

KOMISJA DS. RELACJI RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM

„Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29)

Refleksje o kwestiach teologicznych odnoszących się do relacji katolicko-żydowskich z okazji 50. rocznicy „Nostra aetate” (artykuł 4)

INDEKS

1. Krótka historia wpływu „Nostra aetate” (artykuł 4) na minione 50. lat
2. Szczególny status teologiczny dialogu żydowsko-katolickiego
3. Objawienie w historii jako „Słowo Boże” w judaizmie i chrześcijaństwie
4. Relacja między Starym a Nowym Testamentem oraz Starym i Nowym Przymierzem
5. Powszechność zbawienia w Jezusie Chrystusie i nieodwołane przymierze Boga z Izraelem
6. Zadanie ewangelizacyjne Kościoła w odniesieniu do judaizmu
7. Cele dialogu z judaizmem

PRZEDMOWA

Przed pięćdziesięciu laty ogłoszono deklarację „Nostra aetate” Soboru Watykańskiego II. Jej artykuł czwarty przedstawia relacje między Kościołem katolickim a ludem żydowskim w nowym ujęciu teologicznym. Poniższe rozważania mają na celu spojrzenie z wdzięcznością na wszystko, co udało się osiągnąć w ciągu ostatnich dziesięcioleci w relacjach żydowsko-katolickich, zapewniając jednocześnie nowy impuls dla przyszłości. Podkreślając po raz kolejny wyjątkowy status tych relacji w obrębie szerszego dialogu międzyreligijnego, dyskutowane będą kwestie teologiczne, takie jak znaczenie objawienia, relacja między Starym a Nowym Przymierzem, relacja między powszechnością zbawienia w Jezusie Chrystusie a stwierdzeniem, że przymierze Boga z Izraelem nigdy nie zostało odwołane oraz zadanie ewangelizacyjne Kościoła w odniesieniu do judaizmu. Niniejszy dokument przedstawia refleksje katolickie na temat tych kwestii, umieszczając je w kontekście teologicznym, aby ich znaczenie mogło być pogłębione przez członków obu tradycji religijnych. Tekst nie jest dokumentem Magisterium czy nauczaniem doktrynalnym Kościoła katolickiego, ale refleksją przygotowaną przez Komisję ds. Relacji Religijnych z Judaizmem na temat aktualnych kwestii teologicznych, które się rozwinęły od Soboru Watykańskiego II. Ma on być punktem wyjścia do pogłębienia myśli teologicznej, aby ubogacić i zintensyfikować wymiar teologiczny dialogu żydowsko-katolickiego.

1. Krótka historia wpływu „Nostra aetate” (artykuł 4) na minione 50. lat

1. „Nostra aetate” (artykuł 4) słusznie zaliczana jest do tych dokumentów Soboru Watykańskiego II, które były zdolne, by od tej pory w sposób szczególny wpłynąć na nowy kierunek Kościoła katolickiego. Ta zmiana w

relacjach Kościoła z Żydami i judaizmem staje się widoczna dopiero wówczas, gdy przypomnimy sobie, że wcześniej istniały wielkie zastrzeżenia po obu stronach, po części dlatego, że historia chrześcijaństwa była postrzegana jako dyskryminująca wobec Żydów, posuwając się nawet do prób przymusowego nawracania (por. „Evangelii gaudium”, 248). Tłem tego złożonego powiązania jest między innymi relacja asymetryczna: Żydzi, jako mniejszość często stawali w obliczu i zależeli od chrześcijańskiej większości. Ciemny i straszny cień Szoah nad Europą w okresie nazistowskim doprowadził Kościół do przemyślenia na nowo swej więzi z narodem żydowskim.

2. Podstawowy szacunek dla judaizmu wyrażony w „Nostra aetate” (artykuł 4), pozwolił jednak wspólnotom, które kiedyś postrzegały siebie wzajemnie ze sceptycyzmem, aby krok po kroku stały się na przestrzeni lat wiarygodnymi partnerami, a nawet dobrymi przyjaciółmi, zdolnymi do wspólnego łagodzenia kryzysów i pozytywnego negocjowania konfliktów. Dlatego czwarty artykuł „Nostra aetate” jest uznawany za solidny fundament dla poprawy relacji między katolikami a wyznawcami judaizmu.

3. Celem praktycznej realizacji „Nostra aetate” (artykuł 4), błogosławiony Papież Paweł VI 22 października 1974 roku ustanowił Komisję Stosunków Religijnych z Judaizmem, która, choć organizacyjnie połączona z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan, jest niezależna operacyjnie i odbarzona zadaniem asystowania i wspierania dialogu religijnego z judaizmem. Z perspektywy teologicznej również bardzo rozsądne jest powiązanie tej Komisji z Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan, ponieważ oddzielenie się Synagogi i Kościoła może być postrzegane jako pierwszy i najbardziej dalekosiężny rozłam wśród narodu wybranego.

4. W ciągu roku od swego założenia, Komisja Stolicy Apostolskiej opublikowała swój pierwszy dokument oficjalny, w dniu 1 grudnia 1974 r., pod tytułem „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej Nostra aetate artykuł 4”. Istotnym i nowym celem tego dokumentu jest zapoznanie się z judaizmem, tak jak on sam siebie określa, dając wyraz wielkiego szacunku jakim chrześcijaństwo darzy judaizm i podkreślając wielkie

znaczenie dialogu z Żydami dla Kościoła katolickiego, jak stwierdzono w słowach dokumentu: „Na poziomie praktycznym, w szczególności, chrześcijanie powinni się starać lepiej rozpoznawać fundamentalne składniki religijnej tradycji judaizmu oraz dowiedzieć się w jakich zasadniczych rysach definiują sami siebie Żydzi w przeżywanej przez siebie religijnej” (preambuła). Wychodząc od świadectwa wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa, dokument ten zastanawia się nad specyficzną naturą dialogu Kościoła z judaizmem. W tekście znajduje się odniesienie do żydowskich korzeni liturgii chrześcijańskiej, nakreślono nowe możliwości zbliżenia w dziedzinie nauczania, edukacji i szkolenia, a także poczyniono sugestie dotyczące wspólnych działań społecznych.

5. Jedenaście lat później, 24 czerwca 1985 roku, Komisja Stolicy Apostolskiej wydała drugi dokument zatytułowany „Uwagi na temat właściwego prezentowania Żydów i judaizmu w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego”. Dokument ten ma silniejszą orientację teologiczno-egzegetyczną, ponieważ zastanawia się nad relacją między Starym a Nowym Testamentem, opisuje żydowskie korzenie wiary chrześcijańskiej, objaśnia w jaki sposób „Żydzi” są przedstawiani w Nowym Testamencie, wskazuje na podobieństwa w liturgii, przede wszystkim w wielkich świętach roku kościelnego oraz pokrótce koncentruje się na relacji judaizmu i chrześcijaństwa w historii. W odniesieniu do „ziemi przodków” dokument podkreśla: „Chrześcijan zachęca się, by rozumieli tę więź religijną, która swymi korzeniami sięga tradycji biblijnej, choć nie powinni podejmować szczególnej interpretacji religijnej takiego związku...Co do istnienia państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba je widzieć w perspektywie, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego”. Trwanie Izraela należy jednakże postrzegać jako „fakt historyczny i znak, który należy interpretować w ramach planu Bożego” (VI, 1).

6. Trzeci dokument Komisji Stosunków Religijnych z Judaizmem został przedstawiony opinii publicznej 16 marca 1998 r. Zajmuje się on Zagładą i nosi tytuł „Pamiętamy: Refleksje nad Szoah”. Tekst ten dostarcza surowego, ale ścisłego osądu bilansu dwóch tysięcy lat relacji pomiędzy Żydami a chrześcijanami i jest on niestety negatywny. Przypomina postawę chrześcijan

wobec antysemityzmu narodowych socjalistów i koncentruje się na obowiązku chrześcijan, by pamiętać o ludzkiej katastrofie Szoah. W liście na początku tej deklaracji św. Jan Paweł II wyraża nadzieję, że dokument ten naprawdę „przyczyni się do uleczenia ran pozostałych po dawnych nieporozumieniach i krzywdach. Oby dopomógł on pamięci w odegraniu nieodzownej roli w procesie kształtowania przyszłości, w której nieopisane zło Szoah nigdy już nie stanie się możliwe”.

7. W serii dokumentów wydanych przez Stolicę Apostolską należy się odnieść do tekstu opublikowanego przez Papieską Komisję Biblijną 24 maja 2001 r., który wyraźnie zajmuje się dialogiem żydowsko-katolickim: „Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej”. Jest to najbardziej znaczący dokument egzegetyczny i teologiczny dialogu żydowsko-katolickiego i stanowi skarbnicę wspólnych kwestii, które mają swoje podstawy w Pismach judaizmu i chrześcijaństwa. Pismo Święte narodu żydowskiego jest w nim uważane za „podstawowy element Biblii chrześcijańskiej”, podstawowe tematy Pisma Świętego narodu żydowskiego są uważane za „fundamentalny składnik Biblii chrześcijańskiej”, dyskutowane są fundamentalne tematy Pisma Świętego narodu żydowskiego i ich recepcja w wierze w Chrystusa oraz szczegółowo studiowany jest sposób, w jaki Żydzi są przedstawiani w Nowym Testamencie.

