

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 5 – 2010

DOI 10.24425/snt.2010.112726

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA Z JUDAIZMEM

Jedną z istotnych cech rozumienia stosunku Kościoła Katolickiego¹ do świata i własnej misji oraz spojrzenia na własną tożsamość jest – od czasu Soboru Watykańskiego II – zastosowanie na szeroką skalę pojęcia „dialog” oraz rozwinięcie praktyki dialogu wraz z powstaniem odpowiednich struktur, zarówno centralnych, jak i lokalnych. Większość Kościołów i Wspólnot kościelnych chrześcijańskich wstąpiła w ostatnim stuleciu na podobną drogę.

Dialog z Żydami² ma dla chrześcijan w tym względzie znaczenie szczególne, można powiedzieć wręcz paradygmatyczne, ze względu na szczególny stosunek wzajemny ich społeczności³. Jest też już na tyle rozwinięty, że można na jego przykładzie wskazać istotne osiągnięcia i trudności „epoki dialogu”, którą część przedstawicieli młodszego pokolenia chciałaby zamknąć w trosce o zachowanie „tożsamości” religijnej.

Dla uniknięcia nieporozumień i jałowego wracania do kwestii rozstrzygniętych w praktyce kościelnego dialogu z Żydami trzeba jednak doprecyzować używanie pojęć i wynikający stąd zakres niniejszej prezentacji problematyki „dialogu chrześcijaństwa z judaizmem”.

¹ Rozumiem pod tą nazwą, o ile nie zaznaczam inaczej, Kościół określany (w sposób zawężający) jako rzymskokatolicki, a obejmujący w kanonicznie określonej jedności wszystkie Kościoły lokalne uznające prymat Biskupów Rzymu jako następców św. Piotra. Jest jedną z kwestii dialogu ekumenicznego, czy tak rozumiany Kościół Katolicki jest rzeczywiście Kościołem katolickim (to znaczy posiadającym cechę katolickości), w co osobiście wierzę.

² Ze względu na szczególny status Ludu Izraela, w którym uczestniczą Żydzi, w publikacji o charakterze teologicznym konsekwentnie stosuję wielką literę w nazwie członków tej społeczności, której charakter jest nierozłącznie religijny i quasi-narodowy.

³ Szerzej na ten temat: Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z Żydami*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 353–370. Trudno, bez powtarzania się, po sześciu latach od publikacji tego artykułu, powiedzieć coś nowego na bardzo podobnie sformułowany temat. Podejmuję jednak próbę, zastrzegając z góry, że pewne powtórzenia wystąpią.

I. KONIECZNE PRECYZACJE

Uściślenia wymagają wszystkie terminy w zaproponowanym przez redakcję *Studiów* tytule artykułu.

1. DIALOG

Dialog⁴ – termin pochodzenia greckiego – przyjął się w kulturze europejskiej najpierw na oznaczenie pewnej formy literackiej dyskursu, zwłaszcza filozoficznego, dzięki jej mistrzowi – Platonowi. Fikcyjną rozmowę prowadzą między sobą osoby reprezentujące różne stanowiska odnośnie do prezentowanej kwestii. Zwykle jedna z nich reprezentuje zdanie autora tak skonstruowanego dialogu. Do początku XX w. ten sens terminu przeważa, jeśli nie jest wyłączny. W XX w. – najpierw w filozofii, potem na arenie politycznej – nabiera znaczenia takie rozumienie terminu, w którym chodzi po pierwsze o rzeczywiste, a nie fikcyjne rozmowy, a – po wtóre – o rozmowy osób reprezentujących wielkie społeczności. Od razu warto zauważyć, że w tym nowym rozumieniu często chodzi nie tyle o prezentację różnych opcji i wspólne poszukiwanie prawdy, dotyczącej teoretycznych zagadnień, ile o uzgodnienie stanowisk i działań podejmowanych w kwestiach życiowych, często – w pierwszym rzędzie – o rozwiązywanie konfliktów politycznych i społecznych.

Znaczenie, jakiego termin dialog nabiera, wchodząc do słownika kościelnego w drugiej połowie minionego stulecia, jest bliskie temu, które przyjęła kultura polityczna, choć różni się i od niego. „Dialog” określa tu stosunek otwartości, chęć poznania z pierwszej ręki i głębszego zrozumienia innych społeczności wyznaniowych i religijnych, a także deklarujących światopogląd ateistyczny, w celu znalezienia płaszczyzn porozumienia, współdziałania oraz punktów zaczepienia dla głoszenia Ewangelii w sposób interesujący i komunikatywny dla rozmówców z innych kręgów kulturowych. Choć na początku, na przykład w dokumentach *Vaticanum II*, zwraca się uwagę na konieczność dialogu wewnątrz Kościoła Katolickiego⁵, to jednak prędko modelem dialogu staje się dialog ekumeniczny – między różnymi odłamami chrześcijaństwa roszcującymi

⁴ Rozwinięcie i literatura przedmiotu: J. Dupuis, *Dialogo interreligioso*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990; Ł. Kamykowski, *Dialog*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Wydawnictwo „M”, Lublin–Kraków 2002, s. 309–315.

