

SYJONIZM KATOLICKI?

KOŚCIÓŁ W CIENIU
GWIAZDY DAWIDA



PISZĄ MIĘDZY INNYMI:

KS. PROF. WALDEMAR CHROSTOWSKI, KS. PROF. WALDEMAR RAKOCY,
PAWEŁ LISICKI, KRYSZTOF KRATIUK, PAWEŁ CHMIELEWSKI, AGNIESZKA STELMACH



PCh24.pl
POLONIA CHRISTIANA

SPIS TREŚCI

ŁUKASZ KARPIEL	
Wstęp	5
KS. PROF. WALDEMAR RAKOCY CM	
Syjonizm katolicki. Geneza, przenikanie i zagrożenia	7
ROZMOWA KS. PROF. WALDEMARA CHROSTOWSKIEGO I PAWEŁA LISICKIEGO	
Katolicki syjonizm	30
KRYSTIAN KRATIUK	
Kain. Pierwszy „starszy brat w wierze” w dziejach świata	62
AGNIESZKA STELMACH	
Zwodniczy syjonizm katolicki	72
PAWEŁ CHMIELEWSKI	
Kościół, Żydzi, Holocaust. O polskim filosemityzmie kościelnym	117
FILIP ADAMUS	
Zaprzepaszczona misja? Żydowski konwertycy w wieku dialogu międzyreligijnego	131
DR MARCIN JENDRZEJCZAK	
Pieniądz, procent i sumienie – między Torą a katolicką nauką społeczną	146
MARCIN AUSTYN	
Bronimy Kościoła, życia, rodziny i polskości. Czyż nie o to prosiła Matka Boża Polaków?	161

Wybrane publikacje

FILIP ADAMUS

„Żydzi mają szczególną relację z Bogiem”.

Zwolennicy listu o judaizmie potwierdzają najgorsze obawy 168

KRYSTIAN KRATIUK

Krakowscy arcybiskupi i grzechy języka.

Jak nie dyskutować z hierarchami 176

KRYSTIAN KRATIUK

Historia najnowsza według Siostry Faustyny

187

Szanowni Czytelnicy,

Są spory polityczne. Są spory historyczne. Są też jednak takie, które dotyczą samych fundamentów wiary. Piąty numer „Kwartalnika PCh24” poświęcamy jednemu z najważniejszych procesów zachodzących dziś we współczesnym Kościele. Jego zwolennicy widzą w nim naturalne następstwo dialogu katolicko-żydowskiego. Krytycy dostrzegają próbę głębokiej zmiany katolickiego rozumienia historii zbawienia.

W centrum tego sporu stoi pytanie o Izrael.

Nie tylko o państwo powstałe w 1948 roku. Nie tylko o konflikt na Bliskim Wschodzie. Nie tylko o relacje chrześcijan i żydów. Chodzi o sprawę znacznie głębszą.

Jak rozumieć miejsce narodu żydowskiego w historii zbawienia? Czy obietnice dane Abrahamowi zachowują znaczenie także dziś? Czy współczesne państwo Izrael można postrzegać jako element Bożej Opatrzności? Czy katolicyzm może przypisywać syjonizmowi znaczenie teologiczne?

To nie są pytania zarezerwowane wyłącznie dla specjalistów. Od odpowiedzi na nie zależy sposób, w jaki rozumiemy Kościół, jego misję oraz relację między Starym a Nowym Przymierzem.

Autorzy najnowszego numeru analizują poglądy teologów postulujących rozwój tzw. syjonizmu katolickiego. Przyglądają się argumentom odwołującym się do Soboru Watykańskiego II, późniejszych dokumentów kościelnych, działalności środowisk zaangażowanych

w dialog katolicko-żydowski oraz współczesnych debat wokół państwa Izrael. Pokazują również stanowisko tych, którzy widzą w tych tendencjach poważne zagrożenie dla integralności katolickiej doktryny.

To nie jest numer o bieżącej polityce. To numer o teologii, historii idei i konsekwencjach wyborów intelektualnych, które przez lata dojrzewały często poza uwagę szerszej opinii publicznej.

W świecie zdominowanym przez emocje, doraźny komentarz i medialne uproszczenia chcemy wrócić do źródeł: dokumentów, argumentów, sporów i pytań, których nie da się rozstrzygnąć internetowym sloganem.

Bo zanim odpowiemy sobie, jakie powinno być stanowisko katolików wobec współczesnego Izraela, trzeba postawić pytanie bardziej podstawowe: czym jest Kościół i jak rozumie własne miejsce w historii zbawienia?

Temu poświęcony jest piąty numer „Kwartalnika PCh24”.

Łączę wyrazy szacunku i wdzięczności

Łukasz Karpień

Redaktor naczelny Kwartalnika PCh24.pl

↶
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



SYJONIZM KATOLICKI GENEZA, PRZENIKANIE I ZAGROŻENIA

WSTĘP

Pojęcie „syjonizmu katolickiego” nie należy do terminów teologicznych ani do oficjalnego języka nauczania Kościoła katolickiego. Funkcjonuje ono przede wszystkim w publicystyce religijnej, politycznej i społecznej jako określenie postawy części środowisk katolickich, które w szczególny sposób identyfikują się z państwem Izrael, polityką izraelską lub szerzej – z ideą wyjątkowej roli ludu żydowskiego w historii zbawienia i współczesnej polityce. Termin ten bywa używany zarówno neutralnie, jak i polemicznie. Dla jednych oznacza wyraz chrześcijańskiej solidarności z dzisiejszym narodem izraelskim po tragedii Holokaustu, dla innych – niebezpieczne pomieszanie porządku religijnego i politycznego oraz podporządkowanie katolickiej wizji świata interesom świeckiego nacjonalizmu.

Aby właściwie zrozumieć zjawisko określane mianem syjonizmu katolickiego, należy najpierw przyjrzeć się krótko klasycznemu syjonizmowi, jego genezie i rozwojowi. Dopiero na tym tle można analizować relacje pomiędzy katolicyzmem a współczesnym państwem Izrael, przemiany teologiczne po Soborze Watykańskim II oraz napięcia pojawiające się wokół interpretacji Biblii, historii i polityki Bliżniego Wschodu.

1. GENEZA SYJONIZMU (ZARYS)

Syjonizm narodził się w XIX wieku jako ruch polityczny i narodowy dążący do utworzenia państwa żydowskiego. Nazwa wywodzi się od góry Syjon w Jerozolimie, będącej symbolem żydowskiej tożsamości religijnej i historycznej. Twórcą nowoczesnego syjonizmu politycznego był Theodor Herzl, austriacki dziennikarz żydowskiego pochodzenia, który w 1896 roku opublikował książkę *„Państwo żydowskie*.

*Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*¹. Herzl uważał, że Żydzi nie będą bezpieczni w Europie i potrzebują własnego państwa.

Geneza syjonizmu była związana z kilkoma zjawiskami. Po pierwsze, z rozwojem europejskich nacjonalizmów w XIX wieku. W epoce, gdy wiele narodów walczyło o własną państwowość, także część Żydów zaczęła postrzegać siebie jako nowoczesny naród polityczny. Po drugie, ważnym czynnikiem był narastający antysemityzm. Pogromy w Imperium Rosyjskim oraz późniejsze wydarzenia zwłaszcza we Francji i Niemczech utwierdzały syjonistów w przekonaniu, że asymilacja Żydów w społeczeństwach europejskich nie rozwiąże problemu prześladowań.

Pierwszy Kongres Syjonistyczny odbył się w Bazylei w 1897 roku. Przyjęto tam program zakładający stworzenie „publicznie i prawnie zagwarantowanej siedziby dla narodu izraelskiego w Palestynie”². W kolejnych dekadach ruch syjonistyczny rozwijał się, wspierając migrację Żydów do Palestyny, która wówczas znajdowała się pod panowaniem osmańskim, a później brytyjskim.

Powstanie państwa Izrael w 1948 roku było zwieńczeniem wieloletnich działań syjonistycznych. Dla wielu Żydów wydarzenie to miało znaczenie historyczne i egzystencjalne, zwłaszcza po doświadczeniu Holocaustu. Jednocześnie konflikt izraelsko-palestyński sprawił, że syjonizm od początku budził silne emocje i kontrowersje. W roku 1975 Organizacja Narodów Zjednoczonych uznała, że **„syjonizm jest formą rasizmu i dyskryminacji rasowej”** (Rezolucja 3379). **Została ona uchylona w roku 1991.**

1 Tytuł oryg. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (Lipsk – Wiedeń 1896).

2 *Basler Programm*, pkt 1.

2. STANOWISKO KOŚCIOŁA WOBEC JUDAIZMU I SYJONIZMU

Przez wiele stuleci relacje między chrześcijaństwem a judaizmem były napięte³. Kościół uznawał Stary Testament za część Objawienia, ale jednocześnie nauczał, że przymierze osiągnęło swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. W teologii katolickiej Kościół jest rozumiany jako „nowy Izrael”, a obietnice dane patriarchom i prorokom znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie i we wspólnocie wierzących.

W nauczaniu Kościoła katolickiego nie istnieje przekonanie – o czym będzie mowa dalej – że Żydzi jako wspólnota etniczna posiadają odrębną, równoległą drogę zbawienia niezależną od Chrystusa. Kościół odrzuca także polityczne interpretacje mesjanizmu żydowskiego. Dlatego katolicy odnoszą się do syjonizmu sceptycznie, postrzegając go jako świecki nacjonalizm.

Warto zauważyć, że jakaś część ortodoksyjnych Żydów również sprzeciwia się syjonizmowi. Uważają oni, że powrót do Ziemi Świętej i odbudowa państwa Izrael mogą nastąpić jedynie z woli Boga i wraz z nadejściem Mesjasza, a nie na drodze politycznej rewolucji.

Wobec pomysłu powstania państwa Izrael i w chwili jego powstawania w Palestynie Stolica Apostolska zachowywała dużą powściągliwość. Obawiano się konfliktów religijnych, problemu statusu miejsc świętych oraz marginalizacji chrześcijan na Bliskim Wschodzie.

3. SOBÓR WATYKAŃSKI II I NOWA EPOKA RELACJI KATOLICKO-ŻYDOWSKICH

Ważnym momentem w relacjach katolicko-żydowskich był Sobór Watykański II, zwłaszcza deklaracja soborowa „*Nostra aetate*” z 1965 roku. Nowatorski charakter dokumentu polega nade wszystko na tym, że zmienia nastawienie chrześcijan do Żydów, odrzucając wcześniejszy agresywny i pogardliwy ton, a zachęcając do dialogu i nawiązywania przyjaznych relacji. Dokument nie wycofał się jednak z żadnego teologicznego stanowiska w sprawie oceny sytuacji religijnej

3 P. Merkley, *Christian Attitudes towards the State of Israel*, Montreal 2001.

judaizmu, wypracowanego przed nim w tradycji Kościoła katolickiego. Wszystko to, co obecnie budzi wątpliwości w podejściu do judaizmu, wkrađło się do życia Kościoła katolickiego dopiero w kolejnych dekadach po Soborze. Nie jest temu winna deklaracja *Nostra aetate*. Ta podkreśla duchową więź między chrześcijaństwem a judaizmem (nie dookreślając jej jednak późniejszym wyrażeniem „nasi starsi bracia”) i odrzuca ideę zbiorowej odpowiedzialności Żydów za śmierć Chrystusa, ale wszystko to jest w duchu Ewangelii i nie budzi wątpliwości teologicznych.

Sobór nie odnosił się bezpośrednio do syjonizmu ani do państwa Izrael, jednak zapoczątkował nowy klimat dialogu i pojednania. Po doświadczeniu Holokaustu wielu katolików uznało, że konieczne jest przewyciężenie historycznych uprzedzeń wobec Żydów. W kolejnych dekadach rozwijały się kontakty między Kościołem a środowiskami żydowskimi. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek wielokrotnie podkreślali znaczenie dialogu międzyreligijnego. Szczególne znaczenie miał pontyfikat Jana Pawła II, który jako pierwszy papież odwiedził żydowską synagogę, modlił się przy Ścianie Płaczu i nawiązał stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Izraelem.

W tym kontekście zaczęły pojawiać się wewnątrz katolicyzmu środowiska określane przez krytyków jako „syjonistyczne”. Ich przedstawiciele akcentują wyjątkową więź chrześcijaństwa z judaizmem, znaczenie Izraela w historii zbawienia (także po nieprzyjęciu Chrystusa) oraz konieczność politycznego i moralnego wsparcia państwa izraelskiego. Tak zrodził się syjonizm katolicki. Konieczne jest tutaj doprecyzowanie, że za ten stan nie należy winić Soboru Watykańskiego II, ale konkretnych ludzi, którzy w kolejnych dziesięcioleciach posunęli się znacznie dalej niż nauczanie soborowe. Przez „znacznie dalej” rozumiem odejście od zdrowego nurtu chrześcijaństwa. Sobór zachęcił do dialogu i tworzenia braterskich relacji, co wynika z Chrystusowego ducha Ewangelii, lecz nie zachęcał do formułowania wątpliwych teologicznie stwierdzeń czy tez. Autorami tego stały się konkretne osoby, które wypaczyły ducha Soboru.

4. CZYM JEST „SYJONIZM KATOLICKI”?

Termin „syjonizm katolicki” jest niejednoznaczny. Postaramy się go określić bliżej, odwołując się do syjonizmu chrześcijańskiego⁴. Można wyróżnić kilka jego znaczeń.

W sensie łagodnym oznacza on życzliwe nastawienie wobec Izraela oraz przekonanie, że chrześcijanie powinni wspierać naród izraelski po doświadczeniach antysemityzmu i Holokaustu. Do tej kategorii zaliczyłbym tych, którzy lansują pogląd o trwałości przymierza na Synaju, o byciu ludem wybranym przez Żydów, którzy nie przyjęli Chrystusa, o byciu przez nich naszymi starszymi braćmi w wierze w sensie dosłownym itp. Postawa przedstawicieli tej formy syjonizmu nie oznacza jednak bezkrytycznej akceptacji polityki państwa izraelskiego.

W sensie mocniejszym termin ten odnosi się do środowisk, które przypisują współczesnemu państwu Izrael szczególną rolę teologiczną. Niektórzy autorzy⁵ interpretują powstanie Izraela jako znak czasów lub element realizacji biblijnych prorocत्व. Do tej grupy można zaliczyć autorów dokumentu Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem z 2015 roku „*Dar i wezwanie Boże są nieodwołalne*” [Rz II, 29]”, ponieważ w punkcie 36 posuwają się do bezkrytycznego i niezgodnego z prawdą objawioną stwierdzenia, że Żydzi bez uznania Chrystusa „są uczestnikami Bożego zbawienia” w Chrystusie. Żydom zostaje przypisana uprzywilejowana pozycja na tle innych nacji, tj. bez uznania Chrystusa mają oni korzystać z wysłużonych przez Niego darów zbawienia. Naruszono w ten sposób zasadę równości wszystkich wobec zbawienia. Stanowi to pogwałcenie podstawowej zasady chrześcijańskiej doktryny.

4 Zob. S. Sizer, *Christian Zionism: Road-map to Armageddon?*, Leicester 2004; D. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge 2010).

5 Np. G. D’Costa, „Catholic Zionism”, w: *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, 299 (2020) s. 31-35.

Najbardziej krytyczne użycie pojęcia dotyczy sytuacji, w której interesy polityczne Izraela są traktowane niemal jako nienaruszalne, a wszelka krytyka polityki izraelskiej bywa utożsamiana z antysemityzmem. Na szczęście takie stanowisko – obecne przykładowo wśród protestantów w Stanach Zjednoczonych – jest znacznie rzadsze w katolicyzmie i nieobecne jeszcze w Polsce. W tym znaczeniu „syjonizm katolicki” oznacza ideologiczne podporządkowanie części katolików określonej wizji politycznej.

W Polsce reprezentantem syjonizmu katolickiego jest środowisko dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Jego stopień zaangażowania w podanej skali jest różny.

5. MOŻLIWE ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z SYJONIZMEM KATOLICKIM

Przedstawię zagadnienie na tle całego Kościoła katolickiego, odwołując się przy tym do sytuacji w Polsce. W wypadku naszego kraju problem ogniskuje się wokół dialogu z judaizmem i to jego przedstawiciele reprezentują obecnie przedstawione idee. Syjonizm katolicki przenika do życia wspólnoty wierzących i dlatego należy przed tym w porę przestrzec.

5.1. IDEOLOGICZNE ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNYCH POGLĄDÓW

Źródeł syjonizmu chrześcijańskiego i następnie katolickiego należy szukać w specyficznej interpretacji Biblii, szczególnie ksiąg prorockich Starego Testamentu⁶. Zwolennicy tego nurtu odwołują się do obietnic danych Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, według których ziemia Kanaanu została na wieczność przekazana ludowi żydowskiemu. Szczególne znaczenie mają teksty z Księgi Rodzaju (np. 12, 1-3), Księgi Izajasza (np. 60, 1-22), Ezechiela oraz Zachariasza. Ale co więcej, Izrael otrzymuje też na własność ziemię od Nilu po Eufrat (Rdz 15, 18; Wj 23, 31; Pwt 11, 24). Ten fakt motywuje w kierunku konkretnych działań.

6 Zob. P. Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge 1992; V. Clark, *Allies for Armageddon: The Rise of Christian Zionism*, New Haven 2007.

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa pojawiały się różne stanowiska dotyczące relacji Kościoła do Izraela. Dominującą pozycję zdobyła jednak teologia, zgodnie z którą Kościół stał się „nowym Izraelem” (Ga 6, 16), przejmując duchowe obietnice dane wcześniej ludowi żydowskiemu. W tym ujęciu znaczenie etnicznego Izraela zostało ograniczone. Syjonizm chrześcijański wyrósł w opozycji do dwutyścioletniego przekonania, że to Kościół, a nie judaizm rabiniczny stanowi kontynuację starotestamentowego Izraela, co po II wojnie światowej niektórzy teolodzy protestanccy nazwali „teologią zastąpienia”. Zwolennicy tzw. „teologii zastąpienia” twierdzili, że obietnice dane Żydom mają charakter dosłowny i nie zostały anulowane przez powstanie Kościoła. Społeczność żydowska ma nadal odgrywać szczególną rolę w zbawczym planie Bożym.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na myśl protestancką, która stoi u podstaw teologicznych poglądów lansowanych w katolicyzmie po Soborze Watykańskim II. Poglądy te stają się częścią zjawiska, jakim jest syjonizm katolicki.

Zacytuję dłuższy fragment z mojego artykułu z 13 kwietnia br., który ukazał się na stronie pch24.pl⁷: „Po eksterminacji części europejskich Żydów przez niemieckich nazistów podczas Drugiej Wojny Światowej (Holokaust), po jej zakończeniu niektórzy niemieccy teolodzy protestanccy postawili sobie pytanie, czy pogląd, że Kościół zastąpił niewierzący Izrael w planie zbawienia (tak to sformułowali), nie przyczynił się przypadkiem do antyżydowskich nastrojów i tym samym pośrednio do Holokaustu. Jako przedstawiciele narodu niemieckiego czuli się odpowiedzialni za to, co się stało i zwrócili się ku teorii żydowskiego filozofa Franza Rosenzweiga (z roku 1921) o „dwóch przymierzach” (Zwei-Bund-Theologie): Chrystus jest drogą zbawienia dla pogan, Żydzi mają zaś własną drogę do zbawienia na mocy przymierza mojżeszowego (synajskiego). Według tej teorii droga Żydów do Boga jest poza Chrystusem. Zaakceptowano to, bo uznano, że nie można oczekiwać od Żydów, aby przyjęli Chrystusa, skoro

7 W. Rakocy, *Sytuacja religijna judaizmu po nieprzyjęciu Chrystusa*, pkt 1a.

byli prześladowani i mordowani przez świat chrześcijański. Był to gest względem judaizmu ze strony niektórych teologów niemieckich z powodu zadanego im cierpienia przez ich ojczyznę. W tym miejscu warto dodać, że drogę Żydów do Boga poza Chrystusem niektórzy z teologów niemieckich nazwali ich „szczególną drogą” (Sonderweg), nawiązując do XIX wiecznej koncepcji historiograficznej dotyczącej rozwoju politycznego i społecznego Niemiec”.

Przedstawione powyżej kulisy ujawniają wartość poglądów teologicznych lansowanych w dialogu z judaizmem. Podobnie jest z syjonizmem katolickim, którego częścią jest dialog z judaizmem. Lansowane poglądy nie mają podstawy teologicznej, ale ideologiczną. Zrodziły się one na kanwie zagłady Żydów i błędnego rozumienia ich roli w historii zbawienia. Mamy do czynienia z sytuacją, w której ideologia chce zastąpić chrześcijańską myśl teologiczną czy podporządkować ją celom politycznym.

Przykładem tego są poglądy wyprowadzane z błędnego założenia – lansowanego w dialogu z judaizmem – że Kościół nie jest jedynym kontynuatorem starotestamentowego Izraela, ale jest nim również judaizm, który nie przyjął Chrystusa. Mówiąc językiem przedstawicieli dialogu z judaizmem, tzw. teologia zastąpienia Izraela przez Kościół jest do odrzucenia.

Powyższe stanowisko skutkuje ciągiem błędnych konkluzji. Jeżeli judaizm pomimo nieprzyjęcia Chrystusa stanowi równoległe z Kościołem kontynuację Izraela Starego Testamentu, przymierze zawarte przez Boga na Synaju trwa nadal w przypadku Żydów. Skoro to przymierze jest nadal aktualne, Żydzi pomimo nieprzyjęcia Chrystusa, pozostają na mocy przymierza ludem wybranym. Z kolei jeżeli są uznawani za lud wybrany, korzystają z przysługujących mu przywilejów. Z tych przywilejów czy darów największym zapowiedzianym w Starym Testamencie jest zbawienie dokonane w Chrystusie. Według podzielających ten pogląd wprawdzie judaizm nie przyjmuje Chrystusa, ale domyślnie ma udział w tym darze jako stale będący ludem wybranym. Stąd nie ma przeszkód, aby niewierzących w Chrystusa

Żydów uważać za naszych starszych braci w wierze, ponieważ została zatarta różnica, jaką między Kościołem a judaizmem wyznacza Chrystus. Chrystus zostaje zmarginalizowany. Błędne wyjściowe założenie prowadzi do ciągu fałszywych konkluzji.

Jeżeli owi syjoniści katoliccy mówią, że wcale nie pomniejszają roli Chrystusa, to muszą odpowiedzieć na kluczowe pytanie, czy Izrael odrzucając Chrystusa, realizuje nadal zbawczy plan Boga podobnie jak Kościół czy nie. I tu ich odpowiedź brzmi: tak, czyli Kościół Chrystusowy nie stanowi jedynej kontynuacji starotestamentowego ludu Bożego. Kto tak uważa, marginalizuje rolę Chrystusa w historii i ekonomii zbawienia: można Go przyjąć i można nie przyjąć i mimo to realizować zbawczy plan Boga.

Warto zastanowić się, czemu taki błędny ciąg myślenia – czego nie jest trudno dostrzec – ma służyć. Jeżeli na poparcie tego dochodzi jeszcze umyślna błędna interpretacja tekstów Pisma św., to jest uprawnione doszukiwanie się w tym jakiś ukrytych celów.

5.2. WADLIWE PODSTAWY TEOLOGICZNE

Najważniejszym elementem syjonizmu chrześcijańskiego jest literalna interpretacja tekstów prorockich Starego Testamentu. Zwolennicy tego nurtu uważają, że obietnice dotyczące ziemi Izraela należy rozumieć dosłownie i historycznie, a nie symbolicznie czy duchowo. Proroctwa o zgromadzeniu Izraela z narodów świata są interpretowane jako zapowiedź współczesnego powrotu Żydów do Palestyny. Odbudowa państwa Izrael stanowi więc nie tylko wydarzenie polityczne, lecz także akt religijny i element Bożego planu.

Takie podejście prowadzi do przekonania, że współczesne wydarzenia na Bliskim Wschodzie mają znaczenie eschatologiczne (wcześniej zapowiadane w obliczu końca dziejów). Konflikty zbrojne, decyzje polityczne czy zmiany granic są interpretowane jako wypełnianie się biblijnych proroctw i zapowiedź ostatecznej realizacji historii zbawienia, która się domyka.

W kręgach syjonistycznych lansowany jest protestancki pogląd o drodze Żydów do Boga poza Chrystusem. Nie ma tu jednego modelu, ale generalnie chodzi o to, że od czasu Chrystusa istnieją dwie wspólnoty (Kościół i judaizm) w jednym planie Boga, w którym Żydzi pozostają nadal ludem wybranym. Judaizm nie znajduje się w opozycji do Boga, lecz kroczy inną niż Kościół drogą do zbawienia, tj. bez uznania Chrystusa. Innymi słowy Żydzi nie błędzą, ale realizują inny plan Boga co do swego zbawienia. Czy faktycznie tak to wygląda?

Pogląd, że judaizm ma własną drogę do zbawienia, skutkuje dwoma równoległymi porządkami zbawczymi, co stoi w jaskrawej sprzeczności z nauczaniem Nowego Testamentu, że poza Chrystusem nie ma innej drogi do zbawienia. Stwierdza to sam Jezus: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6) oraz Dzieje Apostolskie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (4, 12). Istnieje tylko jeden porządek zbawczy – ten w Chrystusie Odkupicielu. Nie znaczy to, że niewierzący w Chrystusa nie mogą się zbawić, ale jeżeli się zbawią, to dzięki Chrystusowi, tj. wysłużonej przez Niego łasce; będą zawdzięczali zbawienie Chrystusowi, bo nie ma innej drogi do Boga.

Uczestniczący w dialogu z judaizmem bezustannie powołują się na fakt, że pogląd o przejściu roli starotestamentowego Izraela przez Kościół Chrystusowy, co nazywają teologią zastępstwa czy zastąpienia, został odrzucony. Pogląd ten nie został odrzucony, bo jest to prawda historii zbawienia. Stanowisko zostało złagodzone w nauczaniu Kościoła w tym sensie, że nie mówi się obecnie o odrzuceniu przez Boga Izraela, ale o jego niewierze i wystąpieniu przeciwko Bożemu planowi zbawczemu. Odrzucenie przez kręgi syjonistyczne stanowiska, że Kościół stanowi kontynuację starotestamentowego Izraela, a nie judaizm – stanowiska obecnego w myśli chrześcijańskiej od początku – nie ma merytorycznego, teologicznego uzasadnienia ani w Objawieniu, ani w deklaracji soborowej *Nostra aetate*, sztandarowym dokumencie Kościoła na temat judaizmu. Nie ma poważnych racji, aby nagle po dwóch tysiącach lat zmieniać myślenie. Jest to teza

głoszona na użytek dialogu z judaizmem, wymuszająca określony sposób myślenia, a jej podstawy są ideologiczne (zob. punkt 5.1). Jej celem jest m.in. uznanie trwałości przymierza na Synaju, na czym można następnie budować pozycję religijną judaizmu względem chrześcijaństwa. I tu nasuwa się pytanie o to, w jakim celu.

