześcijańska racja sprzeciwu wobec antysemityzmu, którą są właśnie „więzy duchowe i historyczne odniesienia” łączące „Kościół z judaizmem” W ten sposób zostaje podkreślone odniesienie do przypomnianego przez *Nostra aetate* „wspólnego dziedzictwa” i wzmocnione odniesienie do motywu „religijnej miłości ewangelicznej” Stwierdza się wyraźnie, że „antysemityzm i dyskryminacja w jakiejkolwiek formie” są „przeciwnie samemu duchowi chrześcijaństwa” (*Wskazówki '74, Wstęp*); chrześcijanie są też *explicite* wskazani jako ci, którzy „ze swej strony, powinni uznać swoją część odpowiedzialności i wyciągnąć z niej praktyczne wnioski na przyszłość” (tamże, I).

W 1985 r. *wskazówki dla katechezy*, aplikując do formacji i katechezy problematykę „rasizmu stale działającego w różnych postaciach antysemityzmu”, uważają za wskazane przytoczyć zarówno ogólne sformułowanie *Nostra aetate*, jak i uszczegółowienie *Wskazówek* z 1974 r. (por. *Wskazówki '85, VI.2*). Od siebie dokument ten dodaje przynaglenie, płynące z zagrożenia antysemityzmem, „który zawsze gotów jest pojawić się w różnych formach na nowo”, by nauczanie „przekazywane na temat judaizmu naszym wiernym” było „obiektywne i dokładne” (tamże, I.8). W ten sposób dochodzimy do trzeciej kwestii praktycznej zainspirowanej deklaracją *Nostra aetate*.

⁸ Por. S. N a g y. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*. Poznań 1968 s. 513.

3. *Właściwe nauczanie*

6.3	Ideo curen omnes ne in catechesi et in verbi Dei praedicatione habenda quidquam doceant, quod cum veritate evangelica et spiritu Christi non congruat.	Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym.
-----	--	---

Zachęta, dotycząca już w deklaracji *explicite* katechezy i homilii, została tam sformułowana negatywnie – przez ogólne wskazanie, czego należy się wystrzeżać. Wskazanie nie tylko na „prawdę ewangeliczną”, ale i na „ducha Chrystusowego” zdaje się uwrażliwiać szczególnie katechetów i kaznodziejów na całościowy wymiar Dobrej Nowiny, której głównym przesłaniem jest bezinteresowna i przebacząca miłość Boga ku wszystkim ludziom.

Wskazówki '74, powstałe jako owoc rozwijającego się dialogu, czują potrzebę przeformułowania tamtej zachęty bardziej pozytywnie i konkretnie, ze zwróceniem uwagi na „czułe miejsca” strony żydowskiej: „Bacząc, by świadectwo dane Jezusowi Chrystusowi nie było odczuwane przez Żydów jako agresja, katolicy dołożą starań, by żyć i głosić swą wiarę w bezwzględnym szacunku dla wolności religijnej” (tamże, I). *Wskazówki '85* dopowiadają, że nie tylko trzeba samemu „żyć i głosić” Ewangelię, lecz także wychowywać poprzez katechezę i kaznodziejstwo, i to nie tylko „do obiektywności, sprawiedliwości i tolerancji, lecz także do zrozumienia i dialogu” (*Wskazówki '85*, Zakończenie) „na wszystkich poziomach nauczania i wychowania chrześcijan” (*Wskazówki '74*, IV).

Tak jedne, jak i drugie *Wskazówki* konkretyzują tematykę, co do której, w kontekście wychowania do obiektywności oraz zgodności z prawdą i duchem Chrystusowym w stosunku do Żydów, należy zwrócić szczególną uwagę. „Co do czytań liturgicznych, powinny one być interpretowane w homiliach w sposób sprawiedliwy, szczególnie gdy zawierają ustępy, które zdają się stawiać naród żydowski jako taki w niekorzystnym świetle” (*Wskazówki '74*, II). Wskazuje się w tym kontekście przygotowanie katechezy i homilii na ostatnie tygodnie Wielkiego Postu i na Wielki Tydzień (por. *Wskazówki '85*, IV.1.a). Uwrażliwia się więc komisje odpowiedzialne za przekłady tekstów biblijnych do użytku liturgicznego, by zwracały szczególną uwagę „na sposób tłumaczenia tych wyrażen i fragmentów, które mogłyby być rozumiane tendencyjnie przez niewystarczająco poinformowanych chrześcijan” (*Wskazówki '74*, II). Przypomina się wyniki współczesnej krytyki literackiej tekstu biblijnego, potwierdzone już przez konstytucję Vaticanum II *Dei Verbum*, a mianowicie że Ewangelie są owocem

długiej i złożonej pracy redakcyjnej, a zatem jest możliwe, iż „niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylne Żydom mają jako kontekst historyczny konflikt między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską”. Wskazówki dla katechezy zalecają, by koniecznie brać pod uwagę, że „niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od Jezusa”, i to jako rzecz zasadniczą dla zrozumienia przez współczesnych chrześcijan niektórych tekstów Ewangelii (por. *Wskazówki* '85, IV.1.a).

Jest wszakże oczywiste, że jeśli organa magisterium Kościoła formułują tak daleko idące postulaty rewizji najmocniej usankcjonowanych wątków tradycji, jakimi są przekłady Biblii, teksty liturgiczne czy katechizmowe, to nie mogą poprzestać na wskazaniach metodycznych, ale że będą chciały ukazać, przynajmniej w generalnym zarysie, treść autentycznej nauki Kościoła o jego relacji do Izraela, Żydów, judaizmu.

