

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 11 (2016)

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI

KU KATOLICKIEJ TEOLOGII JUDAIZMU.
INSPIRACJE KARD. J. RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

W deklaracji *Nostra aetate* (28 X 1965), ogłoszonej przez Sobór Watykański II, uwypuklono dwie przesłanki, które najdobitniej przemawiają za potrzebą reorientacji stanowiska Kościoła katolickiego względem Żydów i judaizmu¹. Pierwsza dotyczy tożsamości i samoświadomości Kościoła i ma charakter teologiczny: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. Kościół Chrystusowy uznaje bowiem, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków”².

Przesłankę drugą stanowi взгляд na wielowiekową historię prześladowań i cierpień, których doznawali Żydzi: „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 przeciwko Żydom”³.

¹ Publikacje w języku polskim na temat rozmaitych aspektów problematyki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego za lata 1945–2006 zostały zebrane i usystematyzowane w trzech kolejnych tomach wydanych przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego: M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945–1995* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 6), Warszawa: ATK 1997; tenże, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1996–2000* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 9), Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010; tenże, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 2001–2006 oraz Suplement do bibliografii za lata 1945–2000* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 10), Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016. W indeksach rzeczowych i osobowych można bez trudu odnaleźć szczegółowe wskazówki bibliograficzne. W niniejszym tekście poprzestaję na wskazaniu wybranych publikacji własnego autorstwa.

² Cyt. za: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2005, s. 49.

³ Tamże, s. 50.

W okresie półwiecza, które upłynęło od ogłoszenia deklaracji, słusznie uznanej za przełomową, pojawiło się mnóstwo publikacji na jej temat⁴. Rzecz w tym, że katolicka teologia judaizmu wcale nie poczyniła znaczących postępów, ponieważ gros wysiłku skierowano na praktyczne aspekty relacji Kościoła z Żydami i judaizmem. Akcentując i uzasadniając potrzebę dialogu, na drugi plan zepchnięto postulowane przez ojców soborowych teologiczne przewartościowanie samoświadomości Kościoła, wynikające z potrzeby zgłębiania jego „tajemnicy”.

DROGI I BEZDROŻA RECEPCJI *NOSTRA AETATE*

Do dwóch powyższych przesłanek rychło dołączono trzecią, o której w soborowym dokumencie nie ma mowy, a mianowicie wzgląd na państwo Izrael⁵. Utworzone w maju 1948 roku, podczas promulgowania *Nostra aetate* liczyło niespełna 17 lat i wciąż nie brakowało głosów, że jest ono tworem przejściowym, a więc nie przetrwa. Gdy po tzw. wojnie sześciodniowej w czerwcu 1967 roku Izrael wyraźnie umocnił swą pozycję i znacznie powiększył stan posiadania, w nowym świetle ukazały się opinie, że Żydzi nigdy nie będą mieli własnego państwa, gdyż na tym polega zasłużona kara, która ich dotknęła za spowodowanie śmierci Jezusa oraz nieuznanie Go jako Mesjasza i Syna Bożego. „Żyd – wieczny tułacz” miał pozostać na zawsze wymownym symbolem i ostrzeżeniem przed dramatycznymi skutkami odmowy udzielonej Bogu, który objawił siebie w Jezusie Chrystusie. Tymczasem państwo Izrael nie tylko przetrwało, lecz wzmocniło się na tyle, że dawny pogląd musiał ustąpić miejsca nowemu dylematowi: skoro brak państwowości był pojmowany jako przejaw kary Bożej, to jak należy rozumieć i przedstawiać jej zaistnienie i solidne okrzepnięcie? Odpowiedzi szły w różnych kierunkach⁶ i wciąż daleko do ich definitywnego rozstrzygnięcia.

⁴ Zob. M. Mikołajczyk, *Problematyka deklaracji soborowej „Nostra aetate” w literaturze polskiej. Bibliografia publikacji za lata 1965–2005*, „Biuletyn Informacyjny Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego” 17 (2012), nr 1–2 (13–14), s. 5-81.

⁵ W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu, 24–27 IV 1988* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 3), Warszawa: ATK 1992, s. 230-246; tenże, *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, „Collectanea Theologica” 60 (1990), nr 3, s. 19-30.

⁶ Zob. tenże, *Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje*, „Przegląd Powszechny” 106 (1989), nr 3, s. 394-411.

Nie wzmiankując o państwie Izrael ani o żydowskich roszczeniach do terytorium Palestyny⁷, deklaracja *Nostra aetate*, powołując się na List do Rzymian 11,28-29 oraz Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, odniosła się do sprzeciwu znacznej części Żydów wobec Jezusa Chrystusa i jego orędzia: „Według świadectwa Pisma Świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet nie mało spośród nich przeciwstawiało się jej rozpowszechnianiu. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania”⁸. Rozwiała też wątpliwości dotyczące zbiorowej odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa Chrystusa: „A choć władze żydowskie wraz ze swoimi zwierzchnikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego”⁹.

Obydwa powyższe stwierdzenia teologiczne zostały rychło ukierunkowane politycznie. Przewyciężanie stereotypu „Żyda – wiecznego tułacza” wykorzystywano nie tylko do potwierdzania zasadności utworzenia i trwania Izraela, lecz także do uzasadniania jego roszczeń do posiadania terenów zajętych w 1967 roku i traktowanych w prawie międzynarodowym jako terytoria okupowane. Nasilała się też presja, by Stolica Apostolska uznała *de iure*, a nie tylko *de facto*, państwo Izrael i nawiązała z nim stosunki dyplomatyczne. Mimo że nie spełniono wszystkich wymaganych warunków, 30 grudnia 1993 roku podpisano tzw. Porozumienie Podstawowe potwierdzające nawiązanie wzajemnych stosunków dyplomatycznych¹⁰. Wagę tego wydarzenia Jan Paweł II ujął i uwypuklił następująco: „Szczególny charakter stosunków między Państwem Izrael a Stolicą Apostolską wiąże się z niepowtarzalnym charakterem tej Ziemi, ku której kierują się spojrzenia większości wierzących – Żydów, chrześcijan, muzułmanów z całego świata. Ziemia ta stała się święta, ponieważ na niej objawił się ludziom jedyny Bóg. Ten fakt wycisnął na niej niezatarte piętno i pozostaje ona źródłem inspiracji dla tych, którzy mogą ją odwiedzić jako pielgrzymi”¹¹. Gdy wzajemne relacje Stolicy Apostolskiej i Izraela

⁷ Na ich temat zob. tenże, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990), nr 1, s. 63-76.

⁸ W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 49-50.

⁹ Tamże, s. 50; zob. W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990), nr 2, s. 222-241; tenże, „Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (*Rz 11,1*). *Refleksja biblijno-teologiczna*, „Collectanea Theologica” 75 (2015), nr 2, s. 39-56.

¹⁰ Zob. przemówienie Jana Pawła II wygłoszone 15 stycznia 1994 roku na spotkaniu noworocznym z korpusem dyplomatycznym akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 211.

¹¹ Z przemówienia wygłoszonego 29 września 1994 roku w Castel Gandolfo podczas audiencji dla pierwszego ambasadora Państwa Izrael przy Stolicy Apostolskiej, W. Chrostowski (zebr. i oprac.),

doczekały się unormowania, ustało przywoływanie stereotypu „Żyda – wiecznego tułacza”, pojawiły się natomiast – i nasilały – tendencje do uczynienia z Kościoła sojusznika wspierającego politykę i działania podejmowane przez Izrael.