Nie wykluczam, że tym celem może być pewien stopień judaizacji chrześcijaństwa. Świat żydowski przyjąłby taki fakt z ogromną radością. Tu trzeba wrócić do początków chrześcijaństwa, do jego pierwszych lat. Wśród judeochrześcijan dominowało wtedy przekonanie, że poganie przyjmujący wiarę w Chrystusa powinni przejść tę samą drogę, jaką przeszli Żydzi, czyli poddać się obrzezaniu i przyjąć żydowski styl życia z jego religijnymi zwyczajami, praktykami. Nie stało się tak jednak, bo sprzeciwił się temu apostoł Paweł, który uzasadnił to teologicznie. Gdyby nie apostoł Paweł – dzisiejsze chrześcijaństwo byłoby żydowską sektą mesjańską, gdzie judaizm i chrześcijaństwo byłyby ze sobą bardzo ściśle powiązane⁸. Pozostałaby rozbieżność co do osoby Chrystusa, ale codzienne życie religijne chrześcijan (praktyki) przypominałoby życie Żydów. Podobny byłby też model myślenia religijnego (poza wiarą w Chrystusa jako Boga). I tu nasuwa się pytanie, czy nie jest to marzeniem i celem kręgów syjonistycznych.

Z woli Bożej wszystko potoczyło się inaczej. Chrześcijaństwo poszło inną drogą, bo model starotestamentowy, a ściślej mówiąc dominujący wówczas faryzejski model życia religijnego, został w Chrystusie przewyższony⁹. I oto po dwóch tysiącach lat mamy na świecie chrześcijan zafascynowanych judaizmem, oddanych mu wręcz bezgranicznie, przekonanych, że współczesny Izrael jest realizacją Bożego planu, a Żydzi są nadal ludem wybranym na szczególnych prawach pomimo nieprzyjęcia Chrystusa. Jeżeli taki nurt będzie się rozwijał, Żydzi będą mieli nie tylko wiernych sympatyków, ale również oddanych sojuszników w realizacji własnych planów względem świata,

8 Zob. np. W. Rakocy, *Pytanie o klucz do teologii apostoła Pawła*, CollTheol 86 [2016] nr 1, s. 41-60.

9 W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002.

którzy mogą posuwać się coraz dalej w swych sympatiach, a tym samym coraz bardziej się judaizować w łonie chrześcijaństwa, czyli przejmować żydowski styl myślenia religijnego. Niektórzy uczestnicy dialogu z judaizmem, których znam osobiście, bronią bezkrytycznie judaizmu jako społeczności wyznaniowej i to niekiedy kosztem wiary chrześcijańskiej. Dialog z judaizmem stale pokazuje, że nie tylko wśród protestantów, ale również wśród katolików czynione są pewne ustępstwa doktrynalne umożliwiające zbliżenie z judaizmem (podążanie Żydów własną drogą do zbawienia, trwałość przymierza na Synaju, bycie przez judaizm rabiniczny ludem wybranym itp.).

Powyższe myślenie, gloryfikujące judaizm, opiera się na błędnym założeniu, że biblijny Izrael jest modelem zbawczym, w który musi się wkomponować chrześcijaństwo, bo z niego wyrosło – tym samym chrześcijaństwo jest od niego zależne i jemu podporządkowane. Podczas gdy chrześcijaństwo w osobie Chrystusa przewyższa starotestamentowy model zbawczy (koncepcja nowego stworzenia). Wyrasta z niego, ale go przewyższa. I dlatego to judaizm ma je przyjąć i w ten model się wkomponować, aby mieć udział w pełni Bożych darów¹⁰. Przedstawione błędne myślenie skutkuje przekonaniem, że Kościół jest zależny od Izraela, który nie przyjął Mesjasza i bez tegoż Izraela (Żydów) nie zrozumie siebie i wręcz nie może istnieć. Stąd zachęty do koniecznego poznawania judaizmu, aby (lepiej) zrozumieć chrześcijaństwo, co jest całkowicie błędne. Chrześcijaństwo jako nowe stworzenie w Chrystusie osiągnęło nie tylko pełnię zbawczego planu Boga, ale jako nowe stworzenie, tj. jako powołane do istnienia od nowa, jest nowym modelem zbawczym, który judaizm musi przyjąć i się weń wkomponować, aby uczestniczyć w zbawczym planie Boga.

Trzeba tu powiedzieć, że dla Żydów jest stale bolesną raną to, że potężne względem judaizmu chrześcijaństwo wyrosło z niego, rozrosło się i zatryumfowało nad nim. Jest to dla nich stale bolesne i niezrozumiałe doświadczenie. Chrześcijaństwo jest ich niechcianym dzieckiem, ze strony którego odczuwają stałe zagrożenie. I oto teraz

¹⁰ W. Rakocy, *Pytanie o klucz do teologii apostoła Pawła*, s. 41–60.

są tacy chrześcijanie, którzy pragną się do nich zbliżyć, wycofując się z niektórych podstawowych założeń doktrynalnych wiary chrześcijańskiej (przede wszystkim protestanci, ale powoli zaraża to również katolików). Niewątpliwie świat żydowski będzie wykorzystywał nadarżające się okazje, aby realizować własne cele, ale nade wszystko z czasem może to doprowadzić do rozbicia chrześcijaństwa, w którego łonie powstanie mocny odłam „prożydowski”, a nie jest wykluczone, że również „żydowski”. W jakimś stopniu może dokonać się to, przed czym w początkach uchronił chrześcijaństwo apostoł Paweł.

Nasuwa się wniosek, że nie wolno dopuszczać do judaizacji chrześcijaństwa, ale dążyć do chrystianizacji judaizmu, bo taki jest prawidłowy kierunek rozwoju historii zbawienia, czyli uznanie przez wszystkich Chrystusa jako Zbawiciela świata.

Nasuwa się tu praktyczna uwaga o tym, że należy przyglądać się bacznie ruchom mesjanistycznym. Kryterium ich oceny stanowi osąd, czy koncepcja Mesjasza jest u nich koncepcją starotestamentową, a tym samym żydowską czy nowotestamentową, czyli chrześcijańską. Jeżeli jest tą pierwszą, grozi to przenikaniem do wspólnoty Kościoła prądów judaistycznych i należy się przed tym bronić. Każdy zdrowy ruch mesjański będzie wpisywał się w pełni w myśl nowotestamentową, a tym samym będzie chrystologiczny (i chrystocentryczny), czyli nie tyle będzie podkreślał związek z żydostwem, z żydowskim Mesjaszem, ile z chrześcijaństwem, z Mesjaszem, którym jest Chrystus. To zaś siłą rzeczy będzie wyrażało się podkreśleniem bardziej wymiaru chrystologicznego (Chrystus) niż mesjańskiego (żydowski Mesjasz).

5.3. WĄTPLIWOŚCI ZWIĄZANE Z NAUCZANIEM KOŚCIOŁA

Mam tu na myśli głównie stwierdzenia, że przymierze synajskie nie zostało odwołane, a Żydzi są nadal ludem wybranym. Z tym wiąże się też wyrażenie „nasi starsi bracia” w odniesieniu do judaizmu.

Prowadzący dialog z judaizmem bardzo chętnie powołują się na wypowiedzi Magisterium ostatnich dziesięcioleci. Deklaracji soborowej *Nostra aetate* (1965) przypisywano w przeszłości treści, jakich tam

w ogóle nie ma. Tu trzeba powtórzyć, że deklaracji *Nostra aetate* nie można niczego zarzucić. Następnie zaczęto powoływać się na inne dokumenty kościelne, jakie powstawały po deklaracji soborowej oraz na wypowiedzi papieży. W tym miejscu nie odniosę się do dokumentu Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem z 2015 roku („*Dar i wezwwanie Boże są nieodwołalne*’ [Rz 11, 29]”), bo ten zostanie potraktowany oddzielnie. W związku z nim omówię też tezę o drodze Żydów do Boga poza Chrystusem.

Otóż trzeba tu uwzględnić czynnik ludzki. Owe dokumenty czy wypowiedzi papieży są kierowane do Żydów pośrednio lub wprost. W zgodzie z duchem Soboru Watykańskiego II dominuje w nich ton koncyliacyjny, a w wystąpieniach papieży np. w synagodze duża doza kurtuazji. Przemilcza się wtedy to, co dzieli (czyni się jedynie delikatne aluzje), a podkreśla elementy łączące (np.: umiłowani bracia, wybranie Izraela czy doniosłość przymierza synajskiego). Nie znajdziemy w nich stwierdzeń jak te apostoła Pawła, że Żydzi, którzy nie przyjęli Chrystusa, stali się nieprzyjaciółmi Boga (Rz 11, 28). W dokumentach kościelnych nie zezwala na to koncyliacyjny ton, a podczas wizyt papieży w synagodze – grzeczność. Z powyższej racji powstające dokumenty i wypowiedzi papieży są tak pisane, aby nie zadrażniały i tym samym prowadziły do zbliżenia.

Co to oznacza? Otóż w różnych dokumentach kościelnych ostatnich dziesięcioleci i w wystąpieniach papieży tego okresu z racji koncyliacyjnego tonu i dużej dozy kurtuazji ocena judaizmu jest złagodzona, a tym samym niepełna. Jest ona po prostu niekompletna. Akcent jest tam położony na to, co łączy, podczas gdy to, co dzieli, jest wyciszane. A tym, co dzieli, jest Chrystus. Oto prosty przykład. W swoim przemówieniu w synagodze w Rzymie w roku 1986 Jan Paweł II ani razu nie użył tytułu „Chrystus”, a imienia „Jezus” użył wprawdzie dwukrotnie, ale tylko w sensie historycznej postaci. Mamy tu przykład wyciszania osoby Chrystusa, Syna Bożego, w dialogu z judaizmem. Nie krytykuję tu papieża, rozumiem kontekst jego wystąpienia, ale chcę pokazać, jak wadliwe są teksty powstające w dialogu z judaizmem.

Z powyższej racji powstające dokumenty kościelne i wypowiedzi papieży nie dają pełnej oceny sytuacji Żydów, którzy nie przyjęli Chrystusa. Owa ocena jest złagodzona w takim stopniu, że nie oddaje rzeczywistej sytuacji religijnej judaizmu! A nawet owa ocena odbiega (choć nie powinna) od tekstów Nowego Testamentu jak w przypadku stwierdzeń, że przymierze na Synaju nie zostało odwołane (sugerujące, że trwa nadal) czy niepoprawnego rozumienia słów apostoła Pawła o nieodwołalności Bożego wezwania w Rz 11, 29.

Pełną i poprawną ocenę judaizmu, który odrzucił Chrystusa, znajdziemy u apostoła Pawła (zwł. Rz 9-11; 2 Kor 3; Ga 3-4) i w pismach apostoła Jana, którzy nie kierowali się dyplomacją, ale obiektywną oceną i szczerą troską o swoich ziomków. Świadomość tego faktu każe przy formułowaniu oceny judaizmu weryfikować stwierdzenia powstających na ten temat dokumentów i wygłaszanych wypowiedzi papieży w świetle prawdy objawionej, czyli konfrontować je ze źródłem, jakim jest Pismo św. Nie tylko z tej racji, że jest to Pismo św., ale też dlatego że historycznie jest to najbardziej wiarygodna ocena. Jest to najstarsza ocena i w dużej mierze naocznych świadków. Ponadto jest to ocena dokonywana przez Żydów, którzy uwierzyli w Chrystusa. Poza św. Łukaszem wszyscy pozostali autorzy natchnieni Nowego Testamentu byli z pochodzenia Żydami. Na kartach Nowego Testamentu Żydzi, którzy przyjęli Chrystusa, oceniają Żydów, którzy Go odrzucili. Żydzi oceniają Żydów. Fakt, że jest to ocena Pisma św., dalej dokonana u samych początków, następnie przez chrześcijan żydowskiego pochodzenia, którzy lepiej niż inni rozumieli to, co się stało, czyni ją najbardziej wiarygodną¹¹.

Żaden papież nie zaprzeczy słowom Jezusa, że diabeł był ojcem odrzucających Go Żydów (J 8, 44) ani słowom Apokalipsy, że Żydzi w Smyrnie i Filadelfii byli synagogą szatana (2, 9 i 3, 9), ale nie powie tego otwarcie. Trzeba koniecznie uwzględnić czynnik kurtuazji i nie traktować każdej papieskiej wypowiedzi o Żydach jako wiążącej

11 Szerzej na ten temat: W. Rakocy, *Spór o sytuację religijną judaizmu. Błędy i przekłamania*, artykuł ukazał się na pch24.pl dnia 9 czerwca br.

teologicznie! Bo nie są wiążące. Owe wypowiedzi mają moc argumentu w dyskusji wtedy, kiedy nie odbiegają od zobiektywizowanej prawdy zbawczej. W przeciwnym razie są czystą kurtuazją.

Nasuwa się tu ważny wniosek. Skoro prawda na temat sytuacji religijnej judaizmu w wypowiedziach papieży i w dokumentach kościelnych ostatnich dziesięcioleci jest niepełna, nie można na niej budować dialogu doktrynalnego z judaizmem, a jedynie można zacieśniać więzi braterskie. Dialog doktrynalny z judaizmem jest możliwy jedynie wtedy, kiedy w tym dialogu będziemy posługiwali się pełną oceną sytuacji religijnej judaizmu. Pracując na wybrakowanej prawdzie na ten temat, siłą rzeczy dojdziemy do wadliwych czy nawet błędnych wniosków. Wybiórcza prawda nie stanowi bezpiecznej podstawy do wyprowadzania z niej wniosków doktrynalnych.

W takim razie stwierdzeń o Żydach – znajdujących się w wypowiedziach Kościoła – jako naszych starszych braciach, o przymierzu na Synaju, że trwa nadal czy o tym, że są nadal ludem wybranym, nie należy traktować jako prawd teologicznych, ale jako opinie pojedynczych osób czy grup ludzi. Nie należy ich tym samym wykorzystywać do wyprowadzania dalszych wniosków teologicznych. Należy je traktować jako kurtuazję, lecz teologicznie jako wadliwą ocenę, i tu kończy się ich żywot. Nie można na nich budować dalszej argumentacji, bo podstawa jest wadliwa, skoro nie uwzględnia całej prawdy o sytuacji religijnej Żydów. Z wadliwej podstawy wyprowadzi się zawsze błędne wnioski. I tu nie ma znaczenia, że autorem takiej wypowiedzi na temat judaizmu jest komisja kościelna czy nawet papież. Jest to ich osobista opinia, skażona wadliwą, bo niepełną oceną judaizmu.

Należy jeszcze dodać, że zwolennicy dialogu z judaizmem bardzo chętnie powołują się na nauczanie Kościoła ostatnich dziesięcioleci, przemilczając jednocześnie czy tłumacząc inaczej wypowiedzi Pisma św. w tym temacie. Dlaczego? W tle takiego doboru argumentów stoi łagodniejsza (a nawet przychylna) ocena judaizmu w powstałych po *Nostra aetate* dokumentach i wypowiedziach papieży niż te na kartach Nowego Testamentu. Prawda objawiona (Pismo św.) jest bardziej

krytyczna, ale też obiektywna pod adresem Żydów, którzy nie przyjęli Chrystusa niż nauczanie Kościoła ostatnich dziesięcioleci. Z tej racji wbrew temu, co stwierdza Nowy Testament, niektórzy ze zwolenników dialogu z judaizmem dają pierwszeństwo np. wypowiedziom papieży, zapominając o wskazanym wcześniej kontekście takich wypowiedzi. Zauważamy tu niebezpieczne zjawisko, gdzie przemilcza się teksty Pisma św. lub inaczej je tłumaczy, jeżeli nie potwierdzają one lansowanego poglądu. Jest to działanie wysoce koniunkturalne i antychrześcijańskie. Jego celem nie jest poznanie prawdy, ale chęć wykazania przyjętego z góry stanowiska (erystyka). Wiarygodność takich wniosków jest znikoma albo żadna.

5.4. NIEPOTRZEBNE ZASIEWANIE WĄTPLIWOŚCI

Mam na myśli dokument Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem z 2015 roku. Za podstawę analiz przyjmuję wnioski z poprzedzającego podpunktu.

Kiedy prześledzimy dokumenty kościelne od Soboru Watykańskiego II, to zauważymy, że deklaracja soborowa *Nostra aetate* (pkt 4) jest bardzo wyważona i poprawna w swojej ocenie, i powinna być nieprzekraczalnym modelem postrzegania i przedstawiania sytuacji religijnej judaizmu. Tak też postępowały kolejne dokumenty kościelne jak „Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej *Nostra aetate* pkt 4” (1.XII.1974), „Uwagi na temat właściwego prezentowania Żydów i judaizmu w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego” (24.VI.1985), „Pamiętamy: refleksje nad Szoa” (16.III.1998) oraz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej nt. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (24.V.2001).

Dopiero dokument Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem z 2015 roku „*Dar i wezwanie Boże są nieodwołalne*” [Rz II, 29] naruszył poważnie model deklaracji soborowej *Nostra aetate*. Należy to tłumaczyć klimatem, jaki panował za pontyfikatu papieża Franciszka i próbami wyłamywania drzwi w różnych obszarach nauczania Kościoła, czego nie czyniono wcześniej.

Wspomniana Komisja w dokumencie z 2015 roku popełniła kardynalny błąd, bo nawiązując pośrednio do koncepcji żydowskiego filozofa Franza Rosenzweiga¹², usiłuje dowieść (w założeniu w części, ale w praktyce w całości) biblijnie i teologicznie nauką chrześcijańską, że Żydzi nie tyle błędzą, ile kroczą inną drogą do zbawienia. Z jednej strony Komisja podkreśla, że relacji Izrael – Kościół nie należy rozumieć jako zastąpienia pierwszego przez drugi (pkt 17), co ma znaczyć m.in., że judaizm jest nadal ludem wybranym oraz stwierdza, że „Żydzi są uczestnikami Bożego zbawienia” bez wyznawania Chrystusa (pkt 36). Nie chodzi tu o to, że Żydzi mogą się zbawić podobnie jak inni niewierzący w Chrystusa ludzie – tego nikt nie kwestionuje – ale chodzi o to, że pomimo nieprzyjęcia Chrystusa Żydzi uczestniczą już obecnie w Bożym zbawieniu realizowanym w Chrystusie, lecz bez Jego przyjęcia.

Z drugiej strony Komisja przyznaje, że nie ma dwóch dróg do zbawienia (np. pkt. 25 i 35), bo to podważa rolę Chrystusa jako jedyne Zbawiciela ludzkości. Nie umie jednak wyjaśnić, jak szczególny status Żydów względem Boga, bez uznania Chrystusa, może współistnieć z jedną drogą do zbawienia w Chrystusie! Innymi słowy Żydzi mają kroczyć do zbawienia drogą bez Chrystusa, ale droga do zbawienia jest tylko jedna i w Chrystusie (ostatecznie sprowadza się to do istnienia dwóch dróg do zbawienia). Ten zagmatwany i wykluczający się stan Komisja konkluduje stwierdzeniem, że pozostaje to „niezgłębioną tajemnicą Bożą” (pkt 36). Komisja przyznaje, że nie rozumie, jak powyższy stan jest możliwy i w tej sytuacji powołuje się na Boga. Czyżni z Boga „zapchaj dziurę”.

Komisja zapętliła się w swoim wywodzie. Chce pośród wszystkich niewierzących w Chrystusa wyróżnić Żydów, przypisać im lepszą pozycję względem Bożego zbawienia dokonanego w Chrystusie (z racji starotestamentowego Objawienia) niż innym niewierzącym w Chrystusa, ale zapomina, że względem zbawienia w Chrystusie wszyscy są równi. Komisja powinna była wyjść od Bożego objawienia i sprawdzić,

12 *Der Stern der Erlösung* [tłum. pol. Gwiazda zbawienia] Frankfurt am Main 1921.

czy owa koncepcja jest prawdziwa. W świetle Objawienia jawi się nie-prawdziwa. Tym samym dokument Komisji jest błędny w założeniu: szuka argumentów do z góry założonej tezy.

Na szczęście dokument prezentuje jedynie zdanie członków Komisji. W przedmowie do niego czytamy: „Tekst nie jest dokumentem Magisterium ani nauczaniem doktrynalnym Kościoła katolickiego, ale refleksją przygotowaną przez Komisję [...]”. Znaczy to, że są to osobiste refleksje członków komisji, a to oznacza, że ich propozycje mogą być błędne. To nas uspokaja, chociaż nasuwa się pytanie o to, po co ten dokument w ogóle powstał. Odpowiedź może być następująca. Ma on być przygotowaniem kolejnych kroków w zbliżeniu stanowiska katolickiego ze stanowiskiem judaizmu.

Jakkolwiek na to spojrzymy, dokument stanowi niebezpieczny precedens. Jest on pokłosiem przyjęcia ideologicznego założenia (punkt 5.1), co stanowi poważny błąd i nadużycie, żeby uzasadnić teologicznie to, co zrodziło się z ideologii, interpretując też przy tym tendencyjnie teksty Pisma św. (np. pkt. 17, 18, 23, 27). Skutkuje to tworzeniem pseudo-teologii, bo podporządkowuje się teologię ideologii. Na szczęście jest to dokument niskiej rangi. Ponadto jego charakter („Refleksje ...”) zakłada możliwość błędu i dlatego nie jest on ani wiarygodny, ani wiążący teologicznie. Pierwszy krok został jednak uczyniony.

5.5. ZAGROŻENIE DLA UNIWERSALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Chrześcijaństwo ma charakter uniwersalny i ponadnarodowy. Kościół nie jest wspólnotą etniczną ani narodową, lecz wspólnotą wiary otwartą dla wszystkich ludzi. Dlatego o wyznawcach Chrystusa nie mówimy, że stanowią naród Boży, ale lud Boży. Wiązanie religii z konkretnym nacjonalizmem może prowadzić do deformacji tej uniwersalnej perspektywy. Jeżeli współczesne państwo Izrael zostaje obdarzone niemal sakralnym statusem, istnieje ryzyko pomieszczenia porządku politycznego z teologicznym. Państwo Izrael, jak każde inne, podlega ocenie moralnej i może podejmować zarówno słuszne, jak i błędne decyzje.

Należy tu powiedzieć, że w tym niebezpiecznym kierunku idzie w Polsce dialog z judaizmem m.in. przez akcentowanie faktu, że Żydzi są narodem wybranym. Otóż w historii zbawienia nie jest znana koncepcja narodu wybranego, ale ludu wybranego, czyli tych, którzy trwają przy Bogu¹³. Przywilej wybrania czy wybraństwa jest kategorią otwartą na każdego człowieka, który chce wejść w relację z Bogiem, a nie ograniczoną etnicznie. Koncepcja narodu wybranego jest skrajnym ekskluzywizmem i stoi w jaskrawej sprzeczności ze zbawczym planem Boga! Oto przykład niekonsekwencji ze strony syjonistów katolickich: odrzucają oni ugruntowany chrześcijański pogląd, że Kościół przejął rolę starotestamentowego Izraela jako przykład ekskluzywizmu, a lansują koncepcję narodu wybranego, co stanowi skrajny ekskluzywizm (!), ponieważ zbawienie wiąże się z określoną grupą etniczną.

5.6. INSTRUMENTALIZACJA RELIGII

Innym zagrożeniem jest wykorzystywanie religii do celów politycznych. Historia pokazuje, że zarówno chrześcijaństwo, jak i judaizm były wielokrotnie używane jako narzędzia ideologiczne. Kiedy symbole religijne zostają podporządkowane bieżącym interesom politycznym, dochodzi do osłabienia autentycznego wymiaru duchowego. Dotyczy to zarówno chrześcijańskiego nacjonalizmu, jak i bezkrytycznego wspierania i usprawiedliwiania religijnie określonych projektów politycznych współczesnego Izraela¹⁴.

Mamy jeszcze żywo w pamięci list Konferencji Episkopatu Polski z dnia 22 marca br., w którym widać ideologiczną presję wywieraną na wiernych, aby przyjęli określony sposób myślenia. Zamiast listu napisanego w przyjaznym duchu i ciepłym tonie, w jakim odbyło się spotkanie Jana Pawła II z rzymską wspólnotą żydowską w 1986 roku, powstało pismo będące zaprzeczeniem tamtego spotkania, bo

¹³ Zob. Rakocy, *Sytuacja religijna judaizmu*, pkt 4.

¹⁴ Zob. M. Prior, *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*, London 1999; P. Merkley, *Christian Attitudes towards the State of Israel*, Montreal 2001.

z jednej strony przymuszające katolików w Polsce do filosemityzmu, a z drugiej niesłusznie sugerujące tymże katolikom antysemityzm.

List episkopatu narzucał wiernym przyjęcie nieprawdziwego faktu, że Żydzi są narodem wybranym i że kroczą do zbawienia własną drogą. Przymuszanie wiernych do przyjęcia nieprawdy historycznej i teologicznej jest w tym konkretnym przypadku próbą ideologicznej instrumentalizacji nauczania Kościoła katolickiego w Polsce. Katolicyzm nie powinien być utożsamiany ani z nacjonalizmem żydowskim, ani arabskim, ani żadnym innym projektem politycznym. Zadaniem społecznym Kościoła jest przypominanie o godności każdego człowieka oraz o potrzebie sprawiedliwości i pokoju.

5.7. PRESJA IDEOLOGICZNA I AUTOCENZURA

W debacie publicznej można zaobserwować zjawisko utożsamiania krytyki polityki Izraela z antysemityzmem. Oczywiście realny antysemityzm istnieje i powinien być jednoznacznie potępiany. Jednak nie każda krytyka działań państwa izraelskiego jest motywowana nienawiścią wobec Żydów. W niektórych środowiskach (np. dziennikarskich czy politycznych) pojawia się obawa przed podejmowaniem tematów dotyczących konfliktu bliskowschodniego, aby nie zostać oskarżonym o uprzedzenia. Taka atmosfera utrudnia uczciwą debatę.

5.8. MARGINALIZACJA CHRZEŚCIJAN BLISKOWSCHODNICH

Paradoksalnie nadmierna koncentracja na relacjach katolicko-żydowskich prowadzi czasem do pomijania sytuacji chrześcijan żyjących na Bliskim Wschodzie. Palestyńscy chrześcijanie często podkreślają, że ich głos jest słabo słyszany zarówno w świecie zachodnim, jak i w debatach kościelnych. Kościół katolicki wielokrotnie apelował o ochronę obecności chrześcijan w Ziemi Świętej oraz o poszanowanie praw wszystkich mieszkańców regionu. Nie możemy zapomnieć, że w państwie Izrael żyją chrześcijanie pochodzenia palestyńskiego.

6. PERSPEKTYWA TEOLOGICZNO-SPOŁECZNA

Z punktu widzenia katolickiej teologii centrum historii zbawienia stanowi Jezus Chrystus. To w Nim – według nauczania Kościoła

– wypełniają się obietnice Starego Testamentu. Współczesne wydarzenia polityczne nie mogą być automatycznie utożsamiane z realizacją planu zbawienia. Kościół uznaje szczególną rolę ludu żydowskiego w historii Objawienia, ale jednocześnie odrzuca wszelkie formy nacjonalistycznego mesjanizmu. Państwo Izrael jest rzeczywistością polityczną, a nie religijną (sakramentalną). Tak jak teologia katolicka zachowuje dystans wobec prób wyznaczenia dat końca świata, tak samo zachowuje dystans wobec interpretowania każdego konfliktu bliskowschodniego jako znaku apokaliptycznego. Historia chrześcijaństwa zna wiele błędnych przepowiedni i interpretacji zdarzeń tego typu.