III. ROZWINIĘCIE TEORETYCZNE

Zalążki takiego wykładu znajdują się w konstytucji *Lumen gentium* nr 16 (jedno wprowadzicie zdanie, istotne wszakże ze względu na rangę dokumentu) i w deklaracji *Nostra aetate* nr 4. Są one przede wszystkim rozwinięciem stwierdzenia szczególnej więzi czy przyporządkowania⁹ ludu Izraela i Kościoła. Nie da się wszakże uniknąć tematu rozejścia i zerwania między chrześcijaństwem i judaizmem, a więc branej w tym aspekcie teologii Krzyża Chrystusowego; trzeba także podjąć problem teologicznej oceny judaizmu jako religii przez Kościół.

1. *Teologia więzi*

Teologiczna problematyka więzi Kościoła z Izraelem zasygnalizowana w *Nostra aetate* uwzględnia zagadnienia wspólnych korzeni, żydowskiego pochodze-

⁹ „*Et tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cf. Rom. 9, 4-5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cf. Rom. 11, 28-29)*” (*Lumen gentium* nr 16, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski* s. 172-173). Polski przekład tłumaczy „ordinantur” przez „są przyporządkowani”.

nia Jezusa Chrystusa, początków Kościoła w łonie Izraela, analogicznej nadziei eschatologicznej. Spróbujemy przejrzeć kolejno ich podjęcie i rozwinięcie przez późniejsze dokumenty.

a) Wspólne początki

Rozwijając temat więzi istniejącej między Kościołem a „plemieniem Abrahama”, *Nostra aetate* nr 4 zwraca się (zgodnie z tytułem, którym obdarza lud Izraela) ku „początkom swojej wiary i wybrania”, by określić, w jaki sposób zawarte są one „według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków”:

2.1	Ecclesia enim Christi agnoscit fidei et electionis suae initia iam apud Patriarchas, Moysen et prophetas, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri.	Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków.
2.2	Confitetur omnes Christifideles, Abrahae filios secundum fidem, in eiusdem Patriarchae vocatione includi et salutem Ecclesiae in populi electi exitu de terra servitutis mystice praesignari.	Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego Patriarchy według wiary, i że wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła.

Wskazówki '74 nie wnoszą w tym punkcie nic szczególnie nowego. Przypomnienie za konstytucją *Dei Verbum* (nr 16) tradycyjnej zasady, że „ten sam Bóg, «sprawca i autor ksiąg obu Testamentów», przemawia w Starym i Nowym Przymierzu”, oraz wyciągnięcie stąd wniosku, iż w komentarzach do tekstów biblijnych należy wydobywać „ciągłość naszej wiary w stosunku do Starego Przymierza, w duchu obietnic” (por. *Wskazówki '74*, II-III), jakkolwiek cenne, dotyczy płaszczyzny samego Objawienia, a nie wspólnot ukonstytuowanych przez to Objawienie. *Wskazówki* katechetyczne z 1985 r. rozwijają natomiast właśnie ten punkt dokumentu bardzo obszernie, zaczynając od jego dosłownego przytoczenia (por. *Wskazówki '85*, I.1).

Punktem wyjścia dla refleksji pogłębiającej rozumienie jedności całego planu Bożego jest tu nie tekst, lecz wydarzenie. Przed przystąpieniem do omawiania wydarzeń historycznych dokument zaleca podkreślenie w katechezie, iż „każde wydarzenie ma sens tylko wtedy, kiedy jest ujmowane z punktu widzenia całej historii, od stworzenia do spełnienia (Rz 9-11), a wybranie Jezusa Chrystusa

jest jeszcze bardziej zrozumiałe w odniesieniu do zapowiedzi i obietnicy (por. Hbr 4, 1-11)” (*Wskazówki '85*, II.1). Rozważając sprawę Chrystusa i Kościoła na płaszczyźnie dzieł Bożych objawiających Jego zbawczy plan, dokument jest bliższy sformułowaniu zagadnienia przez *Nostra aetate*, a także wspomnianej wprost Pawłowej metafory korzenia i gałęzi dobrej oliwki z Rz 11, 16 n. i podejmuje wprost zagadnienie ciągłości i nieciągłości w relacji Izrael–Kościół: „Kościół i chrześcijaństwo, choć całkowicie nowe, mają swe źródło w środowisku żydowskim z pierwszego wieku i jeszcze głębiej w «Bożym planie» (*Nostra aetate*, 4), realizowanym poprzez Patriarchów, Mojżesza i Proroków (tamże) aż do spełnienia w Chrystusie Jezusie” (*Wskazówki '85*, III.9).

Takie ujęcie daje podstawę do precyzyjnych wyjaśnień dotyczących kwestii typologicznego traktowania przez myśl chrześcijańską dziejów Starego Przymierza¹⁰. Taki sposób podejścia do jedności Biblii, będąc z jednej strony istotną cechą chrześcijańskiego samookreślenia, jest z drugiej strony szczególnie trudny do zaakceptowania przez judaizm. Często upatruje się w nim bowiem źródło pogardliwego traktowania Żydów jako wyznawców religii przebrzmiałej, nie mającej już dziś racji bytu, będącej tylko niegdyś bladą zapowiedzią tego, co dziś w swym spełnieniu stało się wyłączną własnością chrześcijan. Widać, że wskazania dla katechezy tego właśnie punktu nie mogły pominąć, i rzeczywiście starają się wyjaśnić, w jakim znaczeniu dla Kościoła na przykład „wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła” (*Nostra aetate* nr 4), tym bardziej że są to kwestie kluczowe nie tylko dla doktryny, ale i dla przeżywania przez Kościół swej najgłębszej tożsamości w liturgii „przede wszystkim z okazji wielkich świąt roku liturgicznego, jak Pascha” (*Wskazówki '85*, V.2). Wskazówki dla katechezy tłumaczą więc, że kluczowe wydarzenia biblijnych dziejów Izraela to „wydarzenia szczególne, które nie dotyczą tylko jednego narodu, ale które w wizji Boga objawiającego Jego zamiary mają nabrać znaczenia powszechnego i wymowy przykładu” (jak Abraham i jego wiara), odnosząc się również do nas, chrześcijan, dziś i w sposób osobisty. Przypominają, że „Patriarchowie, prorocy i inne postacie Starego

