

KOŚCIÓŁ I JUDAIZM. BOLESNY PROCES ODDZIELANIA SIĘ KOŚCIOŁA OD IZRAELA

Jest faktem historycznym, że Kościół oddzielił się od żydowskiej wspólnoty wiary już w I wieku po Chr. Nie stało się to z dziś na jutro. Według opowiadań *Dziejów Apostolskich*, pierwotny Kościół jerozolimski czuł się związany ze świątynią. „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie” (Dz 2, 46 n); przychodzili jeszcze codziennie do świątyni, bardzo prawdopodobnie o dwu porach modlitwy *Tamid* (Ustawiczna); por. 3, 1: „Gdy Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godziniedziewiątej” Uwaga: „łamiąc chleb po domach”, która prawdopodobnie odnosi się do Eucharystii w połączeniu z agapą, wskazuje oczywiście na rozpoczynającą się już własną egzystencję pierwotnej gminy obok (jeszcze nie przeciw) Izraela, ze związaniem z tym samozrozumieniem i „świadomością kultową” Szybko jednak pojawiły się ostre napięcia. Po mowie Piotra na placu świątynnym (3, 11-26) z zarzutem: „zabiliście Dawcę życia”, i stwierdzeniem: „ale Bóg wskrzesił Go z martwych” (Dz 3, 15), „podeszli do nich kapłani i dowódca straży świątynnej oraz saduceusze oburzeni, że nauczają lud i głoszą zmartwychwstanie umarłych w Jezusie. Zatrzymali ich...” (4, 1 nn). Roszczenie Apostołów do nauczania w świątyni i głoszenie Chrystusa stały się okazją do gwałtownego wystąpienia przeciwko nim. Jeśli nawet mowy w *Dziejach Apostolskich* są tworem ich autora, jak dziś często się przyjmuje, to jednak podają one niewątpliwie realne powody, które prowadziły do stopniowego oddzielenia się Kościoła od Izraela. Te powody to przede wszystkim chrystologiczne i soteriologiczne nauczanie pierwotnego Kościoła, które było nie do przyjęcia dla wielu uszu żydowskich, jak to jest i współcześnie. Gdy Paweł i Barnaba poszli w pewien szabat do synagogi w Antiochii Pizydyjskiej (por. Dz 13, 12-52) i przedstawili tam swój kerygmat o Chrystusie w soteriologicznym stwierdzeniu: „Niech więc będzie wam wiadomo, bracia, że zwiastuje się wam odpuszczenie grzechów przez Niego: Każdy, kto uwierzy, jest przez Niego usprawiedliwiony ze wszystkich (grzechów), z których nie mogliście zostać usprawiedliwieni w Prawie Mojżeszowym” (13, 38 n), wtedy Żydzi „sprzeciwiali się temu, co mówił

Paweł”, na co obaj misjonarze „powiedzieli odważnie: Należało głosić słowo Boże najpierw wam. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan” (13, 45 n). Poprzez to zaznaczony jest już dość wyraźnie rozłam między Kościołem i Izraelem. Ostatecznie zostaje on stwierdzony wtedy, gdy Paweł głosi Ewangelię Żydom w Rzymie bez większego skutku. Odsyła ich, cytując Iz 6, 9 n (o zatwardziałości) i dodając: „Wiedźcie więc, że to zbawienie Boże posłane jest do pogan, a oni będą słuchać” (Dz 28, 25-28) Za czasów redakcji *Dziejów* proces podziału między Kościołem i Izraelem był już w znacznym stopniu dokonany¹.

Antyjudajizm w Nowym Testamencie

Czy z procesem odłączenia łączy się antyjudajizm („antysemityzm”), który można spotkać w Nowym Testamencie? Chodzi o 1 Tes 2, 14-16, a przede wszystkim o *Ewangelię* Mateusza i Jana oraz *Dzieje Apostolskie*. Wspomnijmy teraz krótko o tym. Najpierw trzeba jednak stwierdzić: „nowotestamentowe antyjudajizmy należą w każdym razie do procesu rozdzielenia Żydów i chrześcijan, który nie dokonał się bez goryczy i zranień” (G. Theissen)², lecz właśnie z „goryczą i zranieniami” po obu stronach.