8. Teksty i dokumenty, pomimo swej wielkiej ważności nie mogą zastąpić spotkań osobistych i dialogu twarzą w twarz. Podczas gdy pierwsze kroki w dialogu żydowsko-katolickim zostały podjęte za pontyfikatu błogosławionego papieża Pawła VI, to świętemu Janowi Pawłowi II udało się krzewić i pogłębić ten dialog poprzez ważne gesty wobec narodu żydowskiego. Był pierwszym papieżem, który odwiedził były obóz koncentracyjny Auschwitz-Birkenau, aby modlić się za ofiary Szoah. Odwiedził także rzymską synagogę, aby wyrazić swoją solidarność ze wspólnotą żydowską. W ramach historycznej pielgrzymki do Ziemi Świętej, był także gościem państwa Izrael, gdzie uczestniczył w spotkaniach międzyreligijnych, złożył wizytę obydwu naczelnym rabinom i modlił się przy Ścianie Płaczu. Stale spotykał się z grupami żydowskimi, czy to w Watykanie czy też podczas swoich licznych podróży apostolskich. Podobnie Benedykt XVI, jeszcze przed swoim wyborem na papieża był zaangażowany w dialog żydowsko-katolicki, przedstawiając w serii wykładów ważne refleksje

teologiczne na temat relacji między Starym a Nowym Przymierzem oraz Synagogą a Kościołem. Po swoim wyborze, idąc śladami świętego Jana Pawła II, krzewił ten dialog na swój własny sposób dokonując gestów równie ważnych i dając wyraz swemu szacunkowi dla judaizmu mocą swoich słów. Kardynał Jorge Mario Bergoglio jako arcybiskup Buenos Aires był bardzo zaangażowany w promowanie dialogu żydowsko-katolickiego i miał wielu przyjaciół wśród Żydów w Argentynie. Obecnie jako papież na poziomie międzynarodowym nadal potęguje dialog z judaizmem przez wiele przyjaznych spotkań. Jedno z jego pierwszych takich spotkań miało miejsce w maju 2014 roku w Izraelu, gdzie spotkał się z dwoma naczelnymi rabinami, odwiedził Ścianę Płaczu, i modlił się za ofiary Holokaustu w Jad Waszem.

9. Jeszcze przed powołaniem Komisji Stolicy Apostolskiej istniały kontakty i więzi różnych organizacji żydowskich za pośrednictwem ówczesnego Sekretariatu ds. Krzewienia Jedności Chrześcijan. Ponieważ judaizm ma różne oblicza i nie jest ukonstytuowany jako jedność organizacyjna, Kościół katolicki stanął przed wyzwaniem określenia z kim nawiązać więzi, bo nie było można prowadzić indywidualnych i niezależnych dialogów dwustronnych z wszystkimi ugrupowaniami i organizacjami żydowskimi, które zadeklarowały swoją gotowość do dialogu. Aby rozwiązać ten problem organizacje żydowskie podjęły sugestię Kościoła katolickiego, by ustanowić jedną organizację dla prowadzenia tego dialogu. Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych (IJCIC) jest oficjalnym przedstawicielem judaizmu przy Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem.

10. IJCIC rozpoczął swoją pracę w 1970 roku, a rok później w Paryżu została zorganizowana pierwsza konferencja wspólna. Od tej pory regularnie organizowane są konferencje, za które odpowiada Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności (ILC). Kształtują one współpracę między IJCIC a Komisją Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem. W lutym 2011 roku, po raz kolejny w Paryżu, ILC mógł spojrzeć z wdzięcznością na czterdzieści lat dialogu instytucjonalnego. W tym okresie czterdziestu lat wiele się zmieniło; dawna konfrontacja przekształciła się w udaną współpracę, to co wcześniej mogło być powodem konfliktu, stało się pozytywnym zarządzaniem konfliktami, a dawne współistnienie naznaczone napięciem zostało zastąpione

przez regularną i owocną wymianę. Zyskane w międzyczasie więzy przyjaźni okazały się na tyle stabilne, że możliwe okazało się także podjęcie wspólnie nawet tematów kontrowersyjnych, nie obawiając się wyrządzenia trwałych szkód dla dialogu. Było to tym bardziej konieczne, że w ciągu ostatnich dziesięcioleci dialog nie zawsze był wolny od napięć. Ogólnie jednak można z uznaniem zauważyć, że nade wszystko od początku nowego tysiąclecia w dialogu żydowsko-katolickim podjęto intensywne wysiłki, by postępować otwarcie i pozytywnie w odniesieniu do wszelkich rodzących się różnic zdań i konfliktów, w taki sposób, aby wzajemne relacje się umacniały.

11. Obok dialogu z IJCIC trzeba też wspomnieć instytucjonalne rozmowy z Naczelnym Rabinatem Izraela, który należy wyraźnie postrzegać jako owoc spotkania świętego Jana Pawła II z obu naczelnymi rabinami w Jerozolimie w czasie jego wizyty w Izraelu w marcu 2000 r. Pierwsze spotkanie odbyło się w czerwcu 2002 roku w Jerozolimie, i od tej pory spotkania takie odbywają się co roku, na przemian w Rzymie i w Jerozolimie. Obie delegacje są stosunkowo małe tak, że możliwa jest bardzo osobista i intensywna dyskusja na różne tematy, jak świętość życia, status rodziny, znaczenie Pisma Świętego dla życia społecznego, wolność religijna, podstawy etyczne ludzkich zachowań, wyzwanie ekologiczne, relacje między władzą świecką a religijną oraz istotne cechy przywództwa religijnego w społeczeństwie świeckim. Fakt, że przedstawiciele katolicy biorący udział w posiedzeniach są biskupami i kapłanami oraz, że przedstawiciele żydowscy są niemal wyłącznie rabinami pozwala, by poszczególne tematy były analizowane również z punktu widzenia religijnego. Dialog z Naczelnym Rabinatem Izraela pozwolił na nawiązanie bardziej otwartych relacji między ortodoksyjnym judaizmem a Kościołem katolickim na poziomie globalnym. Po każdym spotkaniu publikowana jest wspólna deklaracja, świadcząca za każdym razem o bogactwie wspólnego duchowego dziedzictwa judaizmu i chrześcijaństwa, oraz jak cenne skarby pozostają jeszcze do odkrycia. Patrząc na ponad dziesięć lat dialogu możemy z wdzięcznością stwierdzić, że powstała silna przyjaźń, stanowiąca solidną podstawę dla przyszłości.

12. Wysiłków Komisji Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem, nie można oczywiście ograniczyć do tych dwóch dialogów

instytucjonalnych. Komisja stawia sobie bowiem za cel otwartość na wszystkie nurty w obrębie judaizmu i utrzymywanie kontaktu ze wszystkimi ugrupowaniami i organizacjami żydowskimi, które chcą nawiązać więzi ze Stolicą Apostolską. Strona żydowska wykazuje szczególne zainteresowanie audiencjami z Papieżem, które są zawsze przygotowane przez Komisję. Oprócz bezpośrednich kontaktów z judaizmem Komisja Stolicy Apostolskiej usiłuje również do zapewnienia w obrębie Kościoła katolickiego możliwości dialogu z judaizmem i współpracy z poszczególnymi konferencjami episkopatów, wspierając je lokalnie w promowaniu dialogu żydowsko-katolickiego. Dobrym tego przykładem jest wprowadzenie w niektórych krajach europejskich „Dnia Judaizmu”.

13. W ciągu ostatnich dziesięcioleci zarówno dialog „ad extra” jak i „ad intra” doprowadziły z coraz większą jasnością do świadomości, że chrześcijanie i wyznawcy judaizmu są nieodwołalnie współzależni, i że dialog między nimi, z teologicznego punktu widzenia nie jest sprawą wyboru, ale obowiązku. Żydzi i chrześcijanie mogą się nawzajem ubogacić we wzajemnej przyjaźni. Kościołowi, bez jego żydowskich korzeni groziłoby zatracenie swego soteriologicznego zakotwiczenia w historii zbawienia i popadnięcie w końcu w ahistoryczną gnozę. Franciszek stwierdza, że „choć niektóre przekonania chrześcijańskie są nie do przyjęcia przez judaizm, a Kościół nie może wyrzec się głoszenia Jezusa jako Pana i Mesjasza, istnieje bogata komplementarność, pozwalająca nam czytać razem teksty Biblii hebrajskiej i pomagać sobie nawzajem w studiowaniu bogactwa Słowa, jak również podzielać wiele przekonań etycznych i wspólną troskę o sprawiedliwość i rozwój ludów”(*Evangelii gaudium*, 249).