⁵ Jak widać, choćby ze spisu treści niniejszego tomu, aktualnie zdaje się nie stanowić on, obawiam się, że niesłusznie, ważnego tematu dla teologii. Szerzej na ten temat: Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 108–123.

sobie prawo do urzeczywistniania prawdziwego (katolickiego) Kościoła Chrystusowego. Dialog Kościoła Katolickiego z judaizmem opiera się od początku na tym modelu i jego struktury wyrastają ze struktur ekumenicznych.

2. PARTNERZY DIALOGU

Skupiając uwagę na dialogu „chrześcijaństwa z judaizmem”, trzeba od początku zdać sobie sprawę z nieostrości takiego określenia. Zwróćmy uwagę na dwa tego powody.

Pierwszy wynika z samej współczesnej koncepcji dialogu społeczności, który jest prowadzony przez ich reprezentantów. Będąc rozmową, każdy dialog w sensie ścisłym zakłada niewielkie grono bezpośrednich uczestników, którzy są w stanie naprawdę wzajemnie się poznać, wysłuchać, stawiać pytania, wymieniać myśli... To im najpierw, w wyniku dialogu, ukazuje się nowe światło prawdy danego zagadnienia, droga rozwiązania konfliktu, perspektywa wspólnych dążeń i działań. Między nimi dokonuje się intelektualna (i nie tylko) „wymiana darów”, tworząc między nimi więź wspólnoty ponad podziałami przynależności – w tym wypadku – religijnej. Ten owoc dialogu, kształtując ich własne rozumienie spraw, nie staje się automatycznie dobrem całych wspólnot, które reprezentują. Stąd waga procesu recepcji, zakładającej dialog na temat dialogu i jego owoców wewnątrz społeczności religijnych. Mówiąc o dialogu całych społeczności, trzeba więc zwracać uwagę zarówno na dokonania różnych grup roboczych, jak i na oddziaływanie ich myśli i propozycji wewnątrz własnych wspólnot.

Druga „nieostrość” sformułowania tematu wynika z niejednorodności zarówno chrześcijaństwa, jak i judaizmu. Choć sam fakt jest oczywisty, warto może zwrócić uwagę, że po każdej stronie rysuje się trochę inaczej.

Jedność Kościoła ma u podstaw zasadniczo wolny wybór tych, którzy do niego należą w jednej wierze, przypieczętowanej wyznaniem, posłuszeństwem, sakramentami. Wśród Kościołów chrześcijańskich przynajmniej Kościół Katolicki prezentuje scentralizowaną strukturę jurydyczną, mającą autorytet w sprawach ortodoksji. Czasem zresztą jej jednoczący i definitywny charakter jest przez drugą stronę dialogu przeceniany: rozciągany na całość chrześcijańskiego świata i na wszystkie wypowiedzi papieskie. W każdym razie, w Kościele Katolickim łatwiej określić i kto jest jego świadomym członkiem, i kto ma mandat do uczestniczenia w jego imieniu w oficjalnych gremiach dialogu.

Żydem jest się zasadniczo przez urodzenie w żydowskiej rodzinie (z matki Żydówki), niezależnie od przekonań takich czy innych, zwłaszcza jeśli nie neguje się zasadności praktyk religijnych regulujących życie własnej gminy i w jakimś stopniu potwierdza to ich wypełnianiem. Nie ma żadnej ogóln żydowskiej instancji rozstrzygającej o ortodoksji. Wiadomo, że wszystkie kwestie istotne

(a te w zasadzie dotyczą konkretnych norm postępowania) należy rozstrzygać z uwzględnieniem dotychczasowej tradycji interpretującej Torę, zwłaszcza skodyfikowanej w Talmudzie, lecz ta nie jest ani zwartym wykładem, ani jednolitym aktem prawnym, a wielowiekową i wielowątkową dyskusją mędrców, pełną istotnie różnych rozstrzygnięć.

II. ZASADNOŚĆ

Czy w takiej sytuacji zasadne jest mówienie o dialogu chrześcijaństwa z judaizmem? Czy da się, czy trzeba, i czy można go prowadzić? Po co?