W 1 Tes 2, 14-16 Paweł zarzuca Żydom, iż zabili Jezusa i proroków, prześladowali chrześcijan, nie podobają się Bogu i są nastawieni wrogo do wszystkich ludzi; przeszkadzają w misji chrześcijan wśród pogan, wypełniając w ten sposób swoje grzechy. Brzmi to twardo antyjudajistycznie. Stoją za tym zapewne określone doświadczenia misyjne, ale zarzuty są przez Pawła uogólnione i ubrane w szablony dawnego antysemityzmu. W nieco później napisanym *Liście do Rzymian* mówi Apostoł zupełnie inaczej: wspomina w nim wprawdzie o „zatwardziałości” Izraela względem Ewangelii, ale równocześnie oznajmia zbawienie „całego Izraela” przez „Zbawiciela z Syjonu” (Chrystusa paruzji — por. Rz 11,

¹ Por. F. Mussner, *Die Erzählintentionen des Lukas in der Apostelgeschichte*, w: tenże, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg i in. 1991, s. 101-114 i mój komentarz do *Dziejów Apostolskich* w: *Neue Echter Bibel* (Würzburg 1988²); F. Mussner, *Das Neue Testament als Dokument für den Ablösungsprozess der Kirche von Israel*, w: tenże, *Die Kraft der Wurzel. Judentum-Jesus-Kirche*, Freiburg i in. 1989, s. 164-171.

² *Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments*, w: E. Blum i in. (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (Festschr. f. R. Rendtorff), Neukirchen/Vluyn 1990, s. 535-553.

25 n). Paweł zrezygnował więc tymczasem ze swojego „anty-judaizmu”³.

W *Ewangelii* Mateusza napotyamy antyżydowsko i antyfaryzejsko brzmiące tony, szczególnie w „Biada” (Mt 23, 13-33) i w następującej po nich zapowiedzi sądu (23, 34-36) lub w przypowieści o przewrotnych rolnikach (21, 33-46). Niszcząco oddziałuje też aż do naszych dni okrzyk ludu żydowskiego przy procesie Jezusa przed Piłatem, który znajduje się w Mt 27, 25: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze”. Tekst ten pojawia się tylko w Mt — w *Ewangelii* Marka nie ma tego straszego zdania. Znany komentator Mt, U. Luz, zauważa w związku z tym: „Prawda tej historycznej sceny jest dla Ewangelisty historyczna: doświadczył on w swoim czasie, że cały jego lud Izraela odrzuca Jezusa; to doświadczenie przenosi on do historii Jezusa i mówi, co ono znaczy dla ludu”⁴.

Również w *Ewangelii* Jana spotyka się twardy „antyjudaizm”, nawet w często negatywnie brzmiącym terminie „Żydzi”, szczególnie jednak w ostrych wypowiedziach Jezusa przeciw Żydom: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata” (8, 23); „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” (8, 44). Nowotestamentalista E. Grässer zauważa odnośnie do J 8, 37-47: „Jest dalece *communis opinio* wśród egzegetów, że to niezwykle zastrzenie antyżydowskiej polemiki w czwartej *Ewangelii* musi być pojmowane tylko historycznie jako odbicie ówczesnej walki między Kościołem i Synagogą, jak ją przeżywał nasz autor pod koniec pierwszego wieku”. Główny motyw widzi jednak Grässer „nie w tej historii”, lecz raczej: „jest on ściśle *teologiczny*: poprzez pojęcie «Żydzi» dany zostaje paradygmat dla tego, co Chrystusowe objawienie powoduje jako kryzys: oddziela ono świat od wierzących”⁵. To właśnie chce Ewangelista uprzytomnić swoim adresa-

³ Por. F. Mussner, *Paulinischer Antijudaismus? Zum Widerspruch zwischen 1 Thess 2, 14-16 und Röm 9-11*, w: tenże, *Dieses Geschlecht...* dz. cyt., s. 73-76.

⁴ *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen/Vluyn 1993, s. 152 n. Por. także tenże, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem, Eine Skizze*, *EvTh* 53 (1993) 328-341.

⁵ *Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8, 37-47*, w: tenże, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament*, Tübingen 1985, s. 155-167. Spośród obszernej literatury odnośnie do Janowego „antyjudaizmu” wymieńmy choć niektóre pozycje: E. Grässer, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, w: tamże, s. 135-153; R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neuen Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte*, Bern/Frankfurt 1974; M. Brumlik, *Johannes: das judenfeindliche Evange-*

tom. Nie trzeba jednak zapominać o tym, co także znajduje się w Janowej Ewangelii: „zbawienie bierze początek od Żydów” (4, 22)⁶. Odnośnie do tego zdania napisałem w moim *Traktacie*: „Czy dzisiejszemu chrześcijaństwu wolno zapomnieć o tym zdaniu? Gdyby chrześcijaństwo nigdy o nim nie zapomniało, nie byłby chyba możliwy teologiczny antysemityzm z jego straszliwymi następstwami. Zdania też mają swoje konsekwencje!”⁷.