Ważne jest odróżnienie autentycznego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego od ideologicznego syjonizmu. Kościół katolicki po Soborze Watykańskim II podkreśla konieczność szacunku wobec judaizmu (podobnie jak względem wszystkich nacji), wobec wspólnego dziedzictwa biblijnego oraz potępia antysemityzm. Dialog nie oznacza jednak rezygnacji z własnej tożsamości i nie oznacza bezwarunkowej akceptacji określonych działań politycznych. Katolicy mogą jednocześnie sprzeciwiać się antysemityzmowi, uznawać prawo Izraela do istnienia, ale też krytykować konkretne decyzje władz izraelskich czy Żydów w świecie. Podobnie właściwe jest wspieranie praw Palestyńczyków bez popadania w antyizraelską propagandę. Perspektywa chrześcijańska powinna opierać się na zasadzie sprawiedliwości wobec wszystkich stron konfliktu.

Dojrzałe podejście do relacji z judaizmem wymaga wzajemnego szacunku, troski o chrześcijan Bliskiego Wschodu oraz zdolności do uczciwej oceny działań wszystkich stron życia społecznego. Taka postawa pozwala uniknąć zarówno antysemityzmu, jak i ideologicznego podporządkowania religii interesom politycznym.

ZAKOŃCZENIE

Syjonizm katolicki jest zjawiskiem złożonym i wieloznacznym. Może oznaczać zarówno pozytywne zainteresowanie judaizmem i solidarność ze współczesnym narodem żydowskim, jak i ideologiczne

utożsamienie chrześcijaństwa z określonym projektem politycznym. Po tragedii Holokaustu Kościół katolicki słusznie podjął wysiłek odbudowy relacji z Żydami oraz walki z antysemityzmem. Dialog chrześcijańsko-żydowski w sensie nawiązywania braterskich relacji pozostaje elementem współczesnej misji Kościoła. Jednocześnie konieczne jest zachowanie równowagi i unikanie skrajności. Niebezpieczeństwo pojawia się wtedy, gdy refleksja teologiczna zostaje podporządkowana geopolityce, a krytyczne myślenie ustępuje ideologicznej lojalności. Chrześcijaństwo jako religia uniwersalna powinno zachować wolność wobec wszelkich nacjonalizmów i kierować się przede wszystkim zasadami Ewangelii: prawdą, sprawiedliwością i bratnią miłością.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



KATOLICKI SYJONIZM

Skąd bierze się w Kościele radykalny filosemityzm? Dlaczego niektórzy duchowni nie chcą otwarcie powiedzieć, że Żydzi też potrzebują Jezusa Chrystusa? O tym w rozmowie z Pawłem Chmielewskim dyskutowali ks. prof. Waldemar Chrostowski i red. Paweł Lisicki.

Paweł Chmielewski: Kościół katolicki prowadzi dialog z judaizmem. Kto jest jednak tak właściwie partnerem Kościoła? Innymi słowy, jak zdefiniować dialogujących z ramienia żydowskiego?

Ks. Waldemar Chrostowski: Mamy do czynienia ze znamienym paradoksem. Dialog z wyznawcami judaizmu powinien odbywać się najpierw w obrębie Kościoła. Chodzi o refleksję, która nie jest ukierunkowana wyłącznie *ad extra*, ku innym, lecz dotyczy samej natury chrześcijaństwa. Jeżeli mamy podejmować dialog z wyznawcami innych religii, musimy najpierw ustalić fundamenty, które stanowią o tożsamości chrześcijaństwa i Kościoła. Innymi słowy, trzeba określić punkt wyjścia oraz granice dialogu. Tego jednak brakuje, bo po stronie katolickiej pojawiają się bardzo różnorodne zapatrywania i głosy.

Najczęściej Kościół nie podejmuje dialogu ze względu na siebie, lecz ze względu na Żydów, co strona żydowska „odwzajemnia” wchodząc z nami w kontakty ze względu na siebie. W efekcie mamy „dialog” bardzo jednostronny, ponieważ w Kościele przyjmujemy agendę żydowską, która jest nam zręcznie podpowiadana. Co ciekawe, jest nam podpowiadana z różnych stron, ale ze strony religijnej najmniej, ponieważ wyznawcy judaizmu są mocno podzieleni. Judaizm ortodoksyjny i ultraortodoksyjny nie chce żadnego dialogu z chrześcijanami. Do wchodzenia z nami w kontakty garną się i są dobierani nieliczni

przedstawiciele judaizmu liberalnego, a także konserwatywnego i reformowanego.

Paweł Chmielewski: Czy oni w ogóle kogoś reprezentują?

Ks. Waldemar Chrostowski: W gruncie rzeczy każdy z nich reprezentuje samego siebie oraz tych, którzy się z nim zgadzają. Struktura judaizmu jest całkowicie inna niż struktura katolicyzmu. Katolicyzm ma strukturę wertykalną: papież, biskupi, duchowni, wierni. Jeżeli dla postrzegania i przedstawiania danej sprawy uda się pozyskać papieża i biskupów, wtedy cel w zasadzie jest osiągnięty, bo ich nauczanie jest przekazywane jako obowiązkowe dla wszystkich duchownych i wiernych. W judaizmie tak nie jest – i to w żadnej z jego odmian. Judaizm ma strukturę horyzontalną: rabin posiada autorytet jedynie w swojej wspólnocie, która może go wynająć i opłacić na określony czas. Jeżeli reprezentuje jej poglądy, będzie w niej dobrze funkcjonować, a jeżeli nie, wtedy się go zwalnia i niech szuka sobie pracy. Te uwarunkowania prowadzą do osobliwych sytuacji. W Polsce funkcjonuje Polska Rada Chrześcijan i Żydów, która w gruncie rzeczy jest Polską Radą Chrześcijan i Żyda, gdyż stałym i najważniejszym przedstawicielem strony żydowskiej jest w niej od początku Stanisław Krajewski. Od czasu do czasu włączało się w jej prace kilku innych Żydów, ale nie mieli żadnego przełożenia na to, żeby propagować działania Rady po stronie żydowskiej.

Paweł Lisicki: Problem rzeczywiście polega na tym, że w przypadku Kościoła katolickiego dobrze wiadomo, kto jest podmiotem: to papież albo jego przedstawiciele. W przypadku Żydów jest zupełnie inaczej. Trzeba najpierw ustalić, z kim moglibyśmy uprawiać dialog. Uważam, że trzeba wskazać przede wszystkim na państwo Izrael. Z tym partnerem Kościół rozmawia na przykład o swojej obecności w Ziemi Świętej. Łaciński patriarcha Jerozolimy albo jego przedstawiciele prowadzą dialog z władzami Izraela dotyczący swobód religijnych: czy można odprawić Mszę świętą, czy może odbyć się jakaś uroczystość, jak zabezpieczyć kościoły czy klasztory przed napadami ze strony radykalnych żydowskich osadników i tak dalej. Jeżeli w ogóle można

nazwać te rozmowy dialogiem, to byłby to dialog polityczno-administracyjny. Rzecz nie jest wyjątkowa, Kościół działał tak zawsze: tam, gdzie jest jakaś niekatolicka większość, trzeba rozmawiać z jej przywódcami o funkcjonowaniu naszej wspólnoty religijnej.

Znacznie ciekawszy i ważniejszy jest drugi wymiar dialogu. Teoretycznie można byłoby go nazywać teologicznym, ale tak naprawdę, jak podkreślił Ksiądz Profesor, dialog jest tu określany czy narzucały przez Żydów. Podam przykład dyskusji towarzyszącej powstawaniu dokumentu „Nostra aetate”. Katolików reprezentował kardynał Augustin Bea, przewodniczący Sekretariatu ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Po stronie żydowskiej funkcjonowały tymczasem różne grupy, które nie były bynajmniej teologiczne: B’Nai B’rith, Anti-Defamation League i Amerykański Kongres Żydowski (American Jewish Congress). Przedstawiciele tych trzech ośrodków regularnie spotykali się z kardynałem Bea i przedstawiali swoje postulaty. Ich głównym pomysłem było wtedy wyraźne potępienie antysemityzmu.

Paweł Chmielewski: I to się chyba udało?

Paweł Lisicki: Tak, do tekstu „Nostra aetate” wprowadzono takie potępienie, choć sam antysemityzm nie został zdefiniowany. Tych ludzi w każdym razie nikt nie wybrał; nie reprezentowali nawet państwa Izrael. To były po prostu osoby z trzech ważnych środowisk Żydów amerykańskich. Jeżeli spojrzeć na te grupy w kategoriach religijnych, to wyznawały raczej judaizm silnie reformowany. Najbardziej znaną postacią był wśród nich Abraham Heschel, autor książki „Prorocy”, gdzie próbował nadać prorokom Izraela bardzo uniwersalny charakter. Heschela można byłoby jednak uznać również za skrajnego modernistę. Twierdził, że tak naprawdę nie ma żadnej prawdziwej religii; że Bóg objawia się na różne sposoby, każdemu inaczej. Co ciekawe, Heschelowi wychodziło jednak zawsze tak, że choć Bóg objawia się na różne sposoby, to rację ma zawsze strona żydowska.

Opisanie środowiska, z którym dialoguje Kościół, jest bardzo skomplikowane. Na przykład dla Jana Pawła II głównym partnerem był

Emmanuel Levinas, żydowski filozof z Francji, który nie reprezentował w żadnym razie ogółu Żydów, a jedynie pewną wąską ich grupę. Na Dni Judaizmu zaprasza się z kolei rabina Waltera Homolkę z Berlina, który wyznaje judaizm reformowany i bardzo liberalny. Homolka nie jest w ogóle uznawany przez ortodoksyjnych Żydów.

Jego pozycja w samym Izraelu jest żadna. W Polsce występuje tymczasem jako reprezentant strony żydowskiej. Mam wrażenie, że strona katolicka żyje złudzeniami. Wydaje się jej, że uprawia dialog ze stroną żydowską, ale tak naprawdę są tam po prostu różne grupy, zależnie od sytuacji: albo przedstawiciele państwa Izrael, które chce załatwić swoje interesy; albo środowiska Żydów amerykańskich, którzy czegoś potrzebują... W przypadku samej teologii najchętniej rozmawia się z Żydami liberalnymi.

Są też ci, którzy próbują przedefiniować stosunek judaizmu do samego Pana Jezusa. To na przykład Martin Buber albo Józef Klausner, autor książek o Jezusie. W ich ujęciu Pan Jezus był prawdziwym Żydem, którego chrześcijanie nie zrozumieli. Przypisali mu, że jest Synem Bożym, drugą Osobą Trójcy Świętej, zbawicielem świata... Zdaniem tych Żydów, wszystko to zostało narzucone postaci prawdziwego Jezusa-Żyda, który może być co najwyżej nauczycielem moralności, jakimś liberalnym rabinem.

Ks. Waldemar Chrostowski: Dopowiem kilka słów dotyczących okoliczności powstania deklaracji „Nostra aetate”. Została uchwalona przez Ojców Soborowych 28 października 1965 roku. Oprócz środowisk, o których wspominał Paweł Lisicki, duży wpływ na jej kształt miał też Jules Isaac. Rzadko się mówi, że zarówno w przeddzień uchwalenia tej deklaracji, jak i dzień po jej ogłoszeniu, Jules Isaac odwiedził ambasadę Izraela. Jest ewidentne, że uchwalenie deklaracji „Nostra aetate” nie było więc obojętne ówczesnym władzom Izraela i rzecz była uważnie obserwowana w ambasadzie tego państwa w Rzymie. Wtedy nie było jeszcze oficjalnych stosunków dyplomatycznych państwa Izrael ze Stolicą Apostolską.

Paweł Chmielewski: Wracając do kwestii partnera dla strony Kościoła, nie ma zatem jednego wyraźnie określonego podmiotu dialogu?

Ks. Waldemar Chrostowski: Odmieniamy słowo „dialog” przez wszystkie przypadki. Ale tak naprawdę nie ma dialogu, są tylko kontakty i spotkania na różnych szczeblach. Dialog jest możliwy tam, gdzie chcemy poznać partnera takim, jaki on naprawdę jest, oraz zrozumieć go tak, jak on sam siebie rozumie. Wymaga to jednak wzajemności, czyli chęci przedstawienia rozmówcom tego, kim my jesteśmy oraz postulatu zrozumienia nas tak, jak my siebie rozumiemy. Dopiero wtedy, kiedy wychodzimy sobie nawzajem naprzeciw i szczerze mówimy coś ważnego o sobie, powinniśmy się wzajemnie szanować.

Tymczasem trwa nie tyle dialog, ile kontakty i spotkania. Jest ich niemało, ale zazwyczaj są to kontakty tych samych osób, które rozmawiają ze sobą o tym samym przez dziesięciolecia. O ile po stronie katolickiej wyniki tych kontaktów są przedkładane jako zadanie dla wiernych, o tyle po stronie żydowskiej nic takiego się nie dzieje. Czasami dochodzi do groteskowych sytuacji. Przykładowo, były przewodniczący Komitetu Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem spotykał się i fotografował z rabinką, traktując to jako przykład otwarcia obu stron – żydowskiej i katolickiej. Problem w tym, że Żydzi ortodoksyjni, nie mówiąc o ultraortodoksyjnych, patrzyli na to z nieukrywanym zdziwieniem. Powiedziałem niedawno, że gdy dochodzi do spłaszczenia obustronnych kontaktów, mamy w istocie nie dialog, lecz parodię dialogu.

W Kościele katolickim staramy się poznawać judaizm – jego naturę i historię. Tymczasem po stronie żydowskiej nie ma żadnego zainteresowania Kościołem – z małymi wyjątkami, o których mówił Paweł Lisicki, gdzie Jezusa wpisuje się co najwyżej w porządek postaci Starożytności. Jezus jest wtedy traktowany jako ktoś porównywalny z Abrahamem, Mojżeszem czy Dawidem. Niektórzy chrześcijanie odbierają to jako wyraz dobrej woli, jednak tak naprawdę ze strony Żydów jest to próba odebrania chrześcijaństwu jego rzeczywistej

tożsamości. Jezusa Chrystusa bowiem nie da się wpisać i ograniczyć ramami Starego Testamentu.

Paweł Lisicki: Sam się zastanawiałem, czy jest coś takiego, co spaja wszystkie te środowiska żydowskie. Wydaje mi się, że jest jeden wspólny mianownik: to ideologia syjonistyczna. Czy Żydzi są bardziej liberalni czy konserwatywni, zawsze wszystko sprowadza się do obrony państwa izraelskiego. Bardzo dobrze opisano to w biografii Julesa Isaaca autorstwa Normana C. Tobiasa, którą w Polsce wydało wydawnictwo Austeria. Jules Isaac postrzegał siebie jako wiernego reprezentanta interesów Izraela. Miał obywatelstwo Francji, ale rozumiał swoją misję w kategoriach służby Izraelowi. Dlatego jeżeli coś łączy wszystkie te środowiska, o których tu mówimy, to będzie to właśnie reprezentowanie interesów syjonistycznych. Można powiedzieć, że to taka gigantyczna konfederacja różnych grup, które mają jeden wspólny cel, choć działają posługując się różnymi metodami. Z tego wynika też ich skuteczność. Za każdym razem można powiedzieć, że dana grupa nie reprezentuje przecież całego świata żydowskiego, ale robi coś na własną rękę... Niby tak, ale później okazuje się, że ta ręka jest związana z ambasadą Izraela.

Ks. Waldemar Chrostowski: Kardynał Grzegorz Ryś w niedawnej rozmowie z Bogdanem Rymanowskim wyznał, że w sytuacjach „kryzysowych” pozostaje w kontakcie z warszawską ambasadą Izraela – ambasador Izraela po prostu do niego dzwoni. Dlaczego właśnie do niego, a nie do ministra spraw zagranicznych? Skoro pojawiają się tam jakieś treści i wyjaśnienia, dlaczego nie są one upubliczniane?

Paweł Chmielewski: *Skoro judaizm jest religijnie tak zatowimowany i Żydów spaja właściwie tylko polityka syjonistyczna, to jaki jest tego wpływ na samą strukturę dialogu? Innymi słowy, czy dialog teologiczny nie ulega polityzacji? Albo jeszcze głębiej: czy polityzacji nie ulega katolicka teologia?*

Ks. Waldemar Chrostowski: W dużej mierze tak właśnie się dzieje. Na początku 4. punktu deklaracji „Nostra aetate” czytamy: „Zgłębiając

tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama”. Soborowy drogowskaz jest jasny: chodzi o to, żebyśmy zastanowili się, kim jesteśmy jako Kościół. Celem jest więc refleksja i dialog teologiczny. W tym miejscu pojawia się wiele poważnych problemów. Przede wszystkim trzeba postawić pytanie: czy judaizm ma w ogóle teologię? Owszem, judaizm ma filozofię, politykę, ideologię, ale czy spaja go wyraźnie określona teologia? Na to pytanie bardzo trudno jest odpowiedzieć jednoznacznie. Wprawdzie ostatnio pojawiają się opracowania dotyczące teologii judaizmu, ale nie wychodzą poza wybiórcze streszczanie Biblii hebrajskiej z nawiązywaniem i preferowaniem Miszny, Talmudu i nauczania rabinów, w których dominuje nie aspekt ortodoksji, lecz ortopraksji. Tym, co stanowi spoiwo wyznawców judaizmu nie jest doktryna, lecz określony i przyjęty sposób postępowania i zachowania.

Co więcej, aktualnie mamy do czynienia z nowością, której nie doświadczały wcześniejsze pokolenia chrześcijan. Od maja 1948 roku nasze kontakty z Żydami i judaizmem mają zupełnie inny charakter. Od utworzenia państwa Izrael do ogłoszenia deklaracji „Nostra aetate” upłynęło siedemnaście lat. Żydzi byli wówczas zainteresowani uprawomocnieniem przez Kościół istnienia ich państwa i po prostu potrzebowali Kościoła. W kolejnych latach państwo Izrael wzrastało w siłę i nabierało pewności siebie, lecz wciąż miało pewne oczekiwania względem Kościoła.

Przełomem stało się nawiązanie stosunków dyplomatycznych Stolicy Apostolskiej z Izraelem, które miało miejsce 30 grudnia 1993 roku. Była to decyzja Jana Pawła II, nie istniały bowiem żadne formalne przesłanki dla nawiązania takich relacji. Normalnie rzecz biorąc, powinno zostać spełnionych kilka warunków, a mianowicie posiadanie przez państwo ustalonych i międzynarodowo przyjętych granic terytorialnych, pokojowe relacje z sąsiadami, respektowanie mniejszości etnicznych i religijnych oraz zapewnienie praw należnych chrześcijanom. Wszystko to zostało pominięte, a po nawiązaniu stosunków

dyplomatycznych Kościół został wmanipulowany w te realia polityczne, które ustala i realizuje państwo Izrael.

Po roku 2000 zaczął się nowy okres, który trwa do dzisiaj. Państwo Izrael uważa, że stoi tak silnie na własnych nogach, że nie potrzebuje już Kościoła. Jeżeli interesuje się kontaktami i spotkaniami, to tylko po to, by uwiarygodnić czy usprawiedliwić swoje poczynania. Do tego potrzebny jest Izraelowi chrześcijański syjonizm. Lecz w ten sposób teologia chrześcijańska ulega ideologizacji i staje się narzędziem polityki.

Paweł Lisicki: Warto pamiętać, że próby wywarcia na Kościół nacisków w celu uzyskania poparcia dla ruchu syjonistycznego miały miejsce już bardzo wcześniej. Chodzi o spotkanie Theodora Herzla ze św. Piusem X w 1903 roku. Herzl próbował namówić papieża na stanięcie po stronie syjonizmu. Pius X odmówił, tłumacząc, że skoro Żydzi odrzucają Jezusa Chrystusa, to Kościół nie może tego zrobić. Obiecał wsparcie wtedy, kiedy Żydzi się nawrócą. Theodor Herzl był z tego spotkania bardzo niezadowolony, jak wynika z jego dziennika. Spodziewał się innej reakcji.

Drugą próbę wywarcia na Kościół nacisku podjęto w latach 20. XX wieku, kiedy starano się wymusić zmianę modlitw liturgicznych. Chodziło o usunięcie z liturgii Wielkiego Piątku słów o perfidnych Żydach, czyli słynnej frazy „oremus et pro perfidis judaeis”. W 1923 roku do papieża Piusa XI skierowano petycję, którą podpisała Żydówka nawrócona na katolicyzm i pewien holenderski zakonnik. Pius XI odesłał tę petycję do Świętego Oficjum, którym kierował kardynał Merry del Val. Udzielono bardzo ostrej odpowiedzi, że taka zmiana byłaby całkowicie sprzeczna z nauką Kościoła i że chodzi tutaj o imputowanie Kościołowi antysemityzmu. Organizacja katolicka, która odpowiadała za petycję, została wówczas rozwiązana.

Jakiś czas temu naprawdę wstrząsnęła mną lektura książki pt. „Papież nieznan”, którą napisał amerykański dziennikarz Darcy O'Brien. Dotyczy relacji Jana Pawła II z Jerzym Klugerem. Praca jest napisana

z pozycji entuzjasty porozumienia dyplomatycznego pomiędzy Watykanem a Izraelem. Tak naprawdę głównym świadkiem jest właśnie Jerzy Kluger, bardzo ważny i bliski współpracownik papieża. Z tej książki wynika, że Jerzy Kluger, choć był być może bardzo sympatycznym człowiekiem i miłym towarzyszem rozmów, był zarazem po prostu reprezentantem ambasady Izraela we Włoszech (Watykan nie utrzymywał wtedy jeszcze relacji dyplomatycznych z państwem Izrael).

Nie jest też wykluczone, choć to nie jest wprost powiedziane, że za całą operacją stały izraelskie służby wywiadowcze, Mosad, które bardzo wspierały ową odrodzoną przyjaźń papieża i „Jurka”. Z przedstawicielami Izraela Kluger nieustannie się kontaktował, otrzymywał precyzyjne wskazówki, co robić, a czego nie robić. Podkreślam raz jeszcze, że książka O'Briana została napisana z perspektywy entuzjasty, a nie krytyka. On w ogóle nie dostrzega dwuznaczności tej sytuacji. Dla niego Jan Paweł II i Jerzy Kluger to bohaterowie, jedynym złem są różni tradycjoniści i konserwatyści w kurii rzymskiej, których nazywa antysemitami.

Paweł Chmielewski: Czy to znaczy, że Mosad tak naprawdę kreował politykę względem Izraela i Jana Pawła II?

Paweł Lisicki: Trudno uwierzyć, by Mosad nie interesował się kwestią nawiązania relacji dyplomatycznych Izraela z Watykanem. To nie jest zarzut: od tego są przecież służby specjalne. Izraelowi bardzo zależało na uznaniu Stolicy Apostolskiej, a to ze względu na jej autorytet. Tak jak w latach 60. środowiska żydowskie uważały, że potrzebny jest dokument kościelny odzégnujący się od wcześniejszej nauki i potępiający antysemityzm, tak w latach 80. i 90. zależało im na uznaniu państwa Izrael. Książka O'Briana dobrze pokazuje, że przeprowadzono w tej sprawie pewien projekt.

Warto dodać jeszcze jedną rzecz: od początku prac nad „Nostra aetate” Watykan dostawał bardzo wyraźne sygnały, tak ze strony państw arabskich jak i Kościołów wschodnich, że specjalny dokument

poświęcony relacjom z judaizmem i występujący w obronie antysemityzmu będzie bardzo źle przyjęty przez społeczności arabskie Bliskim Wschodzie. Nie było wątpliwości, że mimo wszelkich prób łagodzenia, ofiarami tego dokumentu staną się mieszkający wśród muzułmanów chrześcijanie, szczególnie katolicy. To logiczne. Konflikt arabsko-żydowski miał charakter egzystencjalny, była to walka na śmierć i życie. Ogłaszając całkiem nowe i pozytywne podejście do Żydów i judaizmu, Kościół, czy tego chciał czy nie, w tym konflikcie opowiadał się po jednej ze stron.

W ten sposób Kościół katolicki przyczynił się do rozpowszechnienia, obecnej już i spopularyzowanej przez protestantów oraz niektórych katolików, takich jak Jacques Maritain, koncepcji judeo-chrześcijaństwa. Arabowie odebrali ten dokument jako akt wrogości. Nic dziwnego, że właśnie od tego momentu, a więc od 1965 roku, widać słabnącą obecność chrześcijan w tym regionie.

Ks. Waldemar Chrostowski: Mam w tej kwestii osobiste doświadczenia. W lecie 1989 roku byłem rzecznikiem seminarium naukowego, które w Chicago zorganizowała Konferencja Episkopatu Polski we współpracy ze Spertus College of Judaica. W tamtym okresie w Ameryce – a później w Polsce, gdy należałem do Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, szybko afiliowanej do Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, byłem kilkakrotnie namawiany, żeby sprzyjać dyplomatycznemu uznaniu państwa Izrael przez Watykan.

Uważano, że skoro Polak jest papieżem, to każdy jego rodak, mniej czy bardziej „wpływowy”, może być w tym dziele pomocny. Atmosfera była wówczas bardzo gorąca, ponieważ trwał spór o Karmel i obecność krzyża w pobliżu murów byłego obozu zagłady Auschwitz w Oświęcimiu. Te kwestie były bardzo nagłaśniane, zaś po cichu odbywały się naciski i perswazje, żeby z Polski kierować prośby do papieża w celu przełamania zastrzeżeń natury dyplomatycznej i politycznej oraz doprowadzenia do uznania przez Watykan państwa Izrael.

Paweł Lisicki: Główne negocjacje z Izraelem prowadził w 1993 roku z ramienia Stolicy Apostolskiej ksiądz David Maria Jaeger. W 2011 roku udzielił wywiadu izraelskiemu dziennikowi „Haaretz”, gdzie przedstawił się jako żydowski patriota i radykalny syjonista. Jak mówił, całe jego życie to służba Izraelowi. Dziennikarz zadał mu pytanie, jak godzi tę misję z byciem księdzem. Jaeger odparł, że jest księdzem w takim samym stopniu, w jakim swoje funkcje wypełniają Żydzi pracujący w UNESCO albo w Międzynarodowym Funduszu Walutowym. To szokujące stwierdzenia. Jeżeli to właśnie ks. Jaegerowi powierzono kwestie negocjacji z Izraelem, to trudno się dziwić, że przebiegały tak, a nie inaczej – na przykład, że nie zagwarantowano w wystarczającym stopniu bezpieczeństwa Kościoła katolickiego w Ziemi Świętej.

Paweł Chmielewski: *Może naciski Izraela na Kościół trwają do dziś? Myślę o dyskusjach, które prowadzi się wokół reinterpretacji Nowego Testamentu w duchu bardzo przychylnym judaizmowi jako „uprawnionej drodze” religijnej. Czy może być tak, że katolicy zwolennicy takiej reinterpretacji są, by tak rzec, pobudzani do swoich działań przez Izrael?*

Ks. Waldemar Chrostowski: Nie wiem, czy państwo Izrael musi ich pobudzać. Inicjatywa i inwencja często pochodzą z wnętrza Kościoła, w którym są ludzie gotowi, aby bez namawiania przyjąć perspektywę prożydowską czy prosyjonistyczną. Takie judaizujące środowiska zawsze istniały w Kościele. Tak było już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, do czwartego czy piątego stulecia, a później te tendencje stale odżywały. Nabrały nowej siły w latach 20. XX wieku, a później po utworzeniu państwa Izrael. Zasadniczy problem polega na tym, jak traktuje się deklarację „Nostra aetate” II Soboru Watykańskiego. Ten dokument podzielił losy wielu innych tekstów soborowych, które cieszyły się zainteresowaniem, ale bywały wypaczane. Kardynał Ratzinger trafnie podkreślał, że „Sobór ojców” miał niewiele wspólnego z „soborem mediów”.