W odpowiedzi na te pytania partnerzy znów się wyraźnie różnią. Ze sformułowania tematu wynika, że interesuje nas odpowiedź chrześcijańska. Nie sposób jednak przy tym nie uwzględnić odpowiedzi partnera.

1. Z PERSPEKTYWY ŻYDOWSKIEJ

Do tradycji żydowskiej należy troska o poprawne ułożenie stosunku z narodami, wśród których osiedla się społeczność żydowska. Chodzi w nich o sprawiedliwość, w której szczególne miejsce ma prawo Żydów do swobodnego praktykowania własnego sposobu życia, rozumianego jako – zbawcze w ostatecznych konsekwencjach również dla tych narodów – czczenie Imienia Bożego. Sam dialog w ogóle nie jest więc czymś niezrozumiałym, zwłaszcza w sytuacji diaspory, lecz jako partner – w odniesieniu do chrześcijan – ważna jest konkretna, socjologicznie ujęta *christianitas* – społeczeństwo (państwo) chrześcijan, gdyż przedmiotem rozmów ma być ułożenie życia, a w szczególności zabezpieczenie się przed antyżydowskimi ekscesami (antysemityzmem). Kościół jest w tej perspektywie istotnym partnerem, o ile ma realny (dominujący) wpływ na zachowania społeczne. Przy tak widzianej sensowności dialogu jest zrozumiałe, że jako reprezentantów własnej strony widzi się również raczej osoby wpływowe w sensie politycznym i społecznym niż uczonych w sprawach religii i przewodników duchowych.

Warto zauważyć, że takie tradycyjne ujęcie zasadności dialogu obecnie nie daje się bez zastrzeżeń zastosować w dwóch głównych centrach dzisiejszego życia żydowskiego. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej od początku i z założenia (choć nie zawsze w praktyce) nie preferują żadnej religii, żadnej denominacji chrześcijańskiej. Sam dialog na tym nie cierpi, owszem – tam właśnie najszerszej się rozwija, ale trzeba go inaczej uzasadniać. Jest większa szansa na spotkanie i rozmowę o charakterze teologicznym (w chrześcijańskim rozumieniu), w klimacie religijnym, by szukać wspólnej odpowiedzi na pytania społe-

czeństwa, które w praktyce nie liczy się z Bogiem i Jego prawami. W Państwie Izraela – o ile jako całość nie czuje się ono, jak dawniej, zagrożoną wysepką wśród morza wrogich narodów – sytuacja suwerenności nie wymusza dialogu w tradycyjny sposób. Jedną z form przeżywania błogosławionego wyzwolenia może być poczucie, że można wreszcie nie rozmawiać z innymi i spierać się tylko we własnym gronie. Doświadczenie pokazuje, że choć z pewnym opóźnieniem w stosunku do diaspory, także i tu dialog z chrześcijanami jest postrzegany jako wartość.

2. Z PERSPEKTYWY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Historycznie podjęcie dialogu z Żydami przez chrześcijan i ich Kościoły wynika z zagłady Żydów w czasie drugiej wojny światowej. Zaplanowana i rozpętana przez reżim Trzeciej Rzeszy w podbitej lub zdominowanej przez Hitlera Europie w imię ideologii rasistowskiej i neopogańskiej, wrogiej również chrześcijaństwu, realizowana była jednak rękami chrześcijan ze wszystkich większych tradycji i Kościołów, przy wykorzystaniu uprzedzeń, niechęci, wrogości i negatywnych stereotypów sięgających jeszcze starożytności chrześcijańskiej, kontynuowanych przez całe średniowiecze i długo w czasach nowożytnych. Przez wieki motywowano pogardę wobec ludu i religii żydowskiej argumentami o charakterze pozornie teologicznym, rzekomo na podstawie Nowego Testamentu. W czasie narastania antyżydowskiej propagandy nazistów i prześladowań Żydów w Europie obecność tych argumentów w świadomości „ludzi Kościoła” i prostych wiernych dawała o sobie wyraźnie znać i w wielu wypadkach były one powodem braku sprzeciwu wobec idei „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej” lub nawet prowadziły do jej aprobaty. Z drugiej strony, heroiczne nieraz czyny w obronie życia skazanych na wyniszczenie Żydów były wielokrotnie wynikiem świadomej realizacji Ewangelii.