Trzeba się jednak dobrze zastanowić nad tym, czy można rzeczywiście mówić o nowotestamentowym „antyjudaizmie”. Trzeba bowiem pamiętać, że: 1. Krytyka Tory nie utożsamia się z antyjudaizmem; jest ona raczej zjawiskiem wewnątrzżydowskim. 2. „Krytyka Izraela” nie jest też identyczna z antyjudaizmem; zmasowaną „Krytykę Izraela” spotyka się u samych proroków Izraela i w Psalmach. 3. Chrystologicznie i soteriologicznie określona wiara chrześcijan prowadziła nieuchronnie do zdystansowania się od wiary żydowskiej, i odwrotnie. 4. Chrystologiczne nauki pierwotnego Kościoła prowadziły z konieczności do nowego rozumienia „Starego Testamentu”⁸, jednak w połączeniu ze stałym przekonaniem, że zarówno w historii Izraela jak i w historii Jezusa działał ten sam Bóg jako „jeden Bóg”, który jest nie tylko Bogiem Żydów, lecz także pogan (por. Rz 3, 29). 5. „W Chrystusie Bóg Izraela określił się właśnie w nowy sposób jako Bóg wierny swoim obietnicom”; dlatego nie można „świadectwa o Jezusie..., jak to najczęściej się działo, wyjaśniać ani przekształcać przeciw Żydom” (D. Sängler)⁹. 6. Trzeba rozróżniać między intencjami wypowiedzi autorów Nowego Testamentu i ich historycznymi następstwami, przy czym nie można zaprzeczyć, iż krytycznie brzmiące sformułowania Nowego Testamentu pozostawały w swoim oddziaływaniu dominujące, częściowo także do naszych dni¹⁰.

lium, w: Kirche und Israel 2 (1989) 102-113; E. Stegmann, *Die Tragödie der Nähe. Zu den judenfeindlichen Aussagen des Johannesevangeliums*, w: tamże, s. 114-122; F. Mussner, *Traktat o Żydach* (tł. z niem.), Warszawa 1993, s. 296-306.

⁶ Więcej o tym w F. Mussner, *Traktat...*, s. 54-57.

⁷ Tamże, s. 57.

⁸ Zob. w związku z tym F. Mussner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit der Bibel*, w: Ch. Dohmen/F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg i in. 1993, s. 75-121.

⁹ *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum*, Tübingen 1994, s. 294 n (ważne dzieło!).

¹⁰ Nie będziemy tu przedstawiać tej smutnej historii. Wskazemy tylko na niektóre prace: K. H. Rengstorf/S. von Kortzfleisch (red.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung*

7. „Krytycznych wypowiedzi NT o Żydach nie można wymazać ani zignorować, lecz trzeba je interpretować krytycznie. Od czasu holokaustu jest to zadanie szczególnie nieodzowne. Odmieniając nasz odbiór biblijnych tekstów, holokaust ma także hermeneutyczną funkcję w kontekście ich recepcji” (D. Sanger)¹¹. Nie można więc zaprzeczy, iż Kościół (Kościoły) dluo nie pamiętał(y) o Izraelu.

Uwagi o Umowie między Stolic Apostolska i państwem Izrael

Nie chodzi mi tu o analiz politycznych aspektów tego bardzo znaczącego aktu, lecz o uchwycenie teologicznych elementów, do jakich w nim się nawiązuje, tym bardziej, że czasem zacieśnia się ten akt do sfery czysto politycznej. Ta umowa jest rzeczywiste ze swej natury najpierw wydarzeniem politycznym, ale ani państwo Izrael, ani Stolica Święta nie są bytami czysto politycznymi, lecz posiadają także „teologiczną” godnoc, choć to ze strony arabskiej odnośnie do Izraela jest kwestionowane. W art. 11 (par. 2) mówi się wyraźnie o „własnym charakterze” Stolicy Świętej.