2. Szczególny status teologiczny dialogu żydowsko-katolickiego

14. Dialog z judaizmem jest dla chrześcijan czymś zupełnie szczególnym, ponieważ chrześcijaństwo posiada żydowskie korzenie, które określają relacje między obydwoma religiami w sposób wyjątkowy (por. *Evangelii gaudium*, 247). Pomimo historycznego rozbratu i wynikających z niego bolesnych konfliktów, Kościół jest nadal świadomy swojej trwałej ciągłości z Izraelem.

Judaizmu nie należy traktować zwyczajnie jako innej religii. Żydzi są w istocie naszymi „starszymi braćmi” (św. Jan Paweł II), naszymi „ojcami w wierze” (Benedykt XVI). Jezus był Żydem, żył tradycją żydowską swego czasu i był zdecydowanie uformowany przez swoje środowisko religijne (por. *Ecclesia in Medio Oriente*, 20). Zgromadzeni wokół Niego pierwsi uczniowie posiadali to samo dziedzictwo a ich życie codzienne naznaczone było tą samą tradycją żydowską. W swojej wyjątkowej relacji z Ojcem niebieskim Jezus miał przede wszystkim zamiar głosić nadejście królestwa Bożego. „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1,15). W obrębie judaizmu było wiele bardzo różnych idei dotyczących sposobu w jaki zostanie zrealizowane królestwo Boże, a jednak główne przesłanie Jezusa dotyczące królestwa Bożego jest zgodne z pewnymi przemyśleniami pewnego nurtu myśli żydowskiej Jego czasów. Nie można zrozumieć nauczania Jezusa lub Jego uczniów jeśli nie umiejscawia się go w perspektywie żydowskiej w kontekście żywej tradycji Izraela. Tym mniej można zrozumieć Jego nauczanie, jeśli będzie ono rozważane w opozycji do tej tradycji. W Jezusie nie mało Żydów Jego czasu widziało przyjscie „nowego Mojżesza”, obiecane Mesjasza (Chrystusa). Niemniej jednak Jego przyjscie wywołało dramat, którego konsekwencje wciąż są dziś odczuwalne. W pełni i całkowicie człowiek, Jezus był Żydem swojej epoki, potomkiem Abrahama, synem Dawida, ukształtowanym przez całą tradycję Izraela, dziedzicem proroków, stawia siebie w kontynuacji ze swoim ludem i jego historią. Z drugiej strony jest On, w świetle wiary chrześcijańskiej, samym Bogiem - Synem – i wykracza poza czas, historię, i każdą ziemską rzeczywistość. Wspólnota tych, którzy w Niego wierzą wyznaje Jego bóstwo (por. *Flp* 2, 6-11). W tym sensie jest on postrzegany jako zerwanie z ciągłością historii, która przygotowała Jego przyjscie. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, w sposób doskonały wypełnia On misję i oczekiwanie Izraela. Jednocześnie jednak przewycięża i przekracza je w sposób eschatologiczny. Tutaj są podstawowe różnice między judaizmem a chrześcijaństwem, czyli w jaki sposób ma być oceniana postać Jezusa. Żydzi są zdolni postrzegać Jezusa jako należącego do ich ludu, nauczyciela żydowskiego, który czuł się powołany w sposób szczególny do głoszenia królestwa Bożego. To że owo królestwo Boże nadeszło wraz z Nim jako przedstawicielem Boga wykracza poza horyzont oczekiwań żydowskich. Konflikt między Jezusem a władzami żydowskimi Jego czasów jest ostatecznie nie tyle kwestią indywidualnego przekroczenia prawa, ile stwierdzeniem Jezusa, że działa On władzą Boską. Postać Jezusa jest więc i pozostaje dla Żydów „przeszkodą”,

punktem centralnym i newralgicznym w dialogu żydowsko-katolickim. Z perspektywy teologicznej chrześcijanie dla swojej własnej samoświadomości, muszą odwołać się do judaizmu z czasów Jezusa, a do pewnego stopnia także judaizmu, który rozwinął się z niego na przestrzeni wieków. Biorąc pod uwagę żydowskie pochodzenie Jezusa, chrześcijanie muszą w ten czy inny sposób skonfrontować się z judaizmem. Jednak na historia relacji między judaizmem a chrześcijaństwem została także nacechowana na przestrzeni dziejów wzajemnym wpływem.

15. Ponadto dialog między Żydami a chrześcijanami można nazwać „dialogiem międzyreligijnym” jedynie przez analogię, to znaczy dialogiem między dwoma istotnie oddzielnymi i różnymi religiami. Nie jest to bowiem przypadek, w którym dwie fundamentalnie różne religie stają wobec siebie, rozwinięte niezależnie od siebie lub bez wzajemnego wpływu. Glebą, która żywiła zarówno Żydów jak i chrześcijan był judaizm czasów Jezusa, który nie tylko wniósł walny wkład w chrześcijaństwo, ale także, po zburzeniu Świątyni w roku 70, w pobliżny judaizm rabiniczny, który musiał się wtedy obyć bez kultu ofiarniczego i w swoim późniejszym rozwoju musiał polegać wyłącznie na modlitwie i interpretacji zarówno pisemnej jak i ustnej Boskiego objawienia. Tak więc Żydzi i chrześcijanie mają tę samą matkę i mogą być postrzegani, tak jak jest rzeczywiście – jako rodzeństwo, które, tak jak to zwykle w przypadku rodzeństwa – rozwinęło się w różnych kierunkach. Pisma starożytnego Izraela stanowią integralną część Pisma Świętego zarówno judaizmu jak i chrześcijaństwa, rozumianego przez obydwu jako słowo Boże, historia objawienia i zbawienia. Pierwsi chrześcijanie byli Żydami i oczywiście gromadzili się w ramach wspólnoty w synagodze, przestrzegali zasad koszerności, szabatu i wymogu obrzezania, wyznając równocześnie, że Jezus jest Chrystusem, Mesjaszem posłanym przez Boga dla zbawienia Izraela i całego rodzaju ludzkiego. Wraz ze św. Pawłem judeochrześcijanie ostatecznie otworzyli swoje horyzonty i wykroczyli poza swoje czysto żydowskie pochodzenie. Stopniowo zwyciężyła jego koncepcja, to znaczy, że nie-Żyd nie musiał stać się najpierw Żydem, by wyznać Chrystusa. W pierwszych latach Kościoła, byli więc tak zwani judeochrześcijanie i poganochrześcijanie, *Ecclesia ex circumcissione* i *Ecclesia ex gentibus*, jeden Kościół wywodzący się z judaizmu, a drugi od pogan, którzy jednak razem stanowili jeden jedyny Kościół Jezusa Chrystusa.

16. Jednakże oddzielenie Kościoła od Synagogi nie odbyło się gwałtownie, a według niektórych najnowszych odkryć mogło się dokonać w pełni dopiero w trzecim lub czwartym wieku. Oznacza to, że wielu judeochrześcijan pierwszego okresu nie dostrzegało żadnej sprzeczności między życiem zgodnie z niektórymi aspektami tradycji żydowskiej, a wyznawaniem już Jezusa jako Chrystusa. Dopiero wówczas, gdy większość stanowili chrześcijanie pochodzenia pogańskiego, a w obrębie społeczności żydowskiej polemiki dotyczące postaci Jezusa nabrały ostrzejszych rysów, wydaje się, że ostateczne oddzielenie było nie do uniknięcia. Z czasem relacje tego rodzeństwa, chrześcijaństwa i judaizmu coraz bardziej oddaliły się od siebie, stając się wrogimi a nawet dopuszczając się nawzajem zniesławień. Chrześcijanie często wyobrażali sobie wyznawców judaizmu jako przeklętych przez Boga i ślepych, ponieważ nie byli w stanie rozpoznać w Jezusie Mesjasza niosącego zbawienie. Żydzi często postrzegali chrześcijan jako heretyków, którzy już nie szli drogą pierwotnie przewidzianą przez Boga, ale którzy poszli własną drogą. Nie bez powodu w *Dziejach Apostolskich* chrześcijaństwo nazywane jest „drogą” (Dz 9, 2; 19, 9.23; 24, 14.22) w przeciwieństwie do żydowskiej halachy, która określa interpretację prawa dla praktycznego postępowania. Z biegiem czasu judaizm i chrześcijaństwo stały się sobie coraz bardziej obce, angażując się nawet w bezlitosne konflikty i oskarżając się wzajemnie o zejście z drogi przepisanej przez Boga.