Trzeba jeszcze systematycznych studiów, żeby zrozumieć w pełni, dlaczego tym razem duchowy i moralny wstrząs w Kościele był większy i miał trwalsze skutki niż z racji zdarzających się wcześniej w historii także bezwzględnych prób eliminacji Żydów z chrześcijańskiego świata⁶. Wydaje się, że pomógł fakt, iż w krajach podbitych – zwłaszcza w okupowanej Polsce – Kościół Katolicki stał się również przedmiotem nienawiści nowej „rasy panów” i zaczęły rozwiewać się w katolickim świecie złudzenia co do możliwości oparcia się na nazizm w walce z bezbożnym komunizmem. We wspólnie przeżywanej grozie przykłady dbania o więcej niż los własnej wspólnoty stały się na tyle liczne i na tyle heroiczne, iż pozwoliły na powstanie i przetrwanie autentycznych (choć

⁶ Na przykład w epoce krucjat, po „czarnej śmierci” w połowie XIV w., w wyniku katolickiej *rekonkwisty* na Półwyspie Iberyjskim czy w ramach powstania Chmielnickiego na Ukrainie.

wciąż niestanowiących reguły) więzów międzyludzkich, rodzących głębokie poznanie wzajemne, pragnienie zrozumienia poza zburzonymi przez kataklizm wojny dawnymi układami ról społecznych i wiekowych dystansów. Gdy ogrom zbrodni *Shoah* dotarł w końcu do świadomości powszechnej, stało się jasne, że trzeba podjąć rozmowę na temat niedopuszczenia do podobnej tragedii w przyszłości, w tym także uporządkować teologię chrześcijańską w odniesieniu do losów Izraela po Chrystusie.

Ta pierwotna problematyka, choć wciąż aktualna i nie do końca wyjaśniona, w miarę upływu czasu wzbogaca się o elementy niezwiązane wprost z antyjudyzmem chrześcijańskim.

Dla chrześcijan jest coraz jaśniej widoczny genetyczny związek Kościoła z Izraelem. Po powstaniu Państwa Izraela i wobec jego aktywnej roli w polityce z nową oczywistością jawi się problem współistnienia dwóch społeczności czy dwóch „zgrupowań” (eklezji / synagog) wywodzących się z biblijnego Ludu Izraela. Dotyczy on „obecnego czasu” i perspektywy eschatologicznej – „przyszłego wieku”. Ten temat nie tylko jest teoretycznie ciekawy, lecz wiąże się z miejscem, jakie można przyznać w historii zbawienia współczesnemu Państwu Izraela, oraz rolą religii, zwłaszcza monoteistycznych (tu pojawia się też kontekst Islamu) w świecie aktualnych przemian kulturowych o zasięgu globalnym. Nie bez znaczenia jest w związku z tym właściwe rozumienie misji i misyjności Kościoła.

III. DOKONANIA

Przy wszystkich zastrzeżeniach sformułowanych powyżej co do trudności formalnych partnerstwa i zasad prowadzenia dialogu postępował i postępuje on w różnych gremiach formalnych i nieformalnych o znaczeniu światowym, regionalnym i całkiem lokalnym w procesie stopniowego wzajemnego wyjaśniania nieporozumień, stając się na wiele sposobów trwałą częścią życia obu społeczności religijnych, tak że można już mówić o nieodwracalnych dokonaniach.

1. WZAJEMNE POZNANIE

Niewątpliwie w gremiach zaangażowanych w dialog bezpośrednio lub aktywnie śledzących jego przebieg wzrosły wzajemne poznanie, sympatia, wrażliwość na sposób patrzenia partnera na sprawy religijne, kultura przedstawiania własnego punktu widzenia w sposób zrozumiały dla niego oraz poszanowanie jego odmienności. Wzrosła świadomość obszarów, w których dialog może być

owocny dla każdej ze stron już dziś, w ramach własnej przynależności religijnej, oraz granic nie do przekroczenia (przy najlepszej nawet woli uczestników dialogu) bez jej naruszenia.

Widać to na przykład w odniesieniu do Biblii. Zarówno płaszczyzna wspólna, jak i odrębności zostały już w procesie dialogu dość jasno uświadomione. Nie jest tak, żeby w całości Stary Testament mógł być traktowany jako podstawa porozumienia w dialogu. Bardzo odmiennie funkcjonuje w każdej z religii Pięcioksiąg, czy Księgi Prorockie. Natomiast Księga Psalmów pełni podobną rolę – uprzywilejowanego Bożą pieczęcią – modlitewnika i jest rozumiana przez obie strony na tyle podobnie, by stanowić podstawę wzbogacającego partnerów rozważania w otwartości na działanie Ducha Pańskiego.

2. AUTORYTATYWNIE STWIERDZONA WOLA DIALOGU

Do osiągnięć trwałych półwiecza dialogu po stronie Kościoła Katolickiego należy z całą pewnością kierunek wytyczony myśleniu teologicznemu o Żydach przez nauczanie Magisterium Kościoła. W ogłoszonej przed prawie pół wiekiem przez Sobór Watykański II Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskiej *Nostra aetate* czytamy między innymi:

„Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. [...] 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, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów. [...] 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” (nr 4).