Paweł Chmielewski: *Czyli kwestia napięcia pomiędzy literą a „duchem” soboru?*

Ks. Waldemar Chrostowski: Jeszcze za pontyfikatu Jana Pawła II zaczęły pojawiać się dokumenty, które wytyczały dość kontrowersyjne ścieżki i wychodziły poza nauczanie „Nostra aetate”, chociaż wcale nie miały rangi porównywalnej z tekstami soborowymi. Deklaracja „Nostra aetate” stała się punktem wyjścia, a wszystko, co ją poprzedziło, uznano za obciążające – w tym nawet Nowy Testament i Ojców Kościoła. W dziedzinie relacji katolicko-żydowskich II Sobór Watykański miałyby wyznaczyć zupełnie nową erę, która w gruncie rzeczy przekreśla albo bagatelizuje to, co jako wcześniejsze, stało się niewygodne. Tymczasem Nowy Testament i nauczanie Ojców Kościoła ma zarówno wartość historyczną, stanowiąc świadectwo realiów relacji chrześcijaństwa i judaizmu, a także – i to jest kluczowe – ogromną wartość teologiczną.

Niestety, tradycyjna teologia została zepchnięta na rzecz „nowej teologii”, obciążonej podstawową słabością: nie rozumie ona albo ignoruje prawdziwą naturę judaizmu, z którym mamy do czynienia. W jej ramach nakreśla się znak równości między judaizmem czasów Starego i Nowego Testamentu, czyli judaizmem biblijnym, a judaizmem rabinicznym, który ukształtował się poczynając od I wieku po Chrystusie.

Judaizm rabiniczny istnieje około 1900 lat i ma trojokie odniesienie do judaizmu biblijnego, analogicznie jak chrześcijaństwo: kontynuacja, brak kontynuacji oraz radykalna nowość. W kontaktach katolicko-żydowskich podkreśla się przede wszystkim aspekt ciągłości judaizmu rabinicznego z judaizmem biblijnym. Lekceważy się albo po prostu ignoruje czy wręcz neguje te aspekty, które dobitnie wskazują na brak ciągłości i radykalną nowość.

Paweł Chmielewski: *Dlaczego to się lekceważy albo neguje? Przecież odmienność judaizmu biblijnego od współczesnego judaizmu rabinicznego jest oczywista. Czy ignorowanie tej rzeczywistości da się logicznie wytłumaczyć?*

Paweł Lisicki: Moim zdaniem trzeba szukać czynników politycznych, inaczej nie da się tego zrozumieć. Dzisiejsze rozumienie stosunków z judaizmem podąża w Kościele tropem Julesa Isaaca i jego trzech książek: „Jezus i Izrael”, „Genealogia antysemityzmu” oraz „Nauczanie pogardy”. W tym kluczu całe nauczanie Ojców Kościoła jest wypełnione pogardą do Żydów i Kościoł musi za to przepraszać. Ta operacja reinterpretacji dziejów Kościoła jest sprzeczna z wiedzą historyczną, ale mało kto chce o tym wprost mówić. Ci, którzy mogliby to zrobić, po prostu się boją. Nie chcą zostać napiętnowani jako antysemita czy ludzie „zamknięci”.

Po stronie żydowskiej dochodzi tymczasem do ciekawej rewolucji. Z jednej strony dalej funkcjonuje ortodoksyjny judaizm, który w ogóle nie interesuje się Jezusem. To element tradycji talmudycznej: dla nich Jezus jest zwodzicielem, cierpi męki skąpany w ekskrementach, a chrześcijaństwo jest bałwochwalstwem, fałszywym kultem bożków. W tej kwestii nic się nie zmieniło i nie zmieni. Z drugiej strony jest jednak judaizm liberalny czy reformowany. Tak jak mówiłem wcześniej, w jego ramach próbowano przedstawić Jezusa jako prawdziwego Żyda. Chrześcijanie mieliby „ukraść” Jezusa Żydom, bo tak naprawdę był On zelotą, bojownikiem, może nieudany prorokiem, zwykłym nauczycielem religijnym, ewentualnie chasydem...

W każdym przypadku, Pan Jezus zostaje z powrotem włączony do narodu żydowskiego, a całe zło, czyli chrześcijaństwo, przypisuje się świętemu Pawłowi. To zresztą o tyle paradoksalne, że pierwszymi zwolennikami tezy o stworzeniu chrześcijaństwa przez św. Pawła byli liberalni protestanci od czasów Fernanda Baura, XIX-wiecznego ucznia Hegla. Również Friedrich Nietzsche zarzucał Pawłowi, że wypaczył naukę Jezusa i stworzył złą religię chrześcijańską.

Ostatnio widać jednak, że w ramach judaizmu liberalno-reformowanego kształtuje się nowe podejście. Otóż ten nowy prąd wyraziła dobrze Pamela Eisenbaum w książce z 2009 roku pt. „Paweł nie był chrześcijaninem”. Zgodnie z tym poglądem nie tylko Pan Jezus nie założył Kościoła, będąc po prostu Żydem, ale również święty Paweł był

wyłącznie Żydem. Eisenbaum przesuwą narodziny chrześcijaństwa na koniec I wieku. Uważa je za swoistą naleciałość pogańską. Kilka lat temu wyszła też praca „Nowy Testament po żydowsku”, gdzie kilku autorów z różnych amerykańskich uniwersytetów przedstawiają analogiczną tezę.

Twierdzą, że chrześcijaństwo kradnie żydowskich bohaterów, w tym świętego Pawła. Zabieg jest prosty: z trzynastu listów Pawła zostawia się jako autentycznych tylko siedem, a z nich wycina się wszystkie niewygodne fragmenty. W ten sposób święty Paweł staje się żydowskim Szawłem.

Paweł Chmielewski: Czy takie idee mają punkt zaczepienia w Kościele katolickim?

Paweł Lisicki: Tak, bo zaczynają funkcjonować jako autorytety, mają swoich uczniów, rozpowszechniają swoje poglądy w katolickim świecie. Ich tezy nie mają akceptacji Kościoła, ale skoro ci autorzy pojawiają się w kościelnych instytucjach, to zaczynają być bardzo poważnie traktowani. Można powiedzieć, że zyskują nieoficjalne imprimatur. Tymczasem w tym ujęciu chrześcijaństwo przekształca się w jakąś judaistyczną sektę z końca pierwszego wieku.

Ks. Waldemar Chrostowski: Można to zilustrować różnymi przykładami, również w Polsce. Jeżeli uda się dla takich poglądów pozyskać kogoś na uniwersytecie czy w kurii diecezjalnej, to są one skuteczniej nagłaśniane i rozpowszechniane.

Przykładu dostarcza List Konferencji Episkopatu Polski z marca 2026 roku poprzedzający 40. rocznicę wizyty Jana Pawła II w synagodze rzymskiej. Na samym początku pojawia się tam fatalne pomieszanie wskrzeszenia Łazarza (nie ma żadnej wzmianki o innych wskrzeszeniach, o których mowa na kartach Pisma Świętego) ze zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Zaraz potem jako najważniejsze zadanie dla katolików w Polsce wskazuje się – w ostatnich dniach Wielkiego Postu oraz w kontekście ludobójczej polityki Izraela prowadzonej

w Strefie Gazy, na terenie Autonomii Palestyńskiej i w Libanie – zwalczanie antysemityzmu. Podczas debaty zorganizowanej w maju w Toruniu próbowałem dociec, dlaczego i jak powstał ten list. Ryszard Montusiewicz, członek Komitetu KEP ds. Dialogu z Judaizmem, nie miał na ten temat nic do powiedzenia, a przecież nie powinna to być żadna tajemnica. Wtedy, gdy należałem do tego gremium, wszystko było protokołowane i tajemnic nie było.

Za autorkę tego pisma uchodzi Katarzyna Kowalska, która należy do zgromadzenia Notre Dame de Sion. Zgromadzenie zostało założone w 1843 roku przez księdza Teodora Ratisbonne’a, który nabył kawałek gruntu w Jerozolimie. Przyjmowano żydowskie dziewczęta, które przyjęły chrzest i miały prowadzić życie modlitewne ukierunkowane na nawrócenie Żydów. Miały też stanowić żywe świadectwo, że Żydzi mogą być podatni na uznanie Jezusa Chrystusa. Zgromadzenie funkcjonowało w ten sposób do czasów II Soboru Watykańskiego, po czym nastąpiła radykalna reorientacja. Pierwotny zamysł został odrzucony. Chociaż zgromadzenie nosi tę samą nazwę, to deklaruje, że jego misją nie jest już modlitwa o nawrócenie Żydów, ale coś zupełnie innego, a mianowicie zaszczepianie idei dialogu i porozumienia z Żydami.

Kilkakrotnie próbowałem dowiedzieć się, jakie jest katolickie przygotowanie teologiczne Katarzyny Kowalskiej. Pytałem o to również w jej domu macierzystym w Krakowie. Jej przygotowanie judaistyczne jest takie, że przez wiele lat pobierała nauki w szkole rabinicznej. Jednak warunkiem włączenia do katolickich gremiów jest odpowiednie przygotowanie w zakresie teologii katolickiej. Znikąd nie otrzymałem żadnej odpowiedzi na zadawane pytania. Tymczasem może być i tak, że wiele lat doświadczeń wynikających z kształcenia u rabinów i koegzystencji z Żydami skutkuje przeszczepianiem na grunt katolicki koncepcji żydowskich – z akceptacją biskupów.

Paweł Lisicki: Wątek, który poruszył Ksiądz Profesor, jest bardzo ważny. Mamy do czynienia z pozostawieniem fasady przy jednoczesnej zmianie treści. Tak właśnie jest w przypadku Ratisbonne’a i zgromadzenia Notre Dame de Sion. Instytucja powołana do modlitwy

o nawrócenie Żydów zostaje przekształcona w dokładnie odwrotnym kierunku: zaczyna twierdzić, że Żydów nie wolno nawracać, bo jakoby z natury rzeczy tego nie potrzebują. Nazwa ta sama, środek inny... Katolik może pomyśleć, że nic się nie zmieniło, w końcu fasada nie uległa przebudowie. Tymczasem mamy do czynienia z gigantyczną manipulacją.

Ks. Waldemar Chrostowski: Fasada jest kościelna, ale wchodzimy do synagogi...

Paweł Chmielewski: *Dotknijmy teraz tematu II wojny światowej. Środowiska filozoficzne przekonują, że po II wojnie światowej konieczna stała się zmiana perspektywy: Kościół powinien uznać, że w jakiejś mierze przyczynił się do narastania europejskiego antysemityzmu, który kulminował w działaniach III Rzeszy. Czy nie jest tak, że dramat II wojny światowej po prostu domaga się gruntownej rewizji nauki i stanowiska Kościoła? Innymi słowy, czy to II wojna światowa nie jest „matką” przekształceń, które się obecnie dokonują?*

Ks. Waldemar Chrostowski: Gdy mówimy o historii Europy, musimy pamiętać, że jej czynnymi uczestnikami i współtwórcami byli również Żydzi. Mieszkali w Europie przez kilkanaście wieków. Nie można robić z nich jedynie biernego przedmiotu działań innych Europejczyków ani skrajnie wyobcowywać z europejskiej historii. Oczywiście, pewne wyobcowanie było faktem, bo Żydzi chcieli być w Europie wyobcowani. Niemniej jednak faktycznie współkształtowali historię Europy, w tym również historię Niemiec.

Druga wojna światowa ma ogromne znaczenie dla zmiany wrażliwości wobec Żydów, którzy zadbali, żeby mocno wyeksponować swoją martyrologię. Mówią, że zginęła jedna trzecia wszystkich Żydów na świecie, a więc umarła jedna trzecia każdego Żyda. To bardzo obrazowe i chwytliwe stwierdzenie. Ale nie mówi się, że podczas tej samej wojny zginęła też jedna trzecia katolickiego duchowieństwa polskiego i dlatego żaden polski ksiądz nie powie, że umarła jedna trzecia jego tożsamości. Mamy zatem całkowitą asymetrię. Inne narody i grupy

etniczne i religijne też cierpiały, jednak Żydzi uważają, że mają monopol w dziedzinie cierpienia. Zasadniczy problem polega również na tym, że nie możemy patrzeć na Żydów tylko z perspektywy lat 50., 60. czy 70., lecz z dzisiejszej perspektywy, a dzisiaj sprawy mają się zupełnie inaczej.

Powtórzył się ważny paradygmat biblijny. Lud hebrajskich niewolników, który pod wodzą Mojżesza wyszedł z Egiptu, w drugim i trzecim pokoleniu stał się pod wodzą Jozuego ludem prześladowców. Uciskani wcześniej Izraelici sami zaczęli uciskać i okrutnie wyniszczać Kanaaneczyków, o czym opowiada starotestamentowa Księga Jozuego i Księga Sędziów. Teraz obserwujemy podobną brutalność. Potomkowie ludu, który przeżył zagładę zgotowaną przez niemieckich narodowych-socjalistów, weszli w buty zbrodniarzy i ludobójców. Wprawdzie to, co dzieje się w Gazie, na terenie Autonomii Palestyńskiej i w Libanie, jest w mediach i w polityce wyciszane i przemilczane, ale skala zbrodni bywa tak ogromna, że wszystkiego zatuszować się nie da. To samo dotyczy realizacji aspiracji politycznych, które, wedle koncepcji „Israel gadol”, czyli „wielkiego Izraela”, rozciągają się na tysiące kilometrów od terytorium państwa Izrael.

Można postawić tezę, że Żydzi jako prześladowani już się skończyli. Model Żyda został zastąpiony modelem Izraelczyka, który, nie pozbawiony arogancji i skrupułów, sam staje się prześladowcą – i to bezwzględny, odnoszącym się z bezkarną pogardą do wszystkich, których uznaje za przeciwników. Dlatego nie powinniśmy rozmawiać dziś z Izraelczykami tak, jak rozmawialiśmy 30 czy 40 lat temu, gdyż mamy do czynienia z zupełnie inną rzeczywistością.

Paweł Chmielewski: *Czy zatem teologiczne znaczenie Zagłady się skończyło?*

Paweł Lisicki: Moim zdaniem teologiczne znaczenie Zagłady zawsze było fałszem. Obecnie jego wpływ ulega pewnemu ograniczeniu, choć nie dzieje się to szybko. Choćby w encyklice „Magnifica humanitas” Leona XIV jako przykład zbrodni wymienia się właśnie Holocaust.

Do ludzi jednak coraz mocniej dociera to, co robi dziś Izrael. Dlatego trudniej jest używać narzędzia Zagłady, by szybko spętać potencjalną krytykę Izraela. Podkreślam jednak, że moim zdaniem teza o teologicznym znaczeniu Zagłady zawsze była nieprawdziwa.

Zbrodnia, którą III Rzesza popełniła na Żydach, nie była czymś absolutnym, jakimś zerwaniem ciągłości historii. Była po prostu jedną z wielu zbrodni, które zna ludzkość. Inne narody też były prześladowane – nie tylko w czasie II wojny światowej, ale w ogóle na przestrzeni dziejów. Teza, jakoby zbrodnia popełniona na Żydach była czymś niezwykle i niepowtarzalnym, jest niedorzeczna. Ktoś pyta, dlaczego w chrześcijańskiej Europie ginęli Żydzi. Można zapytać również: a dlaczego w chrześcijańskiej Europie ginęli Polacy? Dlaczego Hitler mordował Polaków na masową skalę, chociaż zarówno Niemcy jak i Polacy to chrześcijanie? Albo dlaczego w XVIII wieku w Wandei wymordowano ponad 100 tysięcy niewinnych ludzi? Jedni Francuzi zabijali drugich Francuzów...

Opowieść, jakoby Żydzi byli wiecznymi i czystymi ofiarami, a cała reszta wokół nich to prześladowcy, jest z gruntu fałszywa. Narodziła się ona również w Seelisbergu, w 1947 roku, w kantonie Uri w Szwajcarii. Konferencja opracowała dziesięć punktów, które miały stać się podstawą nowych relacji katolików i żydów. Wzięło w niej udział 65 uczestników z 19 krajów, byli to głównie protestanci i Żydzi, ale było wśród nich też dwóch wpływowych żydowskich konwertytów na katolicyzm, o. Jean de Menasce z Uniwersytetu we Fryburgu i o. Paul Deman z Louvain. Według świadków, mimo, że było ich tylko dwóch, faktycznie to oni zredagowali podstawowy dokument, dziesięć punktów z Seelisberga.

Swoją drogą w „Micie Starszych braci w wierze” pokazuję, że to najprawdopodobniej ten drugi był pomysłodawcą koncepcji Żydów jako „starszych braci w wierze”. Uczestnicy wysłuchali specjalnego posłania, jakie skierował do nich francuski filozof i wtedy ambasador Francji przy Watykanie, Jacques Maritain. Według niego antysemityzm ma nieskończona liczbę postaci a atak na Izraela jest z samej natury

rzeczy zawsze ściganiem Jezusa Chrystusa, a cierpienie Izraela jest formą męki krzyżowej.

W Seelisbergu sformułowano 10 tez, takich jak niemożność przedstawiania Żydów jako narodu odrzuconego, konieczność walki z antysemityzmem, odpowiedzialność chrześcijaństwa za zbrodnie na Żydach – ta ostatnia teza nie została jeszcze przedstawiona wprost. Wspomniano o tym, że Ewangelie, a szczególnie opowieści o męce mogą wzbudzać w podświadomości wiernych uczucie nienawiści do Żydów także współczesnych. Wzywano do tego, by nie pomniejszać wartości judaizmu postbiblijnego. W porównaniu do tez zawartych w książce Isaaca, gdzie wprost oskarża się Ewangelie i zestawia je z propagandą nazistowską, tekst z Seelisberga wydaje się łagodny i ostrożny. Jednak to złudzenie. Po raz pierwszy przeszczepiono katolikom poczucie winy nie za to, co niektórzy z nich mogli zrobić, ale ze względu na rzekomy potencjał nienawiści zawarty w samym jądrze nauki chrześcijańskiej.

Trzeba zwrócić uwagę, jak bardzo perfidne jest to odwrócenie rzeczywistości. Przecież podczas II wojny światowej to chrześcijanie pomagali Żydom na terenach okupowanych i to ostatecznie złożone głównie z chrześcijan armie pokonały Hitlera. Kto inny, jak nie Pius XII w czasie II wojny światowej starał się ich ratować? Co innego robiły klasztory katolickie? Co robiły siostry zakonne w Polsce? Ukrywano Żydów przed terrorem i przemocą Niemców. W narracji holokaustiańskiej całkowicie to znika, choć prawda jest taka, że to właśnie chrześcijaństwo pozwoliło przeżyć wielu Żydom. Zbrodnie napędzało państwo Hitlera, a nie Kościół.

Są tacy historycy w USA czy Anglii, często żydowskiego pochodzenia, którzy twierdzą, że III Rzesza była ukoronowaniem państwa chrześcijańskiego. Trudno jednak bronić takiej tezy będąc przy zdrowych zmysłach. Hitler nigdy nie powoływał się na chrześcijaństwo. Więcej, wiemy przecież, że dla Hitlera chrześcijaństwo było inną formą semityzmu. Wielokrotnie mówił, że kiedy tylko skończy się wojna, będzie musiał rozprawić się z Kościołem katolickim. Hitler wyraźnie

definiował swojego przeciwnika. Dlatego opowieść, która uzasadnia teologię Szoah, jest moim zdaniem nieprawdziwa. Teologicznie jest nawet bluźniercza, bo oznacza, że Hitler stał się jak gdyby sposobem objawienia się Pana Boga na ziemi; jakby był potrzebny, byśmy przejrżeli na oczy.

Ks. Waldemar Chrostowski: W 1989 roku widziałem w amerykańskich instytucjach żydowskich schemat, który miał pokazywać odpowiedzialność chrześcijan za Holokaust. Przekładając go na język biologii, można powiedzieć tak: na samym początku jest żaba, a później mamy ilustracje jej stopniowych transformacji, zaś na końcu z żaby powstaje... Marilyn Monroe. W ten sposób można dowieść wszystkiego, za pomocą zaś sztucznej inteligencji da się to uczynić w kilka sekund.

W przypadku Kościoła i Holokaustu tak to się właśnie odbywa: wrywa się z kontekstu elementy nauczania Kościoła, tworząc na tej podstawie fałszywą opowieść. Ale trzeba pamiętać, że nie zawsze Żydzi byli ofiarami. Bywało też odwrotnie: w 115 roku z inicjatywy Żydów doszło do całkowitego wyniszczenia chrześcijaństwa na Cyprze. Z ich udziałem miało tam miejsce powstanie, którego ostrze było zdecydowanie antychrześcijańskie. Pamięć o tym przetrwała bardzo długo, bo aż do XX wieku Żydzi mieli zakaz osiedlania się na tej wyspie. Te elementy, które wynajduje się żeby oskarżać Kościół, nie brały się znikąd. Były efektem sytuacji konfrontacyjnych, w których stronę zagrożoną i wyniszczaną stanowili chrześcijanie. Podam inny przykład. W 614 roku doszło do najazdu Persów na Ziemię Świętą. Persowie zyskali sojuszników właśnie w Żydach, którzy krwawo rozprawiali się z chrześcijanami. Takie wydarzenia, a jest ich niemało, są jednak wymazywane z podręczników historii.

Paweł Lisicki: Historia z 614 roku jest bardzo znamienita. Ówczesny kronikarz Sokrates Scholastyk pisał, że Persowie po zdobyciu Jerozolimy uwięzili 90 tysięcy chrześcijan. Miejscowi Żydzi ich wykupili, a następnie dokonali masowej rzezi. Tej informacji jednak praktycznie nie sposób znaleźć w żadnej współczesnej historii Bizancjum.

Rzecz pojawia się chyba tylko u bardzo znanego brytyjskiego bizantynisty, Cyrila Mango.

Z kolei w bardzo głośnej książce Simona Sebag Montefiore, „Jerozolima. Biografia” wzmianka o tym jest bardzo skrzątnie ukryta. To bardzo istotne, ponieważ cała teologia Shoah oparta była na przekonaniu, że dzieje świata polegały na prześladowaniu niewinnych Żydów przez chrześcijan. Problem w tym, że ta narracja jest od początku fałszywa. Przecież do początku IV wieku w Imperium Romanum to właśnie synagoga miała status religii uprawnionej, *religio licita*. Mamy dziesiątki przykładów na to, jak chrześcijanie byli prześladowani przez Żydów. W dialogu św. Justyna Męczennika z Żydem Tryfonem pada pytanie świętego: dlaczego ciągle nas oczerniacie, dlaczego ciągle rozpowszechniacie wśród pogan fałszywe informacje na nasz temat? Żydzi twierdzili, że zebrania chrześcijan to są zgromadzenia kanibalistyczne albo orgiastyczne. To stawało się później podstawą do prześladowania chrześcijan przez pogan.

Ksiądz Profesor wspomniał też wcześniej o traktowaniu Żydów jako ludzi wyjątkowych. To nie wzięło się znikąd. Takie przekonanie można znaleźć już w Nowym Testamencie. Na przykład kiedy św. Piotr idzie do setnika Korneliusza, to padają tam w pewnym momencie słowa, że nam, Żydom, nie wolno mieć żadnych kontaktów z poganami. Z kolei św. Paweł w liście do Rzymian pisze, że to ci, którzy wierzą w Chrystusa, są prawdziwymi dziećmi Abrahama. Jak wyjaśnia, Żydów zgubiło to, że skupili się na uczynkach prawa, takich jak obrzezanie i przeświadczenie, że inni są od nich gorsi... To pokazuje, że już wtedy, w tym pierwszym okresie, bardzo silne było wśród Żydów poczucie inności i wyjątkowości. Święty Paweł bardzo mocno to piętnował, wskazując, że jest to forma zawłaszczania łaski danej od Boga.

Paweł Chmielewski: Dlaczego dyskusja o Żydach jest tak intensywna akurat w Polsce? W innych krajach świata dyskurs dotyczący katolickiego odniesienia do judaizmu jest zdecydowanie spokojniejszy. Co takiego sprawia, że w naszym kraju jest inaczej?

Paweł Lisicki: Moim zdaniem Polacy nie zostali jeszcze całkowicie przemieleni przez maszynę politycznej poprawności. Ciągłe żyją ludzie, którzy pamiętają, jak naprawdę wyglądała II wojna światowa. Utrzymuje się pamięć o polskich cierpieniach. Nie dajemy sobie wmówić tej wersji historii, która została przyjęta na Zachodzie. Na przykład list, który w marcu napisał polski Episkopat, nie odbiega wcale treściowo od tego, co produkują episkopaty zachodnie. Różnica polega na tym, że w Polsce spotyka się to z bardzo dużym oporem. Próbuje się wtłoczyć nam do głów zafałszowany obraz dziejów; działa tu wielu historyków. To się jednak jeszcze nie udało. Dlatego tak bardzo oburza nas, kiedy ktoś próbuje imputować nam winę za Holokaust albo spychać polskie cierpienia na margines.

Paweł Chmielewski: A zatem to polski opór wobec narzucanej narracji kreuje wrażenie intensywności dyskusji w naszym kraju?

Ks. Waldemar Chrostowski: Perspektywa historyczna jest istotna, lecz trzeba do niej dodać perspektywę religijną. Problem dotyczy wypracowania rzetelnej katolickiej teologii judaizmu, czyli katolickiego spojrzenia na to, czym naprawdę jest religia żydowska oraz odpowiedzi na pytanie: dlaczego jestem chrześcijaninem? W Polsce żyją miliony ludzi, dla których wiara w Jezusa Chrystusa i to, co z niej wynika, są bardzo ważne. Z tego względu interesują się odpowiedzią na pytanie: dlaczego wyznaję chrześcijaństwo, a nie na przykład judaizm, skoro jest rzekomo tak atrakcyjny? W innych krajach Europy – zachodniej i środkowej – kwestie religijne nie są dla przeciętnych ludzi tak bardzo pociągające. Książki, które dotyczą problematyki teologicznej, są wydawane w językach włoskim, francuskim czy angielskim w nakładzie tysiąca czy dwóch tysięcy egzemplarzy, chociaż potencjalnych czytelników powinny być miliony. W Polsce wygląda to inaczej.

Paweł Chmielewski: A jaką rolę odegrał tu Jan Paweł II?

Ks. Waldemar Chrostowski: Często powtarza się, że żaden papież przed nim nie zrobił tak wiele dla relacji z Żydami. To prawda: Karol

Wojtyła poświęcił tym relacjom wiele czasu, spotkań i wypowiedzi. Niekiedy jednak dawał impulsy, które uległy zafałszowaniu. Przykładem jest słynna wypowiedź 13 kwietnia 1986 roku w rzymskiej synagodze, którą rozpoczynają słowa: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi”. To jednostronna deklaracja, podczas gdy miłość ma to do siebie, że powinna być odwzajemniona. Ale tego odwzajemnienia nigdy nie usłyszeliśmy. I dalej: „i w pewien sposób – można by powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”.