17. Wśród wielu Ojców Kościoła stale znajdowała uznanie tak zwana teoria zastępstwa lub zastąpienia, stanowiąc w średniowieczu obiegową podstawę teologiczną relacji z judaizmem: obietnice i zobowiązania Boga nie mają już zastosowania do Izraela, ponieważ nie rozpoznał on Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, ale zostały przeniesione na Kościół Jezusa Chrystusa, który od tej pory stał się prawdziwym „nowym Izraelem”, nowym narodem wybranym Boga. Zrodzone z tej samej ziemi, judaizm i chrześcijaństwo na przestrzeni wieków po swym oddzieleniu wydały się w antagonizm teologiczny, który został zażegnany dopiero podczas Soboru Watykańskiego II. Poprzez swoją deklarację „*Nostra aetate*” (artykuł 4) Kościół w nowym ujęciu teologicznym jednoznacznie zapewnił o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa. Potwierdzając zbawienie przez wyraźne ale także domyślne wyznanie wiary w Chrystusa, Kościół nie kwestionuje stałej miłości Boga do ludu wybranego,

Izraela. Bezpodstawna się staje teologia zastępstwa czy zastąpienia przeciwstawiająca sobie dwa odrębne podmioty, Kościół pogan i odrzuconą Synagogę, której miejsce zajmuje. Z pierwotnie ścisłej relacji między judaizmem a chrześcijaństwem powstał stan długotrwałego napięcia, który po Soborze Watykańskim II stopniowo przekształcił się w konstruktywną relację dialogu.

18. Często próbowano wskazywać tę teorię zastępstwa w Liście do Hebrajczyków. List ten nie jest jednak skierowany do Żydów, ale raczej do chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy stali się znużeni i niepewni. Jego celem jest umocnienie ich wiary i zachęcenie ich do wytrwania, wskazując na Jezusa Chrystusa jako prawdziwego i ostatecznego najwyższego kapłana, pośrednika nowego przymierza. Trzeba uwzględnić ten kontekst, aby zrozumieć zawarte w tym liście przeciwstawienie między pierwszym czysto ziemskim przymierzem a drugim doskonalszym (por. Hbr 8, 7) i nowym przymierzem (por. 9,15; 12,24). Pierwsze przymierze jest określone jako przestarzałe, podupadające i skazane na przedawnienie (por. 8,13), natomiast drugie przymierze jest określone jako wieczne (por. 13,20), opierając to przeciwieństwo na obietnicy nowego przymierza zawartej w Księdze proroka Jeremiasza 31, 31-34 (por. Hbr 8, 8-12). Ukazuje to dobrze, że List do Hebrajczyków nie ma zamiaru udowadniać, iż obietnice Starego Przymierza są fałszywe, ale wręcz przeciwnie, traktuje je jako ważne. Odniesienie do obietnic Starego Testamentu ma pomóc chrześcijanom, aby byli pewni swego zbawienia w Chrystusie. Natomiast List do Hebrajczyków pragnął ukazać nie to przeciwieństwo Starego i Nowego Przymierza, jak rozumiemy je dzisiaj, ani też przeciwieństwo między Kościołem a judaizmem, ale przeciwieństwo między wiecznym, niebiańskim kapłaństwem Chrystusa a kapłaństwem tymczasowym, ziemskim. Podstawową kwestią Listu do Hebrajczyków w nowej sytuacji jest chrystologiczna interpretacja Nowego Przymierza. Właśnie z tego powodu „Nostra aetate” (artykuł 4) nie odwołuje się do Listu do Hebrajczyków, ale raczej do refleksji św. Pawła w Liście do Rzymian, w rozdziałach 9-11.

19. Dla obserwatora zewnętrznego soborowa deklaracja „Nostra aetate” może sprawiać wrażenie, że jej tekst omawia stosunki Kościoła katolickiego z wszystkimi religiami świata, w relacji opartej na równorzędności, ale historia jej

rozwoju i sam tekst wskazują inny kierunek. Pierwotnie św. Jan XXIII zaproponował, aby Sobór ogłosił *Tractatus de Iudaeis*, ale w końcu zapadła decyzja o rozważeniu w „Nostra aetate” wszystkich religii świata. Jednak czwarty artykuł tej deklaracji soborowej, który zajmuje się nową relacją teologiczną z judaizmem, stanowi niemal istotę dokumentu, w którym również uczyniono miejsce na relacje Kościoła katolickiego z innymi religiami. W tym sensie relacja z judaizmem może być postrzegana jako katalizator dla określenia relacji z innymi religiami świata.

20. Niemniej jednak, z teologicznego punktu widzenia dialog z judaizmem ma zupełnie inny charakter i znajduje się na zupełnie innym poziomie w porównaniu z innymi religiami świata. Wiara Żydów poświadczona w Biblii, wiara, którą znajdujemy w Starym Testamencie, nie jest dla chrześcijan inną religią, ale podstawą ich własnej wiary, choć oczywiście postać Jezusa jest jedynym kluczem chrześcijańskiej interpretacji Pism Starego Testamentu. Kamieniem węgielnym wiary chrześcijańskiej jest Jezus (por. Dz 4,11; 1 P 2, 4-8). Jednak dialog z judaizmem dla chrześcijan zajmuje wyjątkowe miejsce. Chrześcijaństwo jest swymi korzeniami powiązane z judaizmem, jak z żadną inną religią. Dlatego dialog żydowsko-chrześcijański można tylko z zastrzeżeniami nazwać „dialogiem międzyreligijnym” w prawdziwym znaczeniu tego słowa. Można jednak mówić o swego rodzaju dialogu „wewnątrzreligijnym” lub „wewnątrzrodzinnym”. W swoim przemówieniu w synagodze rzymskiej w dniu 13 kwietnia 1986 r. święty papież Jan Paweł II wyraził tę sytuację w tych słowach: „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 starszymi braćmi”.

3. Objawienie w historii jako „Słowo Boże” w judaizmie i chrześcijaństwie

21. W Starym Testamencie znajdujemy Boży plan zbawienia dla Jego ludu (por. „Dei Verbum”, 14). Ten plan zbawienia jest wyrażony w pouczający sposób na początku historii biblijnej w powołaniu Abrahama (Rdz 12 nn). Aby objawić siebie i mówić do rodzaju ludzkiego, odkupić go od grzechu i zebrać go razem

jako jeden naród, Bóg zaczął od wyboru ludu Izraela przez Abrahama i wydzielenia go. Bóg objawił się temu ludowi stopniowo za pośrednictwem swoich wysłanników, swoich proroków, jako Bóg prawdziwy, Bóg jedyny, Bóg żywy, Bóg odkupiający. Ten Boży wybór utworzył lud Izraela. Dopiero po pierwszej wielkiej interwencji zbawczej Boga, wyzwoleniu z niewoli egipskiej (por. Wj 13, 17 nn) i ustanowieniu przymierza na Synaju (Wj 19 nn), dwanaście pokoleń naprawdę stało się narodem i zyskało świadomość, że są ludem Bożym, depozytariuszem Jego orędzia i Jego obietnic, świadkami Jego miłosiernego upodobania pośród narodów, a także dla narodów (por. Iz 26, 1-9; 54; 60; 62). Aby pouczyć swój lud jak wypełniać swoją misję i jak przekazać objawienie jemu powierzone, Bóg dał Izraelowi prawo, która określa, jak mają żyć (por. Wj 20; Pwt 5), które odróżnia go od innych narodów.

22. Podobnie jak sam Kościół także w naszych czasach, Izrael niesie skarb swego wybrania w kruchych naczyniach. Relacja Izraela ze swym Panem to dzieje jego wierności i jego niewierności. By wypełnić swoje dzieło zbawienia, pomimo niedoskonałości i słabości wybranych przez siebie narzędzi Bóg okazał swoje miłosierdzie i łaskawość swoich darów, a także wierność wobec obietnic, których żadna ludzka niewierność nie może zniweczyć (por. Rz 3, 3; 2 Tm 2,13). Na każdym etapie podążania jego ludu Bóg wydzielił choćby „niewielu” (por. Pwt 4,27), „resztę” (por. Iz 1, 9; Sof 3,12; por. także Iz 6, 13; 17, 5-6), garstkę wiernych, których „kolana nie ugięły się przed Baalem” (por. 1 Krl 19,18). Poprzez tę resztę Bóg wypełnił swój plan zbawienia. Stale przedmiotem jego wyboru i miłości pozostał naród wybrany, gdyż to za jego pośrednictwem – jako ostateczny cel – zgromadzona będzie cała ludzkość i doprowadzona do Niego u kres czasów.

23. Kościół jest nazywany nowym ludem Bożym (por. „Nostra aetate”, artykuł 4), ale nie w tym sensie, aby lud Boży Izraela przestał istnieć. Kościół „został cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w starym przymierzu” („Lumen gentium”, 2). Kościół nie zastępuje ludu Bożego Izraela, ponieważ jako wspólnota oparta na Chrystusie stanowi on w Nim wypełnienie obietnic danych Izraelowi. To nie znaczy, że Izrael nie osiągnąwszy takiego wypełnienia, nie może już być uważany za lud Boży. „Chociaż bowiem Kościół jest nowym Ludem Bożym, to jednak Żydzi nie mogą być przedstawiani ani jako odrzuceni,

ani jako przekleci przez Boga, co jakoby wynika z Pisma świętego” („Nostra aetate”, artykuł 4).