Te (trochę stroniczo wybrane) fragmenty najobszerniejszego czwartego, punktu deklaracji, pokazują dobitnie zasadniczy zwrot w myśleniu i praktyce Kościoła, do którego nawołują biskupi zgromadzeni na Soborze⁷. Przede wszystkim myślenie o Żydach w perspektywie religijnej nie zaczyna się teraz od pamięci zerwania wspólnoty, lecz od wyznania „duchowej więzi”, wspólnych korzeni, wspólnego dziedzictwa. Nowość polega nie tylko na przypomnieniu dziedzictwa Starego Testamentu (w epoce bezpośrednio poprzedzającej *Vatica-*

⁷ Omówienie obecności tematyki żydowskiej w ramach pontyfikatów papieży XX w.: G. Ignatowski, *Papieże wobec kwestii żydowskiej: Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*, Studio Noa, Ireneusz Olsza, Katowice 2007.

num II traktowanego w Kościele po macoszemu), nie tylko na odwołaniu się, poprzez Pawłową metaforę oliwki, do tekstów Nowego Testamentu, dotąd pomijanych w rozważaniu przez teologów statusu Żydów w czasach po Chrystusie, ale bardziej jeszcze przez wyraźne przyznanie, że dziedzictwo jest wspólne, czyli że aktualnie istniejąca, dotąd z góry i z pogardą traktowana *Synagoga* (żeby jeszcze raz użyć słowa, które odtąd wychodzi z użycia w języku kościelnym) czerpie z owego dziedzictwa. Nie tylko je przechowuje (co przyznawano niekiedy w przeszłości), ale tak z niego czerpie, tak je pielęgnuje i rozwija, że warto zalecić „obustronne poznanie się i poszanowanie”, wspólne studia biblijne i teologiczne, a zwłaszcza braterskie rozmowy.

To uznanie teoretyczne zostało poparte równoległe działaniami o wymiarze symbolicznym. Publiczne gesty życzliwości ze strony najwyższych pasterzy Kościoła Katolickiego względem społeczności żydowskiej zaczęły się w przeddzień Soboru Watykańskiego II i zostały uczynione przez jego inicjatora, bł. Jana XXIII. Dwa takie znaki przeszły do historii. Przejeżdżając koło rzymskiej synagogi w momencie, gdy Żydzi opuszczają ją po sobotnim nabożeństwie, papież Giuseppe Roncalli każe zatrzymać swój samochód i błogosławi wychodzących z synagogi i z właściwym sobie humorem komentuje werselem biblijnym: „Ja jestem Józef, brat wasz” (Rdz 45, 4). Natomiast, gdy celebryje po raz pierwszy jako papież liturgię Wielkiego Piątku, w modlitwie za Żydów świadomie opuszcza figurujące tam wówczas słowo *perfidii* (niewierni), po czym każe na przyszłość wprowadzić odpowiednią zmianę w uświęconą wielowiekową tradycją modlitwy. Niewątpliwie wiąże się to i z faktem, że papież ten, zaczął przyjmować przedstawicieli świata żydowskiego i słuchać ich opinii, nieraz gorzkich, na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich. Z pontyfikatu Pawła VI trzeba wspomnieć, oprócz zatwierdzenia uchwał soborowych, w tym wspomnianej deklaracji *Nostra aetate*, zainspirowanej w swym ostatecznym kształcie jego encykliką *Ecclesiam suam*⁸, powołanie przy Stolicy Apostolskiej stałego urzędu do dialogu religijnego z Żydami, którego pierwszym przewodniczącym został niezapomniany kard. Augustyn Bea i który wciąż stanowi ważny punkt odniesienia dla dialogu⁹.

Niewątpliwie papieżem, który od pierwszego roku pontyfikatu i przez cały czas jego trwania (ponad ćwierć wieku) posuwał sprawę zbliżenia katolicko-ży-

⁸ W odniesieniu do propozycji dialogu z Żydami zawiera ona jedno zdanie: „Następnie spoglądając w dal wokół siebie, widzimy drugi, ale mniej rozległy krąg, nieco mniej od nas odległy, który obejmuje przede wszystkim ludzi oddających cześć Bogu jedynemu i najwyższemu, temu samemu, którego i my czcimy. Wspomnieć więc wypada zasługujących niewątpliwie na nasz szacunek i miłość synów narodu żydowskiego, którzy zachowują religię właściwą dla Starego Przymierza” – AAS 56(1964), s. 654; przekład polski: Paweł VI, *Encyklika 'Ecclesiam suam'*, Warszawa 1978.