¹⁰ „Szczególny charakter i trudność nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do Żydów i judaizmu wynika przede wszystkim z faktu, że w takim nauczaniu należy stosować i zestawiać ze sobą różne terminy Testamentu: obietnica i spełnienie, ciągłość i nowość, szczególność i powszechność, jedyność i bycie przykładem. Dla badającego te zagadnienia teologa i katechety oznacza to troskę wykazania w praktycznym nauczaniu, że obietnica i spełnienie wzajemnie się wyjaśniają, nowość polega na przekształceniu tego, co było wcześniej, szczególny charakter ludu Starego Testamentu nie polega na wyłączności, lecz na otwartości i zgodnie z planem Bożym ma stać się powszechny; jedyność narodu żydowskiego polega na tym, że stanowi on pewien przykład” (*Wskazówki '85*, I.5).

Testamentu były i zawsze będą czczeni jako święci w tradycji liturgicznej zarówno Kościoła wschodniego, jak Kościoła rzymskiego” (por. *Wskazówki* ‘85, II.2). *Wskazówki* uczą ponadto widzieć w samym obecnym etapie realizacji zbawczych planów Bożych w Kościele, „który już został urzeczywistniony w Chrystusie, niemniej oczekuje swej ostatecznej doskonałości jako Ciało Chrystusa”, zapowiedź eschatologicznej pełni. Pomoże to uzmysłwić przede wszystkim wiernym Kościoła, iż fakt typologicznego charakteru dziejów Izraela nie odbiera im samoistnej wartości, podobnie jak „fakt, że Ciało Chrystusa dąży jeszcze do swej miary wielkości doskonałej (por. Ef 4, 12-13), w niczym nie umniejsza wartości bycia chrześcijaninem” (por. *Wskazówki* ‘85, II.8).

b) Chrystus według ciała

Innym istotnym elementem więzi Kościoła z Izraelem, i to elementem dla Kościoła kluczowym, jest ziemskie pochodzenie Jezusa. *Nostra aetate* przypomina je cytując List św. Pawła do Rzymian:

3.1	Semper quoque prae oculis habet Ecclesia verba Apostoli Pauli de cognatis eius, «quorum adoptio est filiorum et gloria et testamentum et legislatio et obsequium et promissa, quorum patres et ex quibus est Christus secundum carnem» (Rom. 9, 4-5), filius Mariae Virginis.	Zawsze też ma Kościół przed oczyma słowa Apostoła Pawła odnoszące się do jego ziomków, „do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierze i zakon, służba Boża i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała” (Rz 9, 4-5), Syn Maryi Dziewicy.
-----	---	--

Do cytowanego dosłownie tekstu Pawłowego deklaracja dodaje wspomnienie Maryi. Warto przypomnieć, że Paweł w kontekście wylicza wszystkie przywileje, jakimi cieszą się jego „bracia według ciała” – Izraelici, którzy nie przyjmują wciąż jeszcze jego Ewangelii, ci jego rodacy, z powodu których odczuwa „nieustanny ból” (por. Rz 9, 2-3).

Wszystkie z omawianych przez nas późniejszych dokumentów przypominają za *Nostra aetate* nr 4 żydowskie pochodzenie Jezusa Chrystusa, eksplikując różne konsekwencje tego faktu dla więzi Kościoła z Izraelem. Pierwsze *Wskazówki* dla wprowadzenia w życie deklaracji umieszczają go w kontekście więzi Starego i Nowego Testamentu i akcentują wpływ zarówno nauki Starego Testamentu, jak i współczesnych Jezusowi metod nauczania rabinicznego na Jego naukę (por. *Wskazówki* ‘74, III). Najdobitniej wyraża się i najszerzej rozwija

myśl o Jezusie-Żydzie zarówno co do konsekwencji kulturowych jak i teologicznych, dokument z 1985 r., ukierunkowujący katechezę: „Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze; Jego posługa świadomie ogranicza się do «owiec», które poginęły z domu Izraela (Mt 15, 24). Jezus jest w pełni człowiekiem swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego z I wieku, dzielił jego radości i nadzieje. Podkreśla to, jak zostało objawione w Biblii (por. Rz 1, 3-4; Ga 4, 4-5), zarówno realność Wcielenia, jak samo znaczenie historii Zbawienia” (*Wskazówki '85*, III.1). Cały rozdział III *Wskazówek '85* ukazuje w swych dziewięciu paragrafach rozmaite aspekty związku Jezusa z judaizmem swego czasu, szczególnie zatrzymując się nad wzajemnymi relacjami Jego i stronnictwa faryzeuszów, pokazując, iż w pełnym świetle przekazu Nowego Testamentu nie można ich przedstawiać wyłącznie w negatywnym świetle (por. *Wskazówki '85*, III.2-9). Natomiast *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwoła się do tego samego fragmentu Listu do Rzymian, by ukazać w tym świetle współczesny judaizm jako szczególnie bliski chrześcijaństwu wśród innych religii: „W odróżnieniu od innych religii niechrześcijańskich wiara żydowska jest już odpowiedzią na Objawienie Boże w Starym Przymierzu” (KKK 839). Rz 9, 4-5 oraz 11, 29 („dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne”) są w *Katechizmie* przytoczone na poparcie tej właśnie tezy. W paragrafie pierwszym, związanym z artykułem czwartym wyznania wiary, *Katechizm Kościoła Katolickiego* rozwija szeroko temat związków Jezusa z Izraelem (por. KKK 574-591).

c) Pierwociny Kościoła

Po podkreśleniu więzi Kościoła z Izraelem wyrażonej przez cielesne pochodzenie Jezusa *Nostra aetate* w naturalny sposób przypomina pochodzenie Dwunastu oraz wielu innych pierwszych głosicieli Ewangelii:

3.2	Recordatur etiam ex populo iudaico natos esse Apostolos, Ecclesiae fundamenta et columnas, atque plurimos illos primos discipulos, qui Evangelium Christi mundo annuntiaverunt.	Pamięta także, iż z narodu żydowskiego pochodzili Apostołowie, będący fundamentami i kolumnami Kościoła, oraz bardzo wielu spośród owych pierwszych uczniów, którzy ogłosili światu Ewangelię Chrystusową.
-----	---	--

Ta wszakże prawda – w przeciwieństwie do prawdy o żydowskim rodowodzie Jezusa i jego związkach z judaizmem – jest chyba najslabiej podjęta przez późniejsze dokumenty. *Wskazówki* z 1974 r. powtarzają tę myśl bez żadnego

rozwinęcia (por. *Wskazówki '74*, III); we *Wskazówkach* z 1985 r. ten temat nie powraca wcale. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, omawiając początki Kościoła i powołanie Dwunastu z Piotrem na czele, stwierdza, że „reprezentując dwanaście pokoleń Izraela, są oni fundamentami nowego Jeruzalem” (KKK 765). Nie ma w kontekście wyraźnej wzmianki, że wszyscy oni pochodzą spośród Żydów, ani rozwinięcia teologicznego znaczenia tego faktu. Z pewnością dla żydowskich uczestników dialogu jest to fakt, z którym trudno im się pogodzić; z chrześcijańskiego wszakże punktu widzenia jest on niezmiernie istotny dla uzasadnienia prawomocności Kościoła jako wyrastającego z Reszty Izraela, ze „świętego korzenia” (por. Rz 11, 16).

d) Analogia nadziei

Jest rzeczą znamioną, że *Nostra aetate*, kończąc temat o „tak wielkim wspólnym dziedzictwie” chrześcijan i Żydów, nie zatrzymuje się ani na wspólnych początkach, ani na trudnej historii rozłamu, o której powiemy poniżej, lecz wybiega ku nadziei eschatologicznej, przytaczając jej sformułowanie u proroka Sofoniasza i przypominając ogólnie, że została ona potwierdzona przez św. Pawła:

4.3	Una cum Prophetis eodemque Apostolo Ecclesia diem Deo soli notum expectat, quo populi omnes una voce Dominum invocabunt et «servient ei umero uno» (Soph. 3, 9).	Razem z Prorokami i tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i „służyły Mu ramieniem jednym” (Sof 3, 9).
-----	--	---

Tekst ten jest przypomniany w dosłownym brzmieniu przez *Wskazówki '74*. Warto zaznaczyć tylko, że bezpośrednim kontekstem jest tu stwierdzenie zachowania „wielkiego bogactwa wartości religijnych” przez judaizm rozwijający się nadal i wciąż żywotny, także po zburzeniu Jerozolimy (por. *Wskazówki '74*, III). Obietnice prorockie stanowią zatem, w myśli autorów dokumentu, istotną część tego bogactwa judaizmu, a stanowiąc także element „ciągłości naszej wiary w stosunku do Starego Przymierza”, stwarzają w pewnym sensie wspólnotę oczekiwania i nadziei: wierzymy wprawdzie, że „obietnice te zostały spełnione w czasie pierwszego przyjścia na świat Chrystusa, niemniej prawdą jest, że czekamy wciąż na ich całkowite spełnienie w czasie Jego chwalebного powrotu na końcu czasów” (*Wskazówki '74*, II).

Wskazówki katechetyczne mówią o tym wyraźnie: „gdy Lud Boży Starego i Nowego Przymierza rozważa przyszłość, zmierza on – nawet jeśli wychodzi z dwóch różnych punktów widzenia – ku analogicznym celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza”, tak że sama nawet osoba Mesjasza, „co do której Lud Boży jest podzielony, stanowi dla tego ludu punkt zbieżny” (*Wskazówki* ‘85, II.10). Wyprowadza się też zasadę potrzeby wspólnego działania nie tylko z „tej samej pamięci”, ale i z „tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii” w dziedzinie odpowiedzialności za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza, a to w duchu miłości bliźniego, przybierającej wymiary społeczne i międzynarodowe, oraz w duchu wspólnej nadziei Królestwa Bożego i wielkiego dziedzictwa proroków (por. *Wskazówki* ‘85, II.11). „Przekazywana już w pierwszych latach formacji przez katechezę, koncepcja taka konkretnie wychowywałaby młodych chrześcijan do utrzymywania stosunków wzajemnej współpracy z Żydami, idącej dalej niż zwykły dialog” (tamże).

Mocne sformułowanie *Wskazówek* ‘85 o tożsamości nadziei zostało słusznie stonowane w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, gdzie mówi się o dążeniu „do analogicznych celów” w kontekście oczekiwania mesjańskiego, zaznaczając jednak istotną różnicę w samej koncepcji Mesjasza (por. KKK 840). *Katechizm* przypomina za to wyraźnie eschatologiczną naukę katolicką dotyczącą ostatecznych losów Izraela, a opartą na przesłaniu prorockim Listu do Rzymian i Dziejów Apostolskich:

Przyjście Mesjasza w chwale jest zatrzymane w każdej chwili historii do momentu uznania Go przez „całego Izraela” (Rz 11, 26; Mt 23, 39), którego część została dotknięta „zatwardziałością” (Rz 11, 25) w „niewierze” (Rz 11, 20) w Jezusa. Św. Piotr mówi do Żydów w Jerozolimie po Pięćdziesiątnicy: „Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków” (Dz 3, 19-21). Św. Paweł kontynuuje za nim: „Jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11, 15). Wejście „całości” Izraela (Rz 11, 12) do zbawienia mesjańskiego, w ślad za wejściem „pełni pogan” (Rz 11, 25), pozwoli Ludowi Bożemu zrealizować „miarę wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13), gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)¹¹

¹¹ KKK 674.