24. Bóg objawił się w swoim Słowie, aby mógł być zrozumiany przez ludzkość w konkretnych sytuacjach historycznych. To Słowo zaprasza wszystkich ludzi do odpowiedzi. Jeśli ich odpowiedzi są zgodne ze Słowem Boga, to ich relacja z Nim jest właściwa. Zdaniem Żydów słowa tego można się nauczyć poprzez Torę i oparte na niej tradycje. Tora jest wskazówką udanego życia we właściwej relacji z Bogiem. Kto przestrzega Tory, ma życie w całej pełni (por. Pirke Awot (Sentencje Ojców) II, 7). Przestrzegając Tory Żyd otrzymuje udział w komunii z Bogiem. W związku z tym, Franciszek stwierdził: „Wyznania chrześcijańskie znajdują swoją jedność w Chrystusie; Judaizm znajduje swoją jedność w Torze. Chrześcijanie wierzą, że Jezus Chrystus jest Słowem Boga, które stało się ciałem w świecie; dla Żydów Słowo Boże jest obecne głównie w Torze. Obie tradycje wiary znajdują swoją podstawę w Jedynym Bogu, Bogu Przymierza, który objawia się ludziom poprzez swoje Słowo. Poszukując właściwej postawy wobec Boga, chrześcijanie zwracają się do Chrystusa jako źródła nowego życia, zaś Żydzi do nauki Tory” (Przemówienie do członków Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, 30 czerwca 2015).

25. Judaizm i wiara chrześcijańska, jak widać w Nowym Testamencie są dwoma sposobami, poprzez które lud Boży może sobie przyswoić Pisma Święte Izraela. Pisma, które chrześcijanie nazywają Starym Testamentem są zatem otwarte dla obydwu sposobów. Tak więc odpowiedź na Słowo Boże zbawienia, zgodna z jedną lub drugą tradycją może otworzyć dostęp do Boga pomimo, że od Jego zamysłu zbawienia zależy określenie, w jaki sposób ma On zamiar zbawić ludzkość w każdym przypadku. O tym, że Jego wola zbawienia jest skierowana do wszystkich świadczy Pismo Święte (np. por. Rdz 12, 1-3; Iz 2, 2-5; 1 Tm 2, 4). Nie ma zatem dwóch dróg do zbawienia według wyrażenia „Żydzi trzymają się Tory, a chrześcijanie trzymają się Chrystusa”. Wiara chrześcijańska głosi, że zbawcze dzieło Chrystusa jest powszechne i dotyczy wszystkich ludzi. Słowo Boże jest rzeczywistością jedną i niepodzielną, która przybiera konkretną formę w każdym poszczególnym kontekście historycznym.

26. W tym sensie chrześcijanie twierdzą, że Jezus Chrystus może być uważany za „żywą Torę Boga”. Tora i Chrystus są Słowem Boga, Jego objawieniem dla nas ludzi, jako świadectwo Jego bezgranicznej miłości. Dla chrześcijan doktryną podstawową jest preegzystencja Chrystusa jako Słowa Bożego i Syna Ojca, a według tradycji rabinicznych Tora i imię Mesjasza istnieją już przed stworzeniem (por. Genesis Rabba 1,1). Ponadto, zgodnie tym, jak to rozumie judaizm, Bóg sam interpretuje Torę w eschatonie, podczas gdy w rozumieniu chrześcijańskim wszystko zostanie na końcu zjednoczone na nowo w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20). W Ewangelii św. Mateusza Chrystus jest postrzegany jako „nowy Mojżesz”. Mateusz 5, 17-19 przedstawia Jezusa jako autorytatywnego i autentycznego interpretatora Tory (por. Łk 24,27, 45-47). Jednakże w literaturze rabinicznej znajdujemy utożsamienie Tory z Mojżeszem. W tej perspektywie Chrystus jako „nowy Mojżesz” może być związany z Torą. Tora i Chrystus są locus (miejscem), obecności Boga w świecie, tak jak ta obecność jest doświadczana w poszczególnych wspólnotach kultu. Hebrajskie słowo *dabar* oznacza jednocześnie słowo i wydarzenie - a więc można dojść do wniosku, że słowo Tory może być otwarte na wydarzenie Chrystusa.

4. Relacja między Starym a Nowym Testamentem oraz Starym i Nowym Przymierzem

27. Przymierze, które Bóg ofiarował Izraelowi jest nieodwołalne. „Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał” (Lb 23,19; por. 2 Tm 2,13). Bóg nie wyrzeka się nieustannej wierności względem swego wyboru wyrażonej we wcześniejszych przymierzach (por. Rz 9, 4; 11, 1-2). Nowe Przymierze nie odwołuje wcześniejszych przymierzy, ale prowadzi je do ich wypełnienia. Przez wydarzenie Chrystusa chrześcijanie zrozumieli, że wszystko, co wydarzyło się wcześniej musi być interpretowane na nowo. Dla chrześcijan Nowe Przymierze zyskało własną jakość, choć jedno jak i drugie doprowadziło do nawiązania wyjątkowej relacji z Bogiem (por. np. formuła przymierza w Kpł 26,12, „będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”). Dla chrześcijan, Nowe Przymierze w Chrystusie jest punktem kulminacyjnym obietnic zbawienia Starego Przymierza, a zatem nie może być nigdy rozważane jako od nich niezależne. Nowe Przymierze jest zakotwiczone i oparte na Starym, bo ostatecznie to Bóg Izraela zawarł Stare Przymierze ze swoim ludem, Izraelem i

umożliwił Nowe Przymierze w Jezusie Chrystusie. Jezus żył w okresie Starego Przymierza, ale Jego dzieło zbawienia w Nowym Przymierzu potwierdza i udoskonala wymiary Starego. Termin przymierze, w związku z tym, oznacza relację z Bogiem, która realizuje się na różne sposoby dla Żydów i chrześcijan. Nowe Przymierze nigdy nie może zastąpić Starego, ale je zakłada i nadaje mu nowy wymiar znaczeniowy, umacniając osobowy charakter Boga, który został objawiony w Starym Przymierzu i określając tę naturę jako otwartość dla wszystkich, którzy ze wszystkich narodów odpowiadają wiernie na Jego wezwanie (por. Zach 8, 20-23; Ps 87).

28. Jedność i różnica między judaizmem a chrześcijaństwem wysuwają się na plan pierwszy w świadectwa Bożego objawienia. Ponieważ Stary Testament jest integralną częścią Biblii chrześcijańskiej, to między judaizmem a chrześcijaństwem istnieje głęboko zakorzenione poczucie wewnętrznego pokrewieństwa. Korzenie chrześcijaństwa leżą w Starym Testamencie, a chrześcijaństwo stale czerpie pokarm z tych korzeni. Jednak chrześcijaństwo jest zakorzenione w osobie Jezusa z Nazaretu, którego uznaje za Mesjasza obiecane narodowi żydowskiemu oraz jako Jednorodzonego Syna Bożego, który po swojej śmierci na krzyżu i zmartwychwstaniu nadal komunikuje siebie przez Ducha Świętego. Wraz z istnieniem Nowego Testamentu, naturalnie dość szybko zrodziło się pytanie, dotyczące tego, jak są ze sobą powiązane obydwie Testamenty, czy na przykład pisma Nowego Testamentu nie zastąpiły starszych pism i je unieważniły. To stanowisko było reprezentowane przez Marcjona, który w II wieku utrzymywał, że Nowy Testament sprawił, iż księga obietnic Starego Testamentu uległa dezaktualizacji, została skazana na zaniknięcie w blasku Nowego, tak jak nie jest już potrzebne światło księżyca skoro tylko wszędzie słońce. Ta radykalna opozycja Biblii hebrajskiej i chrześcijańskiej nigdy nie stała się oficjalną doktryną Kościoła chrześcijańskiego. Wykluczając Marcjona ze wspólnoty chrześcijańskiej w 144 roku Kościół odrzucił pojęcie Biblii czysto „chrześcijańskiej”, oczyszczonej z wszelkich elementów Starego Testamentu, dał świadectwo swojej wiary w jedyne Boga, który jest autorem obu Testamentów, tym samym stanowczo broniąc jedności obu Testamentów, w „concordia testamentorum”.

29. Jest to oczywiście tylko jedna strona relacji między dwoma Testamentami. Wspólne dziedzictwo Starego Testamentu nie tylko utworzyło fundament duchowego pokrewieństwa między Żydami a chrześcijanami, ale także przyniosło ze sobą fundamentalne napięcie w stosunkach między obu wspólnotami religijnymi. Dowodem na to jest fakt, że chrześcijanie odczytują Stary Testament w świetle Nowego, w przekonaniu, wyrażonym przez św. Augustyna w niezapomnianej formule: „Nowy Testament jest ukryty w Starym, natomiast Stary znajduje wyjaśnienie w Nowym” (Quaestiones in Heptateuchum 2, 73). Podobnie mówił papież Grzegorz Wielki, określając Stary Testament jako „proroctwo nowego”, a Nowy, jako „najlepszy komentarz do Starego” (Homiliae in Ezechielem I, VI, 15; por. „Dei verbum”, 16).