Tę sprawę wyjaśnił mi ksiądz redaktor Adam Boniecki. Przemówienie, w którym padają te słowa, Jan Paweł II napisał własnoręcznie po polsku, a w nim było wyrażenie: „i jesteście naszymi starszymi braćmi”. Wygląda na to, że dla papieża, tak jak dla przeciętnego Polaka, istnieje jedynie absolutna ciągłość judaizmu, poczynając od Mojżesza aż do naszych czasów, a zatem, że to dokładnie ta sama religia. W tej sprawie zainterweniował najprawdopodobniej kardynał Józef Ratzinger, odpowiedzialny za teologiczną poprawność papieskich tekstów. Nie chciał wykreślić słów Jana Pawła II, dlatego je zrelatywizował: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób – można by powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”. Ale do Polski dotarła wersja pierwotna, zawarta w polskojęzycznej wersji „L'Osservatore Romano” i tak zaczęto to niepoprawione zdanie z uporem powtarzać.

Zabrakło refleksji, co znaczy, że Żydzi są naszymi starszymi braćmi, bo przecież nie jest to prawdziwe w sensie absolutnym. Sam papież nigdy też później nie rozwinął tej myśli. Kilukrotnie wypowiadał słowa, które domagały się doprecyzowania, a ponieważ szacunek dla papieża był ogromny, zatem różne wątki przejmowano „żywcem”. Podczas gdy wypowiedzi papieskie powinny być punktem wyjścia pogłębionej refleksji teologicznej, to stawały się one punktem dojścia. Dlatego łatwo było nimi manipulować i podporządkowywać je doraźnym ideologiom.

Przez ponad 30 lat zabierałem głos w tych sprawach, ale natrafiało to na mur sprzeciwu w przyżydowskich środowiskach w Kościele w Polsce. Moim zdaniem czymś, co naświetla meandry relacji

katolicko-żydowskich w Polsce, jest istnienie zjawisk, które można określić jako stronnictwa prożydowskie. Były i są one obecne również w życiu politycznym, społecznym, kulturalnym, artystycznym, i tak dalej. Kościół nie jest tu wyjątkiem. Niekiedy takie stronnictwo jest dobrze widoczne, a za innym razem sytuuje się na drugim planie i mniej czy bardziej nieudolnie maskuje.

Paweł Chmielewski: Skąd wzięło się to stronnictwo?

Ks. Waldemar Chrostowski: Od początku zaangażowania w tę problematykę, czyli od drugiej połowy lat 80., widziałem, że takie środowiska istnieją, zwłaszcza w Krakowie i Warszawie, i są w tych kwestiach nieprzejednane. Na początku naszej rozmowy powiedziałem, że w Kościele potrzebny jest dialog o dialogu, który jednak nigdy się nie rozwinął, bo zawsze był dławiony w zarodku. Ten stan rzeczy wywołuje irytację wielu wiernych, którym próbuje się narzucać określone poglądy. Są oni otwarci na refleksję teologiczną, ale utrudnia się solidne wytłumaczenie im trudnych kwestii i chce się ich zideologizować. Po kilku dekadach zmagania ze stereotypem Żydów jako „starszych braci”, otrzymaliśmy nowe zadanie zmagania się z formułą: „Izrael pozostaje nadal narodem wybranym”.

Paweł Chmielewski: Pan redaktor Paweł Lisicki patrzy na rolę Jana Pawła II chyba trochę inaczej?

Paweł Lisicki: Oceniam ją bardziej krytycznie. Moim zdaniem wypowiedzi Jana Pawła II stały się podstawą tworzenia katolickiego syjonizmu, o którym tu rozmawiamy. Szkoda, bo niektóre z tych wypowiedzi były bardzo sensowne, tyle, że Jan Paweł II nigdy ich nie rozwinął. Na przykład w książce „Przekroczyć próg nadziei” Jan Paweł II powiedział, że synagoga była pierwszym aktem buntu przeciwko objawieniu Boga w Chrystusie. To jest w pełni słuszne i prawdziwe. Problem polega na tym, że w wielu innych wypowiedziach nie ma już tej zdrowej, klasycznej perspektywy.

Obecnie podstawą katolickiego myślenia syjonistycznego jest przekonanie, że współcześni Żydzi są nadal ludem przymierza; to znaczy, że przymierze zawarte z Żydami przez Boga w Starym Testamencie wciąż obowiązuje. W efekcie to Izrael staje się podmiotem zbawczym. Niestety, w wielu wystąpieniach Jana Pawła II można znaleźć grunt do takich poglądów. Przedstawiłem to szczegółowo w książce „Mit starszych braci w wierze” i tam odsyłam Czytelnika naszej rozmowy.

Zwrócę uwagę tylko na kilka rzeczy. Na przykład w treści modlitwy, którą Jan Paweł II umieścił w Ścianie Płaczu w Jerozolimie, mówi się o współczesnych Żydach właśnie jako o ludzie przymierza. Z kolei w przemówieniu z Moguncji papież mówił, że przymierze nie zostało nigdy odwołane. Ludy Starego i Nowego Testamentu przedstawia w ten sposób, jakby jedni i drudzy byli częścią jednego Ludu Bożego. Takich dwuznaczności jest u Jana Pawła II dużo. Koncepcji przymierza, które nigdy nie zostało odwołane, nie ma w „Nostra aetate”. To dodatek, który pojawił się później, trafiając wreszcie do Katechizmu Kościoła Katolickiego. Problemem jest też zrównywanie przez Jana Pawła II antysemityzmu z antyjudaizmem, choć tak naprawdę to dwie zupełnie różne rzeczy. Antysemityzm to uprzedzenie rasowe, podczas gdy antyjudaizm to krytyka judaizmu. Kościół nie stawiał tego nigdy na jednej płaszczyźnie.

Wszystko to jest bardzo dziwne, bo wygląda tak, jakby Jan Paweł II nie wiedział, że dzisiejsi Żydzi są potomkami judaizmu rabinicznego, a nie biblijnego. Ma się wrażenie, jakby papież zignorował całą tę historię judaizmu i widział we współczesnych Żydach absolutnie bezpośrednich kontynuatorów Starego Testamentu.

Ks. Waldemar Chrostowski: Nie wiem, czy nie brzmi to jak swoiste usprawiedliwienie, ale trzeba zauważyć, że wiele z tych wypowiedzi Jana Pawła II pochodzi z bezpośrednich spotkań z Żydami. Wówczas dominuje kurtuazja, przynajmniej po stronie katolickiej, gdyż po stronie żydowskiej w takim stopniu jej nie było. Papież naprawdę starał się być kurtuazyjny.

Zabrakło natomiast i nie ma do dzisiaj rozwinięcia myśli Jana Pawła II, na przykład w postaci dokumentu, zawartych w książce „Przekroczyć próg nadziei”. Zostały w niej zapisane bardzo ważne słowa. Zastanawiając się nad przyczynami odmowy uznania Jezusa jako Mesjasza, papież powiedział: „Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: «To nie przystoi Bogu». «Powinien pozostać absolutnie transcendentny, powinien pozostać czystym Majestatem – owszem, Majestatem pełnym miłosierdzia, ale nie aż tak, żeby sam płacił za winy swojego stworzenia, za jego grzech». Swoją drogą, to zarazem bardzo wymowna diagnoza stanu duchowego wyznawców judaizmu i islamu: jedni i drudzy bronią Boga wbrew samemu Bogu...

Rozwinięcie tych i innych słów papieża pozwoliłoby na zgłębianie teologicznych intuicji, które wyrażał Jan Paweł II. Wielokrotnie próbowałem uszczegółowić myśl papieża, ale natychmiast podnosili się zwolennicy perspektywy prożydowskiej. Szczytem był rok 2010, gdy na łamach „Gazety Wyborczej” obrócił się przeciw mnie arcybiskup Józef Życiński. Tytuł jego tekstu brzmiał: „Daleko od Jana Pawła II”. Silny sprzeciw, skutkujący starannie obmyślaną i podstępna, ale w porę udaremioną intrygą, dał też o sobie znać w 2014 roku w kontekście przyznania mi Nagrody Ratzingera.

Paweł Chmielewski: Na temat judaizm wypowiadał się też wielokrotnie wspomniany tu właśnie Józef Ratzinger.

Ks. Waldemar Chrostowski: Kardynał Ratzinger, także jako Benedykt XVI, ma ogromny wkład w budowanie katolickiego spojrzenia na judaizm. W jego nauczaniu jest mnóstwo zdrowych i wartościowych wypowiedzi, które nie przebijają się do szerszej dyskusji. W książce wydanej w 2023 roku zebrałem wszystkie teksty wygłoszone podczas jego pontyfikatu, które dotyczyły tej problematyki; zresztą to samo dwukrotnie zrobiłem wcześniej zbierając nauczanie Jana Pawła II. Te książki rozeszły się w kilkunastu tysiącach egzemplarzy, ale ich treść

nie została należycie przeniesiona na poziom refleksji teologicznej i katechezy.

W wypowiedziach Benedykta XVI są wyraźnie krytyczne odniesienia do fałszywej koncepcji dwóch dróg zbawienia, a także do innych fundamentalnych problemów. Kardynał Ratzinger/Benedykt XVI nie popełnił nigdy błędu polegającego na przeprowadzeniu znaku równości między judaizmem biblijnym a judaizmem rabinicznym. Przeciwnie, mając na względzie naturę współczesnego judaizmu, powtarzał, że refleksja katolicka powinna iść w dwóch kierunkach, przy czym należy dowartościować zwłaszcza nasze nieuniknione i nierozdzielne związki z religią wyrażoną na kartach Starego Testamentu.

Dopiero w tym świetle można poprawnie pokazać, na czym polega nasza relacja do tych, którzy w krytycznym momencie dziejów zbawienia powiedzieli Jezusowi Chrystusowi swoje „nie”. Idąc po linii św. Pawła trzeba powtarzać, że w sytuacji gdy jedni mówią „tak”, a drudzy „nie”, trzeba dokonać wyboru. Nie możemy przyjąć postawy relatywizmu i uznać, że w gruncie rzeczy wszystko jedno, jaką da się Chrystusowi odpowiedź. Trzeba opowiedzieć się po stronie prawdy, bo gdy jedni mówią „tak”, a drudzy „nie”, to ktoś musi mieć rację. Nie chodzi jednak tylko o zajmowanie stanowiska – po czyjej stronie jest prawda.

Paweł Lisicki: W 2018 roku Benedykt XVI, będąc już tak zwanym papieżem-seniorem, opublikował na łamach pisma „Communio” swoje rozważania na temat judaizmu. To był bardzo mądry tekst. Benedykt pokazał tam, na czym polega problem z twierdzeniem, że przymierze z Żydami nie zostało nigdy odwołane. Z logicznego punktu widzenia jest przecież tak, że jeżeli coś nie zostało odwołane, to nadal obowiązuje. To prowadzi nas z kolei do teorii o dwóch drogach zbawienia i podważa jedyność zbawczą Chrystusa. Benedykt zakwestionował to twierdzenie. Co więcej pokazał, że w całej tradycji chrześcijańskiej rozumiano zniszczenie Jerozolimy i Świątyni Jerozolimskiej jako karę Bożą za to, że Izrael odrzucił Mesjasza. Tak to rozumieli Ojcowie i Doktorzy Kościoła. Oczywiście, jak to w przypadku Benedykta XVI, jego tekst to swoista analiza, pozbawiona zajmowania wyrazistego

stanowiska własnego; jednak ta publikacja wystarczyła, by w środowiskach dialogicznych wywołać furie. Ukazywały się teksty, które zarzucały Benedyktowi XVI antysemityzm i rzekome negowanie wspólnych osiągnięć dialogu ostatnich lat.

W efekcie na łamach „Herder Korrespondenz” Benedykt w tym samym 2018 roku opublikował krótki tekst, który zawiera tezy sprzeczne z tym, co zawarto w poprzednich rozważaniach. Po pierwsze twierdzi tam, że misja wobec Żydów nigdy nie była przewidziana, co jest twierdzeniem historycznie nieprawdziwym i absurdalnym. Po drugie pada tam sugestia, że III Rzesza była jakby kolejnym etapem politycznej potęgi chrześcijaństwa, co jest zbliżone do klasycznej tezy tak zwanej ideologii holokaustiańskiej. Powstaje pytanie, jak to możliwe. Czy Benedykt XVI naprawdę to napisał? A może zostało mu to narzucone? To wszystko pokazuje jednak, jak trudno jest rozmawiać o kwestiach teologicznych bez uwzględnienia czynnika politycznego. Moja hipoteza jest taka, że ktoś napisał to w jego imieniu, po to, by skończyły się na niego ataki.

Ks. Waldemar Chrostowski: Bardzo ważnym dokumentem, który dotyczy tych kwestii, jest deklaracja „Dominus Iesus” z 2000 roku, przygotowana przez kardynała Ratzingera. Spotkała się ona z głośną kontestacją, również w Polsce. Deklaracja mówi o jedyności i powszechności zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Jej krytycy przewrotnie twierdzili, że skoro podpisał się pod nią „tylko” kardynał Ratzinger, a nie papież, nie jest to więc dokument wysokiej rangi. Ratzinger był potem ostro krytykowany, zresztą gorzkich słów nie szczędzono mu i wcześniej.

Paweł Lisicki: Znalaziono zresztą ten słaby punkt, czyli rzekome zaangażowanie w Hitlerjugend w czasach nazistowskich. Ratzinger został jednak wcielony do Hitlerjugend wbrew własnej woli i jak sam mówił, starał się nie uczestniczyć w spotkaniach. Służył wprawdzie w oddziałach obrony przeciwlotniczej, ale również z odgórnego przydziału. Tę historię wykorzystano do jeszcze mocniejszego ataku na niego.

***Paweł Chmielewski: Ostatnia kwestia. Czy Żydów wolno nawracać?
A może wolno jedynie modlić się o ich nawrócenie?***

Ks. Waldemar Chrostowski: Nawracanie instytucjonalne jest z góry skazane na niepowodzenie. W państwie Izrael nie można prowadzić żadnej takiej działalności, ponieważ jest całkowicie zakazana. Ten, kto by się jej podjął, zostałby w najlepszym razie wydalony z tego państwa, a w najgorszym trafiłby do więzienia, zaś pobyt tam pozostawia trwałe ślady. W innych krajach nawracanie instytucjonalne jest teoretycznie możliwe, ale w praktyce niewykonalne. Społeczności żydowskie są niezwykle hermetyczne i mają absolutny zakaz jakichkolwiek religijnych kontaktów z chrześcijanami. Żydzi nie mają więc szansy poznać Jezusa takim, jakim wyznają Go chrześcijanie, gdyż to, co o Nim wiedzą, pochodzi z naznaczonej licznymi uprzedzeniami tradycji rabinicznej. Postrzegają Go w ramach stereotypu, którym od wieków są karmieni przez paszkwil „Toledot Jeszu”. Wspomnieliśmy, że w XIX wieku pojawiła się próba podjęcia instytucjonalnej formy nawracania Żydów, bo wówczas sytuacja była zupełnie inna: Żydzi żyli w rozproszeniu i nie istniały ich zworniki takie jak Izrael czy Stany Zjednoczone. Faktycznie jednak i tamte przedsięwzięcia ewangelizacyjne były sporadyczne.

To, co można i trzeba robić, to niestrudzone dawanie świadectwa naszej wiary. Musimy tak czynić wobec wszystkich ludzi. Wobec Żydów sytuacja nie jest obiecująca. Rozmijamy się też z nimi w fundamentalnej kwestii, mianowicie w eschatologii. Dla chrześcijanina ważna jest troska o zbawienie i życie wieczne. Zadajemy sobie pytanie, co będzie po śmierci i nasza eschatologia jest bardzo rozbudowana, zarówno gdy idzie o teologię, jak też wierzenia i liturgię. Pojęcia nieba czy aniołów są obarczone folklorem, ale tak czy inaczej, zajmują dużo miejsca w naszej pobożności. W religii żydowskiej jest inaczej. Tam dominuje eschatologia doczesna.

Żydzi uważają, że trzeba zająć się tym światem, starać się o wysoki materialnie poziom życia, o solidarność i braterstwo między sobą oraz zadbać, żeby nie zaniknęła ich tożsamość. To, co będzie po śmierci, to

już sprawa Boga. W judaizmie nie ma eschatologii analogicznej do tej, która występuje w chrześcijaństwie. Dlatego kiedy katolicy spotykają się z Żydami i chcą mówić im o Jezusie i nadziei na życie wieczne, są nierozumiani. Chcemy bowiem przedstawić Jezusa nie tylko z perspektywy historycznej, lecz pokazać, że jest Zbawicielem wszystkich ludzi i bramą, przez którą wszyscy przechodzimy do życia wiecznego. Żydów to nie interesuje. Chcą ułożyć się w tym świecie i budować królestwo doczesności, a nie wieczność.

Paweł Lisicki: Pod tym względem nic nie zmieniło się od czasów Nowego Testamentu. Św. Paweł pisał, że dla Żydów krzyż jest zgorzzeniem. Żydzi nie chcą zaakceptować Boga, który się uniżył. Oczekują od Boga, że zwycięży i da Izraelowi panowanie nad światem. Z tej perspektywy między I a XXI wiekiem nie ma zasadniczej różnicy: polityczne i doczesne pojmowanie zbawienia jest charakterystyczną cechą religii żydowskiej na przestrzeni dziejów. Fakt, że Żydzi żyli w rozproszeniu i nie byli w stanie zrealizować swojego projektu, nie oznacza, że nie był żywy. Przeciwnie, choćby Mojżesz Majmonides pisał, że pierwszym zadaniem króla Mesjasza będzie odbudowa potęgi Izraela. Rzadko zresztą dostrzega się, jak silny potencjał wrogości wobec Chrystusa zawarty jest nie tylko w folklorystycznym „Toldot Jeszu”, ale również w pismach Majmonidesa, gdzie Chrystus jest przedstawiany jako fałszywy Mesjasz.

Gdy idzie o nawracanie Żydów, trzeba rozróżnić dwie płaszczyzny – teoretyczną i praktyczną. Na tej pierwszej sprawa jest jasna. Kościół jest zobowiązany do tego, by zawsze powtarzać, że nie ma innej drogi do zbawienia, niż przyjęcie wiary w Chrystusa. Jeżeli to zarzucimy, przestaniemy być chrześcijanami. Głoszenie zbawienia w Chrystusie wszystkim ludziom należy, można powiedzieć, do chrześcijańskiego DNA: jest zawarte w Ewangeliach, w Dziejach Apostolskich, w listach... Każdy, kto twierdzi, że jest jakaś inna droga zbawienia, z automatu przestaje być chrześcijaninem. Kościół musi o tym przypominać. Stąd właśnie była wielkopiątkowa modlitwa o nawrócenie Żydów.

Drugi wątek jest praktyczny, o czym mówił Ksiądz Profesor. Jest skądinąd zabawne, że Żydzi przez wieki zarzucali państwom chrześcijańskim zakaz nawracania się chrześcijan na judaizm – a dziś Izrael robi dokładnie to samo, tylko w drugą stronę. To tylko pokazuje, jak silnie Izrael jest dziś państwem wyznaniowym, choć Żydzi nie chcą tego w ogóle przyznać, twierdząc, że ich kraj to wspinała liberalna demokracja. Tak naprawdę to nie jest wcale liberalna demokracja, ale państwo teokratyczne.

Paweł Chmielewski: *Jak sobie z tym zatem poradzić?*

Paweł Lisicki: Nie widać dobrego rozwiązania. W przeszłości nawracanie Żydów było możliwe, bo misjonarzy chroniła często siła polityczna. Na przykład w XIX wieku to państwo francuskie gwarantowało, że zakonnicy w Ziemi Świętej, którzy otwierają tam zgromadzenia i próbują nawracać Żydów, nie zostaną po prostu zabici. W przypadku prawosławnych taką rolę spełniała Rosja, tak długo, jak długo istniał carat. W dzisiejszych czasach coś podobnego mogłyby robić Stany Zjednoczone. Problem w tym, że działają dokładnie przeciwnie, to znaczy nie bronią praw chrześcijan w Ziemi Świętej, tylko wspierają nurty chrześcijaństwa syjonistycznego.

Bardzo ciekawym przykładem są chrześcijańscy Żydzi mesjanistyczni. To ludzie bardzo ostro zwalczani przez żydowskich ortodoksów. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Izraela przeznacza na działania przeciwko nim niemałą liczbę szekli. Żydzi mesjańscy jednak nie ustępują i zdobywają wyznawców. W przypadku Kościoła katolickiego analogiczna działalność jest o tyle trudna, że chodzi zawsze o konkretną instytucję. Żydzi mesjańscy, którzy są związani z protestantyzmem, nie mają takiego zaplecza – i dzięki temu nie ma podmiotu, który można obarczyć odpowiedzialnością za ich działalność. Być może jedynym sposobem na to, by nawracać Żydów, jest działanie na podobnej zasadzie: tworzenie wspólnot, które nie występują w imieniu Kościoła katolickiego, ale prowadzą pracę misyjną niejako na własną rękę.

Na Kościół został nałożony obowiązek nawracania wszystkich narodów. Wśród nich jest również naród Izraela – ani lepszy, ani gorszy od innych narodów. Tak samo jak wszyscy inni, Żydzi są powołani, by przyjąć świadectwo i prawdę o Chrystusie.

Ks. Waldemar Chrostowski: Zaniechanie tego obowiązku wobec Żydów oznaczałoby, że nie chcemy dawać im tego, co mamy najcenniejsze. Dlaczego mielibyśmy tak postąpić?

* * *

Ks. Waldemar Chrostowski: profesor teologii, biblista, współzałożyciel i długoletni przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Przez lata zaangażowany w kontakty Kościoła katolickiego w Polsce z judaizmem, do 1998 roku współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Autor licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych, w tym przekładu Tory na język polski. Laureat wielu nagród, między innymi Nagrody im. Ks. Piotra Skargi (2018).

Paweł Lisicki: dziennikarz, publicysta, autor książek, w tym poświęconych tematyce żydowskiej prac „Krew na naszych rękach?”, „Mit starszych braci w wierze” czy „Mesjasz i Trzecia Świątynia”. Redaktor naczelny tygodnika „Do Rzeczy”, stały gość programu „Ja, Katolik. Ekstra” Krystiana Kratiuka w PCh24 TV.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



KAIN. PIERWSZY „STARSZY BRAT W WIERZE” W DZIEJACH ŚWIATA

Kiedy w swoim słynnym liście polscy biskupi zaprosili katolików do odwiedzenia synagog, zapomnieli ustalić to z gospodarzami tych miejsc. A ci byli informacją o tym masowym zaproszeniu wyraźnie skonfundowani. Część świeckich wiernych zaczęła sobie z tego dworować, ale mało kto zwrócił uwagę, że ta wpadka, w pewien symboliczny sposób oddaje znacznie szerszy problem, jakim jest nazywanie żydów „starszymi braćmi w wierze”. Otóż o to też nikt ich nie pytał.

Nikt nie zapytał nie tylko o to, czy chcieliby traktować nas jak braci, nikt nie zapytał czy czują się naszymi braćmi, ale przede wszystkim mało kto zadał sobie trud odpowiedzi na pytanie, kim w tradycji żydowskiej jest „starszy brat” i dlaczego żydzi mają prawo reagować na tę metaforę... alergicznie.

Jako chrześcijanie o rozmaitych relacjach myślimy po chrześcijańsku – nawet wtedy, gdy niektórzy z nas bardzo starają się zatrzeć swoją unikatową, chrześcijańską tożsamość. A figura starszego brata w naszej cywilizacji, to przecież figura doniosła, figura kogoś odpowiedzialnego, przecierającego szlak, kogoś kogo należy naśladować, może podziwiać, na pewno traktować z niemałą rewerencją, niemal jako następcę tronu, następcę lub zastępcę ojca. Gdy mówimy do kogoś, że traktujemy go jak starszego brata, deklarujemy wobec niego ponadprzeciętny szacunek, sympatię, przyjaźń.

Bo przecież przyjemnie jest być przez kogoś nazwanym starszym bratem, prawda?

Otóż nieprawda.

Przynajmniej nie w świecie żydowskim, nie w tradycji religijnej, która oparta jest na Starym Testamencie, pozbawionym światłości światła uosobionej w Jezusie Chrystusie a objawionej na kartach Nowego Testamentu.

Kim bowiem jest starszy brat w tradycji żydowskiej? Otóż jest tym gorszym bratem. Wyrodnym synem. Nierzadko nawet zbrodniarzem. Jest pierworodnym, który sprzeniewierzył się swemu powołaniu. To jasne, że chrześcijanie postrzegali tak żydów przez wieki i niektórzy, bardziej tradycyjni katolicy wciąż właśnie w ten sposób rozumieją podział na Synagogę i Kościół. Ale nie sądzę, by Jan Paweł II, a za nim rozmaici przyjaciele religii mojżeszowej, próbowali metaforą „starszych braci” zrobić żydom przykry żart. Niestety staliśmy się ofiarami szantażu tej metafory, ogłoszonej przez papieża Polaka w pewnym uniesieniu właściwym poetom.

STARSI BRACIA W STARYM TESTAMENCIE

Warto więc przypomnieć sobie, dlaczego żydzi nie przepadają za określaniem ich „starszymi braćmi”.

Otóż pierwszym starszym bratem w Biblii, a więc i pierwszym starszym bratem w dziejach świata, jest przecież nie kto inny jak... Kain. Przypomnijmy to sobie – oto pierworodny syn Adama i Ewy składa ofiarę Bogu, ale Stwórcy bardziej odpowiada ofiara złożona przez młodszego z braci, Abla. Kain nie chce przyjąć tego wyroku, popada w zazdrość, przeradzając się w nienawiść i przemoc. Zabija młodszego brata nie mogąc pojąć, dlaczego Bóg wybrał właśnie jego, kłamiąc jeszcze przy tym w rozmowie z samym Stwórcą zasłaniając się przewrotnymi i sarkastycznymi słowami „czyż jestem stróżem brata mego?”.

Tak właśnie zaczyna się historia „braterstwa” i opowieści o starszych i młodszych braciach w Piśmie Świętym. Od sprzeniewierzenia się woli Bożej, nienawiści, krwawej zemsty i kłamstwa. A wszystkiego tego dopuszcza się przecież starszy brat.