W tych okolicznościach obie wskazane przesłanki reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu zostały znacząco ukierunkowane. Potępienie wszelkich aktów antysemityzmu sprowadzono do mocnego uwypuklenia *Szoah*. Mnożyły się głosy, nie tylko po stronie żydowskiej, lecz i chrześcijańskiej, aby masową zagładę Żydów dokonaną przez niemieckich narodowych socjalistów traktować jako apogeum i erupcję chrześcijańskiego „nauczania pogardy”. Nakreślano linię prostą prowadzącą od polemik z Żydami w Nowym Testamencie oraz prowadzonych przez Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich do fizycznej eksterminacji narodu żydowskiego w obozach zagłady, których symbolem jest Auschwitz¹². Niepotrzebna oraz dla wielu niewygodna stała się refleksja na temat rzeczywistych przyczyn, początków i natury narodowego socjalizmu, a także zestawianie go z komunizmem¹³. Stroniąc od rzetelnej retrospekcji historii, oskarżano Kościół katolicki, a także Boga, że „milczał”, „był nieobecny” bądź „umarł”. Obarczanie Kościoła odpowiedzialnością za *Szoah* pod wieloma względami przypominało obarczanie Żydów odpowiedzialnością za śmierć Jezusa Chrystusa, gdyż w obu przypadkach zarzucana wina miała charakter i zasięg zbiorowy.

Podobny los spotkał też zasadniczą przesłankę teologiczną, która legła u podstaw przewartościowania spojrzenia Kościoła na Żydów i judaizm. Ilustrację nieporozumień i przeinaczeń, do których doszło, stanowi zamieszczenie wokół fragmentu przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego 13 kwietnia 1986 roku w rzymskiej Synagodze Większej. Eksponując perspektywę teologiczną, papież powiedział: „Kościół Chrystusowy odkrywa swoją «więź» z judaizmem, «wglębiając się we własną tajemnicę» (*Nostra aetate* 4). Religia żydowska nie jest dla naszej religii «zewnątrzna», lecz w pewien sposób «wewnętrzna». Mamy zatem z nią relację, jakich nie mamy z żadną inną religią. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”¹⁴.

W polskim wydaniu „L’Osservatore Romano”, zawierającym oficjalną wersję papieskich tekstów, drugą część tego fragmentu zamieszczono w innym brzmieniu: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszy-

Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II, s. 219.

¹² W takim kontekście w latach 90. XX wieku była nakręcana i nagłaśniana kontrowersja wokół obecności sióstr karmelitanek w pobliżu byłego obozu zagłady Auschwitz I w Oświęcimiu (zob. np. W. Chrostowski, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa: Vocatio 1999).

¹³ Tenże, *Teologia po Auschwitz i Gulagu*, w: tenże (zabr. i oprac.), *Auschwitz – oczyszczanie pamięci* (seria: *Biblioteka Dialogu* 5), Warszawa: Vocatio 2001, s. 225-240.

¹⁴ Tenże, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 109.

mi braćmi”¹⁵. Ta na pozór niewielka i przez pewien okres niezauważona zmiana miała – i nadal ma – olbrzymie konsekwencje teologiczne. Gdy wielokrotnie starałem się wyjaśnić, na czym polega i do czego prowadzi, ponawiane wyjaśnienia natrafiały, głównie w środowisku tzw. Kościoła otwartego, na mur sprzeciwów, a nawet wrogości¹⁶. Kiedy wygłaszanie i mnożenie niesprawiedliwych oskarżeń¹⁷ stawało się coraz bardziej nieznośne, napisałem list do ks. Adama Bonieckiego, który w latach 80. XX wieku pełnił funkcję redaktora naczelnego polskiego wydania „L’Osservatore Romano”, prosząc o zajęcie stanowiska w sprawie właściwego brzmienia polskiego przekładu słów Jana Pawła II wypowiedzianych w synagodze rzymskiej. Oto odpowiedź, która nadeszła 6 maja 2009 roku: „Korzystam też z okazji, by wyjaśnić dotyczący mnie szczegół, mianowicie opuszczenie w przekładzie polskiego wydania OR słów «w pewnym sensie» („Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori”). Oczywiście, może mi Ksiądz Profesor wierzyć lub nie, ale daję kapłańskie słowo, że nie było to żadne celowe działanie. Zachodzę w głowę, jakim cudem mogło to się stać, bo tłumaczenia sprawdzaliśmy zwykle dość starannie. Mogło być tak, że otrzymałem (zawsze otrzymywałem) fragmenty przemówienia napisane po polsku przez Papieża, by do tekstu napisanego po polsku nie dochodzić przez tłumaczenie z tłumaczenia. Jednak także wtedy, gdy w papieskim maszynopisie brakowało czegoś, co było w tekście oficjalnym – uzupełnialiśmy. Papież dawał swoje teksty ekspertom z danej dziedziny do przejrzania i oni czasem nanosili poprawki. Mogło się zdarzyć, że «wklejając» polski fragment, który wyszedł spod ręki JP II, przeoczyliśmy dopisane do włoskiego tekstu nieszczęsne «in un certo modo». Dokumentacja wszystkich numerów była dość długo przechowywana w archiwum «L’Osservatore», ale niestety została zniszczona, bo nie było miejsca na jej przechowywanie. Sądzę, że polskie (autorskie w najściślejszym znaczeniu) fragmenty przemówień JP II są gdzieś w Sekretariacie Stanu, ale nie próbowałem ich szukać, bo w istocie rzeczy nie ma to znaczenia. Słowa «in un certo modo» zostały w opublikowanym przeze mnie przekładzie opuszczone i za to odpowiadam. Moje zapewnienia o przypadkowości tego opuszczenia można przyjąć lub nie, a ja muszę się z tym pogodzić”.

¹⁵ „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 4 (1986), s. 78; zob. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 1), Warszawa: ATK 1990, s. 165.

¹⁶ Zob. np. polemikę ze Z. Nosowskim i ks. A. Wierzbickim w: W. Chrostowski, *Jan Paweł II w synagodze*, „Idziemy” 17 (2009) z 26.04., s. 39; tenże, *Żydzi – chrześcijanie: wymuszanie pierwszeństwa*, „Idziemy” 46 (2009) z 15.11., s. 38-39.

¹⁷ Okazją do nich stało się zwłaszcza opublikowanie książki *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa: Fronda 2009; zob. np. J. Życiński, „Gazeta Wyborcza” 74 (2009) z 18–19.03., s. 16-17; K. Wiśniewska, „Gazeta Wyborcza” 74 (2009) z 18–19.03., s. 17; taż, „Gazeta Wyborcza” 80 (2009) z 4–5.04., s. 29; M. Zając, „Tygodnik Powszechny” 18 (2009) z 3.05., s. 27-28.

Uczciwa odpowiedź ks. Adama Bonieckiego rzuca cenne światło na proces powstawania i publikowania wypowiedzi Jana Pawła II. Usprawiedliwia również i uzasadnia obowiązek respektowania i upowszechniania poprawnej wersji papieskiego nauczania na temat Żydów i ich religii. Jest to warunek wypracowywania solidnej katolickiej teologii judaizmu¹⁸, która nigdy nie powinna ulegać rygorom jakiegokolwiek poprawności politycznej.

Nacisk na eksponowanie *Szoah* i państwa Izrael znacznie osłabił i stłumił refleksję o profilu specyficznie teologicznym. Istnieje zatem przeświadczenie, że skoro definitywnie dzieli nas osoba i misja Jezusa Chrystusa, zatem we wzajemnych kontaktach, by ich nie zaogniać, trzeba unikać problematyki chrystologicznej, a przede wszystkim refleksji nad Nowym Testamentem. Bagatelizowany lub nieznanym jest fakt, że wyznawcy judaizmu rabinicznego mają zakaz czytania Nowego Testamentu, a nawet posiadania go w swoich domach, wskutek czego obustronna refleksja nad nim jest zjawiskiem rzadkim i ogranicza się jedynie do wąskich kręgów akademickich. Polem konfrontacji jest natomiast pierwsza część Biblii chrześcijańskiej, czyli Stary Testament oraz kwestia jego chrystologicznego czytania i objaśniania. Wśród żydowskich publikacji na temat Starego Testamentu istotną rolę odgrywają takie, które mają charakter polemiczny wobec chrześcijaństwa, a ich celem jest zwalczanie chrześcijańskiej wykładni starotestamentowych ksiąg świętych¹⁹.