30. Ta chrystologiczna egzegeza łatwo może sprawić wrażenie, że chrześcijanie uważają Nowy Testament nie tylko za wypełnienie Starego, ale równocześnie za jego zastępstwo. Ale jest to wrażenie fałszywe, co widać wyraźnie już choćby dlatego, że również judaizm, po katastrofie zniszczenia Drugiej Świątyni w roku 70-tym poczuł się w obowiązku, by przyjąć nową lekturę Pisma Świętego. Saduceusze, którzy byli związani ze Świątynią, nie przetrwali tej katastrofy. Gdy przestała ona pełnić rolę centrum religijności żydowskiej, to rabini rozwinęli swój szczególny sposób czytania i interpretowania Pisma Świętego, na wzór tego, co wcześniej czynili faryzeusze.

31. W związku z tym były dwie odpowiedzi na tę sytuację, a dokładniej dwa nowe sposoby czytania Pisma Świętego, a mianowicie chrystologiczna egzegeza chrześcijan i rabiniczna egzegeza tej formy judaizmu, która rozwinęła się w dziejach. Ponieważ każdy sposób pociągał za sobą nową interpretację Pisma Świętego, to narzuca się kluczowe nowe pytanie o to, jak te dwa sposoby są powiązane ze sobą. Ale ponieważ Kościół chrześcijański i pobiblijny judaizm rabiniczny rozwijały się równolegle, ale również w opozycji i wzajemnej ignorancji, na to pytanie nie można odpowiedzieć jedynie na podstawie Nowego Testamentu. Po wiekach stanowisk przeciwstawnych dialog żydowsko-katolicki postawił sobie za zadanie spowodowanie dialogu tych dwóch nowych sposobów odczytywania pism biblijnych, aby dostrzec „bogata komplementarność”, tam gdzie ona istnieje i „pomóc sobie nawzajem w studiowaniu bogactwa Słowa” („Evangelii gaudium”, 249). Dlatego dokument

Papieskiej Komisji Biblijnej „Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej” w 2001 roku stwierdził, że chrześcijanie mogą i muszą przyznać, iż „żydowski sposób czytania Biblii jest lekturą możliwą, że jest dalszym ciągiem lektury świętych Pism żydowskich epoki Drugiej Świątyni, lektury analogicznej do chrześcijańskiej, która rozwinęła się paralelnie”. Następnie dochodzi do wniosku: „Każda z tych dwóch lektur solidaryzuje się z odpowiednią dla niej wizją wiary, której jest wytworem i wyrazem. W konsekwencji, są one niesprowadzalne jedna do drugiej”(n. 22).

32. Wiedząc, że każda z dwóch lektur stawia sobie za cel właściwe rozumienie woli i słowa Bożego rozumiemy, jak ważna jest świadomość, że wiara chrześcijańska jest zakorzeniona w wierze Abrahama. To rodzi kolejne pytanie - jakie są wzajemne relacje Starego i Nowego Przymierza. Dla wiary chrześcijańskiej jest oczywiste, że nie może być tylko jedna historia Przymierza Boga z ludzkością. Przymierze z Abrahamem, którego znakiem jest obrzezanie (Rdz 17) oraz przymierze z Mojżeszem ograniczone do Izraela, dotyczące posłuszeństwa Prawu (por. Wj 19, 5; 24, 7-8), a zwłaszcza przestrzegania szabatu (por. Wj 31, 16-17) zostało poszerzone w przymierzu z Noem, z tęczą jako jego znakiem (por. „Verbum Domini”, 117), na całe stworzenie (por. Rdz 9, 9 nn). Przez proroków Bóg z kolei obiecuje nowe i wieczne przymierze (por. Iz 55, 3; 61, 8; Jer 31, 31-34; Ez 36, 22-28). Każde z tych przymierzy obejmuje uprzednie przymierze i interpretuje je w nowy sposób. To samo dotyczy Nowego Przymierza, które dla chrześcijan jest ostatecznym wiecznym przymierzem, i stąd ostateczną interpretacją tego, co zostało obiecanie przez proroków Starego Przymierza, czy jak to wyraża Paweł, „tak” i „Amen” względem „wszystkich obietnic Boga” (2 Kor 1,20). Kościół, odnowiony Lud Boży został wybrany przez Boga bez żadnych warunków. Kościół jest ostatecznym i niezrównanym locus (miejscem) zbawczego działania Boga. Nie oznacza to jednak, że Izrael jako lud Boży został odrzucony lub stracił swoją misję (por. „Nostra aetate”, artykuł 4). Nowe Przymierze nie jest zatem dla chrześcijan ani unieważnieniem, ani zastąpieniem, ale spełnieniem obietnic Starego Przymierza.

33. W dialogu żydowsko-chrześcijańskim w pierwszej kolejności istotną rolę odgrywa przymierza Boga z Abrahamem, ponieważ jest on nie tylko ojcem

Izraela, ale także ojcem wiary chrześcijan. W tej wspólnotce przymierza dla chrześcijan powinno być oczywiste, że przymierze, które Bóg zawarł z Izraelem nigdy nie zostało odwołane, ale nadal obowiązuje na podstawie niezawodnej wierności Boga wobec swego ludu, a tym samym Nowe Przymierze, w które wierzą chrześcijanie może być rozumiane jedynie jako potwierdzenie i wypełnienie Starego. Zatem chrześcijanie są również przekonani, że przymierze Abrahamowe przez Nowe Przymierze zyskało ową powszechność dla wszystkich narodów zawartą pierwotnie w powołaniu Abrahama (por. Rdz 12, 1-3). To odwołanie się do przymierza Abrahama jest tak istotnie konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej, że Kościołowi bez Izraela groziłaby utrata swojego miejsca w historii zbawienia. Także w perspektywie przymierza Abrahamowego Żydzi mogliby ze swej strony dojść do wniosku, że Izraelowi bez Kościoła groziłoby pozostawanie zbyt partykularystycznym i nie zrozumienie powszechności swego doświadczenia Boga. W tym fundamentalnym sensie Izrael i Kościół pozostają ze sobą wzajemnie związane z powodu przymierza i są nawzajem od siebie zależne.

34. Przekonanie, że może istnieć tylko jedna historia przymierza Boga z rodzajem ludzkim a zatem, że Izrael jest wybranym i umiłowanym ludem Bożym, narodem przymierza, które nigdy nie zostało anulowane lub cofnięte (por. Rz 9, 4; 11, 29), tkwi u podstaw namiętnego zmagania apostoła Pawła, by pogodzić z jednej strony fakt, że Stare Przymierze Boga jest nadal w mocy, to z drugiej, iż Izrael nie przyjął Nowego Przymierza. Aby oddać sprawiedliwość obydwu faktom Paweł wymyślił wyrazisty obraz korzenia Izraela, do którego zostały wszczepione dzikie gałęzie pogan (por. Rz 11, 16-21). Można powiedzieć, że Jezus Chrystus nosi w sobie żywy korzeń „zielonego drzewa oliwnego”, a jednak w głębszym znaczeniu cała obietnica ma w Nim swoje korzenie (por. J 8,58). Ten obraz przedstawia dla Pawła decydujący klucz do interpretacji relacji między Izraelem a Kościołem w świetle wiary. Przy jego pomocy Paweł daje wyraz dwoistości jedności i rozbieżności między Izraelem a Kościołem. Obraz ten z jednej strony należy rozumieć w tym sensie, że dzikie zaszczerpione gałązki nie były u początków gałęziami rośliny, do której zostały wszczepione, a ich nowa sytuacja przedstawia nową rzeczywistość i nowy wymiar Bożego dzieła zbawienia tak, iż Kościół chrześcijański nie może być rozumiany jedynie jako gałąź lub owoc Izraela (por. Mt 8, 10-13). Z drugiej strony ukazuje on również, że Kościół czerpie pokarm i siły z korzenia Izraela, i

że zaszczerpione gałęzie zwiędną, a nawet obumrą, jeśli zostaną odcięte od korzeni Izraela (por. „Ecclesia in Medio Oriente”, 21).