Biblia, nawet ta żydowska, nie kończy się jednak na wygnaniu z raju. Przejdźmy zatem do historii Abrahama? Wszyscy chrześcijanie, nawet zapytani w środku nocy, odpowiedzą jak nazywał się jego syn – Izaak. Nie wszyscy jednak pamiętają, że nie był on pierworodnym synem starego Abrahama. Starszym był bowiem Izmael, zrodzony z niewolnicy Hagar. I tutaj znów Pismo Święte od razu burzy prosty, naturalny dla nas porządek dziedziczenia. Abraham ma już syna, który według zwykłej rachuby krwi i starszeństwa powinien być dziedzicem. A jednak Bóg mówi inaczej: to nie Izmael, lecz Izaak, syn Sary, syn obietnicy, syn narodzony jakby wbrew naturze i ludzkiej nadziei będzie tym, przez którego dokona się przymierze, to jego potomkowie utworzą dwanaście pokoleń Izraela. Sama natura, sama krew, samo pierworództwo nie wystarczą, gdy chodzi o tajemnicę wybrania. Już u początku historii patriarchów Biblia mówi więc coś, co będzie potem powtarzać wielokrotnie – Boża obietnica nie idzie automatycznie za starszeństwem. Idzie drogą, którą w swej niezmierzonej, a czasem i niezrozumiałej mądrości wskaże Bóg.

Jeszcze dosadniej ten sam motyw powraca w historii synów Izaaka, a więc Ezawa i Jakuba. Ezaw był starszy, pierworodny, silny. Jakub był młodszy, spokojniejszy. A jednak już przed ich narodzeniem Bóg zapowiada rzecz zdumiewającą: „starszy będzie służyć młodszemu”. Ezaw lekceważy więc swoje pierworództwo i sprzedaje je Jakubowi za miskę soczewicy, a później Jakub, za namową matki, podszywa się pod brata i otrzymuje od ślepnącego Izaaka błogosławieństwo przeznaczone dla pierworodnego. Ezaw budzi się za późno. Płacze, błaga ojca o błogosławieństwo, ale nie może już tego cofnąć. W jego sercu rodzi się nienawiść i zamiar zabicia Jakuba.

To nie koniec. Podobnie rzecz ma się bowiem później z Rubenem, pierworodnym synem Jakuba. To on, według zwykłego porządku, powinien otrzymać największą godność po ojcu. A jednak Ruben traci swoje pierworództwo przez grzech niewierności – przez występki wobec łóża własnego ojca, gdy współżyje z nałożnicą Jakuba. To, co powinno przypaść Rubenowi, zostaje więc rozdzielone między innych. Prawo pierworództwa przechodzi na Józefa i jego synów, natomiast

pierwszeństwo królewskie przypadnie Judzie. Tak oto kolejny starszy brat znów nie udźwignął własnego pierwszeństwa.

A i tu natchnieni autorzy biblijni nie zakończyli referować Bożej pedagogiki dotyczącej starszych braci. Co się bowiem wydarzyło dalej? Otóż jednego z najmłodszych braci, Józefa, starsi bracia chcieli zabić, a ostatecznie sprzedali, był bowiem szczególnie umiłowanym dzieckiem swego ojca, który podarował mu słynną ozdobną szatę. Do tego dochodziły sny Józefa, w których snopy braci kłaniały się jego snopowi, a słońce, księżyc i jedenaste gwiazd oddawały mu pokłon. Starsi bracia odczytali to jednoznacznie: młodszy ma zostać wyniesiony ponad nich. I nie mogli tego znieść. W ich sercach rodzi się więc ta sama ciemna zazdrość, którą znamy z historii Kaina. Starsi, którzy według ludzkiego porządku powinni mieć pierwszeństwo, czują się upokorzeni wybraniem młodszego. Widzą, że ojciec kocha go szczególnie i zamiast przyjąć tajemnicę tej miłości, postanawiają usunąć brata sprzed oczu ojca. Najpierw chcą go zabić, potem wrzucają go do studni, w końcu sprzedają kupcom idącym do Egiptu. Ojcu zaś zanoszą zakrwawioną szatę Józefa, próbując budować relację na kłamstwie – dokładnie tak jak Kain.

I to wcale nie koniec – ale nie będziemy wszystkich kolejnych przypadków wymieniać szczegółowo. Wspomnijmy zatem tylko o synach Józefa: Manassesie i Efraimie, którzy także powtarzają ten sam schemat odwróconego starszeństwa, gdy choć Manasses był pierworodny, Jakub podczas błogosławieństwa celowo skrzyżował ręce i obfite błogosławieństwo położył na głowie młodszego Efraima. Przypomnijmy też Eliaba, najstarszego syna Jessego, który wydawał się Samuelowi naturalnym kandydatem na króla, ale Bóg znów odrzucił ludzką logikę pierwszeństwa i wyglądu, wybierając najmłodszego Dawida, bo „człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce”. Tu też jednak ta historia się nie kończy. Oto w domu Dawida starsi synowie: Amnon – splamiony gwałtem, Absalom – buntem i bratobójczą zemstą, Adoniasz – próbą przejęcia tronu; kolejno sprzeniewierzają się powołaniu, aż królewskie dziedzictwo

przechodzi na młodszego Salomona, wybranego na następcę i wielkiego króla, budowniczego Świątyni.

Wszystkie wspomniane wątki są oczywiście znacznie bardziej skomplikowane, a ich precyzyjne opisanie wymagałoby znacznie obszerniejszego tekstu. Ale wszystkie świadczą o tym samym: Biblia wielokrotnie pokazuje, że samo starszeństwo i pierworództwo nie gwarantują wybrania, że często młodszy zostaje wyniesiony ponad starszego, a starszy po prostu nie udźwiga swego pierwszeństwa.

STARSZY BĘDZIE SŁUŻYĆ MŁODSZEMU

Pamiętajmy, że religijni żydzi – a to z nimi prowadzić dialog chce Kościół katolicki – są ludem bardzo mocno zakorzenionym w Starym Testamencie. Traktują poważnie sam tekst i wszelkie oparte na nim tradycje, interpretacje, figury, metafory, symbole. Oni doskonale wiedzą, kim są starsi bracia w języku religijnym. I nie chcą być w ten sposób postrzegani.

Ale nie tylko żydzi byli w dziejach świata tymi, którzy poważnie traktowali Stary Testament. Byli kiedyś również tacy ludzie w Kościele – zanim poprawność polityczna wraz z niezwykle nieuchwytnym tworem nazywanym „duchem soboru”, zamknęły możliwość powoływania się na Pismo Święte w taki sposób. Otóż przecież motyw starszego brata, jako tego gorszego, od początku towarzyszył Kościołowi w rozumieniu roli, jaką przyjęli na siebie ci żydzi, ta część Izraela, która nie uznała objawiającego się im Chrystusa za Pana i Zbawiciela.

Już przecież święty Paweł czyta historię Izraela przez dramat pierworództwa i wybrania. W Liście do Rzymian przywołuje Izaaka i Izmaela oraz Jakuba i Ezawa, aby pokazać, że „nie wszyscy, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem” i że dzieci obietnicy nie pokrywają się z dziećmi z ciała. Oto cały fragment:

Prawdę mówię w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym, że w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą

[odłączony] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami. Są to Izraelici, do których należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen. Nie znaczy to jednak wcale, że słowo Boże zawiodło. Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem, i nie wszyscy, przez to, że są potomstwem Abrahama, stają się jego dziećmi, lecz w Izaaku uznane będzie twoje potomstwo to znaczy: nie synowie co do ciała są dziećmi Bożymi, lecz synowie obietnicy są uznani za potomstwo. Albowiem to jest słowo obietnicy: Przyjdę o tym samym czasie, a Sara będzie miała syna. Ale nie tylko ona – bo także i Rebeka, która poczęła [bliźnięta] z jednego [zbliżenia] z ojcem naszym Izaakiem. Bo gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic dobrego czy złego nie uczyniły – aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie od uczynków, ale od woli powołującego – powiedziano jej: starszy będzie służyć młodszemu jak jest napisane: Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści (Rz 9, 1-13).

W Liście do Galatów zaś, Apostoł wskazuje na matki synów Abrahama, Hagar i Sarę, jako na figurę dwóch przymierzy! Przypomnijmy sobie:

Powiedzcie mi wy, którzy chcecie żyć pod Prawem, czy Prawa tego nie rozumiecie? Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej. Lecz ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała, ten zaś z wolnej – na skutek obietnicy. Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny: niewiasty te wyobrażają dwa przymierza; jedno, zawarte pod górą Synaj, rodzi ku niewoli, a wyobraża je Hagar: Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką. Wszak napisane jest: Wesel się, niepłodna, która nie rodziłaś, wykrzykuj z radości, która nie znałaś bólów rodzenia, bo więcej dzieci ma samotna niż ta, która żyje z mężem. Właśnie wy, bracia, jesteście jak Izaak dziećmi obietnicy. Ale jak wówczas ten, który się urodził

tylko według ciała, prześladował tego, który się urodził według ducha, tak dzieje się i teraz. Co jednak mówi Pismo? Wypędź niewolnicę i jej syna, bo nie będzie dziedziczyć syn niewolnicy razem z synem wolnej. Tak to, bracia, nie jesteśmy dziećmi niewolnicy, ale wolnej (Ga 4, 21-30).

W debacie o relacjach katolicko-żydowskich krąży tylko jeden cytat ze świętego Pawła, o tym, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”. Jak widać powyżej, warto jednak czytać Apostoła w całości, a nie wyłącznie w wyimkach.

ZNAMIE KAINA

Figura starszego brata, w kontekście już tu nakreślonym, była oczywiście również dla Ojców Kościoła. Ireneusz z Lyonu zauważa, że Kain jest pełen zazdrości i złości, Abel jest sprawiedliwy i przynosi motyw tamtego sporu braci na spór Chrystusa z faryzeuszami oraz ostateczne odrzucenie przez nich Zbawiciela – jak Kain z zazdrości zabił sprawiedliwego Abla, tak faryzeusze z zazdrości zabili Sprawiedliwego, czyli Chrystusa. Ireneusz twierdzi, że Kościół składa Bogu „czystą ofiarę”, podczas gdy Żydzi nie mogą tego czynić w pełni, bo nie przyjęli wcielonego Słowa.

Święty Cyprian z Kartaginy rozwija **konceptę dwóch ludów: starszego i młodszego**. W zbiorze *Świadectwa* znajduje się zapis brzmiący: „Zapowiedziano dwa ludy, starszy i młodszy: stary lud Żydów i nowy lud, który miał być z nas”. Następne punkty mówią, że Kościół ma mieć więcej synów niż Synagoga, że poganie raczej uwierzą w Chrystusa, oraz że Żydzi utracą chleb, kielich i łaskę Chrystusa, a chrześcijanie je otrzymają.

Św. Ambroży z Mediolanu w *Traktacie o Kainie i Ablu* opisuje dwie przeciwstawne postawy: jedna przypisująca wszystko sobie, druga odnosząca wszystko do Boga. Kain i Abel stają się figurą Synagogi i Kościoła. Następnie przechodzi do sensu „dwóch ludów” i odwołuje się do słów Księgi Rodzaju: „Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy

wyjdą z twych wnętrzności; jeden będzie silniejszy od drugiego, starszy będzie sługą młodszego”.

Autorzy ci koncentrowali się na ofiarach Kaina i Abla: jedna była nieprzyjęta, druga przyjęta, jedna była ziemską, druga duchową. Akcent przesunął święty Augustyn, którego najbardziej interesowała nie sama ofiara, lecz kara Kaina: wygnanie, tułaczka i znak ochronny.

To przesunięcie jest bardzo znaczące, bo Kain nie tylko zabija Abla, ale też zostaje osądzony, lecz nie zostaje zabity. Otrzymuje inną karę – ma tułać się po świecie, ale Bóg daje mu znak, aby nikt go nie zgładził. Dla Augustyna jego przykład staje się figurą Żydów po odrzuceniu Chrystusa. W jego czasach są przecież rozproszeni, pozbawieni dawnego miejsca na ziemi, ukarani za nierozpoznanie Mesjasza, ale nie wolno ich zabijać. Ich trwanie ma sens opatrnościowy. Żydzi, przechowując Pisma Starego Testamentu, są dla Augustyna niechcianyymi świadkami prawdy chrześcijaństwa. Chrześcijanie głoszą, że Chrystus został zapowiedziany przez Prawo, Proroków i Psalmi. Bez tego poganie mogliby mówić, że wyznawcy Jezusa sami napisali sobie te prorocтва po fakcie. Wtedy – mówi Augustyn – chrześcijanin może wskazać na Żydów, na to, że to oni przechowują te księgi, że nie wymyślili ich dla chrześcijan, a jednak z ksiąg tych jasno wynika, że świadczą o Chrystusie.

Kain jest więc w myśli Augustyna figurą skomplikowaną, bo jest winny, ale w jakiś sposób ochroniony. Wygnany, ale nieusunięty. Napiętnowany, ale piętno pozostaje też znakiem ochronnym. Paralelnie więc Żydzi w teologii Augustyna są osądzeni za odrzucenie Chrystusa, ale zachowani przez Boga jako świadkowie Pisma. Nie można ich po prostu wykreślić z historii. Nie można powiedzieć, że są zbędni. Ich istnienie jest jakąś częścią Bożej ekonomii, mimo że mylą się odrzucając Chrystusa.

W szerszej typologii Augustyna Kain nie jest oczywiście jedyłą figurą. Występują tam także Ezaw i Jakub, Hagar i Sara, Izmael i Izaak. Ezaw jako starszy służący młodszemu odpowiada Żydom

podporządkowanym Kościołowi. Hagar i Izmael oznaczają porządek ciała, niewoli, starego przymierza rozumianego literalnie, a Sara i Izaak – porządek obietnicy i wolności.

NIEUDANE METAFORY

Kiedy Jan Paweł II mówił o Żydach jako o „starszych braciach”, wielu katolików słyszało w tym przede wszystkim gest pojednania, a same-
mu papieżowi zapewne właśnie o taki gest dobrej woli chodziło. Ale żyd, który zna własną Biblię i własną tradycję jej interpretacji, może usłyszeć coś innego i oburzyć się. Co? Starszy brat? Czyli co? Kain? Izmael? Ezaw? Ten wyklęty? Ten pominięty? Ten, który traci błogosławieństwo?

Następca Jana Pawła II, Benedykt XVI, był zbyt dobrym teologiem, by tego nie wiedzieć. Zrezygnował więc z używania frazy „starsi bracia”. Zwracał uwagę na egzegezę żydowską, ale nie powrócił do tradycyjnego nauczania na ten temat. Papież – co szczególnie istotne pochodzący z Niemiec i żyjący w dobie II wojny światowej – poszedł w rodzinnych metaforach... jeszcze dalej niż papież Wojtyła i używał określenia „ojcowie w wierze”. Oczywiście z takim rozumowaniem można zgodzić się względem żydów biblijnych, nie dzisiejszych, tal-
mudycznych czy rabinicznych.

Ktoś inny powie jeszcze inaczej, że do dzisiejszych żydów można śmiało powiedzieć: „bez waszych ojców nie byłoby naszej wiary; Abraham, Izaak i Jakub są także naszymi ojcami; Kościół nie może zrozumieć siebie bez Izraela”. Wszystko to prawda. Tylko, że skoro ojcowie żydów i ojcowie chrześcijan są jednym, to znów stawia nas w pozycji braci, starszego i młodszego, a ta, jak już udowodniliśmy, jest dla niektórych kłopotliwą.

Dlatego może lepiej rzeczywiście darować sobie te niemal poetyckie, najcieplejsze nawet rodzinne metafory, skoro ich użycie – dokonane w dobrej wierze i z najlepszymi intencjami – powoduje tak wiele problemów nawet czterdzieści lat później? Kłopotcze to katolickich

egzegetów, wprawia wiernych w zdumienie i w niemałe zakłopotanie, a czasem i w oburzenie samych żydów.

Chyba, że rzeczywiście uznamy, że Jan Paweł II umyślnie użył sformułowania „starsi bracia” by przypomnieć Kościołowi i Synagodze tradycyjne nauczanie, oparte na klarownym wyjaśnieniu kim byli w Starym Testamencie owi starsi bracia i w ten sposób definiując wzajemne relacje. Ale o taki zabieg nikt chyba papieża nie podejrzewa.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



ZWODNICZY SYJONIZM KATOLICKI

Jednym z głównych filarów syjonizmu katolickiego jest twierdzenie, że przymierze Boga z „narodem żydowskim” jest nieodwołalne. Brytyjski teolog, Gavin D’Costa, który uchodzi za głównego twórcę koncepcji tzw. *minimalistycznego syjonizmu katolickiego*, opiera ją na czterech filarach. Gdyby przyrzeć się bliżej, w koncepcji tej znajdziemy wiele punktów zbieżnych z protestanckim syjonizmem chrześcijańskim. Głównym jej celem jest nie tylko zmiana negatywnego stanowiska katolików wobec polityki państwa Izrael, lecz również mające „wymiar teologiczny” zaangażowanie wiernych we wspieraniu „państwa żydowskiego” w Ziemi Świętej.

Rozwijający się nowy nurt teologii jest groźny dla Magisterium Kościoła, ponieważ rabini żądają zmiany „doktryny, liturgii i praktyki”, motywując to koniecznością usunięcia „antysemityzmu”. Przede wszystkim jest on groźny dla samych katolików, których wprowadza się w błąd co do wiary.

GAVIN D’COSTA I JEGO SYJONIZM KATOLICKI

W 2019 r. teolog z uniwersytetu w Bristolu, doradca Konferencji Episkopatu Anglii i Walii oraz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, prof. Gavin D’Costa, zadawał pytanie, czy syjonizm katolicki, ewoluujący w ciągu ostatniego półwiecza, może stać się oficjalnym nauczaniem Kościoła?

Jeszcze przed publikacją książki *Catholic Doctrines on the Jewish People after the Second Vatican Council* [Katolicka doktryna na temat Żydów po Soborze Watykańskim II], wydanej nakładem Oxford University Press, prof. Gavin D’Costa w obszernym eseju pt. *The New Catholic Zionism* [Nowy syjonizm katolicki], zamieszczonym 9 września 2019 r. na stronie mosaicmagazine.com, wyraził nadzieję, że pomimo drastycznie spadających wskaźników przynależności do Kościoła, a tym

samym także praktyk religijnych, wiara nie zniknie, jak tego chcieli sekularyści i liberałowie, a to właśnie z tego powodu, że oto rodzi się *syjonizm katolicki*. który może także wpłynąć na dobre nastawienie wobec państwa Izrael.

D'Costa przekonywał, że *syjonizm katolicki* ma „inne oblicze” niż protestancki syjonizm chrześcijański, choć również „postrzega powstanie państwa Izrael w 1948 r. jako część biblijnej obietnicy ziemi danej wybranemu ludowi Bożemu i zgromadzenie tego ludu jako znak wierności Boga danym obietnicom”. Jednocześnie profesor odrzuca „maksymalistyczne przekonania” protestanckiego syjonizmu chrześcijańskiego na temat wizji czasów ostatecznych i roli Żydów oraz Izraela jako narzędzi spełnienia tej wizji.

Ponadto teolog argumentuje, że Kościół katolicki zmierza w kierunku przyjęcia *syjonizmu katolickiego*, co jest już widoczne w odrzuceniu „antyżydowskiej postawy”. Stanowi on wyraz „kontrkultury” przeciwstawiającej się szerzeniu antysemityzmu.

Punktem wyjścia do dyskusji na ten temat stała się niewielka objętościowa deklaracja *Nostra aetate* z 1965 r., o stosunku Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich przyjęta – nie bez sprzeciwu – podczas Soboru Watykańskiego II. Szczególny impuls do rozwoju nowego prądu teologicznego miał pojawić się w latach 80. ub. wieku. Od tego czasu – według D'Costy – widać wyraźny zwrot w oficjalnych dokumentach Kościoła, jeśli chodzi o stosunek do Żydów i judaizmu, które niewielu czyta i potrafi umieścić we właściwym kontekście.

Przyjęcie deklaracji *Nostra aetate* oznaczało – zdaniem autora – „formalne odrzucenie zarzutu bogobójstwa wysuniętego przeciwko całemu narodowi żydowskiemu, zarówno żyjącemu w czasie ukrzyżowania Jezusa, jak i później”.

Co więcej, teologia św. Augustyna – odnosząca się, przypomnijmy, do utraty przez Żydów statusu ludu wybranego przez Boga i skazania ich na tułaczkę po świecie, by świadczyli o prawdzie chrześcijańskiej

– miała odtąd stanowić „niezamierzony pomost dla nowego nauczania Soboru Watykańskiego II”. W tym miejscu D’Costa przywołuje List św. Pawła do Rzymian i werset często cytowany przez propagatorów *syjonizmu katolickiego*, mówiący o tym, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Miałby on potwierdzać tezę, zgodnie z którą „naród żydowski” wciąż pozostaje wybrany.

„Skoro Żydzi jako całość nie byli winni bogobójstwa, a obietnice dane im przez Boga były nieodwołalne, czyż nie oznaczało to nowego statusu narodu żydowskiego?” – pytał teolog, jednocześnie wskazując na problem, który należało przezwyciężyć, aby mogła nastąpić zmiana doktryny katolickiej w sprawie stosunku do judaizmu w jego współczesnej wersji.

Zauważając sprzeciw wobec *Nostra aetate* i odejście grupy arcybiskupa Marcela Lefebvre’a, założyciela Bractwa św. Piusa X., D’Costa twierdzi, że trzeba było czekać aż do 1980 r., aby oficjalnie ustanowić nowy status „narodu żydowskiego”. Wtedy też Jan Paweł II, przemawiając 17 listopada do społeczności żydowskiej w Moguncji, miał odnosić się nie tylko do judaizmu z czasów Jezusa, ale i do współczesnego judaizmu talmudycznego.

„Papież mówił zatem wprost o relacji *między współczesnymi Kościołami chrześcijańskimi a współczesnym ludem Przymierza zawartego z Mojżeszem*” – pisze D’Costa, sugerując że zarówno Jan Paweł II, jak i dwaj późniejsi papieże, Benedykt XVI i Franciszek, mieli odwoływać się do „nierozwalnego przymierza narodu żydowskiego z Bogiem” (*The Jewish people’s unbreakable covenant with God*).

D’Costa pomylił jednak przemówienie Benedykta XVI skierowane do głównego rabina Rzymu, dr Riccardo di Segni, przyjętego na audiencji w Watykanie w 2006 r., sugerując, że zostało ono raczej wygłoszone w rzymskiej Wielkiej Synagodze. Benedykt XVI mówił tam di Segni: „Lud Izraela był już wielokrotnie wyzwalany z rąk wrogów, a w czasach antysemityzmu, w dramatycznych momentach Zagłady, ręka Wszechmogącego wspierała go i prowadziła. Łaska Boga Przymierza

zawsze towarzyszyła Izraelowi, dając mu siłę do przewycięzania kolejnych prób. Świadectwo pełnej miłości troski Boga może płynąć również z waszej żydowskiej społeczności, zamieszkującej Rzym od ponad 2000 lat”.

Z wypowiedzi tej D’Costa wysnuł wnioski, jakoby papież Benedykt uznał, iż współczesny judaizm talmudyczny pozostaje „w ciągłości z biblijnym ludem Izraela”, a zatem również „potwierdził Boże wsparcie oraz przewodnictwo dla tego szczególnego ludu”.

Papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* (2013) także „szeroko chwali żywe przymierze wspólnoty żydowskiej z Bogiem”, mówiąc: „Bardzo szczególne spojrzenie kierujemy na naród żydowski, którego Przymierze z Bogiem nie zostało nigdy odwołane, ponieważ «dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» (Rz II, 29). Kościół, który dzieli z judaizmem ważną część Pism Świętych, uważa naród Przymierza i jego wiarę za święty korzeń własnej tożsamości chrześcijańskiej (por. Rz II, 16-18). Jako chrześcijanie nie możemy uważać judaizmu za obcą religię ani nie możemy zaliczać Żydów do tych, którzy są wezwani do porzucenia bożków, aby nawrócić się do prawdziwego Boga (por. *I Tes* I, 9). Razem z nimi wierzymy w jednego Boga działającego w historii i przyjmujemy z nimi wspólne Słowo objawione. [...] Bóg nadal działa w narodzie Starego Przymierza i sprawia, że istnieją skarby mądrości wypływające z jego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego również Kościół się ubogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu (...)” (par. 247 i 249).

Teolog zauważył, że fragment dotyczący niemożności uznania judaizmu za obcą religię (nawet jeśli Żydzi nie nawrócą się do Jezusa), znamionował „koniec katolickiej działalności misyjnej wśród Żydów”. Zgodnie z tą wykładnią judaizmu nie powinno się traktować jak każdą inną „religię”, lecz „jako cieszący się, wraz z katolicyzmem, aktywną więzią przymierza z *prawdziwym Bogiem*”. Powtarzanie tej nauki przez duchownych ma natomiast sprawić, że upowszechni się ona „w krwiobiegu Kościoła, nawet jeśli nie została formalnie ogłoszona jako wiążąca doktryna, której muszą przestrzegać wszyscy katolicy”.

W przekonaniu D'Costy „nie ma już odwrotu” od tego, że „Kościół katolicki uznaje obecnie naród żydowski (*Jewish people* – przyp. A.S) za współdziedziców przymierza, któremu Bóg pozostaje wierny”. Teolog wyjaśnia następnie, że oto mamy „pełnoprawny syjonizm katolicki”, w którym „teologia, polityka i historia są nierozzerwalnie splecione”.

O ile w czasach Piusa X powrót Żydów do Ziemi Świętej nie miał znaczenia teologicznego, zaś ówczesny papież nie aprobował syjonizmu, podkreślając przy tym, że Żydzi wyparli się Chrystusa (a z tego powodu katolicy nie mogli uznawać ich aspiracji do Ziemi Świętej), to późniejsze gesty papieży miały przyczynić się do zmiany stanowiska. Żydom zależało, oczywiście, na nakłonieniu katolików do uznawania szczególnego statusu judaizmu i „narodu żydowskiego” po to, aby zaaprobowali syjonizm.

D'Costy dostrzegł, że „wielu chrześcijan na Bliskim Wschodzie nadal wierzy, iż naród żydowski nie jest już *wybrany*, i że chrześcijanie mają teraz status *nowego Izraela*”. Co ciekawe, większość chrześcijan Bliskiego Wschodu ma być wrogo nastawiona do wszelkich twierdzeń teologicznych rzekomo potwierdzających biblijną obietnicę ziemi dla Żydów. Na przykład palestyńscy chrześcijanie pochodzenia arabskiego obawiają się, że „zaakceptowanie takiego twierdzenia oznaczałoby, iż wysiedlenie i status uchodźcy wielu ich rodaków można by uznać za zamierzone przez Boga”. Do tego dochodzi obawa o bezpieczeństwo.

D'Costa sugeruje, że na chrześcijan Bliskiego Wschodu silnie oddziałuje antysemityzm. Mają o tym świadczyć twierdzenia, iż „naród żydowski” – wskutek odrzucenia Jezusa – nie jest już „wybrany”, a chrześcijanie posiadają obecnie status „nowego Izraela”, czyli „ludu Bożego”. Teolog sugeruje, że „choć jest to pogląd oficjalnie potępiony przez Watykan w *Nostra aetate* (1965)”, to jednak większość chrześcijan Bliskiego Wschodu wciąż nie akceptuje tego faktu. Zarazem Watykan stara się utrzymać pełną komuniję z tymi kościołami, z których „większość nie jest ani katolicka, ani protestancka, lecz reprezentuje jedne z najstarszych wspólnot chrześcijańskich na świecie (...), które oderwały się od europejskiego chrześcijaństwa w wyniku

debat teologicznych prowadzonych w V wieku lub w wyniku Wielkiej Schizmy Wschód-Zachód w 1054 r.”.