USTALENIE POKREWIEŃSTWA

Nasuwa się pytanie: jakie są fundamentalne przesłanki, na których powinna się opierać katolicka teologia judaizmu? Pojawiają się głosy, również w Kościele, że jej potrzeba i kierunki wynikają przede wszystkim ze spotkania kultur i religii, które w naszych czasach stało się dynamiczne jak nigdy dotąd. Oznaczałoby to, że refleksja na temat katolickiej teologii judaizmu powinna towarzyszyć prowadzeniu dialogu z Żydami. Ale to podejście często skutkuje rozmaitymi odmianami synkretyzmu oraz politycznej poprawności, prowadząc do nieuprawnionych, powierzchownych i fałszywych wniosków. Właściwego rozwiązania trzeba szukać gdzie indziej, a mianowicie we wnętrzu wiary i teologii Kościoła. Właśnie takie podejście postuluje soborowa deklaracja *Nostra aetate*, podkreślając, że „religia żydowska

¹⁸ W. Chrostowski, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej teologii judaizmu*, „Frona” 13/14 (1998), s. 414-433.

¹⁹ Temu celowi służy działalność zarządzanej z USA międzynarodowej organizacji Outreach Judaism; zob. np. Rabbi Tovia Singer, *Let's get Biblical. Why Doesn't Judaism Accept the Christian Messiah? In memory of Rabbi Dr. Leon Katz*, New Expanded Edition, „Outreach Judaism” 1–2 (2014).

nie jest dla naszej religii «zewnątrzna», lecz w pewien sposób «wewnętrzna»²⁰. Skoro tak, wypracowywanie poprawnej i zdrowej teologii judaizmu jest potrzebne katolikom jako element własnej samoświadomości.

Poczynając od I wieku, istnieją dwie religie wyrosłe na wspólnej glebie wiary i pobożności biblijnego Izraela²⁰. Oprócz wspólnego rodowodu, łączy je to, że przez prawie dwa tysiąclecia zgodnie współdziałały we wzajemnym oddalaniu się od siebie i pogłębianiu obustronnych podziałów. Skoro Jan Paweł II, pierwszy raz w historii chrześcijaństwa (!), nazwał wyznawców judaizmu, bo do nich zwracał się w rzymskiej synagodze, „w pewien sposób” naszymi „starszymi braćmi”, jego słowa nie powinny być punktem dojścia, lecz punktem wyjścia solidnej katolickiej refleksji teologicznej²¹.

Pierwszym zadaniem jest poprawne odniesienie chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego do religii biblijnego Izraela. Jej początki sięgają patriarchy Abrahama, czczonego przez wyznawców judaizmu i chrześcijan jako „ojca w wierze”. Powołanie Abrahama (Rdz 12,1-8) zapoczątkowało posłuszeństwo wiary w jedynego Boga, którego spadkobiercami i kontynuatorami stali się patriarchowie Izaak i Jakub oraz dwunastu synów Jakuba i ich potomkowie. Nowy przełom wyznaczyło powołanie Mojżesza i wyprowadzenie hebrajskich niewolników z Egiptu, które stało się wydarzeniem założycielskim Izraela jako ludu Bożego wybrania.

Na tym gruncie kształtowała się religia biblijnego Izraela. Ważny przełom w jej dziejach stanowiło wybudowanie około 950 roku przed Chr., za panowania króla Salomona, Świątyni Jerozolimskiej, zburzonej w 586 roku przed Chr. przez Babilończyków. Ten okres w historiografii żydowskiej jest określanej jako „okres Pierwszej Świątyni” (*Ha-Bait ha-Rišon*). Po powrocie z wygnania zakończonego w 539 roku przed Chr. świątynia została odbudowana i poświęcona, po czym przetrwała do 70 roku po Chr., czyli do czasu, gdy zburzyli ją Rzymianie. Ten okres historiografia żydowska określa mianem „okresu Drugiej Świątyni” (*Ha-Bait ha-Šeni*)²². Pokrywa się on z wyłonieniem judaizmu jako nowego etapu religii biblijnego Izraela. Jezus Chrystus żył i nauczał w obrębie owego judaizmu, który w Jego czasach był zjawiskiem wielopostaciowym (faryzeusze, saduceusze, esseńczycy, zeloci itd.)²³. Formuła „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”, podjęta w nauczaniu

²⁰ Zob. np. H. Shanks (red. wyd. oryg.), *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju* (seria: *Podręczniki Biblijne* 2), tłum. i red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2013, 2016.

²¹ Por. W. Chrostowski, *Czy jest potrzebna nowa chrześcijańska teologia judaizmu?*, „*Collectanea Theologica*” 69 (1999), nr 2, s. 11-36.

²² Tenże, *Trzecia Świątynia – utopia czy czas na odbudowę*, w: tenże, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia* (seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 44), Warszawa: Vocatio 2012, s. 15-37.

²³ Tenże, *Żydowska wiara Jezusa*, „*Collectanea Theologica*” 63 (1993), nr 2, s. 45-60; tenże, *Żydzi i religia żydowska a Maryja Matka Jezusa*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2000), nr 1, s. 215-233; tenże, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „*Ateneum Kapłańskie*” 136 (2001), nr 1, s. 7-21.

Jana Pawła II, oznacza konieczność wszechstronnego poznawania tej fazy religii biblijnego Izraela, stanowiącej kontekst życia i nauczania Jezusa.

Nasi „ojcowie w wierze” to Izrael jako lud Bożego wybrania, który przyjął obietnice dane Abrahamowi, był świadkiem Boga w starożytnym świecie pogańskim, a także powiernikiem obietnic Bożych, wśród nich oczekiwań i nadziei mesjańskich. Podejmując i kontynuując spojrzenie obecne w późnych księgach Starego Testamentu, rozdział 11 Listu do Hebrajczyków głosi pochwałę „ojców”. Autor Listu kończy konkluzją: „A ci wszyscy, chociaż ze względu na swą wiarę stali się godni pochwały, nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy, gdyż Bóg, który nam lepszy los zgotował, nie chciał, aby oni doszli do doskonałości bez nas” (11,39-40). Tradycja prawosławna, wyrażając prawdę o „ojcach w wierze”, mówi o nich: św. Abraham, św. Izaak, św. Jakub, św. Mojżesz, św. Hiob, św. Izajasz... Ta świadomość powinna być obecna i żywa również w tradycji katolickiej²⁴. Bohaterowie wiary Starego Testamentu nie są wyłączną własnością Izraela „według ciała”, lecz przynależą również i stanowią podwaliny Kościoła.

Na glebie religii biblijnego Izraela i w jej obrębie dokonana się dogłębna polaryzacja. Jedni wyznawcy judaizmu powiedzieli Jezusowi „tak”, wyznając Go jako Mesjasza i Pana, natomiast inni powiedzieli „nie”, występując przeciw Jezusowi, a następnie przeciw Jego wyznawcom²⁵. W takich okolicznościach narodziły się chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny, który – podobnie jak chrześcijaństwo – stanowi kontynuację religii biblijnego Izraela, a zarazem nowość wobec niej. Absurdem byłoby twierdzenie, że wyznawcy obu religii jednakowo mają rację. Sedno napięć wynikających z przyjęcia bądź nieprzyjęcia Jezusa jako Mesjasza dobitnie wyraził Paweł w 2 Liście do Koryntian: „Ten, którego głosiłem wam ja i Sylwan, i Tymoteusz, nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są «tak» w Nim” (1,19-20).

Odmowa tych Żydów, którzy nie uznali Jezusa Chrystusa oraz sprzeciwiali się Jego wyznawcom, posuwając się do ich prześladowań i denuncjacji u władz rzymskich, przybrała na sile po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. Pod kierunkiem rabinów, rekrutujących się ze środowiska faryzeuszy²⁶, po roku 70 dokonano głębokiej i wszechstronnej przebudowy żydowskiego życia religijnego. Świątynia została zastąpiona przez synagogi, składanie krwawych ofiar zastąpiono czytaniem i rozważaniem Tory, a kapłanów zastąpili rabinini. To oni posiadli najwyższy autorytet w objaśnianiu Tory i na bazie ich rozstrzygnięć, skodyfikowanych około 220 roku w Misznie oraz około 400 roku w Talmudzie Palestyńskim i około 500 roku w Tal-

²⁴ Tenże, *Chrześcijanin a Stary Testament*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 10), Warszawa: Vocatio 2003, s. 129-150.