W czym trzeba widzieć „teologiczne” elementy Umowy, która została podpisana 30.XII.1993 r.? W „Preambule” mówi się o „szczególnym charakterze i powszechnym znaczeniu Ziemi Świętej”. Mają one jednak swoją podstaw w *historii zbawienia*, począwszy od Abrahama, a nie w historii politycznej. „Szczególny charakter” Ziemi Świętej polega na tym, iż *Erec Izrael* jest Ziemi Boga i Jego wybranego Ludu; „Bóg znany jest w Judzie, wielkie jest imię Jego w Izraelu” (Ps 76, 2). „Powszechno znaczenie” Ziemi Świętej polega zaś na tym, że JHWH, Bóg Izraela, jest zarazem Panem świata, a Jego Wcielony Syn, Mesjasz Jezus, urodził się w kraju Izraela, tam „cierpiał, został ukrzyżowany, umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał”, i stał się „Zbawicielem świata”, ponieważ umarł „za wszystkich”.

Również sformułowanie w Umowie: „świadomi szczególnej jakości związków między Kościółem katolickim i ludem żydowskim, historycznego procesu pojednania oraz wzrastającego, wzajemnego zrozumienia i przyjaźni midzy katolikami i ydami”, brzmi najpierw teologicznie, a nie politycznie. „Szczególna jakoc zwizków”

und Quellen, t. I-II, Stuttgart 1968; H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, t. I (1-11 w.), Frankfurt/Bern 1990², t. II (11-13 w.), Frankfurt/Bern 1990²; H. Liebeschütz, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*, Heidelberg 1983.

¹¹ *Die Verkündigung...* dz. cyt., tamże.

między Kościołem i ludem żydowskim przypomina teologom mimo woli o podstawowym związku, który św. Paweł sprowadził do formuły: „nie ty (Kościół) podtrzymujesz korzeń, ale korzeń (Izrael) ciebie” (Rz 11, 18b). Wskazanie na „historyczny proces pojednania oraz wzrastającego, wzajemnego zrozumienia”, a nawet „przyjaźni między katolikami i Żydami”, nie mogłoby tak brzmieć bez nowej postawy Kościoła. Na jej „korzenie” w II Soborze Watykańskim (*Nostra aetate*, nr 4) powołuje się art. 1 w par. 2 wyraźnie! Według art. 2 (par. 2) Stolica Święta wykorzystuje okazję Umowy, „by powtórzyć swoje potępienie dla nienawiści, prześladowania i wszelkich innych objawów antysemityzmu względem narodu żydowskiego i poszczególnych Żydów, dokonanych kiedykolwiek i z jakiegokolwiek strony. W szczególności żałuje Stolica Święta ataków na Żydów i zbeszczeszczenia synagog i cmentarzy, które to czyny znieważają pamiętkę ofiar holokaustu, szczególnie wtedy, gdy dzieją się w miejscach, które same były świadkami holokaustu”. Potępienie wszelkiego antysemityzmu powtarza to, co na ten temat czytamy w *Nostra aetate*, a wspomnienia o ofiarach i miejscach wykraczają daleko poza polityczne gesty. Wspomniane w art. 5 (par. 1) „wspólne zainteresowanie” Stolicy Świętej i państwa Izrael „popieraniem chrześcijańskich pielgrzymek do Ziemi Świętej” wskazuje na religię; „pielgrzymki” nie są bowiem podróżyami naukowymi, lecz wyjazdami do świętych miejsc w Ziemi Świętej! Dają one nadto, według par. 2, okazję „do lepszego zrozumienia między pielgrzymami i ludnością oraz religiami w Izraelu”, co wiąże się w jakiejś mierze z ekumenicznym spotkaniem i pojednaniem.

Papież Jan Paweł II pisze w swojej książce *Przekroczyć próg nadziei*: „Cieszę się z tego, iż w wyniku procesów pokojowych, jakie rozwijają się pomimo trudności i przeszkód na Bliskim Wschodzie, także z inicjatywy państwa Izrael, możliwe stało się zawarcie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Izraelem. Jeżeli chodzi o uznanie państwowości Izraela, trzeba podkreślić, że nie miałem nigdy co do tego wątpliwości” (s. 80). A w specjalnym wywiadzie dla pisma *Parade* w USA wypowiedział się Papież następująco: „Musimy zrozumieć, że Żydzi, którzy przez 2 tys. lat byli rozproszeni wśród wszystkich narodów, zdecydowali się w końcu powrócić do kraju swoich ojców. Jest to ich prawo (...) i nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Izraelem jest po prostu międzynarodowym potwierdzeniem tego związku”.

Umowa między Stolicą Świętą i państwem Izrael została słusznie określona jako „historyczne wydarzenie”.

Czy Kościół ponosi winę za Szoah?