Rozwinięcie przez *Katechizm* tej doktrynalnej części chrześcijańskiej eschatologii Izraela zdaje się stawiać przed teologią wyzwanie, które małe odwołanie się przez *Nostra aetate* do prorocstwa Sofoniasza ledwie pozwalało niejasno przeczuwać. Historiozbawcze ujęcie teologii nie może odtąd zapominać o tej perspektywie.

Wspólny korzeń, analogiczna perspektywa ostatecznego spełnienia, nie pozwalają wszakże zapomnieć o trudnym i bolesnym „dziś” wzajemnych relacji, naznaczonych głębokim i istotnym podziałem, sięgającym „zgorszenia krzyża” Chrystusowego.

2. Właściwa teologia Krzyża

Do historii i teologii Krzyża Chrystusowego powraca *Nostra aetate* nr 4 trzykrotnie: odwołaniem się do pojednania przez Krzyż Izraela i Narodów kończy akapit poświęcony wspólnym korzeniom; przywołuje wydarzenia męki krzyżowej, omawiając kwestię odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa jako jeden z motywów antysemityzmu; wreszcie wraca do sensu Krzyża, kończąc całość omawiania relacji Kościoła do judaizmu.

a) Odpowiedzialność za śmierć Jezusa

Przyjrzyjmy się najpierw ustawieniu kwestii odpowiedzialności Żydów za ukrzyżowanie Jezusa. Jest to kwestia przede wszystkim historyczna, która jednak „zaowocowała” tragicznie przypisywaniem w ciągu wieków całej religijnej społeczności żydowskiej grzechu „bogobójstwa”

Nie odcinając się *expressis verbis* od takiej kategorii (z czego strona żydowska czyniła zarzut ostatniej wersji dokumentu¹²), *Nostra aetate* przeciwstawia się rozciąganiu odpowiedzialności za śmierć Jezusa na wszystkich Żydów:

¹² Por. N a g y. *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* s. 513; 515.

6.1	Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis assec- lis mortem Christi urserunt, tamen ea quae in passione Eius perpetrata sunt nec omni- bus indistincte Iudaeis tunc viventibus, nec Iudaeis hodiernis imputari possunt.	A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chry- stusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiaj.
-----	--	---

To stwierdzenie – niezmiernie istotne dla oczyszczania świadomości chrześcijańskiej i dla umożliwiania dialogu z judaizmem – zostało przypomniane bądź rozwinięte przez wszystkie następne dokumenty.

Wskazówki '74 przytaczają tylko dosłownie tekst deklaracji (por. tamże, III), ale zarówno *Wskazówki '85*, jak i *Katechizm Kościoła Katolickiego* dodają cenne precyzacje dotyczące tego „delikatnego zagadnienia” (*Wskazówki '85*, IV.2).

W katechezie trzeba rozróżnić postawę „Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu Słowa Bożego przez Apostołów”, od stosunku do Jezusa „Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych”, „znajdujących się w sytuacji zupełnie odmiennej”. Nawet odpowiedzialność tych pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje – zdaniem autorów *Wskazówek '85*, powołujących się tu na Rz 11, 25 – Bożą tajemnicą. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyjaśnia, że tylko Bogu znany jest „grzech osobisty uczestników procesu (Judasza, Sanhedrynu, Piłata)”; wskazuje na widoczną „w opowiadaniach ewangelicznych” „historyczną złożoność procesu Jezusa”; przypomina, że „mimo okrzyków manipulowanego tłumu i zbiorowych oskarżeń zawartych w wezwaniach do nawrócenia po Pięćdziesiątnicy”, według świadectwa Łukaszowej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, które te wezwania do pokuty formułują, „sam Jezus przebacząc z krzyża [por. Łk 23, 34], a za nim Piotr, przyznał prawo do «nieświadomości» (Dz 3, 17) Żydom z Jerozolimy, a nawet ich przywódcom” (zob. KKK 597).

Tym bardziej nie wolno sądzić sumienia Żydów z innych epok (por. *Wskazówki '85*, IV.1.f) ani rozciągać ich odpowiedzialności „w czasie i przestrzeni, opierając się na krzyku ludu: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (Mt 27, 25), który oznacza formułę zatwierdzającą wyrok” (KKK 597).

Te stwierdzenia – zauważmy – jakkolwiek niezmiernie cenne dla oczyszczenia relacji miłości w prawdzie, jaką winniśmy naszym „starszym braciom w wierze”¹³, nie zwalniają teologii z szukania racji tak mocno podkreślonej

¹³ Por. J a n P a w e ł II. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994 s. 87. „Te słowa – mówi dalej papież – streszczają [...] wszystko, co powiedział Sobór [na temat Żydów – Ł. K.] i co nie

obecności pod Krzyżem Jezusa zarówno pogan, jak Żydów. Częściowe światło na te kwestie mogą rzucić przypomnienia *Nostra aetate* i późniejszych dokumentów dotyczące zbawczego sensu Krzyża w perspektywie chrześcijańskiej.

b) Krzyż w dziejach zbawienia

Deklaracja *Nostra aetate* trzykrotnie zwiastuje Krzyż Chrystusa jako środek pojednania, pokoju i zbawienia dobrowolnie przezeń podjęty w szczególności – w ślad za Listem do Efezjan – dla uczynienia jednego ludu z Żydów i Narodów.

2.4	Credit enim Ecclesia Christum, Pacem nostram, per crucem Iudaeos et gentes reconciliasse et utraque in Semetipso fecisse unum.	Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody i w sobie uczynił je jednością.
8.1	Ceterum Christus, uti semper tenuit et tenet Ecclesia, propter peccata omnium hominum voluntarie passionem suam et mortem immensa caritate obiit, ut omnes salutem consequantur.	Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości, za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia.
8.2	Ecclesiae praedicantis ergo est annuntiare crucem Christi tamquam signum universalis Dei amoris et fontem omnis gratiae.	Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski.