⁹ Prezentacja i omówienie tego wymiaru dialogu: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania: Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003.

dowskiego najodważniej naprzód, był Jan Paweł II. Na tle regularnych już spotkań ze wspólnotami żydowskimi i reprezentacjami organizacji żydowskich, zarówno podczas pielgrzymek po świecie, jak i w Watykanie, szczególnym wydarzeniem były papieskie odwiedziny (pierwsze w historii) w synagodze rzymskiej w 1986 r. oraz w *Yad-va-shem* i modlitwa przy murze świątyni w czasie pielgrzymki do Ziemi Świętej w roku 2000. W samym nauczaniu Jana Pawła II, którego wątki często zdają się powtarzać, zwłaszcza fragmenty deklaracji *Nostra aetate*, zarysowuje się też w trakcie trwania pontyfikatu postęp w rozumieniu problematyki żydowskiej i w kształtowaniu zrębów teologicznego myślenia o relacji między chrześcijanami a Żydami. Wspomnijmy wreszcie fakt uznania przez Watykan Państwa Izrael i dalszą pracę Komitetu ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem z opracowaną w 1985 r. instrukcją dla katechezy, by na koniec zacytować deklarację woli kontynuowania linii poprzednika przez papieża Benedykta XVI, zawartą w liście z okazji czterdziestolecia uchwał soborowych dotyczących relacji z Żydami:

„Podczas tej rocznicy, kiedy to zwracamy nasz wzrok na cztery dekady owocnych kontaktów między Kościołem i Narodem Żydowskim, potrzeba odnowić nasze zaangażowanie w pracę, która przed nami jeszcze stoi. Dlatego od pierwszych dni mego pontyfikatu, a w szczególności przez niedawną wizytę w synagodze w Kolonii, wyraziłem moje silne postanowienie pójścia śladami wyznaczonymi przez mego poprzednika papieża Jana Pawła II. Dialog chrześcijańsko-żydowski musi być, wzbogacać więzi przyjaźni, która się zadzierzgnęły, a kaznodziejstwo i katecheza mają zapewnić prezentowanie naszych wspólnych relacji w świetle zasad ustanowionych przez Sobór”¹⁰.

W dalszym ciągu list ten wyraża nadzieję na dialog i codzienną współpracę chrześcijan i Żydów dla świadectwa o jedynym Bogu i Jego przykazaniach. Dalszy ciąg aktualnego pontyfikatu potwierdza wolę i praktykę dialogu w tym zakresie.

Zwróciliśmy uwagę – z wielkim pośpiechem – jedynie na poczynania papieża. Ostatnie słowa listu Benedykta XVI przypominają jednak, że dialog i kontakty między wyznawcami obu religii w minionym czterdziestoleciu stały się faktem i mają przed sobą perspektywy oraz papieskie błogosławieństwo na dalszy rozwój.

3. NAUCZANIE MAGISTERIUM

Zgodnie z nauczaniem *Vaticanum II*, rozwiniętym szczególnie wyraziście przez Jana Pawła II¹¹, Przymierze zawarte na Synaju utrzymuje nadal swoją ak-

¹⁰ Z Listu z dn. 26 października 2005 do Kardynała Waltera Kaspera na 40-lecie *Nostra aetate*; przekład polski: J. Sołtys (cyt za: www.forum-znak.org.pl [3.11.2005]).

¹¹ Obszerny zbiór dokumentów w polskim przekładzie: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, red. W. Chrostowski, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005. Omówienie głównych kierunków odnowy nauczania Kościoła po Soborze Watykańskim II:

tualność, w tym znaczeniu, że świadczy o trwałej relacji między Bogiem a dziś istniejącym narodem żydowskim. Stwarza to więź braterstwa między Żydami a chrześcijanami w jednym Bogu Abrahama, będącym w szczególnym znaczeniu Ojcem dla obu społeczności religijnych, stwarza to – więcej – jakąś współodpowiedzialność przed Bogiem za losy świata.

Od czasu soborowej deklaracji *Nostra aetate* Kościół oficjalnie odcina się od obciążania odpowiedzialnością za śmierć Jezusa całej społeczności żydowskiej Jemu współczesnej i późniejszej, trwającej przy własnej tradycji religijnej, a zatem od takiej interpretacji historii, która widzi we wszystkich nieszczęściach Żydów wyraz kary Bożej za nieprzyjęcie Jezusa i Jego Ewangelii¹². Kościół ostatniego półwiecza podkreśla – z drugiej strony – znaczenie faktu pochodzenia Jezusa i Jego uczniów z ludu Izraela dla właściwego rozumienia własnego posłannictwa wobec świata, w tym i właściwej relacji do społeczności żydowskiej, z którą ma – z woli Boga – wspólne korzenie.