5. Powszechność zbawienia w Jezusie Chrystusie i nieodwołane przymierze Boga z Izraelem

35. Ponieważ Bóg nigdy nie odwołał przymierza ze swoim narodem, Izraelem, nie może być innych dróg, czy innych podejść prowadzących do Bożego zbawienia. Teoria twierdząca, jakoby mogły istnieć dwie różne drogi do zbawienia, droga żydowska bez Chrystusa i droga prowadząca przez Chrystusa którym, jak wierzą chrześcijanie, jest Jezus z Nazaretu zagroziłaby w istocie podstawom wiary chrześcijańskiej. Wiara w powszechne, a zatem wyłączone pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa należy do podstaw wiary chrześcijańskiej. Podobnie wiara w jednego Boga, Boga Izraela, który objawiając się w Jezusie Chrystusie ukazał się w pełni jako Bóg wszystkich narodów, bowiem w Nim wypełniła się obietnica, że wszystkie narody będą się modlić do Boga Izraela jako jedynego Boga (por. 56, 1-8). Dokument „Uwagi na temat właściwego prezentowania Żydów i judaizmu w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego” opublikowany przez Komisję Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem w 1985 roku utrzymuje w związku z tym, że Kościół i judaizm nie może być przedstawiany „jako dwie równoległe drogi zbawienia”, ale „Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich” (nr I, 7). Wiara chrześcijańska wyznaje, że Bóg chce doprowadzić wszystkich ludzi do zbawienia, że Jezus Chrystus jest powszechnym pośrednikiem zbawienia, i że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

36. Jednak z chrześcijańskiego wyznania wiary, że może być tylko jedna droga do zbawienia, w żaden sposób nie wynika, iż Żydzi są wykluczeni z Bożego zbawienia, ponieważ nie wierzą w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza Izraela i Syna Bożego. Twierdzenie takie nie znajduje żadnego oparcia w soteriologicznej interpretacji świętego Pawła, który w Liście do Rzymian nie tylko daje wyraz przekonaniu, że nie może być żadnego zerwania w historii

zbawienia, ale że zbawienie pochodzi od Żydów (por. także J 4,22). Bóg powierzył Izraelowi wyjątkową misję i nie zrealizuje swego tajemnego planu zbawienia wszystkich narodów (por. 1 Tm 2, 4), nie włączając do niego swego „pierworodnego syna” (Wj 4,22). Stąd jest oczywiste, że Paweł w Liście do Rzymian ostatecznie odpowiada negatywnie na pytanie, jakie sam postawił: czy Bóg odrzucił swój naród. Tak, jak stanowczo stwierdza: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Z teologicznego punktu widzenia nie ma żadnych wątpliwości, że Żydzi są uczestnikami Bożego zbawienia, ale jak to może być możliwe bez wyraźnego wyznawania Chrystusa, jest i pozostaje niezgłębioną tajemnicą Bożą. Zatem nie przypadkiem refleksje soteriologiczne Pawła w Liście do Rzymian 9-11 na temat nieodwołalnego odkupienia Izraela w świetle tajemnicy Chrystusa osiągają punkt kulminacyjny we wspaniałej doksologii: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!” (Rz 11, 33). Św. Bernard z Clairvaux (De consideratione, III, 1, 3) mówi, że dla żydów „wyznaczony został określony punkt w czasie i nie można go antycypować”.

37. Dla katolików inną kwestią centralną musi nadal być bardzo złożony problem teologiczny, jak wiara chrześcijańska w powszechne zbawcze znaczenie Jezusa Chrystusa może być spójnie łączona z równie jasną deklaracją wiary w nigdy nie odwołane przymierze Boga z Izraelem. Wiara Kościoła jest prawdą, że Chrystus jest zbawicielem dla wszystkich. Zatem nie może być dwóch dróg prowadzących do zbawienia, ponieważ Chrystus jest zbawicielem nie tylko pogan, ale także żydów. Stajemy tutaj przed tajemnicą działania Bożego, które nie jest sprawą wysiłków misyjnych, by nawrócić Żydów, ale oczekiwania „znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy jednym głosem będą wzywać Pana i «służyć Mu jednomyślnie» (So 3,9)” („Nostra aetate”, artykuł 4).

38. Deklaracja Soboru Watykańskiego II na temat judaizmu, jaką stanowi czwarty artykuł „Nostra aetate”, jest umiejscowiona w kontekście zdecydowanie teologicznym jeśli chodzi o powszechność zbawienia w Jezusie Chrystusie i nieodwołane przymierze Boga z Izraelem. Nie znaczy to, aby w jej tekście rozwiązano wszystkie kwestie teologiczne rodzące się w relacjach między chrześcijaństwem a judaizmem. Kwestie te zostały wprowadzone do deklaracji,

lecz wymagają dalszej refleksji teologicznej. Oczywiście, istniały wcześniejsze teksty Magisterium, które skoncentrowały się na judaizmie, ale „Nostra aetate” (artykuł 4) stanowi pierwszą panoramę teologiczną stosunku Kościoła katolickiego wobec Żydów.

39. Ponieważ tekst soborowy był tak wielkim przełomem teologicznym, nie rzadko był nadinterpretowany i odczytywano w nim rzeczy, których on w istocie nie zawiera. Ważnym przykładem nadinterpretacji jest twierdzenie, że przymierze, które Bóg zawarł ze swoim ludem Izraela trwa nadal i nigdy nie zostało unieważnione. Choć jest ono prawdziwe, to nie można go wyraźnie przeczytać w „Nostra aetate” (artykuł 4). Twierdzenie takie po raz pierwszy wyraził z pełną jasnością święty Jan Paweł II, kiedy podczas spotkania z przedstawicielami żydowskimi w Moguncji, 17 listopada 1980 roku powiedział, że Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane przez Boga: „Pierwszy wymiar tego dialogu - a mianowicie spotkanie między Ludem Bożym nigdy nie odwołanego przez Boga Starego Przymierza, a Ludem Nowego Przymierza - jest zarazem dialogiem wewnątrz naszego Kościoła, jakby między pierwszą a drugą częścią jego Biblii” (n. 3). To samo przekonanie potwierdził również Katechizm Kościoła w 1993 roku: „Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane” (121).

6. Zadanie ewangelizacyjne Kościoła w odniesieniu do judaizmu

40. Łatwo zrozumieć, że tak zwana „misja wobec Żydów” jest sprawą bardzo delikatną i wrażliwą dla Żydów, ponieważ w ich oczach, wiąże się ona wręcz z kwestią istnienia narodu żydowskiego. Jest to także pytanie niewygodne dla chrześcijan, ponieważ powszechne zbawcze znaczenie Jezusa Chrystusa, a tym samym powszechna misja Kościoła mają dla nich fundamentalne znaczenie. Kościół musi zatem postrzegać ewangelizację Żydów, którzy wierzą w jednego Boga, w sposób odmienny od ewangelizacji skierowanej do ludzi innych religii i światopoglądów. W praktyce oznacza to, że Kościół katolicki nie prowadzi, ani nie popiera żadnej konkretnej instytucjonalnej pracy misyjnej skierowanej ku Żydom. Ale podczas gdy istnieje zasadnicze odrzucenie instytucjonalnej misji skierowanej wobec wyznawców judaizmu, to chrześcijanie są jednak wezwani

do dawania świadectwa wiary w Jezusa Chrystusa, także wobec Żydów, choć powinni to czynić w sposób pokorny i wrażliwy przyznając, że Żydzi są depozytariuszami Słowa Bożego, zwłaszcza pamiętając o wielkiej tragedii Szoah.

41. Pojęcie misji w dialogu między Żydami a chrześcijanami musi być przedstawione poprawnie. Misja chrześcijańska ma swoje źródło w posłaniu Jezusa przez Ojca. Daje On swoim uczniom udział w tym powołaniu wobec ludu Bożego, Izraela (por. Mt 10, 6), a następnie jako zmartwychwstały Pan - wobec wszystkich narodów (por. Mt 28,19). W ten sposób lud Boży osiąga nowy wymiar przez Jezusa, który powołuje swój Kościół zarówno spośród Żydów, jak i pogan (por. Ef 2, 11-22) na podstawie wiary w Chrystusa i poprzez chrzest, przez który dokonuje się włączenie do Jego Ciała, którym jest Kościół („Lumen gentium”, 14).

42. Misja chrześcijańska i świadectwo w życiu osobistym i głoszeniu są od siebie nierozdzielne. Zasada, jaką Jezus daje swoim uczniom, posyłając ich w świat brzmi: trzeba być gotowym doznawać przemocy, a nie by zadawać przemoc innym. Chrześcijanie muszą pokładać swoją ufność w Bogu, który przeprowadzi swój powszechny plan zbawienia sposobami, jakie tylko On zna, gdyż są oni świadkami Chrystusa, ale dokonanie zbawienia ludzkości nie jest ich zadaniem. Gorliwość o „dom Pana” musi się u nich łączyć z całkowitą ufnością w ostateczne zwycięstwo Boga. Misja chrześcijańska oznacza, że wszyscy chrześcijanie, we wspólnocie z Kościołem, wyznają i głoszą historyczną realizację woli Boga powszechnego zbawienia w Jezusie Chrystusie (por. „Ad gentes”, 7). Doświadczają oni Jego sakramentalnej obecności w liturgii i konkretnie ją urzeczywistniają w swej służbie dla innych, zwłaszcza dla osób potrzebujących.