²⁵ Tenże, *Czy Żydzi „nie podobają się Bogu i są wrodość wszystkim ludziom” (1 Tes 2,15)? Niewiara w Jezusa Chrystusa a wrogość wobec Niego i Jego wyznawców*, „Collectanea Theologica” 70 (2000), nr 2, s. 47-68.

²⁶ Tenże, *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Powszechny” 104 (1987), nr 9, s. 277-294.

mudzie Babilońskim²⁷, nieustannie aktualizowanych i rozwijanych, kształtowała się nowa forma życia żydowskiego. Zapoczątkowana w I wieku, istnieje do dzisiaj i nosi nazwę judaizmu rabinicznego albo talmudycznego. Partnerami chrześcijan w dialogu nie są wyznawcy judaizmu biblijnego, bo ci przeszli do historii, lecz wyznawcy judaizmu rabinicznego.

Nasuwa się więc pytanie: czy możemy ich postrzegać jako naszych „starszych braci”²⁸? Szukając odpowiedzi, postawmy najpierw inne pytanie: czy Piotr i pozostali apostołowie oraz Paweł i pierwsze pokolenie chrześcijan żydowskiego pochodzenia nazwaliby „starszymi braćmi” tych swoich żydowskich rodaków, którzy w Jezusa nie uwierzyli? Odpowiedź jest jednoznaczna: nie! Zatem również chrześcijanie jako wyznawcy Jezusa Chrystusa i spadkobiercy wiary apostołowskiej nie mogą bezwarunkowo upatrywać swoich „starszych braci” w wyznawcach judaizmu rabinicznego. Po pierwsze, oznaczałoby to wydziedziczenie chrześcijan z religii biblijnego Izraela, sugerujące, że Stary Testament jest wyłączną własnością judaizmu rabinicznego. Po drugie, judaizm rabiniczny jest zjawiskiem chronologicznie późniejszym niż chrześcijaństwo, ukształtowanym w konfrontacji i sprzeciwie wobec wiary w Jezusa Chrystusa²⁹, co znalazło wyraz w jego interpretacji Pisma³⁰.

Przywilej „starszeństwa” ma jednak miejsce w obrębie chrześcijaństwa. Gdy w czasach apostołskich i późniejszych coraz więcej wiernych pochodzenia pogańskiego przyłączało się do żydowskich wyznawców Jezusa Chrystusa, wtedy „starszymi braćmi” chrześcijan rekrutujących się spośród „narodów”, czyli pogan, stali się właśnie chrześcijanie pochodzenia żydowskiego. Apostoł Paweł dobitnie podkreślał ich uprzywilejowane miejsce, tak samo jak mocne zakorzenienie wiary w Jezusa Chrystusa w religii i pobożności Izraela³¹. W liczącej prawie dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa ta świadomość, na skutek ogromnych sukcesów ewangelizacji nie-Żydów, bywała spychana na daleki plan albo w ogóle pomijana. Jednak nieliczni chrześcijanie żydowskiego pochodzenia, „starsi bracia” dominującej liczby pozostałych chrześcijan, są ogniwem, które mocno łączy nas ze Starym

²⁷ Tenże, *Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu*, „Przegląd Powszechny” 104 (1987), nr 6, s. 331-347; tenże, *Judaizm rabiniczny między Miszną a Talmudem Babilońskim*, „Przegląd Powszechny” 104 (1987), nr 10, s. 43-58.

²⁸ Tenże, *Żydzi jako „starsi bracia” chrześcijan. Markowi Nowakowi OP w odpowiedzi*, w: K. Pilarczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 5 (Suplement nr 4 do „Studia Judaica”), Kraków: Księgarnia Akademicka 2010, s. 345-360.

²⁹ Tenże, *Rabiniczny wizerunek Jezusa i chrześcijaństwa w kontekście dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, w: K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, „Estetyka i Krytyka” 3 (2012), s. 341-357.

³⁰ Tenże, *Czy judaizm jest religią Starego Testamentu?*, w: M. Skierkowski (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu* (seria: *Lumen Fidei* 2), Warszawa: Adam 2003, s. 67-85; tenże, *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80 (2010), nr 4, s. 33-66.

³¹ Obszernie na ten temat: tenże, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki: Wydawnictwo M–Apostolicum 2015.

Testamentem i potwierdza, że wyznawanie Chrystusa mieści się w obrębie religii Izraela niepoddanej rabinicznej obróbce i restrykcjom³².

W ciągu wieków, gdy liczba chrześcijan żydowskiego pochodzenia proporcjonalnie malała, chrześcijaństwo, obejmując coraz więcej pogan, coraz mocniej kontrastowało z religią Żydów. Chrześcijaństwo i judaizm rozwijały się równolegle, a wspólny fundament biblijnego Izraela, zamiast je łączyć, stawał się przedmiotem zawłaszczania i konfliktów. Poczynając od IV wieku, dominująca pozycja chrześcijan odwróciła sytuację z trzech pierwszych stuleci, gdy kształt wzajemnej koegzystencji nadawali wyznawcy judaizmu, których nie obejmowały prześladowania religijne ze strony władz rzymskich. Jest prawdą, że rosnąca przewaga chrześcijan bywała dla Żydów dramatyczna i bolesna, zapisując w historii Kościoła mroczne karty krzywd i prześladowań, ale gdy nadarzały się okazje, np. podczas rewolucji francuskiej czy bolszewickiej, Żydzi nie pozostawiali chrześcijanom dłużni.

Mając na uwadze genezę i naturę judaizmu rabinicznego, jego wyznawcy „w pewien sposób” są naszymi „starszymi braćmi”, bo – podobnie jak chrześcijanie żydowskiego pochodzenia – są specyficznie zakorzenieni w religii biblijnego Izraela. Nawet ich odmowa uznania Jezusa jako Mesjasza i Pana ma dla chrześcijan wymiar paradygmatyczny: jest swoistym obrazem i odzwierciedleniem odmowy, z jaką spotyka się On także ze strony swoich wyznawców, gdy ich życie i postępowanie rażąco odbiega od zasad Ewangelii.

Wypowiedź Jana Pawła II w synagodze rzymskiej wpisała się w ciąg wysiłków Kościoła, by położyć kres wielowiekowej spirali obustronnych stereotypów i wrogości. Papież zwrócił się do wyznawców judaizmu jako naszych „umiłowanych” braci, co jest nie mniej rewolucyjne niż nazwanie ich „starszymi” braćmi. Chodzi bowiem nie tyle o emocje, ile o skuteczną naprawę wzajemnych relacji, motywowaną świadomością zobowiązań płynących z przykazania miłości Boga i bliźniego. Wskazanie na „starszeństwo” wyznawców judaizmu oznacza nowe i ważne dowartościowanie ich zakorzenienia w wierze biblijnego Izraela i związanych z nią przywilejami, co Paweł uwypuklił w Liście do Rzymian: „Pytam więc: Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą [...]. Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami” (Rz 11, 1-2). Wybranie Izraela trwa, ponieważ Bóg jest wierny sobie i swoim obietnicom, a ten przywilej ma kluczowe znaczenie dla naszych wzajemnych relacji. To dzięki niemu „Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem” (*Nostra aetate* 4).

³² Chrześcijanie żydowskiego pochodzenia są postrzegani i traktowani niechętnie przez wyznawców judaizmu rabinicznego, świadczą bowiem, iż nie jest prawdą, że Żydzi nie mogą zaakceptować chrześcijaństwa jako swojej religii.