IV. PERSPEKTYWY

Te stałe już punkty nauczania soborowego i papieskiego stanowią wyzwanie dla katolickiej myśli teologicznej, gdyż przeciwstawiają się wcześniejszym – zakorzenionym w Kościele – schematom myślenia o Żydach, wynikającym często z poczucia własnej wystarczalności w misji niesienia całemu światu orędzia zbawienia. Pozytywne teologiczne myślenie o Izraelu i Żydach dotyka jednak niemal wszystkich ważnych tematów chrześcijańskiego *credo*, zwłaszcza chrystologii i eklezjologii (wraz z mariologią) oraz istotnych pojęć, takich jak objawienie czy zbawienie.

Poniższe ich omówienie nie ukazuje wszystkich perspektyw dialogu, lecz pokazuje to, co z perspektywy chrześcijańskiej wydaje się rzucać w oczy. Trzeba wspomnieć, że przekształceniu ulega również perspektywa żydowska, na przykład poprzez (budzące tam kontrowersje) propozycje sformuło-

Ł. Kamykowski, *Nostra aetate* nr 4. Wpływ na dalsze nauczanie Kościoła, „Roczniki Teologiczne” 43(1996) z. 7, s. 89–112.

¹² „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami 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. 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”. *Nostra aetate*, nr 4.

wane w 2000 r. przez deklarację grupy intelektualistów żydowskich *Dabru emet*¹³.

1. NOWE TEMATY

Jednym z istotnych tematów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest kwestia relacji między Kościołem Chrystusowym a Izraelem biblijnym, która należy rozumieć tak, by nie została zanegowana nadal istniejąca więź między dzisiejszą religijną społecznością żydowską a tymże Izraelem Patriarchów, Mojżesza i Proroków. Na tym tle trzeba na nowo przemyśleć dogmat o Wcieleniu Syna Bożego, wcieleniu nie tylko „w ludzkość” w ogóle, ale o Jego przyjściu na świat ukonkretnionym w ludzie Izraela; dalej kwestię wymowy Jego śmierci krzyżowej, jej zbawczego sensu i prawdziwej odpowiedzialności za nią. Uważniej trzeba też przeczytać nowotestamentalne świadectwa o darze wiary w zmartwychwstanie Jezusa i Bożej ekonomii jej rozprzestrzeniania się w świecie. W tym świetle – i na tle pytania o sens istnienia wszystkich innych systemów religijnych – trzeba zapytać o prawomocność judaizmu po Chrystusie i jego sens w dziejach. Trzeba pytać przy tym o taki judaizm, jaki rzeczywiście istnieje, jaki są w stanie rozpoznać jego wyznawcy. Z myślenia teoretycznego trzeba zejść na poziom normatywny i praktyczny, by odpowiedzieć na pytanie o właściwe relacje między Ludem Żydowskim a Kościołem dziś, a także zapytać o perspektywę eschatologiczną, o Pawłowe proroctwo, że „Cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,25) – co o niej powinniśmy wiedzieć?

Ostatnie półwiecze to czas poszukiwania nowych ujęć teologii chrześcijańskiej, w których mieściłby się Izrael wraz z Kościołem w sposób, który pozwala uzasadnić ich pozytywne odniesienie wzajemne i współpracę w drodze ku ostatecznemu spełnieniu dziejów, braterską współodpowiedzialność za świat w drodze ku Bogu. Nie są to – wydaje się – na razie próby w pełni zadowalające. Bo czy dobrze jest mówić o dwóch ludach jednego Boga? Czy mieszczą się w chrześcijańskiej logice zbawienia dokonanego raz na zawsze przez jedyne Pośrednika dwie równoległe i równoprawne „drogi zbawienia” dla Żydów i dla narodów? Czy może lepiej ująć wzajemną relację jako czasowe „rozszczerzenie” Izraela na dwa zgromadzenia, dwa „Kościoły”? Ale czy sposób istnienia ludu Izraela jest rzeczywiście taki sam jak sposób istnienia Kościoła Chrystusowego? I czy da się patrzeć na te dwie rzeczywistości jako całkowicie rozłączne. Jeśli jednak pojmie się sam Kościół jako „Izrael rozszerzony na wybranych z wszystkich narodów”, to gdzie miejsce dla Żydów kultywujących tradycję swych przodków? A może – z teologicznego punktu widzenia – rozszczerzył się

¹³ Tekst w przekładzie polskim oraz omówienie tej deklaracji – zob. S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, s. 127–153.

czas i płynie odmiennym rytmem dla judaizmu, chrześcijaństwa, innych religii i dopiero kiedyś Bóg zsynchronizuje jego różne nurty z czasem nadejścia Chrystusa?