Światłem dla zrozumienia teologicznej roli obecności pod Krzyżem¹⁴ obu części grzesznej ludzkości jest najpierw dobrowolność podjętej przez Chrystusa ofiary, potem wynikające stąd ich „pojednanie w ciele Chrystusa”.

Dopowiadając naukę przypominaną przez *Nostra aetate* nr 4 o zbawczej miłości do wszystkich grzeszników, *Wskazówki '85*, a potem *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypominają naukę *Katechizmu Rzymskiego*, „że chrześcijanie grzesznicy są bardziej winni śmierci Chrystusa w porównaniu z niektórymi Żydami, którzy mieli w niej udział: ci ostatni istotnie «nie wiedzieli, co czy-

może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła” (tamże).

¹⁴ *Wskazówki '85* przypominają analogiczną myśl zawartą w Ewangelii dzieciństwa Jezusa: „wokół Jego kołyski zbierają się żydowscy pasterze i pogańscy mędrcy: Łk 2, 8-10; Mt 2, 1-12” (*Wskazówki '85*, III.4).

nią» (Łk 23, 34), podczas gdy my wiemy to aż za dobrze (pars I, c. V, qu. IX)” (*Wskazówki* ‘85, IV.2; por. KKK 598).

W nawiązaniu do faktu, że u stóp krzyża znajdują się Żydzi (wśród których są Maryja i Jan – J 19, 25-27) oraz poganie (jak setnik – Mk 15, 39 i par.), *Wskazówki* ‘85 wyraźnie przypominają naukę Listu do Efezjan o Chrystusie, który przez swoją śmierć na krzyżu „uczynił w swoim ciele z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2, 14-17)” i przypominają starożytne rozróżnienie *Ecclesia ex gentibus* – *Ecclesia ex circumcissione*, wskazujące na historyczną rzeczywistość tego pojednania zapoczątkowaną w pierwszych wiekach chrześcijaństwa (por. *Wskazówki* ‘85, III.4). Przy tej okazji dokument z 1985 r. przeciwstawia się (kuszającej dla dzisiejszych uczestników dialogu chrześcijańsko-żydowskiego) koncepcji dwóch równorzędnych dróg zbawczych: chrześcijaństwa dla Narodów i judaizmu dla Żydów, jako mających z woli Bożej istnieć aż do Paruzji Chrystusa. „Wierzymy istotnie, że to za pośrednictwem Jezusa idziemy do Ojca (por. J 14, 6) – przypomina dokument katechetyczny – i że «to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś – Jezusa Chrystusa» (J 17, 3). Jezus stwierdza (J 10, 16), że «będzie jedna owczarnia i jeden pasterz»” Stąd też „Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich, w najściślejszym poszanowaniu wolności religijnej, tak jak naucza o niej Sobór Watykański II” (*Wskazówki* ‘85, I.7).

To przypomnienie stawia z całą ostrością zagadnienie właściwej chrześcijańskiej oceny religii żydowskiej po Chrystusie i jej sensu w dziejach zbawienia.

3. Ocena judaizmu

Elementy ważne dla teologicznej oceny judaizmu po Chrystusie znajdują się w trzech miejscach *Nostra aetate* nr 4. Wyróżnimy spośród nich pierwszy fragment, który w samym tekście deklaracji nie odnosi się wyraźnie do współczesnej Synagogi, ale w tym duchu został zinterpretowany przez późniejsze dokumenty. Następnie przejdziemy do omówienia fragmentów ukazujących ambiwalentny charakter judaizmu, który nie rozpoznał w Jezusie Mesjasza.

a) Korzeń „dobrej oliwki” a wyznawcy judaizmu

Pierwsze ze zdań, które pozostały nam jeszcze do skomentowania, nawiązuje do Pawłowej metafory „dobrej oliwki” (por. Rz 11, 16-24) i wyraża przekona-

nie, że Kościół aktualnie „karmi się [łac. *nutriri* to *infinitivus praesentis passivi* – Ł. K.] korzeniem dobrej oliwki”:

2.3	Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, Revelationem Veteris Testamenti accepisse et nutriri radice bonae olivae, in quam inserti sunt rami oleastri Gentium.	Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów.
-----	--	--

Wskazówki '74 nie odwołują się bezpośrednio do tego stwierdzenia, ale powołując się na konstytucję *Dei Verbum* przypominają, że „należy starać się lepiej zrozumieć to, co w Starym Testamencie posiada wartość samoistną i wieczną” (*Wskazówki '74*, II). Natomiast *Wskazówki '85* podsumowują rozdział o „żydowskich korzeniach chrześcijaństwa” stwierdzeniem: „Wszystko to powinno pomóc do lepszego zrozumienia twierdzenia św. Pawła (Rz 11, 16n.) o «korzeniu» i «gałęziach»” (tamże, III.9). Jak dotąd można rozumieć, że owym życiodajnym dla Kościoła korzeniem jest Izrael i jego tradycja rozwijająca się do przyjścia Chrystusa, a zachowująca nadal samoistną wartość. Nieco dalej jednak w tym samym dokumencie czytamy już niedwuznacznie o Izraelu po roku 70: „On pozostaje narodem wybranym, «dobrą oliwką, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów»” (tamże, VI.1). „Jeżeli bowiem zaczyn jest święty, to i ciasto; jeżeli korzeń jest święty, to i gałęzie” – pisze św. Paweł wprowadzając swą alegorię oliwki (Rz 11, 16), aby przestrzec chrześcijan wywodzących się z pogan przed wynoszeniem się nad Żydów, z których większość nie poszła za wezwaniem Apostołów i którzy w dalszym ciągu alegorii przedstawieni są jako odcięte (czasowo) od korzenia naturalne gałęzie (por. Rz 11, 17-23).