DROGOWSKAZY KARD. JÓZEFA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

O ile Jan Paweł II dał zasadnicze impulsy i wytyczył kierunek relacji Kościoła z Żydami i judaizmem, o tyle Benedykt XVI wniósł znaczący wkład w ich teologiczne uzasadnienie i doprecyzowanie. Na tak solidnym gruncie można budować poprawną katolicką teologię judaizmu. Wypowiedzi Benedykta XVI, w liczbie około 70, do przedstawicieli wspólnot żydowskich, a także na temat Żydów i judaizmu nie doczekały się, jak dotąd, całościowego zebrania i opracowania³³. Cenne inspiracje dla głębszego przemyślenia tej problematyki znajdujemy w trylogii *Jezus z Nazaretu*³⁴. Natrafiamy w niej na pięć istotnych aspektów katolickiej teologii judaizmu: sprawę niezwykłej wartości Starego Testamentu, wzgląd na uniwersalną misję Izraela, kwestię odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa Chrystusa, skutki żydowskiej odmowy uznania Jezusa za Mesjasza oraz kwestię aktualnego statusu Izraela jako ludu Bożego wybrania.

1. **Podkreślanie wartości Starego Testamentu** dochodzi do głosu w wielu miejscach refleksji Benedykta XVI. Rozważając wydarzenia, które poprzedziły narodziny Jezusa, tak jak zostały przedstawione w Ewangelii według św. Łukasza, rozwija znaczenie słów greckich „Raduj się” skierowanych do Maryi: „A przecież jest to jednocześnie słowo, które zostało zaczerpnięte ze Starego Testamentu i stanowi doskonały wyraz ciągłości biblijnej historii zbawienia”³⁵.

W rozdziale 3 części 1, opatrzonym tytułem *Ewangelia o Królestwie Bożym*, czytamy: „Jak całe przepowiadanie Jezusa, tak też zwiastowanie panowania Bożego, ma swe korzenie w Starym Testamencie, czytany przez Niego – w jego narastającym dynamizmie, od początków związanych z Abrahamem aż po Jego własną godzinę – jako całość, która – zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę całość tego dynamizmu – prowadzi wprost do Jezusa”³⁶.

Nawiązując dialog z wyznawcami judaizmu rabinicznego, nie wolno ulegać sugestiom, że Stary Testament jest tylko ich własnością, do której my, chrześcijanie, uzurpujemy sobie podobne prawa. Pierwszą część Biblii chrześcijańskiej otrzymaliśmy nie od rabinów, lecz od Jezusa Chrystusa, zaś w lekturze ksiąg świętych polegamy na Jego interpretacji i wykładni. Rzecz w tym, że „Jezus był «prawdziwym Izraelitą» (por. J. 1,47), a jednocześnie – w sensie wewnętrznego dynamizmu

³³ Na temat wypowiedzi w pierwszym okresie pontyfikatu zob. W. Chrostowski, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 76 (2006), nr 2, s. 29-50.

³⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków: Wydawnictwo M 2007; tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce: Jedność 2011; tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, Kraków: Znak 2012 (całość przełożył Wiesław Szymona OP).

³⁵ Tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 43.

³⁶ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 38.

Jego obietnic – wyszedł poza judaizm³⁷. Lecz to „wyjście” jest głęboko zakorzenione w wierze i pobożności Starego Testamentu, co podjęli i rozwinęli autorzy Nowego Testamentu. W nawiązaniu do Mateuszowej „Ewangelii dzieciństwa” Benedykt XVI podkreślił: „Najpierw ewangelista mówi, że wszystko dzieje się tak, jak przepowiedziało Pismo. Jest to jeden z elementów podstawowej struktury jego Ewangelii: dostarczanie «dowodu z Pism» dla wszystkich najważniejszych wydarzeń, wykazywanie, że słowa Pisma oczekiwały tych wydarzeń i przygotowały je od wewnątrz. W ten sposób Mateusz pokazuje, że w historii Jezusa stare słowa stają się rzeczywistością. Jednocześnie pokazuje, że historia Jezusa jest prawdziwa, to znaczy, że wywodzi się ze słów Pisma, jest przez nie podtrzymywana i z nich utkana³⁸”.

To samo dotyczy pozostałych Ewangelii kanonicznych, co widać na przykładzie Ewangelii według św. Jana: „Cała Ewangelia Jana, także jednak Ewangelie synoptyczne i cała literatura nowotestamentalna, wiarę w Jezusa uzasadnia tym, że w Nim zbiegają się wszystkie wątki Pisma; że w Nim ukazuje się w pełni sens całego Pisma – to, czego wszyscy oczekują, do czego wszystko się odnosi³⁹”.

Pierwszą część trylogii *Jezus z Nazaretu* zamyka rozdział opatrzony tytułem *Jezus mówi o sobie*. Benedykt XVI rozważa trzy podstawowe tytuły, które Jezus odnosił do siebie: Syn Człowieczy, Syn i „Ja Jestem”. Konkluzja brzmi: „Wszystkie te trzy wyrażenia są głęboko zakorzenione w słowie Bożym, w Biblii Izraela, w Starym Testamencie. Dopiero w Nim [Jezusie] słowa te nabierają pełnego sensu; można by powiedzieć, że na Niego czekały⁴⁰”.

2. W świetle chrystologicznego dynamizmu Starego Testamentu tym pełniej ukazuje się **uniwersalna misja i posłannictwo Izraela**. Bóg nie wybrał Abrahama i jego potomków ze względu na nich samych, lecz z racji na duchowe dobro całej ludzkości, które osiągnęło apogeum w osobie i posłannictwie Jezusa: „Ta uniwersalizacja wiary i nadziei Izraela, złączone z tym zrezygnowanie z litery dla nowej wspólnoty z Jezusem, wiąże się z autorytetem Jezusa i Jego ogłoszeniem się Synem. Traci ona swe znaczenie historyczne i podstawy, na których się opiera, kiedy w Jezusie widzimy tylko liberalnego rabbię, reformatora [...]. Z takiego źródła nie może zrodzić się żadna nowa wspólnota wiary. Warunkiem przejścia do uniwersalizmu i niezbędnej do tego wolności jest tylko większe posłuszeństwo. Skuteczną, dziejotwórczą siłą może się ono stać tylko wtedy, gdy autorytet tej nowej wykładni nie jest mniejszy od autorytetu samego pierwotnego tekstu. Musi to być autorytet Boski⁴¹”.

³⁷ Tamże, s. 59.

³⁸ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 64.

³⁹ Tamże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 208.

⁴⁰ Tamże, s. 291-292.

⁴¹ Tamże, s. 108.

Natura uniwersalnego przeznaczenia Izraela została zapowiedziana w czasach Starego Testamentu, co widać na przykładzie słów proroka Zachariasza o nowym królu pokoju, który na osłęciu wjedzie do Jerozolimy: „Zachariasz zapowiada królestwo «od morza do morza» – to prawda. Jednak w ten właśnie sposób wychodzi poza kategorie narodowe i ukazuje nowy uniwersalizm, w którym zapanuje powszechny Boży pokój, cały świat zjednoczy się w wielbieniu jednego Boga i usunięte będą wszelkie granice”⁴².

Mesjańska obietnica starotestamentowego proroka została podjęta i urzeczywistniona przez Jezusa oraz właściwie rozpoznana, o czym świadczy Nowy Testament, przez Maryję, a następnie przez Jego wyznawców. Objasniając „Raduj się” z narracji o zwiastowaniu w Nazarecie, Benedykt XVI napisał: „«Raduj się» to przede wszystkim – jak widzieliśmy – greckie pozdrowienie, dlatego już w tych słowach anioła otwarta została droga do narodów świata, obecny jest motyw uniwersalizmu chrześcijańskiego orędzia”⁴³.

Chrześcijański uniwersalizm czerpie swoje życiodajne soki z religii Starego Testamentu. Dlatego starotestamentowe księgi święte stanowią pierwszą część Biblii, którą w pewnym stopniu, bo Stary Testament jest obszerniejszy niż Biblia Hebrajska, podzielimy z wyznawcami judaizmu. Wypracowywanie katolickiej teologii judaizmu nie może pominąć refleksji na temat podstawowych przykazań Bożych ujętych w perspektywie żydowskiej i chrześcijańskiej. Rozważając czwarte przykazanie, Benedykt XVI uwypukla chrystologiczny dynamizm Tory, Proroków i Pism: „Otóż gdy czytamy Torę wraz z całym starotestamentalnym kanonem, z prorokami, z psalmami i księgami mądrościowymi, wtedy coś staje się bardzo jasne, co w gruncie rzeczy zapowiada już Tora: Izrael nie istnieje jako cel sam w sobie i nie powstał po to, by żyć w «wiecznych» przepisach Prawa. Istnieje po to, by stać się światłem dla narodów”⁴⁴.