Mimo wszystkich możliwych rozważań nad czasem teologicznie rozszczępionym mamy dziś do czynienia z gorącym punktem zapalnym, jakim jest Jerozolima – „miasto pokoju”. Jej znaczenie dla trzech religii monoteistycznych jest tak bardzo różne, choć istotne. W dialogu chrześcijańsko-żydowskim nie da się milczeć na temat jego znaczenia, które wiąże się z jednym z centralnych tematów Starego Testamentu, jakim jest obietnica Ziemi dana przez Boga Abrahamowi i jego potomstwu, jej realizacja, jej utrata, nadzieje z nią związane. Czy (i w jakim stopniu) cała ta tradycja – w oczach chrześcijan, którzy uznali nieodwołalność Pierwszego Przymierza – ma przełożenie na prawo dzisiejszych Żydów do budowania swego państwa na terenie historycznej Ziemi Izraela?

2. UZNANIE TAJEMNICY

Zanim zamkniemy ten przegląd perspektyw widzenia niniejszej problematyki, przedstawmy jeszcze jeden postulat, wynikający z dotychczasowego rozwoju dialogu religijnego między chrześcijanami a Żydami.

Czas od Soboru Watykańskiego II to epoka, która zapoczątkowała nowy styl chrześcijańskiego życia i nowy sposób myślenia o relacji Kościoła do Żydów, z wyraźną intencją uczynienia go dobrem trwałym i powszechnym. Co przyniosą w tej dziedzinie następne dziesięciolecia XXI w.? Wiemy, że nic w dziejach ludzkości, którą Bóg postanowił pojednać ze sobą, nie dzieje się automatycznie; wszelki dar od Boga powinien być przyjęty z wdzięcznością, by mógł owocować, a każde dobro przyjęte trzeba pielęgnować i świadomie podtrzymywać. Na pierwszym etapie rozmów ujawniała się nieraz pewna niecierpliwość oraz naiwne przekonanie, że efektów dialogu należy oczekiwać jako prostej konsekwencji ludzkich metod dochodzenia do prawdy i uzgadniania działań. Nie należy jednak bać się świadomości, że ludzkie działania w tym względzie nie mają ostatecznie innego sensu, jak przyzywanie łaski Tego, który powołuje ludzi do odpowiedzi na swe wezwanie. Jego jest czas i wieczność, świat cały, jego mieszkańcy i miejsca, które wybrał, żeby objawić swą chwałę. Taki jest najistotniejszy wymiar prawdy i sensu, który tylko On może odsłonić, jeśli zechce, kiedy zechce, komu zechce i jak zechce. Dialog religijny ma sens tylko w obliczu pamięci o Tajemnicy.

Nie brak i dziś na tej drodze zagrożeń. Ale jest też świadomość, że najtrudniejsze – pierwsze – kroki zostały uczynione, a naszymi krokami, zarówno w działaniu, jak i w myśleniu, może, jeśli tylko chcemy, kierować Mądrość, której spodobało się zamieszkać pośród ludzi. Niech będzie błogosławiony Bóg, który pozwala nam to coraz lepiej rozumieć.

Dialogue of Christianity with Judaism

S u m m a r y

The present overview of current Christian-Jewish dialogue shape firstly specifies the dialogue and its partners concept meaning applied to the relations between religious societies. It draws our attention to the polarisations within the Christianity and Judaism as well as to the differences in dialogue advancement between bodies keeping the dialogue and the general public. It points out the different motivation prompting Jews and Christians to keep the dialogue and the influence of this on understanding the sense, the choice of its representatives and the theme of the dialogue.

The deepening mutual cognition along with the growing awareness of both; chances and limits of consensus in the dialogue, are indicated among the previous achievements.

From the side of the Catholic Church, irreversible will of the dialogue along with the appropriate directions of doctrinal clarifications of the Church Teaching are strongly emphasized.

The theological questions are raised that on the Christian side develop from the acknowledgment of irremovability of the Covenant between God and Israel.

The questions refer to the contemporary situation and the eschatological perspective of existence of two communities considering themselves as continuation of the covenant between God and Abraham, as well as their relation towards Israel Land.

The article at its conclusion stipulates the deepening of the awareness of the mystery whenever resuming the religious topics in the dialogue.

Słowa kluczowe: dialog, partnerzy dialogu, chrześcijaństwo, judaizm, Kościół Katolicki, Żydzi, Magisterium

Keywords: dialogue, dialogue partners, Christianity, Judaism, Catholic Church, Jews, Church Teaching