Wyraźne wskazanie na holokaust w Umowie pozwala w końcu postawić pytanie: czy Kościół ponosi (Kościóły ponoszą) winę za straszne wydarzenie Szoah?¹² Często twierdzi się, że tak. Jako dowód przytoczę choć jeden żydowski głos, mianowicie żydowskiego filozofa, L. H. Ehrlicha, z jego głośnej książki *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden* (Freiburg/München 1993). Ehrlich zauważa — i jako egzegeta muszę mu przyznać rację: „Oddziałujące aż do czasów obecnych, teologicznie uwarunkowane postawy względem judaizmu i losu Żydów w historii, szczególnie w chrześcijańskiej wizji historii zbawienia, opierają się na egzegezie miejsc w NT, egzegezie, która określiła stosunek chrześcijańskiej świadomości do judaizmu i jako taka przedstawia szczególny rodzaj stosunku chrześcijaństwa jako uwarunkowanie zniszczenia judaizmu... Nie powinniśmy zapominać o tym, że aż do lat sześćdziesiątych katechizmy opisywały judaizm czasów Jezusa w sposób, który mógł jedynie prowadzić do uprzedzeń, podejrzeń i zastrzeżeń wobec Żydów, a często nawet do ucisku i prześladowań. Dopiero stopniowo poznają teologowie, że nie musi to koniecznie wynikać z pism nowotestamentowych.

Ten aspekt chrześcijaństwa, który... został rozszerzony mocą autorytetu egzegetów, szczególnie wielkich Ojców Kościoła, poprzez wieki i wśród narodów, trzeba by traktować jako dyspozycję do nienawiści względem żydów w każdej ludzkiej społeczności, która została choć trochę dotknięta duchem zachodnim. W ten sposób antysemityzm jest czcigodną pamiątką chrześcijaństwa nawet tam, gdzie chrześcijaństwo zostało odrzucone. Znaczy to dla nas (Niemców — dop. tłum.), że reżim faszystowski umiał dobrze wykorzystać wzniecony i rozszerzony przez chrześcijaństwo w ciągu wieków antysemityzm dla osiągnięcia własnych politycznych celów, nie bojąc się jednak odsunąć i prześladować Kościół oraz działającą w narodzie wiarę chrześcijańską”¹³.

Z własnego doświadczenia wiem, jak bezskuteczne było przeciwstawienie się za moich czasów studenckich antysemityzmowi, gdy w czasie hitleryzmu, choć tylko z powodu uprzedzeń raso-

¹² Żydzi mówią dziś chętniej o Szoah niż o holokaucie (= całopalenie); hebrajskie słowo *szoah* znaczy „zagłada”. W holokaucie usiłowano bowiem zniszczyć naród żydowski w Europie!

¹³ S. 173 n. Por. także Ch. Klein, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, München 1975; J. Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, München 1989, jak również literaturę podaną w przyp. 10.

wych, zmierzał on do swego szczytu ze swymi straszliwymi następstwami, które kosztowały Żydów życie 4 do 6 milionów osób. Niemal jedyne, co proponowano z „teologii” o Żydach w przepowiadaniu i katechezie, to zdanie: „Żydzi zabili Jezusa”. Chrześcijański antysemityzm nie był wprawdzie określony rasowo, lecz teologicznie i często bywał łączony z ogólnymi oszczerstwami, jak np. mordy rytualne, znieważanie hostii itp.¹⁴

Nie można traktować Kościołów jako inicjatorów *Szoah*, ale z powodu snującego się przez wieki ich antysemityzmu nie mogą się one wymówić od winy. Muszą to wyznać otwarcie, co — jak wiem — niektórym chrześcijanom przychodzi z trudem. Papież Jan Paweł II określił ponownie antysemityzm jako grzech przeciw Bogu i ludzkości. Trzeba mu za to dziękować. Chrześcijański antysemityzm można bowiem przewyciężyć jedynie przez zdecydowane uprawianie „teologii po Auschwitz”¹⁵.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC

¹⁴ Zob. M. Eder, *Die „Deggendorfer Gnad”. Entstehung und Entwicklung einer Hostienwallfahrt im Kontext von Theologie und Geschichte*, Deggen-dorff 1992 (z obszerną literaturą).

¹⁵ Zob. w związku z tym mój artykuł *Theologie nach Auschwitz*, w: tenże, *Dieses Geschlecht...* dz. cyt., s. 175-184 (ukaze się w rozszerzonej formie w czasopiśmie *Kirche und Israel*).