3. Problem odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa należy umiejscowić w dwóch perspektywach: historycznej i teologicznej. Perspektywie historycznej Benedykt XVI poświęcił uwagę w jednym z rozdziałów części 2, zatytułowanym *Proces Jezusa*⁴⁵. Zajmując się wstępnymi obradami Sanhedrynu, uwypuklił dwa wymiary postępowania przeciwników Jezusa: polityczny i religijny. W ich nastawieniu znalazła wyraz dramatyczna ambiwalencja, gdyż „w decyzji skazania Jezusa na śmierć znajduje się dziwne nałożenie się na siebie dwu poziomów: zgodnie z prawem dbanie o opiekę nad świątynią i narodem z jednej strony, egoistyczne dążenie do sprawowania władzy przez grupę dominującą, z drugiej”⁴⁶.

⁴² J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 26.

⁴³ Tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 42.

⁴⁴ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 105.

⁴⁵ Tamże, s. 181-216.

⁴⁶ Tamże, s. 184.

Rozstrzygające znaczenie miało pytanie Kajfasza i odpowiedzi Jezusa (Mk 14,62) oraz przesłuchanie przed Piłatem (J 18,28–19,16). Obydwa epizody wydały się naprawdę, a więc byli ludzie odpowiedzialni za skazanie Jezusa i wykonanie na Nim wyroku śmierci. Jednak ich postawy nie należy rozciągać na wszystkich Żydów wtedy żyjących, w perspektywie historycznej chodzi bowiem o „cały lud” (Mt 27,25) zgromadzony w miejscach, gdzie odbywał się niesprawiedliwy sąd nad Jezusem. W tym kontekście właściwego znaczenia nabiera perspektywa teologiczna: „Jeśli według Mateusza «cały lud» wołał: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (27,25), to chrześcijanin powinien pamiętać, iż krew Jezusa mówi innym językiem niż krew Abła (zob. Hbr 12,24). Nie woła o pomstę i karę, ale jest pojednaniem. Nie jest wylewana *przeciw* komuś, lecz jest to krew wylana *za wielu*, za wszystkich. «Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej [...] Jego to [Jezusa] ustanowił Bóg narzędziem przebłagania dzięki wierze mocą Jego krwi», mówi Paweł (Rz 3,23.25). Podobnie jak wiara zmusza nas teraz do zupełnie nowej lektury wypowiedzi Kajfasza o konieczności śmierci Jezusa, tak też jest ze słowami Mateusza o krwi. Odczytanie ich w świetle wiary znaczy, że my wszyscy potrzebujemy oczyszczającej mocy miłości, którą jest Jego krew. Jest ona nie przekleństwem, lecz odkupieniem i zbawieniem. Słowa Mateusza o krwi nabierają właściwego sensu tylko w świetle obecnej w całym Nowym Testamencie teologii Ostatniej Wieczery i Krzyża”⁴⁷.

Śmierć Jezusa nie może być izolowana od całych dziejów Izraela, a w nich zwłaszcza od orędzia i losu proroków. Objasniając istotę i cel przypowieści, Benedykt XVI przypomniał los proroka Izajasza (Iz 6,10), który stał się również udziałem Jezusa: „Prorok ponosi porażkę: jego przesłanie stoi w zbyt jaskrawym kontraście z powszechnymi poglądami i utrwalonymi przyzwyczajeniami. Jego słowo okaże się skuteczne dopiero w następstwie porażki. Ta porażka proroka jak mroczny znak zapytania unosi się nad całą historią Izraela, a w pewien sposób ciągle powraca w dziejach ludzkości. W pierwszym rzędzie jest ona także coraz to powtarzającym się dramatycznym losem Jezusa Chrystusa: Jego kresem jest Krzyż”⁴⁸.

Zapowiedź kresu Świątyni Jerozolimskiej (Mt 23,37-38), z czego uczyniono Jezusowi jeden z najcięższych zarzutów, na wiele stuleci wcześniej została poprzedzona przez analogiczną zapowiedź proroka Jeremiasza o zburzeniu świątyni i wygnaniu oraz „Nowym Przymierzu” (Jr 31,31)⁴⁹. Dla pełnego naświetlenia tego tematu konieczne jest uwzględnienie spojrzenia, któremu Benedykt XVI dał wyraz w rozdziale poświęconym narodzinom Jezusa w Betlejem: „Sprzeciw człowieka wobec Boga ciągnie się przez całą historię. Jezus okazuje się autentycznym znakiem

⁴⁷ Tamże, s. 202.

⁴⁸ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 164.

⁴⁹ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 201-202.

Boga przez to właśnie, że bierze na siebie ten sprzeciw wobec Boga i do siebie kieruje aż do sprzeciwu Krzyża”⁵⁰.

4. Teologiczne spojrzenie na **odmowę, z jaką spotkał się Jezus ze strony większości Żydów**, powraca w wielu miejscach trylogii *Jezus z Nazaretu*. Rozważając chrzest Jezusa w wodach Jordanu, Benedykt XVI napisał: „W niedoli egipskiego ucisku krew baranka paschalnego miała decydujące znaczenie dla wyzwolenia Izraela, i podobnie też On, Syn, który stał się Sługą – Pasterz, który stał się Barankiem – już nie dla samego Izraela, lecz dla wyzwolenia «świata», dla całej ludzkości. Kryje się w tym aluzja do wielkiego tematu powszechności posłannictwa Jezusa. Izrael nie jest celem sam w sobie, jego wybranie jest drogą, którą Bóg chce przyjść do wszystkich”⁵¹.

Jezus przyniósł Boga całemu światu i na tym polega zasadnicza nowość Jego osoby i misji. Wybranie i posłannictwo Izraela nabierają pełnego sensu i wartości właśnie w perspektywie chrystologicznej. Podczas gdy do Kościoła weszła ogromna liczba pogan, większość Żydów odmówiła uznania Jezusa za Mesjasza, zaciemniając przez to uniwersalny charakter wybrania i misji Izraela. Ten dylemat dał wyraźnie znać o sobie również w obrębie Kościoła. Kiedy w czasach apostołskich pojawiły się tendencje do judaizowania chrześcijaństwa poprzez zalecanie powrotu do przestrzegania Tory w jej dotychczasowym kształcie, Paweł mocno przeciwstawił się niepewności i wahaniom: „W tych wahaniach Paweł widzi cofnięcie się do stanu sprzed nowości zwrotu mesjańskiego, równające się utraceniu istotnych treści tego zwrotu: uniwersalizmu ludu Bożego, dzięki któremu Izrael może teraz obejmować narody całego świata. Zgodnie z obietnicami Bóg Izraela jest teraz rzeczywiście głoszony narodom i okazuje się Bogiem ich wszystkich – jedynym Bogiem”⁵².

Przyjęcie i odmowa uznania Jezusa za Mesjasza ma ogromne konsekwencje dla postrzegania religii i pobożności biblijnego Izraela oraz jego ksiąg świętych. Jezus stał się kluczem do nowego odczytania Prawa, Proroków i Pism, więc Biblia Hebrajska/Stary Testament jest tym, co łączy chrześcijan i wyznawców judaizmu, gdy po nią sięgamy, a zarazem mocno dzieli, gdy ją otwieramy, czytamy i objaśniamy. Lekceważenie tej sytuacji sprowadza wzajemne relacje i dialog na manowce, ponieważ banalizuje i wypacza znaczenie Starego Testamentu dla wiary chrześcijańskiej. Zadanie stojące przed rzecznikami i uczestnikami dialogu katolicko-żydowskiego jest wyraziste: „Po wiekach konfrontacji za nasze zadanie uważamy przyczynianie się do tego, żeby te dwa sposoby nowej lektury pism biblijnych – chrześcijański i żydowski – zaczęły prowadzić ze sobą dialog, dopomagający do poprawnego rozumienia woli Boga i Jego słowa”⁵³.