43. Jest i pozostaje definicją jakościową Kościoła Nowego Przymierza fakt, że składa się on z Żydów i pogan, nawet jeśli proporcje ilościowe chrześcijan wywodzących się od pogan i od Żydów mogły dawać na pierwszy rzut oka odmienne wrażenie. Tak, jak po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa nie było dwóch niepowiązanych ze sobą przymierzy, tak również lud

przymierza Izraela nie jest oddzielony od „ludu Bożego pochodzącego od pogan”. Trwałość roli ludu przymierza Izraela w Bożym planie zbawienia należy odnieść dynamicznie do „ludu Bożego Żydów i pogan, zjednoczonego w Chrystusie”, Tym, którego Kościół wyznaje jako powszechnego pośrednika stworzenia i zbawienia. W kontekście Bożej woli powszechnego zbawienia, wszystkich ludzi, którzy jeszcze nie otrzymali Ewangelii należy przyporządkować do ludu Bożego Nowego Przymierza. „Przed wszystkim więc ten naród, który otrzymał przymierze i obietnice, a z którego narodził się Chrystus według ciała (por. Rz 9, 4-5) lub dzięki wybraniu szczególnie umiłowany ze względu na praojców, albowiem Bóg nie żałuje darów i wezwania” (por. Rz 11, 28-29), („Lumen gentium”, 16).

7. Cele dialogu z judaizmem

44. Pierwszym celem dialogu jest pogłębienie wzajemnej wiedzy o Żydach i chrześcijanach. Można kochać jedynie to, czego się stopniowo nauczyło a można poznać prawdziwie i dogłębnie tylko to, co się kocha. Tej pogłębionej znajomości towarzyszy wzajemne ubogacenie, na mocy którego partnerzy dialogu stają się odbiorcami darów. Deklaracja soborowa „Nostra aetate” (artykuł 4) mówi o bogatym dziedzictwie duchowym, które powinno być dalej odkrywane krok po kroku poprzez studia biblijne i teologiczne oraz przez dialog. W tym sensie z chrześcijańskiego punktu widzenia, ważnym celem jest wydobywanie dla chrześcijan skarbów duchowych ukrytych w judaizmie. W związku z tym trzeba wspomnieć przede wszystkim interpretację Pisma Świętego. W przedmowie autorstwa kardynała Josepha Ratzingera do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 2001 roku „Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej” podkreślono szacunek chrześcijan dla żydowskiej interpretacji Starego Testamentu. Zaznaczono, że „chrześcijanie mogą wiele się nauczyć od żydowskiej egzegezy, stosowanej od ponad dwóch tysięcy lat. I na odwrót chrześcijanie mogą żywić nadzieję, że Żydzi skorzystają z badań egzegezy chrześcijańskiej”. Obecnie w dziedzinie egzegezy wielu uczonych żydowskich i chrześcijańskich pracuje wspólnie i stwierdza, że ich współpraca jest wzajemnie owocna właśnie dlatego, że należą do różnych tradycji religijnych.

45. To wzajemne zdobywanie wiedzy nie musi ograniczać się jedynie do samych specjalistów. Dlatego ważne jest, aby katolickie instytucje edukacyjne, szczególnie poświęcające się formacji kapłanów, włączały do swoich programów nauczania zarówno „Nostra aetate”, jak i kolejne dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące wprowadzania w życie deklaracji soborowej. Kościół jest również wdzięczny za analogiczne wysiłki w obrębie wspólnoty żydowskiej. O podstawowych zmianach w relacjach między chrześcijanami a Żydami, zainicjowanych przez „Nostra aetate” (artykuł 4) muszą również wiedzieć przyszłe pokolenia, aby mogły je przyjąć i upowszechnić.

46. Jednym z ważnych celów dialogu żydowsko-chrześcijańskiego jest z pewnością wspólne zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, pokoju, ochrony rzeczywistości stworzonej i pojednania na całym świecie. Możliwe, że w przeszłości różne religie - na tle ciasno rozumianego pretendowania do prawdy i związanej z nim nietolerancji - przyczyniły się do podżegania konfliktu i konfrontacji. Ale dzisiaj religie nie powinny być częścią problemu, ale częścią rozwiązania. Tylko wówczas, gdy religie podejmą ze sobą udany dialog, i w ten sposób przyczynią się do pokoju na świecie, może on być zrealizowany również na poziomie społecznym i politycznym. Warunkiem wstępnym dla takiego dialogu i pokoju jest wolność religijna gwarantowana przez władze cywilne. W związku z tym, papierkiem lakmusowym jest to, jak traktowane są mniejszości religijne i jakie należne prawa są im zapewnione. W dialogu żydowsko-chrześcijańskim sytuacja wspólnot chrześcijańskich w państwie Izrael ma wielkie znaczenie, ponieważ – tam, jak nigdzie indziej na świecie - mniejszość chrześcijańska stoi w obliczu większości żydowskiej. Pokój w Ziemi Świętej – którego brakuje i o który nieustannie się modlimy - odgrywa ważną rolę w dialogu między Żydami a chrześcijanami.

47. Innym ważnym celem dialogu żydowsko-katolickiego jest wspólne zwalczanie wszelkich przejawów dyskryminacji rasowej wobec Żydów i wszelkich form antysemityzmu, które z pewnością nie zostały jeszcze wykorzenione i pojawiają się na różne sposoby w różnych kontekstach. Historia uczy nas, dokąd mogą prowadzić najmniejsze nawet dostrzegalne formy antysemityzmu: ludzkiej tragedii Szoah, w której zostały unicestwione dwie trzecie europejskich Żydów. Obydwie tradycje wiary są powołane do wspólnego

podtrzymywania nieustannej czujności i wrażliwości także w sferze społecznej. Ze względu na silne więzi przyjaźni między Żydami a katolikami, Kościół katolicki czuje się szczególnie zobowiązany do uczynienia wszystkiego, co możliwe, aby wraz z naszymi żydowskimi przyjaciółmi, odrzucić tendencje antysemickie. Papież Franciszek wielokrotnie podkreślał, że chrześcijanin nie może być antysemitą, zwłaszcza ze względu na żydowskie korzenie chrześcijaństwa.

48. Jednakże sprawiedliwość i pokój nie powinny być pojęciami abstrakcyjnymi w dialogu, ale przejawiać się również w sposób namacalny. Sfera społeczno-charytatywna zapewnia bogate pole działania, gdyż zarówno etyka żydowska jak i chrześcijańska zwiera nakaz wspierania ubogich, upośledzonych i chorych. Na przykład, Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem i Międzynarodowy Komitet Żydowski ds. Konsultacji Międzyreligijnych (IJCIC) zjednoczyły swe wysiłki w roku 2004 w Argentynie w czasie kryzysu finansowego w tym kraju, by zorganizować kuchnie dla biednych i bezdomnych oraz umożliwić ubogim dzieciom uczęszczanie do szkoły poprzez dostarczanie przygotowanych dla nich posiłków. Większość kościołów chrześcijańskich ma duże organizacje charytatywne. Istnieją one również w obrębie judaizmu. Mogą one współpracować, aby ulżyć ludzkiej biedzie. Judaizm naucza, że przykazanie by „postępować według wszystkich Jego dróg” (Pwt 10,22) wymaga naśladowania Bożych atrybutów (imitatio Dei) poprzez opiekę nad najsłabszymi, ubogimi i cierpiącymi (Talmud Babiloński, Sota 14a). Zasada ta jest zgodna z nauczaniem Jezusa, aby wspierać osoby potrzebujące (por. np Mt 25, 35-46). Żydzi i chrześcijanie nie mogą zwyczajnie zaakceptować biedy i ludzkiego cierpienia; muszą raczej dążyć do przezwyciężenia tych problemów.

49. Gdy Żydzi i chrześcijanie wspólnie przyczyniają się poprzez konkretną pomoc humanitarną do sprawiedliwości i pokoju na świecie, to dają świadectwo miłującej troski Boga. Już nie w konfrontacyjnej opozycji, ale współpracując ramię w ramię, Żydzi i chrześcijanie powinni starać się działać na rzecz lepszego świata. Święty Jan Paweł II wezwał do takiej współpracy w przemówieniu do Centralnej Rady Żydów niemieckich i Konferencji Rabinów w Moguncji w dniu 17 listopada 1980 roku: „Żydzi i chrześcijanie, jako synowie

Abrahama, są powołani do tego, by byli błogosławieni dla świata ..., wspólnie przyczyniając się do pokoju i sprawiedliwości między wszystkimi ludźmi i narodami – i to w tej pełni i głębi, którą Bóg sam dla nas zamierzył, a także z gotowością do ofiar, których może wymagać tak wzniosły cel”.

10 grudnia 2015

Kardynał KURT KOCH

Przewodniczący

Bp BRIAN FARRELL

Wiceprzewodniczący

Ks. NORBERT HOFMANN SDB

Sekretarz