Teolog uważa ponadto, że znacznie poważniejszym wyzwaniem są rzekomo utrzymujące się w samym Kościele katolickim „głęboko zakorzenione antyżydowskie tradycje teologiczne”. W tym wypadku trudno jest zmienić „z dnia na dzień” wszystkie te „idee i postawy”, które na przestrzeni lat zdążyły się już zakorzenić. A zatem, by przekonać katolików do zmiany stanowiska w tej kwestii, D’Costa sugeruje, aby nie tracić z horyzontu „korzyści”, jakie przyniosłaby akceptacja *syjonizmu katolickiego*. Autor oczekuje, że Kościół nie tylko będzie uznawał prawny i dyplomatyczny status Izraela (umowa z 1993 r. między Stolicą Apostolską a Izraelem), ale że będzie nauczał, by „cenić Izrael jako część planu Bożego”.

Ani samo uznanie Izraela, ani też nawiązanie stosunków dyplomatycznych między nim a Stolicą Apostolską – nie wystarcza. D’Costa sugeruje, że niezbędne jest także „uzasadnienie teologiczne”. Dodać przy tym, że uznanie *syjonizmu katolickiego* byłoby cenne także dla Izraela, gdyż kraj ten zyskałby wówczas „ponadnarodowego sojusznika; takiego, który nie miałby żadnych interesów politycznych ani handlowych w regionie, chcąc wyłącznie zachować pokój i sprawiedliwość. A więc jedynie troszczyłby się o bezpieczeństwo wspólnot chrześcijańskich”. Dzięki temu Watykan mógłby stać się pożądanym mediatorem na Bliskim Wschodzie, dbając o interesy nie tylko Palestyńczyków, ale także Żydów.

„DOWODY” ŚWIADCZĄCE O ROZWOJU NOWEGO NURTU TEOLOGII

„Niezależnie od przeszkód, jakie stoją na drodze do uznania i oficjalnego nauczania *syjonizmu katolickiego*, nieformalnie i pośrednio” proces ten postępuje, o czym mają świadczyć „dowody” w postaci nauczania papieża Jana Pawła II z 1980 r. czy noty Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, jak np. *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i Katechezie Kościoła Katolickiego* z 1985 r.

W nocy tej Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem miała wskazać, że „trwanie narodu żydowskiego (...) było *częścią zamysłu Bożego*”. Odrzucała też augustiańską tradycję, wedle której Żydzi zostali ukarani rozproszeniem, aby służyć celom chrześcijańskim, i pośrednio wskazywała, że trwałe rozproszenie nie było *częścią zamysłu Bożego*. Ma o tym świadczyć poniższy fragment:

„Trwanie Izraela (w sytuacji gdy tak wiele starożytnych ludów zniknęło bez śladu) jest nie tylko faktem historycznym, ale także znakiem, który należy interpretować w ramach zamysłu Bożego. Trzeba w każdym razie odejść od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego przy życiu argument dla apologetyki chrześcijańskiej. On pozostaje narodem wybranym”.

W 2015 r., a więc 50 lat po ukazaniu się *Nostra aetate*, ta sama komisja wydała dokument pt. *Nazywam was przyjaciółmi: Refleksje nad kwestiami teologicznymi w relacjach katolicko-żydowskich*, w którym zdaniem D’Costy potwierdzono potrzebę „pozbycia się tradycyjnej idei”, to jest „tak zwanej teorii zastąpienia, zgodnie z którą chrześcijaństwo jest nowym Izraelem”.

Zdaniem D’Costy, widoczna w dokumentach komisji krytyka Ojców i teologów średniowiecza, która w dokumentach protestanckich nie należy do rzadkości, z pewnością „w dokumentach katolickich jest (...) zaskakująca – i stanowi kolejny dowód siły rodzącego się nurtu [syjonizmu katolickiego – przyp. A.S.] w myśli katolickiej”.

Kolejnym „dowodem” na kształtowanie się *syjonizmu katolickiego* ma być przemówienie Jana Pawła II skierowane do żydowskiej wspólnoty w Brasillii w 1991 r., gdzie papież cytował fragment Księgi Ezechiela (34, 13) mówiący o zgromadzeniu zagubionych owiec. Mówił wówczas: „Oby nasi żydowscy bracia i siostry, którzy zostali ‘wyprowadzeni spośród narodów’ i ‘zgromadzeni z krajów’, i sprowadzeni z powrotem ‘na ich własną ziemię’ do ziemi swoich przodków, mogli żyć tam w pokoju i bezpieczeństwie, na ‘górach izraelskich’, strzeżeni opieką Boga, ich prawdziwego pasterza”. I oto po raz kolejny D’Costa

doszukuje się w tym fragmencie uznania ze strony polskiego papieża, jakoby powstanie państwa Izrael w 1948 r. było „wydarzeniem teologicznym”. Co prawda, nie wspierając „opcji politycznych” ani działań państwa Izrael, papież miał jednakowoż „uznać religijne znaczenie zgromadzenia narodu żydowskiego w jego ojczyźnie, wprowadzając w życie kolejny element minimalistycznego syjonizmu katolickiego”.

Teolog sugeruje, że oficjalne porozumienie zawarte w 1993 r. między Watykanem a Izraelem, do którego podpisania doszło bezpośrednio po porozumieniach pokojowych w Waszyngtonie z udziałem Icchaka Rabina i Jasira Arafata, miało świadczyć o „dyskretnym” uznaniu wymiaru teologicznego Izraela. Podstaw do takich wniosków D’Costa doszukuje się we wstępie do wspomnianego porozumienia, które „potwierdza wszechstronny, religijny wymiar stosunków katolicko-żydowskich”. Cytuje także następujący fragment umowy: „Świadomi wyjątkowego charakteru relacji między Kościołem katolickim a narodem żydowskim, jak również historycznego procesu pojednania, rozwoju wzajemnego zrozumienia i przyjaźni między katolikami a Żydami...”.

„Słów tego rodzaju nie znajdziemy w żadnym innym porozumieniu dyplomatycznym Watykanu” – zaznacza teolog. Ponadto przypomina, że o ile jeszcze w 1985 r. Stolica Apostolska chciała niejako oddzielić „naród żydowski” od „państwa”, to osiem lat później, uznała, że jednak „to oddzielenie nie jest w pełni możliwe ani pożądane”.

Innym „dowodem” mającym świadczyć o zmianie nauczania ma być raport Papieskiej Komisji Biblijnej z 2001 r., *Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*. Komisji przewodniczył ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kardynał Joseph Ratzinger (późniejszy papież Benedykt XVI). Zgodnie ze słowami D’Costy, w paragrafach 56-57 komisja miała stwierdzić, że „Nowy Testament nie unieważnia konkretnych obietnic danych narodowi żydowskiemu dotyczących ziemi Izraela. Komisja przyznała, że w niektórych obszarach teologii, takich jak kwestia przyjścia żydowskiego mesjasza, istniały nie do pogodzenia różnice między obiema społecznościami. Wyraźnie jednak

wskazała, że wiele z tych różnic wynikało z odmiennych punktów wyjścia interpretacji, a nie ze ślepoty, uporu czy innych rzekomych cech przypisywanych historycznie narodowi żydowskiemu. Po drugie, komisja uznała obietnice dotyczące ziemi zawarte w Biblii hebrajskiej za trwałe – jak to jest w naturze wszystkich obietnic Bożych – a jednocześnie uzależniając je od moralnego i religijnego zachowania ludu, który miał stać się światłością dla narodów. Przyznała jednak, że realizacja powołania istniejącego ludu w tej ziemi nieuchronnie zajmie czas i będzie obciążona trudnościami. Jak świadczy Biblia, nigdy nie był to proces natychmiastowy ani bezpośredni. Wreszcie, komisja odniosła się do kwestii biblijnego nakazu wejścia Izraelitów do ziemi w celu zniszczenia zamieszkujących ją wrogów. Choć w zasadzie krytykowała agresywną przemoc skojarzoną z celami religijnymi, komisja powiązała to konkretne nauczanie z właściwym mu kontekstem historycznym”.

Zdaniem teologa, chociaż nikt nie prosił komisji o odniesienie tekstów biblijnych do historii współczesnej, a zwłaszcza do wydarzeń z 1948 r., które towarzyszyły powstaniu Izraela jako niepodległego państwa, to jednak „komisja dostarczyła biblijnych podstaw, których brakowało we wcześniejszych perspektywach wspierających rodzące się nauczanie syjonistyczne, a tym samym zapewniła niezbędny fundament każdemu stanowisku katolickiemu w tej sprawie”.

Autor podsumował, że wystarczy niejako złożyć puzzle całej układanki, a otrzymamy „podstawę katolickiego syjonizmu”, który – jak wyraził nadzieję – „będzie publicznie nauczany przez Kościół”. Mogłoby to się stać nawet bardzo szybko, gdyby tylko udało się zakończyć spór izraelsko-palestyński. Wspomniał także, że Kościół znajdzie sposób, tak, jak w czasach Soboru Watykańskiego II, aby mimo sprzeciwu wobec zmiany nauczania w stosunku do Żydów, pchnąć naprzód *syjonizm katolicki*.

D’Costa jeszcze w 2019 r. nieśmiało argumentował, że należy popierać *syjonizm katolicki* w celu zwalczania antysemityzmu. Argument ten z czasem zyskał na znaczeniu, zwłaszcza w ostatnich latach.

WYZWANIA

1 stycznia 2020 r. Gavin D'Costa który – o czym nie można zapominać – jest pozostaje w związkach z izraelską organizacją zajmującą się propagowaniem izraelskiej „dyplomacji opartej na wierze”, tj. Israel Caucas i Israel Foundation, pisał w artykule dla „First Things” zatytułowanym *Catholic Zionism* [Syjonizm katolicki] o „wielu otwartych pytaniach” i trudnościach, które wciąż trzeba przezwyciężyć, aby upowszechnił się nowy nurt teologiczny. Warto wspomnieć, że obie wspomniane organizacje umieściły D'Costę na liście osób szczególnie oddanych dla realizacji polityki Izraela.

Problemem jest m.in. istnienie wielu odmian judaizmu, wobec czego nie wiadomo, która z nich jest wciąż obowiązująca. Wyzwanie stawia nam również „doktryna chrześcijańska”, która „naucza, że obietnica Mesjasza spełnia się w Jezusie, choć papież senior Benedykt XVI miał rację, mówiąc, że to centralne chrześcijańskie stwierdzenie nie musi podważać ważności żydowskiego przymierza. Ale co to oznacza, nie zawsze jest jasne”.

Kolejnym wyzwaniem są „napięcia polityczne”, czyli kwestia syjonizmu i statusu Ziemi Świętej. Teolog snuje narrację o obietnicy ziemi danej Żydom, obiecanej Abrahamowi i jego potomkom (Rdz 12, 15, 17), chociaż zauważa, że kluczowe postaci, w tym Mojżesz, nigdy nie wkroczyły na tę ziemię. Nie oznacza to jednak, że „nie są przez to mniej Żydami”.

Nie wie, jak określić granice domniemanej ziemi obiecanej dla Żydów. Uczeni mają spierać się o to, czy granice te są określone przez Boga, czy też przez kontekst historyczny i uwarunkowania polityczne.

Następnie snuje narrację o tym, jak należy postępować względem Palestyńczyków, przywołując historię Abrahama i Lota (Rdz 13,5–13), którzy poróżnili się właśnie z powodu ziemi. D'Costa akcentuje polubowne rozwiązanie konfliktu, dzięki czemu przywrócony został pokój między nimi. Abraham zgodził się, by to Lot jako pierwszy wybrał sobie terytorium, na którym osiadzie. Lot wybrał żyzną dolinę

Jordanu, a Abraham pozostał w Kanaanie. „Pokój i sprawiedliwość zostały przywrócone, choć kosztem Abrahama” – podkreśla D’Costa, twierdząc dalej, że „pewna część tego, co daje Bóg, może wymagać poświęcenia w imię Bożego ideału pokoju”.

Dalej teolog płynnie przechodzi do gloryfikowania inicjatyw pokojowych podejmowanych przez rząd Izraela, pisząc, że były one „zgodne z duchem tej historii”.

Nie wiedząc do końca, jaki przyjąć stosunek do Palestyńczyków, D’Costa pisze, że chociaż Palestyńczycy nie są przybyszami w ziemi Izraela, to powinni być traktowani gościnnie jak przybysze, zgodnie z nakazem Biblii. Ma to wynikać z „biblijnie ukształtowanego syjonizmu katolickiego”, uwzględniającego trudną sytuację Palestyńczyków i „zobowiązanie do gościnności”.

Teolog wskazuje dalej, że „dany Izraelowi przez Boga dar ziemi wymaga czystości moralnej i rytualnej (Kpł 18, 24–28; Pwt 28, 15–68; Lb 35, 34; Joz 24, 14–24). Czystość moralna wymaga sprawiedliwego traktowania przybysza – obowiązku, którego wybrany lud Boży często nie spełnia. A mimo wybrańcy Boży na zawsze nimi pozostaną”. Teolog utrzymuje, że „współczesny Izrael może być częścią planu Bożego, nawet jeśli – jak zresztą każdy naród – okazuje się daleki od czystości rytualnej czy moralnej”. Na dowód tego daje przykład Kościoła katolickiego. Gdyby był sądzony zgodnie z kryteriami zawartymi w konstytucji *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II opisującej Kościół jako „nieskalaną oblubienicę niepokalanego Baranka”, również nie spełniłyby własnych „wysokich standardów”. Nie oznacza to jednak, że „powinniśmy odrzucić katolicyzm”. Stąd, przez analogię, teolog wychodzi z założenia, że chociaż „współczesny Izrael może być krytykowany”, to wcale „nie oznacza, że nie powinniśmy być syjonistami katolickimi”.

Teolog z Bristolu podkreśla następnie, że „bezwarunkowy dar wybrania narodu żydowskiego stanowi teologiczny fundament syjonizmu katolickiego”. Jednocześnie apeluje, by nie ulegać „samozadowoleniu”,

przypominając surowe ostrzeżenie zawarte w Księdze Kapłańskiej (18,28): „Ale was ziemia nie wypluje z powodu splugawienia jej, tak jak wypluła naród, który był przed wami”. Stąd, jego zdaniem, syjoniści katolicycy „powinni przeciwstawić się eschatologicznej pewności siebie widocznej u wielu protestantów, którzy wyobrażają sobie państwo Izrael jako spełnienie proroctw o czasach ostatecznych”. Dopuszcza też, że „współczesny Izrael może, niestety, zostać «wypluty» z ziemi”, ale „miejmy nadzieję i módlmy się, by tak się nie stało”.

Autor zaznacza, że „w Nowym Testamencie Kościół nigdy nie jest nazywany «Nowym Izraelem»”, podczas gdy aż „osiemdziesiąt użyć słowa «Izrael» zazwyczaj odnosi się do narodu żydowskiego, jego państwa lub ziemi”. Czytamy też, że „dla św. Augustyna Izrael «według ciała» został wygnany z ziemi za odrzucenie Jezusa Chrystusa. Wygnanie i tułaczka narodu żydowskiego służyły opatrnościowemu celowi Boga, którym było szerzenie Pisma Świętego; ono zaś miało prowadzić narody do Chrystusa. Tymczasem Kościół stał się jednak jedynym odbiorcą obietnic Bożych”.

Kościół rzekomo odrzucił „supersesjonistyczny pogląd”, toteż zdaniem D’Costy „wiele tekstów Nowego Testamentu wręcz wspiera stanowisko przemawiające za tym, iż katolicy powinni afirmować syjonizm”. Głównym argumentem na poparcie tej tezy jest twierdzenie, jakoby „sam Jezus był żydowskim syjonistą chrześcijańskim”. Ewangelie wszakże „sytuują Jego posługę w odniesieniu do ziemi, zarówno na początku, jak i na końcu. Relacje z Jego narodzin i dzieciństwa ukazują wygnanie ludu do Egiptu, a następnie powrót Świętej Rodziny z Egiptu do ziemi izraelskiej (Mt 2,13–23). Podczas swojej posługi Jezus nigdy nie opuszcza ziemi. Troszczy się o Izrael, swój lud (Mt 15,22–28). Zadanie dotarcia «aż po krańce ziemi» pozostawił Kościołowi zgromadzonemu wokół Niego po zmartwychwstaniu. Misja Kościoła jest więc zgodna z oczekiwaniami dotyczącymi żydowskiego Mesjasza. Chrystus czyni Izrael – zarówno lud, jak i ziemię – światłem dla narodów, tak aby wszyscy czcili Boga Izraela. Katolicy akceptują fakt, że naród żydowski nadal ma do odegrania opatrnościową rolę, a jego powrót do ziemi Izraela może być częścią wciąż

jeszcze niedokończonego planu odkupienia. Teologicznie ugruntowana otwartość na tę możliwość jest załączkiem syjonizmu katolickiego”.

Autor jest więc przekonany, że „wiele nauk Jezusa łączy Żydów z ziemią Izraela”. Na poparcie swojego sądu, podaje przykład jednego z błogosławieństw: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5,5). Pośród innych argumentów D’Costa zaznacza na przykład, że „po zmartwychwstaniu, w Dziejach Apostolskich (1,6–8), Jezus potwierdza przywrócenie «królestwa Izraela». Każdy żydowski słuchacz wie, że odnosi się tu do ziemi. Jezus nie jest jedynym, który skupia się na ziemi. Święty Paweł cytuje dar ziemi w Dziejach Apostolskich (13,19) jako jeden z potężnych aktów Boga, który osiągnął punkt kulminacyjny (ale nie zakończył się) w Jezusie Chrystusie. Ten sam Paweł nazywa te akty «nieodwołalnymi» w Liście do Rzymian (11,29), a jak jasno stwierdza Stary Testament, jednym z nich jest dar ziemi. Te i wiele innych fragmentów wskazują na jedno: pierwsi naśladowcy Jezusa wiedzieli, że ziemia jest centralnym elementem Ewangelii (...)”.

D’Costa kwestionuje „niektóre odniesienia w Nowym Testamencie, które zdają się przeczyć temu naciskowi na specyfikę ziemi”, w tym utożsamianie świątyni ze zmartwychwstałym ciałem Chrystusa. Przywołuje argumenty Papieskiej Komisji Biblijnej, która – w jego opinii – potwierdziła obietnicę ziemi daną „narodowi żydowskiemu”, a proponowany przez niego syjonizm katolicki „potwierdza tę obietnicę i uznaje opatrnościowe znaczenie ustanowienia państwa Izrael”.

Teolog zaznacza, że „odpowiedzialny syjonista katolicki” nie powinien być radykałem i właśnie dlatego musi „znaleźć równowagę między afirmacją a sprawiedliwością, której wymaga Biblia”. Płynie stąd wniosek, że zarówno Palestyńczycy, jak i Żydzi mają prawo do własnego państwa oraz że istnieją „ograniczenia narzucone przez surowe realia polityczne”. D’Costa nie rozwija jednak tej kwestii, lecz płynnie przechodzi do „drażliwej sprawy państwa narodowego”. Zaznacza przy tym, że nie znajdziemy ani historycznego, ani tym bardziej teologicznego uzasadnienia dla twierdzenia, jakoby Izrael miał być państwem narodowym, zaś krytykowanie takiego państwa

nie powinno być traktowane jako sprzeciwianie się samemu Bogu. Co więcej, przywołuje stanowiska przywódców głównego nurtu syjonistycznego, w tym Leona Pinskera, Władimira Żabotyńskiego, Teodora Herzla, Achada Ha'ama i Dawida Ben Guriona, którzy mieli wyobrażać sobie przyszłe państwo żydowskie w Palestynie jako dwunarodowe bądź też jako część szerszej, wielonarodowej struktury. Przy okazji D'Costa odniósł się również do poglądu chrześcijańskiego syjonisty Pata Robertsona, który twierdził, że „jeśli sprzeciwiasz się państwu Izrael, to sprzeciwiasz się Bogu”.

Jego zdaniem od 1948 r. syjoniści „opowiadają inną, bardziej teleologiczną historię, której kulminacją jest to państwo Izrael, jakie znamy dzisiaj”. Niemniej – jak czytamy dalej u D'Costy – „wielu współczesnych żydowskich syjonistów, zarówno lewicowych, jak i prawicowych, ostro krytykuje działania państwa żydowskiego. Nie ma wątpliwości, że w Izraelu musi istnieć jakaś forma rządów dla narodu żydowskiego. Taka jest wizja biblijna. Katolicki syjonista nie musi jednak podzielać twierdzenia, że tą formą rządów musi być państwo narodowe w jego obecnym kształcie”.

D'Costa przywołał krytykę papieża Benedykta XVI z 2018 r., który połączył „państwo rozumiane ściśle teologicznie”, „żydowskie państwo wyznaniowe [Glaubenstaat]”, które miałyby być spełnieniem teologicznych i politycznych obietnic. D'Costa twierdzi, że podąża za linią Benedykta XVI, zaznaczając, iż kwestia formy rządów w Izraelu jest „przedmiotem uzasadnionej debaty”. Niemniej idzie dalej i stwierdza, że „ta niepewna postawa wobec państwa Izrael nie oznacza ambiwalencji ani braku poparcia, gdy istnienie Izraela jest zagrożone”. Sugeruje, że „syjonista katolicki może podejmować kontrowersyjne kwestie polityczne współczesnego Izraela z postawą afirmatywną”, faworyzując obecny sposób rządzenia w Izraelu, „jednym z niewielu państw demokratycznych w regionie”.

D'Costa utrzymuje także, że choć *syjonizm katolicki* odrzucił określone formy syjonizmu protestanckiego (np. opierające się na dosłownej egzegezie dwudziestego rozdziału Apokalipsy), nie postrzeża

powstania Izraela w 1948 r. jako początku czasów ostatecznych ani nie popiera „apokaliptycznej” interpretacji starcia na Bliskim Wschodzie. Zaznacza, że *syjonizm katolicki* łączy z protestanckim syjonizmem wyłącznie twierdzenie, jakoby „obietnica dana Abrahamowi w Księdze Rodzaju miała znaczenie w naszych czasach”. Z drugiej strony twierdzi, że „powstanie państwa Izrael w 1948 r. ma znaczenie teologiczne”, ponieważ „z woli Bożej Żydzi mają teraz prawo do swobodnego życia i praktykowania swojej religii w ziemi obiecanej”. Kwestie granic Izraela, jego forma rządów oraz miejsce narodu palestyńskiego i jego autonomia polityczna w tym kraju pozostają natomiast „kwestiami otwartymi”.

W swoich wywodach D’Costa dochodzi do wniosku, że „każdy syjonizm z konieczności skłania się ku protestanckiemu syjonizmowi” i z tego powodu syjonizm katolicki spotka się z oporem ze strony wielu muzułmanów oraz niektórych katolików i chrześcijan z Bliskiego Wschodu. Prawdopodobnie zostanie także odrzucony przez dyplomatów watykańskich, którzy „zonglują szerokim wachlarzem kwestii”, by chronić mniejszości chrześcijańskie na Bliskim Wschodzie i promować pokojowe rozwiązanie konfliktu arabsko-izraelskiego.

Jednak według niego polityka Stolicy Apostolskiej, polegająca na „mediacji między wszystkimi społecznościami w celu zapewnienia bezpieczeństwa chrześcijanom na Bliskim Wschodzie”, nie odniosła większego sukcesu. „Z pewnością nie doprowadziła do pokojowego i sprawiedliwego rozwiązania konfliktu arabsko-izraelskiego. Krótko mówiąc, powściągliwość katolików wobec syjonizmu nie uczyniła z Kościoła skutecznego mediatora pokoju na Bliskim Wschodzie. Co ważniejsze jednak, choć Kościół musi troszczyć się o bezpieczeństwo wspólnot chrześcijańskich w krajach muzułmańskich, nie może milczeć o ewangelicznej obietnicy nowego życia w Chrystusie, która, jak naucza św. Paweł, opiera się na wiarygodności Boga objawionej w nieodwołalnych obietnicach danych ludowi Izraela, obietnicach obejmujących ziemię”.

D'Costa z jednej strony sprzeciwia się eschatologicznym poglądom na temat celu powstania państwa Izrael, z drugiej jednak oczekuje od katolików afirmacji syjonizmu i okazywania wsparcia temu państwu. Samo jego istnienie miałoby mieć znaczenie teologiczne i być „znakiem wierności Boga swojemu ludowi”.

Brytyjski teolog, uchodzący za twórcę koncepcji tzw. minimalistycznego syjonizmu katolickiego, opiera ją na czterech filarach: 1) nieodwołalności przymierza Boga z ludem wybranym, który ma powrócić do Ziemi Świętej, co ma mieć głęboki sens teologiczny i opatrnościowy; 2) odrzuceniu tradycyjnych chrześcijańskich interpretacji i argumentacji, że obietnica ziemi danej Izraelowi w sensie dosłownym zachowuje swoją aktualność; 3) uznaniu ciągłości między biblijnym a talmudycznym judaizmem, między „ludem Bożym” a „narodem żydowskim”, oraz prawa do ziemi dla „narodu żydowskiego”; 4) wskazaniu na potrzebę sprawiedliwości wobec Palestyńczyków oraz troski o sprawiedliwość, pokój i prawa zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów w Ziemi Świętej.

Teologiczna wizja D'Costy budzi, rzecz jasna, ożywioną dyskusję wśród uczestników dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

TEOLOGICZNE ZNACZENIE PAŃSTWA IZRAEL?

Na początku 2026 r. ukazała się nakładem wydawnictwa Catholic University Press of America kolejna ważna publikacja, *Catholic-Jewish Engagements on Israel, Holy Land, Political Territory, or Theological Promise?* [Zaangażowanie katolików i Żydów w sprawy Izraela, Ziemia Święta, terytorium polityczne czy obietnica teologiczna], pod redakcją Gavi-
na D'Costy, Etienne Vetö i Thomasa Josepha White'a.

Ta prowokacyjna książka zawiera eseje katolickich i żydowskich uczonych, w tym także palestyńskich chrześcijan. Wszyscy oni starają się odpowiedzieć na pytanie, jakie, jeśli w ogóle, jest teologiczne znaczenie powstania państwa Izrael w 1948 r. Czy jest to Ziemia Święta, terytorium polityczne, a może teologiczna obietnica dotycząca przyszłości?

Znamienne jest to, że jej redaktorami są teologowie katoliccy, zaś do współpracy zaproszono syjonistów, w tym kilku protestanckich obywateli Izraela, np. Yazida Saida, anglikańskiego duchownego, wykładowcę islamu na Uniwersytecie Hope w Liverpoolu i obywatela Izraela urodzonego w Palestynie.

We wstępie do całego tomu D'Costa pyta, czy Izrael jest terytorium politycznym, Ziemią Świętą, czy też wciąż niespełnioną teologiczną obietnicą? Jednocześnie twierdzi, że jest to zagadnienie, które towarzyszy Kościołowi katolickiemu od czasu przyjęcia deklaracji *Nostra aetate* w 1965 r., choć „do tej pory nie zostało należycie omówione”. Jego zdaniem, wśród katolickich autorów nie ma, niestety, jednomyślności co do teologicznego znaczenia Izraela. Od co najmniej 1967 r. próbuje tego dowieść niemała grupa religijnych Żydów. Trzeba jednak przyznać, że wśród nich istnieją zasadnicze różnice dotyczące teologicznego znaczenia podziału ziemi.