⁵⁰ Tenże, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 115.

⁵¹ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 32-33.

⁵² Tamże, s. 93.

⁵³ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 44.

Co się tyczy znaczenia i skutków odmowy uznania Jezusa Chrystusa przez większość Żydów, autor *Jezusa z Nazaretu* przypomniał tezę Erika Petersona zawartą w opublikowanej w 1928 roku rozprawie o Kościele⁵⁴, „zgodnie z którą warunkiem powstania Kościoła był fakt, że «Żydzi jako naród wybrany przez Boga, nie uwierzyli w Pana». Gdyby przyjęli Jezusa, wtedy «Syn Człowieczy byłby powrócił i nastaloby królestwo mesjańskie, w którym Żydzi zajmowałiby najważniejsze miejsce» (*Theologische Traktate*, s. 247). Romano Guardini przyjął tę tezę w swoich dziełach o Jezusie i ją zmodyfikował. Jego zdaniem orędzie Jezusa zaczyna się jednoznacznie propozycją królestwa. «Nie» Izraela doprowadziło do nowej fazy historii zbawienia, do której należą śmierć i zmartwychwstanie Pana oraz Kościół pogan⁵⁵.

Ta sugestia teologiczna znajduje potwierdzenie w wydarzeniach historycznych. Paweł na dobre rozpoczął ewangelizację pogan dopiero wtedy, gdy uświadomił sobie porażkę głoszenia Ewangelii własnym rodakom, ludowi Bożego wybrania. Można zasadnie przypuszczać, że gdyby wszyscy Żydzi uznali Jezusa Chrystusa, wtedy Ewangelia na długo (na zawsze?) pozostałaby – jak Stary Testament – wyłącznie ich przywilejem i własnością.

5. Nasuwają się pytania: jaki sens ma fakt, że bardzo wielu Żydów w czasach Jezusa nie uznało w Nim zapowiadanego Mesjasza? Na gruncie tej odmowy ukształtował się judaizm rabiniczny, jakie jest więc jego **miejsce i status Izraela w radykalnie nowej sytuacji zbawczej urzeczywistnionej przez Jezusa Chrystusa?** Benedykt XVI nie uchylił się od podjęcia tych trudnych – i drażliwych – tematów. Co więcej, w obu przypadkach podkreślił, że nie są wcale nowe, bo stawiano je również w przeszłości, szukając właściwych i zadowalających odpowiedzi.

Kwestia statusu Izraela pozostaje w ścisłym związku z obowiązkiem ewangelizacji pogan. W drugim tomie trylogii, w rozdziale poświęconym eschatologicznej mowie Jezusa, Benedykt XVI napisał: „Chciałbym tu zwrócić uwagę na to, co w tej sprawie Bernard z Clairvaux doradzał swemu uczniowi papieżowi Eugeniuszowi III. Przypomniał mu, że została mu powierzona troska nie tylko o chrześcijan: Jesteś «także dłużnikiem niewierzących, Żydów, Greków i pogan» (*De cons.* III/1,2). Zaraz jednak poprawił się i uściślił: Rozumiem, oczywiście, że w sprawie Żydów tłumaczy cię czas, bo dla nich został ustalony określony termin, którego nie można uprzedać. Przed nimi muszą wejść w pełnej liczbie poganie. Co jednak powiesz o samych poganach? [...] Co przyszło do głowy twoim poprzednikom, że [...] przerwali ewangelizację, mimo iż ciągle jeszcze szerzyła się niewiara. Z jakiego powodu [...] szybko mknące słowo zamilkło? (*De cons.* III/1,3)⁵⁶.

⁵⁴ E. Peterson, *Die Kirche*, w: B. Nichtweiss (hrsg.), *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften*, Würzburg: Peterson 1994, s. 245-257.

⁵⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 134.

⁵⁶ Tamże, s. 55; cyt. za: Bernard z Clairvaux, *De consideratione ad Eugenium papam/Über die Besinnung an Papst Eugen*, w: G.B. Winkler (hrsg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Innsbruck: Tyrolia 1990–1999, s. 707.

W tym kontekście pełniej ukazuje się sens istnienia judaizmu w jego rabi-
nicznym kształcie, odmawiającego uznania Jezusa za Mesjasza. Benedykt XVI
kontynuuje: „Hildegarda Brem tak komentuje te słowa: «Mając na uwadze List do
Rzymian 11,25, Kościół nie musi się zajmować nawracaniem Żydów, ponieważ
musi oczekiwać nadejścia określonej przez Boga chwili, ‘aż do czasu, gdy wej-
dzie [do Kościoła] pełnia pogan’ (Rz 11,25). Przeciwnie, sami Żydzi są żywym
kazaniem, na które musi wskazywać Kościół, ponieważ przywodzą nam na myśl
Mękę Chrystusa» (zob. *Ep.* 363)⁵⁷.

Ważnym drogowskazem do poprawnej katolickiej teologii judaizmu jest взгляд
na to, że od samego początku, w okresie, gdy istniała jeszcze Świątynia Jerozolim-
ska, Kościół miał świadomość, iż wraz z Jezusem Chrystusem dokonał się rady-
kalny przełom w historii. Wraz z Krzyżem Chrystusa skończył się czas składania
krwawych ofiar oraz został zapoczątkowany czas pogan, gdy Ewangelia powinna
być głoszona całemu światu i wszystkim ludziom. Jednak „w tym pośrednim czasie
Izrael nadal posiada swą własną misję. W odpowiednim czasie, kiedy On [Jezus
Chrystus] sam tak postanowi i kiedy liczba pogan się wypełni, Bóg zbawi go «jako
całość». Jest rzeczą oczywistą i nawet nie należy się temu dziwić, że określenie
długości tego historycznego czasu nie było możliwe. Coraz jaśniejsze stawało się
jednak, że ewangelizacja pogan była szczególnym zadaniem uczniów – zwłaszcza
odkąd Paweł otrzymał specjalny obowiązek do spełnienia, który przyjął jednocześ-
nie jako ciężar i łaskę⁵⁸.

*

Dobrze widać, jak pilnym i ważnym zadaniem jest precyzyjne pogłębianie per-
spektyw teologicznych i żmudne wypracowywanie katolickiej teologii judaizmu.
Jej poprawność i wiarygodność zależą od tego, czy i w jakim stopniu respektuje
ona wszystkie istotne elementy samoświadomości chrześcijańskiej, zakorzenionej
w orędziu Jezusa Chrystusa i wielowiekowej Tradycji Kościoła. Zagadnienia, nad
którymi dzisiaj wciąż się dyskutuje i które są kwestionowane, trzeba zgłębiać
i wyjaśniać z całą starannością i poprawnie, tak by nie doprowadzać do zamętu
i niepokoju wśród wiernych.

⁵⁷ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 55-56.

⁵⁸ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 57.

Ku katolickiej teologii judaizmu.
Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI

Streszczenie

Decydujący impuls do nowej katolickiej teologii judaizmu dała soborowa deklaracja *Nostra aetate*, kładąc nacisk na „szczególną więź, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama”. Jednak w recepcji deklaracji uwypuklano dwa inne aspekty, a mianowicie *Shoah* i państwo Izrael, na skutek czego na daleki plan schodzi perspektywa teologiczna. Prawidłowe spojrzenie powinno uwzględniać najważniejsze drogowskazy teologiczne obecne w nauczaniu kard. Józefa Ratzingera/Benedykta XVI: (1) wartość Starego Testamentu dla chrześcijaństwa; (2) uniwersalną misję i posłannictwo Izraela; (3) problem odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa; (4) odmowę, z jaką Jezus spotkał się ze strony większości Żydów; (5) miejsce i status Izraela w nowej sytuacji urzeczywistnionej przez Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: *Nostra aetate*, *Shoah*, państwo Izrael, katolicka teologia judaizmu, Benedykt XVI.