Jeśli zatem biblijny fundament teologii judaizmu daje podstawę do uznania „świętości” i „szlachetności” nie tylko tej „części” oliwki, która aktualnie jest złączona przez wszczepienie ze świętym „korzeniem Izraela”, to przecież nie ukrywa, że patrzy z bólem i niepokojem, choć z nadzieją, na „gałęzie” aktualnie „odcięte”. Trzeba więc w teologicznym wartościowaniu precyzyjnie wyważyć oba aspekty nauki Nowego Testamentu. Pierwsze kroki w tym kierunku znajdują się również w *Nostra aetate* nr 4.

b) Mimo niepoznania czasu nawiedzenia

Zgodnie z głównym zamiarem *Nostra aetate*, by odbudowywać naruszoną jedność rodzaju ludzkiego (por. tamże, nr 1), sposób prezentacji ambiwalentnej, z chrześcijańskiego punktu widzenia, sytuacji judaizmu jest taki, że przechodzi się od przyznania tego, co stanowi istotną i negatywnie ocenianą różnicę do tego, co pozostaje jako trwałe element pozytywny i napawający nadzieją: *licet tamen*, czyli „wprawdzie ale mimo to”:

4.1	Teste Sacra Scriptura, Ierusalem tempus visitationis suae non cognovit, atque Iudaei magna parte Evangelium non acceperunt, immo non pauci diffusioni eius se opposuerunt.	Według świadectwa Pisma świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiło się jej rozpowszechnianiu.
4.2	Nihilominus, secundum Apostolum, Iudaei Deo, cuius dona et vocatio sine poenitentia sunt, adhuc carissimi manent propter Patres.	Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania.
6.2	Licet autem Ecclesia sit novus populus Dei, Iudaei tamen neque ut a Deo reprobati neque ut maledicti exhibeantur, quasi hoc ex Sacris Litteris sequatur.	Chociaż Kościół jest nowym ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma świętego.

W późniejszych dokumentach ocena judaizmu pobiblijnego jest w duchu podobna: „Historia judaizmu nie skończyła się na zburzeniu Jerozolimy, lecz trwała nadal, rozwijając tradycję religijną, której znaczenie, choć jak sądzimy, uległo głębokiej przemianie po Chrystusie, zachowuje wielkie bogactwo wartości religijnych” (*Wskazówki '74*, III). Do ogólnego stwierdzenia „nierozpoznania czasu nawiedzenia” z *Nostra aetate* nr 4 *Wskazówki '85* dodadzą różne uszczegółowienia: „jest jasne, że od samego początku Jego posługi istniały bolesne konflikty między Jezusem i niektórymi grupami Żydów Jego czasów, wśród nich również faryzeuszami (por. Mk 2, 1-2; 3, 6 itp.)” (tamże, IV.1.b); „jest ponadto bolesnym faktem, że większość narodu żydowskiego i jego władz nie uwierzyła w Jezusa, faktem nie tylko historycznym, lecz mającym również swoje znaczenie teologiczne, którego sens stara się jasno wyłożyć święty Pa-

weł” (tamże, IV.1.c)¹⁵ Wszystkie wszakże dokumenty są zgodne co do mocnego podkreślenia owego bilansującego „tym niemniej”, wynikającego z nieodwołalności Bożych darów i wybrania (por. Rz 11, 29; KKK, 839), a szczególnie potrzebnego, gdy się zważy, „jak negatywny był bilans stosunków między Żydami i chrześcijanami przez dwa tysiąclecia” (*Wskazówki* '85, VI.1), gdy tymczasem „chrześcijanie nie powinni nigdy zapominać, że wiara jest wolnym darem Boga (por. Rz 9, 12) i że nie powinno się sądzić sumienia innych” (tamże, IV.1.e).

W tym przywracaniu należnego miejsca w świadomości chrześcijańskiej pozytywnym aspektem judaizmu jest miejsce na przypomnienie fundamentalnej nauki św. Pawła, że „do narodu żydowskiego «należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała» (Rz 9, 4-5)” (KKK 839)¹⁶; będzie jednak także miejsce na uświadamianie, iż „mimo trudności w uznaniu Go [Jezusa] za swego Mesjasza, zachowali to wszystko, co zostało stopniowo objawione i dane w trakcie [...] przygotowania” na Jego przyjście (*Wskazówki* '85, I.8); że ich trwanie „łączy się z nieprzerwaną twórczością duchową w okresie rabinistycznym, w średniowieczu i w czasach nowożytnych, biorącą swój początek w dziedzictwie, które długo było nam wspólne”, oraz na pomoc „w zrozumieniu znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja w latach 1939-1945 i jej następstwa” (tamże, VI.1).

Wobec takiego nastawienia jest jasne, że dokumenty powstałe w następstwie Soboru będą powtarzać (dosłownie lub niemal dosłownie) zakaz przedstawiania „Żydów jako odrzuconych” czy też „jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma świętego” (por. *Nostra aetate* nr 4; *Wskazówki* '85, IV.2; KKK 597), że wezwą do odejścia „od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej” (*Wskazówki* '85, VI.1).

*

Tym sposobem przejrzelismy całą treść *Nostra aetate* nr 4 w świetle późniejszych dokumentów kościelnych podejmujących problematykę żydowską. Wydaje

¹⁵ Wspomniana tu nauka św. Pawła, jak wynika z kontekstu, to właśnie przypomniana przez nas przestroga, „żeby się «nie wynosić» (Rz 11, 18) z powodu «korzenia» (tamże)” (por. *Wskazówki* '85, IV.1.e).