Towards the Catholic Theology of Judaism.
Inspirations of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Summary

The decisive impulse towards the new Catholic theology of Judaism comes from the declaration *Nostra aetate*, which „recalls the spiritual bond linking the people of the New Covenant with Abraham’s stock”. In the process of reception of the declaration two other aspects are firmly stressed, namely *Shoah* and the State of Israel. Both are so strongly underlined that the theological perspective often is played down. The correct insight should take into consideration the most important theological guideposts present in the teaching of Joseph Ratzinger/Benedict XVI: (1) the value of the Old Testament for Christianity; (2) the universal mission of Israel; (3) the problem of responsibility of Jews for the death of Jesus; (4) the refusal Jesus met with the majority of Jewish people; (5) the place and status of Israel in the new salvific situation realized by Jesus Christ.

Keywords: *Nostra aetate*, *Shoah*, State of Israel, Catholic theology of Judaism, Benedict XVI.

Zur katholischen Theologie des Judentums.
Inspirationen von Kard. J. Ratzinger/Benedikt XVI.

Zusammenfassung

Der entscheidende Impuls zu einer neuen katholischen Theologie des Judentums gab die Konzilserklärung *Nostra aetate*, in der mit besonderem Nachdruck auf das „besondere Band,, verwiesen wurde, mit dem das Volk des Neuen Testaments auf eine spirituelle Weise mit dem Geschlecht Abrahams verbunden ist. In der Rezeption der Erklärung wurden allerdings zwei andere Aspekte hervorgehoben, nämlich die Shoah und der Staat Israel, was zur Zurückstellung der theologischen Perspektive geführt hat. Die richtige Sicht soll jedoch die wichtigsten theologischen Weisungen berücksichtigen, die in der Lehre von Kard. J. Ratzinger/Benedikt XVI enthalten sind: (1) Die Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum; (2) Die universale Mission und Sendung Israels; (3) Das Problem der Verantwortung der Juden für den Tod Jesu; (4) Die Ablehnung Jesu seitens der Mehrheit der Juden; (5) Die Stellung und der Status Israels in der neuen, durch Jesus Christus realisierten Heilssituation.

Schlüsselworte: *Nostra aetate*, Shoah, Staat Israel, katholische Theologie des Judentums, Benedikt XVI.

BIBLIOGRAFIA

- Bernard z Clairvaux, *De consideratione ad Eugenium papam/Über die Besinnung an Papst Eugen*, w: G.B. Winkler (hrsg.), *Sämtliche Werke*, t. 1, Innsbruck: Tyrolia 1990–1999
- Chrostowski W., *Chrześcijanin a Stary Testament*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 10), Warszawa: Vocatio 2003, s. 129-150.
- Chrostowski W., *Czy jest potrzebna nowa chrześcijańska teologia judaizmu?*, „*Collectanea Theologica*” 69 (1999), nr 2, s. 11-36.
- Chrostowski W., *Czy judaizm jest religią Starego Testamentu?*, w: M. Skierkowski (red.), *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu* (seria: *Lumen Fidei* 2), Warszawa: Adam 2003, s. 67-85.
- Chrostowski W., *Czy Żydzi „nie podobają się Bogu i są wrogiem wszystkim ludziom” (1 Tes 2,15)? Niewiara w Jezusa Chrystusa a wrogość wobec Niego i Jego wyznawców*, „*Collectanea Theologica*” 70 (2000), nr 2, s. 47-68.
- Chrostowski W., *„Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (Rz 11,1). Refleksja biblijno-teologiczna*, „*Collectanea Theologica*” 75 (2015), nr 2, s. 39-56.
- Chrostowski W., *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa: Vocatio 1999.
- Chrostowski W., *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej teologii judaizmu*, „*Frona*” 13/14 (1998), s. 414-433.
- Chrostowski W., *Jan Paweł II w synagodze*, „*Idziemy*” 17 (2009) z 26.04.
- Chrostowski W., *Judaizm rabiniczny między Miszną a Talmudem Babilońskim*, „*Przegląd Powszechny*” 104 (1987), nr 10, s. 43-58.

- Chrostowski W., *Księga Kapłańska w judaizmie rabinicznym*, „Collectanea Theologica” 80 (2010), nr 4, s. 33-66.
- Chrostowski W., *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Kraków–Ząbki: Wydawnictwo M–Apostolicum 2015.
- Chrostowski W., *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, w: W. Chrostowski (red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie–Tyńcu, 24–27 IV 1988* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 3), Warszawa: ATK 1992, s. 230-246.
- Chrostowski W., *Odpowiedzialność za śmierć Chrystusa*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990), nr 2, s. 222-241.
- Chrostowski W., *Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje*, „Przegląd Powszechny” 106 (1989), nr 3, s. 394-411.
- Chrostowski W., *Rabini żydowscy – prehistoria i początki*, „Przegląd Powszechny” 104 (1987), nr 9, s. 277-294.
- Chrostowski W., *Rabiniczny wizerunek Jezusa i chrześcijaństwa w kontekście dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem*, w: K. Pilarczyk, A. Mrozek (red.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa*, „Estetyka i Krytyka” 3 (2012), s. 341-357.
- Chrostowski W., *Teologia po Auschwitz i Gułagu*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Auschwitz – oczyszczenie pamięci* (seria: *Biblioteka Dialogu* 5), Warszawa: Vocatio 2001, s. 225-240.
- Chrostowski W., *Trzecia Świątynia – utopia czy czas na odbudowę*, w: W. Chrostowski, *Trzecia Świątynia w Jerozolimie i inne studia* (seria: *Rozprawy i Studia Biblijne* 44), Warszawa: Vocatio 2012, s. 15-37.
- Chrostowski W., *Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu*, „Przegląd Powszechny” 104 (1987), nr 6, s. 331-347.
- Chrostowski W., *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, „Collectanea Theologica” 60 (1990), nr 3, s. 19-30.
- Chrostowski W., *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990), nr 1, s. 63-76.
- Chrostowski W. (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2005.
- Chrostowski W., *Żydowskość Jezusa*, „Collectanea Theologica” 63 (1993), nr 2, s. 45-60.
- Chrostowski W., *Żydzi – chrześcijanie: wymuszanie pierwszeństwa*, „Idziemy” 46 (2009) z 15.11.
- Chrostowski W., *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 76 (2006), nr 2, s. 29-50.
- Chrostowski W., *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 136 (2001), nr 1, s. 7-21.
- Chrostowski W., *Żydzi i religia żydowska a Maryja Matka Jezusa*, „Salvatoris Mater” 2 (2000), nr 1, s. 215-233.
- Chrostowski W., *Żydzi jako „starsi bracia” chrześcijan. Markowi Nowakowi OP w odpowiedzi*, w: K. Pilarczyk (red.), *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, t. 5 (Suplement nr 4 do „Studia Judaica”), Kraków: Księgarnia Akademicka 2010, s. 345-360.

- Chrostowski W., Rubinkiewicz R. (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 1), Warszawa: ATK 1990.
- Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa: Fronda 2009.
- Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945–1995* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 6), Warszawa: Wydawnictwo ATK 1997.
- Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1996–2000* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 9), Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2010.
- Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 2001–2006 oraz Suplement do bibliografii za lata 1945–2000* (seria: *Kościół a Żydzi i Judaizm* 10), Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016.
- Mikołajczyk M., *Problematyka deklaracji soborowej „Nostra aetate” w literaturze polskiej. Bibliografia publikacji za lata 1965–2005*, „Biuletyn Informacyjny Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego” 17 (2012), nr 1–2 (13–14), s. 5–81.
- Peterson E., *Die Kirche*, w: B. Nichtweiss (hrsg.), *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften*, Würzburg: Peterson 1994, s. 245–257.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków: Wydawnictwo M 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona OP, Kielce: Jedność 2011.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. Wiesław Szymona OP, Kraków: Znak 2012.
- Shanks H., *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju* (seria: *Podręczniki Biblijne* 2), tłum. i red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2013, 2016.
- Singer T., *Let's get Biblical. Why Doesn't Judaism Accept the Christian Messiah? In memory of Rabbi Dr. Leon Katz*, New Expanded Edition, „Outreach Judaism” 1–2 (2014).