¹⁶ „Chodzi [...] o uczenie szacunku i miłości do nich, ponieważ zostali wybrani przez Boga do przygotowania przyjścia Chrystusa” (*Wskazówki* '85, I.8).

się, że towarzysząc w ciągu ostatniego trzydziestolecia rozwijającemu się dialogowi religijnemu chrześcijańsko-żydowskiemu, dokumenty te odzwierciedlają główne tendencje chrześcijańskiego zainteresowania teologicznym spojrzeniem na Żydów widzianych coraz bardziej jako „starsi bracia w wierze” i towarzysze drogi ku oczekiwanemu spełnieniu historii przez Boga Przymierza.

Każde zdanie tej części soborowej deklaracji, które odnosi się do „plemienia Abrahamowego”, znajduje we współczesnej myśli i *praxis* Kościoła jakieś swoje rozwinięcie. Za każdym razem widać jednak, że jest to bardziej zarysowanie kierunku dążenia dla życia i myśli Kościoła niż wypracowany już punkt dojścia. Tak więc opowiedzenie się na wstępie za „trwałą aktualnością” i „znaczeniem naprawdę uniwersalnym” tego dokumentu nie wydaje się całkiem nieuzasadnione.

NOSTRA AETATE NR. 4

ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ДАЛЬНЕЙШЕЕ НАУЧАНИЕ ЦЕРКВИ

Р е з ю м е

Статья является попыткой нового осмысления 4 пункта Декларации Второго Ватиканского Собора об отношении к нехристианским религиям *Nostra aetate* и систематизации выраженных в ней идей. В то же время автор пытается проследить развитие учения Собора о евреях и иудаизме в научании Католической Церкви на протяжении тридцатилетия, прошедшего после окончания Собора. В своей работе кроме упомянутой Декларации автор опирается на тексты еще трех документов. Это «Указания и рекомендации относительно введения в жизнь соборной декларации *Nostra aetate* nr 4» Комиссии Апостольского Престола по делам Религиозных Отношений с Иудаизмом от 1.XII.1974 г.; «Евреи и Иудаизм в благовестии Слова Божия и катехезе Католической Церкви. Указания к верному представлению этих проблем» той же Комиссии от 24.VI.1985 г. и «Катихизис Католической Церкви», провозглашенный Папой Иоанном Павлом II 11.X.1992 г.

В первой главе на анализе упомянутых документов автор раскрывает принцип несомненной духовной связи иудаистической и христианской традиций, основанных на том же самом Божием Слове. При этом отмечается важность с одной стороны практического сближения этих двух традиций в поклонении и любви к Тому же Самому Богу, а также в поиске социальной справедливости и мира; с другой же стороны указывается на необходимость осознания границ, разделяющих эти две традиции, чтобы не нарушить их самотождественности.

Вторая глава посвящена тем практическим выводам, которые следуют из осознания духовной связи христианства и иудаизма. Первенство здесь принадлежит диалогу.

Кроме той пользы, которую всегда несет с собою диалог в деле познания другой стороны, документы указывают также на осознание Церковью того факта, что «обе традиции слишком близки друг к другу, чтобы недооценивать друг друга». С этим же связан постулат: не сводить евреев и иудаизм на маргинес катихезы и благовестия. Наоборот, христиане должны стараться «лучше познать основные составляющие религиозной традиции иудаизма, а также познавать то, в каких категориях определяют себя сами евреи в переживаемой ими религиозной реальности». В этом Церковь видит шанс более глубокого осмысления собственной традиции как в библейском, так и литургическом аспекте.

Большую роль в деле инициации и развития христианско-иудейского диалога сыграло осуждение Вторым Ватиканским Собором антисемитизма. Исходя из этого факта Собор выдвинул также практические указания в отношении катихезы и гомилетики. И если в соборной Декларации эти указания были сформулированы в отрицательном смысле, т.е. чего следует остерегаться и избегать, то последующие документы, являющиеся уже результатом диалога, выдвигают более конкретные позитивные требования.

Третья глава посвящена некоторым специальным богословско-теоретическим аспектам христианско-иудейского диалога: общие истоки; еврейское происхождение Иисуса и влияние этого факта на связь Церкви с Израилем; Остаток Израиля и двенадцать Апостолов как «фундамент нового Иерусалима»; аналогия надежды.

Тем не менее общие истоки и аналогичная перспектива эсхатологической полноты не позволяют, по мнению автора, забывать о трудном и болезненном «сегодня» взаимоотношений, отмеченных глубоким и существенным разделением, восходящим к «соблазну Креста» Христова. Поэтому в следующем подпункте третьей главы автор пытается изложить верное богословие Креста. Здесь он задерживается на рассмотрении двух существенных моментов. Первый – это мнимая ответственность еврейского народа за смерть Иисуса. Второй – историоспасительное значение Креста, служащего орудием примирения, мира и спасения как для евреев, так и для язычников. Эти замечания со всею остротой ставят христианство перед необходимостью верной оценки иудаизма и его значения в истории спасения.

Основные элементы, важные для богословской оценки иудаизма в эпоху после пришествия Христа, содержатся в Декларации *Nostra aetate* и развиты в последующих документах. Анализируя соответствующие места упомянутых документов, автор так формулирует свой вывод: если библейский фундамент богословия иудаизма дает основания для признания святости и благородности не только той части «маслины» (ср. Рим 11, 16-24), которая актуально привита к святому «корню Израилеву», то все же мы не скрываем того факта, что смотрим с болью и беспокойством, хоть также и с надеждою на «ветви» в настоящее время «отпадшие».

Подводя итог всему выше сказанному, автор отмечает: каждое предложение фрагмента соборной Декларации, относящегося к «племени Авраамову», находит в современной мысли и практике Церкви свое определенное развитие. Однако видно еще, что всякий раз это скорее некие вехи, отмечающие вектор жизни и мысли Церкви, чем выработанное уже конечное мнение. В силу этих причин Декларация *Nostra aetate* не теряет своей актуальности и сегодня.

Пересказал Александр Доброер