Książka jest zapisem mniej lub bardziej rozwiniętych referatów wygłoszonych na konferencji w 2021 r., sponsorowanej przez Instytut Tomistyczny Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu oraz Centrum Bea Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Said, jako jedyny autor nie brał udziału w konferencji w 2021 r., lecz został poproszony o przedstawienie perspektywy palestyńskiej.

Niektórzy spośród przedstawionych tomie autorów formułują „pozytywną teologię ziemi i ludu Izraela”, budując niejako teologię wokół idei ziemi, ludu i Izraela, uzasadniając tym samym, że obietnica ziemi danej potomkom Abrahama jest aktualna w odniesieniu do dzisiejszego Izraela. D'Costa i pozostali redaktorzy wyrażają jednocześnie nadzieję, że książka okaże się przydatna w dialogu międzyreligijnym oraz w dyskusjach między chrześcijanami i Żydami na temat syjonizmu, Izraela i zmian w nauczaniu katolickim od czasu *Nostra aetate*.

W książce można zapoznać się na przykład z poglądami abp. Bruno Forte, który skupił się przede wszystkim na analizie niezwykle ważnego dokumentu przygotowanego przez Konferencję Rabinów

Europejskich, Naczelnego Rabina Izraela i Rady Rabinów Amerykańskich, tj. *Między Jerozolimą a Rzymem. Refleksje z okazji 50-lecia powstania Nostra Aetate*. Dokument ten oficjalnie przedstawiono papieżowi Franciszkowi w 2017 r.

Z abp. Forte polemizowała Karma Ben-Johanan. Żydowska uczona zastanawiała się między innymi, w jaki sposób duchowny postrzega dane Żydom obietnice odnośnie posiadania własnej ziemi. Czy rozumie się ją alegorycznie, czy może eschatologicznie? Uczona zastanawia się również, czy stwierdzenie nieodwołalności żydowskiego przymierza z Bogiem obejmuje obecną historię Izraela. A może abp Forte uznaje, że obecna historia Żydów w Ziemi Świętej, jak i założenie, że państwo Izrael będzie trwać nadal ze wszystkimi tego konsekwencjami, odnoszą się wyłącznie do historii przymierza narodu żydowskiego? Stąd pytanie, czy zdaniem duchownego obecność Żydów w Ziemi Świętej jest wypełnieniem, choćby tylko częściowym, cytowanych „proroczych wersetów”. A może raczej powiedziałyby, że wszystko to samo w sobie jest znakiem eschatologicznej przyszłości? Czy przewiduje się tutaj przyszłe nawrócenie Żydów?

Abp Bruno Forte podkreślił, że z jednej strony „Ziemia Obiecana jest konstytutywną częścią przymierza między Panem a Izraelem i w tym sensie powrót Żydów do Ziemi Obiecanej jest prawdziwym znakiem eschatologicznym i świadectwem wierności Boga przymierzu”. Z drugiej strony „Izrael zawsze w historii dawał świadectwo spełnienia obietnic Wiekuistego, nawet w czasach diaspory i tragedii Zagłady, kiedy Ziemia Obiecana wydawała się jedynie marzeniem i niespełnioną nadzieją. Nawrócenie Izraela do Pana jest zatem tym, o co każdy wierzący – zarówno naród żydowski, jak i Kościół chrześcijański – musi nieustannie zabiegać, aby odpowiadać na przymierze miłości z żywym Bogiem i co musi zostać w pełni osiągnięte przez wszystkich w czasie eschatonu” (s. 17).

„(...) Izrael jest świętym korzeniem chrześcijańskiego drzewa, a ziemia, na której zakorzenione jest to drzewo, jest święta zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan; jest znakiem i antycypacją ziemi

eschatologicznej, gdzie Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (s. 18) – napisał hierarcha.

Gavin D’Costa w artykule na temat katolickiej teologicznej afirmacji ziemi i ludu Izraela uzasadniał, dlaczego katolicy powinni afirmować teologicznie Izrael.

Wywodzi to z twierdzenia o nieodwołalnym przymierzu Boga z ludem Izraela, a następnie przekonuje, że to Jan Paweł II w 1980 r. niejako posunął sprawy naprzód, uznając ciągłość między judaizmem biblijnym a jego współczesną formą. D’Costa przyjmuje, że nieodwołalna jest obietnica ziemi danej „narodowi żydowskiemu” i że odnosi się ona do dzisiejszego Izraela. Wskazuje, że: 1) obietnice dane „narodowi żydowskiemu” dotyczące ziemi można uznać za nienaruszone, co ma być zgodne z intencjami deklaracji *Nostra aetate*; 2) obietnice te zostały przekształcone w Jezusie Chrystusie, który dematerializuje obietnicę daną „narodowi żydowskiemu”; 3) obietnica ziemi dana „narodowi żydowskiemu” może być powiązana ze znakiem eschatologicznym, co jest kwestią otwartą i nie możemy tego rozstrzygnąć.

D’Costa uważa, że obietnice mogą odnosić się do współczesnego Izraela, który rozumie jako zgromadzenie ludu żydowskiego na określonej ziemi. Podpiera się wypowiedzią papieża Polaka z Brazylii z 1991 r., który podczas spotkania z Żydami cytował Księgę Ezechiela (34,13) – ważną z punktu widzenia obietnicy ziemi – co miałyby sugerować, że dla papieża Jana Pawła II nie miało znaczenia to, czy do tego zgromadzenia ludu żydowskiego w Palestynie doszło z inicjatywą świeckich syjonistów, czy brytyjskich chrześcijan.

Autor przekonuje, że „zgromadzenie ludu żydowskiego i jego zachowanie jako narodu w procesie zakładania Izraela w 1948 r. ma znaczenie głęboko biblijne i nie można go ignorować. Jest to znak opatrnościowej miłości oraz troski Boga o Jego lud i element nieodwołalnego przymierza”. Nazywa to „minimalistycznym syjonizmem katolickim dla zachowania precyzyjnej terminologii, w przeciwieństwie do protestanckiego maksymalistycznego syjonizmu, który postrzega

powstanie Izraela w 1948 r. jako ostateczny początek czasów ostatecznych”. Dodaje, że w tej wizji protestanckich syjonistów brakuje narodu palestyńskiego i Nakby jako czynnika kwestionującego protestancką narrację.

Przywołuje artykuł Saida i pytanie zadane uczonemu odnośnie do tego, czy świeckie państwo można postrzegać w kategoriach religijnych i czy religijni Palestyńczycy byliby skłonni zaakceptować syjonizm katolicki, o ile uwzględniałby on potrzebę troski o Palestyńczyków.

Chociaż autor przyznaje, że zarówno Żydzi, jak i Palestyńczycy mają prawo do stworzenia własnego państwa na terenie Palestyny, to jednak nie można także wykluczyć powstania jednego państwa. Ponadto „katolicy powinni być sprawiedliwi i wyważeni w krytyce obu grup, jeśli i kiedy jest to konieczne” (s. 30). Autor uważa, że katolicy nie powinni angażować się w ruchy bojkotu Izraela. Ponadto D’Costa, za o. Thomasem Josephem Whitem, sugeruje, że katolicy powinni popierać Izrael, odwołując się do argumentów z prawa naturalnego i praw człowieka.

Teolog z Bristolu, doradca ds. dialogu z judaizmem w episkopacie Anglii i Walii, wydaje się mieć jeden zasadniczy cel, promując koncepcję minimalistycznego syjonizmu katolickiego. Otóż zależy mu na tym, aby Kościół oficjalnie uznał ten rodzaj syjonizmu, sprzyjając realizacji celów państwa Izrael.

KATOLICY ZWODZĄ KATOLIKÓW

Narracja o obietnicy ziemi danej „narodowi żydowskiemu” (D’Costa często używa zamiennie nazw „lud Izraela” i „naród żydowski”), jak również trwania przymierza dzisiaj i spełnieniu tych obietnic w postaci utworzenia państwa Izrael na biblijnej ziemi – pozostaje w wyraźnym konflikcie z oświadczeniami wysuwanymi przez przywódców kościołów chrześcijańskich w Ziemi Świętej.

Tymczasem grupa katolików skupiona wokół organizacji Israel Christian Voices na czele z Ihabem Shlayanem, czy organizacja Philos Catholic (będącej częścią Philos Project, ekumenicznej chrześcijańskiej organizacji wspierającej interesy Izraela na Bliskim Wschodzie), prowadzona przez Simone Rizkallah, wykorzystuje obecną sytuację i wprowadza zamęt pośród katolików, sugerując, że powinni oni być syjonistami i wspierać politykę Izraela.

Choć katolicy ci odrzucają syjonizm w wydaniu protestanckim, to jednocześnie twierdzą, że nie można mówić, iż katolicy nie popierają syjonizmu w ogóle. Jednocześnie dowodzą, że nie można pozostać „ambiwalentnym” wobec „powrotu narodu żydowskiego do ojczyzny przodków”. Postrzegają oni powstanie państwa Izrael w kategoriach teologicznych, zasłaniając się argumentacją papieża Benedykta XVI, który miał widzieć w powrocie „narodu żydowskiego” do ziemi Izraela coś „tajemniczego, wręcz opatrnościowego”.

Rizkallah, komentując oświadczenie patriarchów z Ziemi Świętej ze stycznia 2026 r., w którym potępiono syjonizm chrześcijański, zastrzegła, że „katolik powinien interpretować” je „jedynie jako potępienie protestanckiego syjonizmu”. Co innego z syjonizmem katolickim, który promują uczeni, tacy jak dominikanin, o. Thomas Joseph White i Gavin D’Costa. Oni dawaj wyrastają zresztą na głównych twórców *minimalistycznego syjonizmu katolickiego*, niejako legitymizującego istnienia państwa Izrael.

Promotorem takiej wersji syjonizmu okazał się także prezes Międzynarodowego Stowarzyszenia Hebrajskich Katolików, Yarden Zelivansky, Żyd nawrócony na katolicyzm i członek Sił Obronnych Izraela (IDF). Stowarzyszenie założone w 1979 r. przez karmelitę o. Eliasa Friedmana, także Żyda nawróconego na katolicyzm, który mieszkał w Hajfie, w opinii Zelivansky’ego „nie promuje żadnej teologii politycznej i nie rości sobie prawa do autorytetu poza Kościołem, lecz istnieje po to, by wspierać integrację, duszpasterstwo i prawdziwy dialog”.

Środowiska żydowskie aktywnie działające pośród społeczności katolickiej oczekują jednak zmiany doktryny, liturgii i praktyki duszpasterskiej, którą sami Żydzi postrzegają jako wrogą wobec nich. Dialog ma przede wszystkim służyć współpracy w celu zwalczania antysemityzmu i wspierania walki z terroryzmem islamskim.

Trzeba przyznać, pojawiają się już efekty podjętych działań. Na przykład wspólnota św. Idziego (Sant'Egidio) stała się pierwszą katolicką organizacją, która w lipcu 2021 r. przyjęła współczesną, jeszcze roboczą, definicję antysemityzmu IHRA, zabraniającą m.in. krytykowania państwa Izrael, syjonizmu i obwiniania Żydów za śmierć Jezusa.

31 października 2025 r. „Times of Israel” w obszernym artykule pt. *With Gaza war paused, Catholic-Jewish ties reenergized on Nostra Aetate anniversary* [Po zawieszeniu działań wojennych w Strefie Gazy, więzi katolicko-żydowskie zostały ponownie ożywione w rocznicę *Nostra aetate*] odniósł się do relacji żydowsko-chrześcijańskich w związku z rocznicą przyjęcia deklaracji *Nostra aetate*. W gazecie zauważono, że wieloletni dialog pozwolił ocieplić wzajemne relacje między katolikami a Żydami na poziomie lokalnym. Wiele parafii katolickich i synagog żydowskich współpracując ze sobą, zdążyło zawiązać szereg przyjaźni. Katolicy i Żydzi razem studiują, modlą się i wspólnie pracują nad kwestiami społecznymi. Odnotowano jednak ograniczony postęp, jeśli chodzi o status Izraela. Jak czytamy, „Kościół nie był skłonny przyznać państwu Izrael znaczenia teologicznego”.

Przywołano wypowiedź rabina Davida Rosena, byłego dyrektora ds. stosunków międzyreligijnych Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego, którego oburzał fakt, iż Kościół katolicki oficjalnie nie przyznał współczesnemu Izraelowi znaczenia teologicznego. „To paradoks”, mówił. „Jeśli twierdzisz, że przymierze między Bogiem a narodem żydowskim jest wieczne, czyli że to przymierze nigdy nie zostało zerwane, ono koncentruje się na tej konkretnej ziemi. Dlatego też twierdzenie, że powrót narodu żydowskiego do ojczyzny nie ma znaczenia teologicznego, jest wysoce problematyczne”.

Wielu Żydom nie podobała się krytyka ich działań ze strony Franciszka. Przywołano domniemaną rozmowę nieżyjącego już papieża z prezydentem Izraela Isaakiem Herzogiem w listopadzie 2023 r., podczas której Franciszek miał stwierdzić, że „zabronione jest odpowiadanie terrorem na terror”.

Toteż krótko po atakach Hamasu na Izrael, setki żydowskich przywódców i uczonych napisało list otwarty do Następcy św. Piotra, wzywając Kościół do jednoznacznego potępienia ataków Hamasu i odróżnienia terroryzmu od wojny Izraela z tą grupą. Również dziś środowiska żydowskie oczekują, że Kościół katolicki wyrazi solidarność z Izraelem w jego „wojnie z terroryzmem”, która ma być „wojną sprawiedliwą”. W przeciwnym razie, zdaniem wielu Żydów, nie ma najmniejszego sensu na dalszy dialog.

Gdy w lutym 2026 r. konserwatywna influencerka, Carrie Prejean Boller, podczas przesłuchania w komisji ds. wolności religijnej kongresu zainicjowała napiętą wymianę zdań z amerykańskimi Żydami, twierdząc że „katolicy nie popierają syjonizmu” (za co została wyrzucona z komisji), Philip Cunningham, profesor teologii i jeden z dyrektorów Instytutu Stosunków Żydowsko-Katolickich na Uniwersytecie św. Józefa w Filadelfii, przekonywał, że katolicy, owszem, powinni popierać syjonizm. Uznał też, że Żydzi to rdzenni mieszkańcy dzisiejszego Izraela.

Profesor, powołując się na badania z 2022 r. (przeprowadzone wśród amerykańskich katolików i współfinansowane przez IJCR), podkreślił że „większość katolików niewiele wie o katolickim nauczaniu po *Nostra aetate*”, zwłaszcza w odniesieniu do judaizmu. Zwrócił szczególną uwagę na „trwanie żydowskiego przymierza z Bogiem”, sprawę, o której wie się wciąż zbyt mało, mimo że odpowiednia edukacja była wyraźnie wymagana w dokumentach watykańskich począwszy od 1974 r.

Jest to zatem „luka”, którą pilnie należy się zająć. Na przykład promując odpowiednie nauczanie, zwłaszcza „w seminariach”. Także

propagując je w teologii, w kaznodziejstwie i katechezie opartej na tekstach Nowego Testamentu.

20 lutego 2026 r. R. R. Reno, redaktor magazynu „First Things” w artykule pt. *I am a Catholic. And a Zionist* [Jestem katolikiem. I syjonistą], zamieszczonym w „Washington Post” pisał, że „Carrie Prejean Boller i Candace Owens myślą się; otóż katolicy mogą być syjonistami”. Zaznaczył, że wprawdzie „Kościół katolicki nie głosi faktycznie żadnego konkretnego nauczania na temat syjonizmu”, ale katolik jak najbardziej może być syjonistą. Powodem wspierania syjonizmu jest „wina chrześcijan” za wielowiekowe nauczanie na temat Żydów, które miało rzekomo przyczynić się do ich prześladowania. Popieranie syjonizmu miałyby być zatem „zadośćuczynieniem za grzechy przodków”. W tej perspektywie naród żydowski ma nie tylko odgrywać wyjątkową, wyznaczoną przez Boga rolę w historii zbawienia. Ponoć Bóg w szczególny sposób nadal troszczy się o jego los.

Reno podkreślił, że jako amerykański patriota, musi popierać państwo Izrael, gdyż jest ono „najlepszym sojusznikiem jego kraju”. Pisze między innymi: „Mówiąc bez ogródek, odpowiedzialny amerykański katolik, który akceptuje ciężar historii, rozmyśla teologicznie i bierze pod uwagę wymogi katolickiej nauki społecznej, będzie syjonistą, choćby został ukształtowany w krytyce polityki Izraela, choćby miał zniuansowane nadzieje na rozwiązanie dwupaństwowe, choćby rozdzierał go smutek z powodu cierpienia Palestyńczyków. Syjonizm nie jest obowiązkiem religijnym; jest konsekwencją klarownego myślenia”.

Niedawno również rabin Pesach Wolicki wyraził irytację, że ze strony Kościoła katolickiego brakuje wyraźnego sygnału wskazującego na poparcie dla Izraela.

Ortodoksyjny rabin, pisarz, felietonista, wykładowca i aktywista syjonistyczny, były zastępca dyrektora Centrum Porozumienia i Współpracy Żydowsko-Chrześcijańskiej (CJCUC) w latach 2015–2019, a także felietonista „The Jerusalem Post”, 29 marca 2026 r. zamieścił

znamienny komentarz na łamach tego periodyku pod tytułem *A Crisis of Faith: The Christian Debate over Jews, Covenant, and Israel – Opinion* [Kryzys wiary: chrześcijańska debata na temat Żydów, przymierza i Izraela – opinia].

„Coś dziwnego dzieje się w niektórych zakątkach świata chrześcijańskiego – uważa rabin. – Tradycyjni katolicy i wiele innych chrześcijańskich głosów coraz częściej twierdzą, że dzisiejsi Żydzi nie są tak naprawdę Żydami, że państwo Izrael nie ma znaczenia, a chrześcijański syjonizm jest herezją. Te idee nie ograniczają się już do marginalnych platform; weszły do głównego nurtu dyskursu, a Tucker Carlson stał się najbardziej rozpoznawalnym głosem publicznym podnoszącym takie twierdzenia. Choć może się to wydawać jedynie dodatkiem do dyskusji politycznej, w rzeczywistości sygnalizuje poważny kryzys teologiczny w łonie tradycyjnego chrześcijaństwa”.

Jego zdaniem zdezaktualizował się już główny nurt teologii chrześcijańskiej dotyczącej Żydów, ukształtowany przez św. Augustyna i dominujący przez ponad 1500 lat. Sformułowana przez niego „teologia świadka”, zgodnie z którą Żydzi mieli przetrwać na wiecznym wygnaniu, „rozproszeni, bezsilni i zależni”, by „służyć jako żywe świadectwo prawdy chrześcijańskiej”, według rabina nie wytrzymuje próby czasu. O ile miała ona sens wtedy, gdy Żydzi nie posiadali własnego państwa, o tyle obecnie, gdy mają swoją ojczyznę i polityczną suwerenność w postaci państwa Izrael, utraciła swoje znaczenie.

Wolicki twierdzi, że tamten świat już nie istnieje. Czytamy, że „naród żydowski powrócił masowo do swojej ziemi, zebrany z czterech stron świata, i odzyskał suwerenność. Nie jesteśmy już «ludem świadków» z wyobraźni Augustyna – i to stwarza problem”.

Przekonuje, że teologia, która „w swojej istocie jest próbą zrozumienia działań Boga w świecie”, nie może ignorować rzeczywistości historycznej. To w szczególności problem dla Kościoła katolickiego, który ma zmagać się z tym dylematem od czasu „powstania i sukcesu państwa Izrael”. Stąd, jak tłumaczy, „począwszy od Soboru Watykańskiego

II w 1965 r., a kończąc na kolejnych papieskich oświadczeniach, nastąpiła wyraźna zmiana” w nauczaniu dotyczącym stosunku do Żydów. Przypomina stale powtarzane w dialogu z judaizmem sformułowania odnoszące się do nieodwołanego Starego Przymierza z „narodem żydowskim”, wypowiedzi papieży – od Jana Pawła II przez Benedykta XVI po Franciszka – na ten temat, a wreszcie dokument watykański z 2015 r. I pisze: „To nie Augustyn. To znacząca zmiana teologiczna – taka, która uznaje rzeczywistość, z którą Augustyn nigdy się nie zetknął: odrodzony naród żydowski w ojczyźnej ziemi. Watykan nie poradził sobie w pełni ze wszystkimi implikacjami tej zmiany”.

Autor wskazuje, że Watykan ma „w rzeczywistości otwarcie przyznać się do pozornie sprzecznego związku między wiecznym żydowskim statusem przymierza a teologią chrześcijańską”, nazywając go „niezglobioną boską tajemnicą”, co stanowi bezpośrednie nawiązanie do zmagania św. Pawła z tym właśnie pytaniem w Liście do Rzymian. Jednak samo to przyznanie – jego zdaniem – wyraża gotowość do konfrontacji z realiami historycznymi i odpowiedniego dostosowania rozumienia teologicznego.

Rabin dodaje, że „nie każdy jest na to gotowy”, a „głosy tzw. tradycyjnych katolików, atakujące obecnie Żydów i chrześcijańskich syjonistów, pod wieloma względami starają się zachować nienaruszone ramy nauczania Augustyna. Napotykają jednak oczywistą przeszkodę: same fakty temu przeczą”.

Co właściwie ma na myśli autor tego komentarza? Otóż wskazuje on, że „jeśli dzisiejsi Żydzi są Żydami z czasów biblijnych (a przymierze nie zostało zerwane), to wówczas Augustyński model wiecznego wygnania kruszeje. Mówiąc wprost, absurdem byłoby twierdzenie, że Augustyn sformułowałby swoją teologię świadectwa, gdyby dożył czasów obecnego państwa Izrael”.

Rabin kontynuuje swoje wywody, sugerując, że „tradycyjni” chrześcijanie próbują „obejść” problem rzekomej nieaktualności nauczania św. Augustyna, twierdząc na przykład, że „dzisiejsi Żydzi nie są tak

naprawdę Żydami”. Stąd ich powrót do Izraela miałby być „bezsensowny”. Poza tym „państwo Izrael jest biblijnie nieistotne, a tradycja augustiańska pozostaje nienaruszona”.

Zdaniem Wolickiego, w dzisiejszej dyspucie nie chodzi jedynie o antysemityzm, lecz o dużo istotniejszą kwestię, to jest o „ochronę systemu teologicznego przed rzeczywistością, która mu zagraża”. Rabin argumentuje:

„Sednem tego konfliktu jest różnica między teologią a eschatologią. Teologia dotyczy rozumienia Boga; ludzie mogą w nieskończoność spierać się o teologię bez rozwiązania. Żyd i chrześcijanin mogą mieć fundamentalnie różne poglądy na temat Boga i nadal pokojowo współistnieć. Eschatologia, natomiast, w pewnym momencie dojdzie do punktu kulminacyjnego. Eschatologia dotyczy tego, jak rozwija się historia – tego, co stanie się na końcu. A kiedy dwie eschatologiczne wizje się zderzają, historia ostatecznie wydaje werdykt”.

I dalej: „Przez wieki istniały sprzeczne twierdzenia. Jedno głosiło, że Żydzi pozostaną na wygnaniu na zawsze. Drugie – zakorzenione w Biblii hebrajskiej i w wierze Żydów na całym świecie – głosiło, że naród żydowski pewnego dnia powróci do swojej ojczyzny. Przez większość historii ta debata mogła pozostać teoretyczna. Ale już nie jest. Historia przemówiła. Naród żydowski powrócił – a to wymusza dokonanie ponownego wyboru”.

Wolicki uważa, że zmiany, jakie nastąpiły po Soborze Watykańskim II w nauczaniu w odniesieniu do Żydów, „nie są oznaką słabości”, lecz „intelektualnej i duchowej pokory”. Można spotkać jednak takich, którzy „wybrali inną drogę” i „zamiast skorygować swoją teologię, odrzucają rzeczywistość: zaprzeczają, że Żydzi są Żydami, odrzucają państwo Izrael jako nieistotne i atakują tych chrześcijan, którzy wyciągnęli teologiczne wnioski z powrotu narodu żydowskiego do Ziemi Obiecanej”.

Zagorzały aktywista syjonistyczny, którym jak widać jest Wolicki, podkreśla, że „reakcje sprzeciwu, jakkolwiek głośne, nie są w stanie rozwiązać ukrytego napięcia”. Jego zdaniem aktualne pozostaje pytanie: „jeśli naród żydowski nadal trwa w przymierzu z Bogiem – i jeśli powrócił do swojej ziemi – co to oznacza?”.

Presja, którą sympatycy Izraela wywierają na Kościół katolicki po to, aby oficjalnie uznał *syjonizm katolicki*, nauczając wiernych, w jaki sposób powinni patrzeć na współczesny Izrael i domniemane prawo „narodu żydowskiego” do ziemi niegdyś obiecanej Abrahamowi oraz jego potomkom, doskonale współgra z celami rabinów dialogujących z katolikami. W 2017 r. Konferencja Rabinów Europejskich wraz z Naczelnym Rabinem Izraela i Radą Rabinów Amerykańskich przedstawiła papieżowi Franciszkowi znamiennej deklarację *Między Jerozolimą a Rzymem. Refleksje z okazji 50-lecia powstania Nostra aetate*. Wyraźnie w niej stwierdzono – odnosząc się do nauczania katolickiego i współczesnego judaizmu (choć nie wskazano dokładnie jakiego) – że „różnice doktrynalne są zasadnicze i nie mogą zostać poddane debacie czy negocjacji”. Żydzi oczekują, że katolicy nie będą prowadzić wobec nich działalności misyjnej i nie będą próbować ich nawracać. Ze względu jednak na to, że chrześcijaństwo ma odpowiadać za ich prześladowanie, oczekują zmiany katolickiej doktryny, liturgii i praktyki duszpasterskiej, aby jeszcze skuteczniej walczyć z antysemityzmem, do którego miały przyczynić się wieki „nauczania pogardy”. Pragną także, by katolicy wsparli Izrael w walce z „terroryzmem islamskim”. Wskazali ponadto, że chociaż „zazwyczaj powstrzymujemy się od wyrażania oczekiwań dotyczących doktryn innych wspólnot wyznaniowych”, to jednak „niektóre rodzaje doktryn powodują prawdziwe cierpienie” i mają na myśli „chrześcijańskie doktryny, rytuały i nauki, które wyrażają negatywne nastawienie do Żydów i judaizmu”. Wezwali zatem wszystkie chrześcijańskie denominacje do zmiany liturgii i nauk, usuwając z nich za przykładem Kościoła katolickiego „antysemityzm” oraz kończąc prowadzenie misji wobec Żydów i licząc na współpracę w celu tworzenia lepszego świata.

Syjonizm katolicki propagowany przez różnych teologów i organizacje, ma de facto prowadzić do realizacji celów związanych ze zwalczaniem antysemityzmu. Ten zaś jest definiowany coraz szerzej. Celem jest natomiast wspieranie interesów wspólnoty żydowskiej, w tym nierzadko czysto politycznych interesów państwa Izrael.

PRZECIWKO SYJONIZMOWI KATOLICKIEMU

Tej wizji sprzeciwia się teolog Matthew A. Tsakanikas, autor artykułu *Against Catholic Zionism* [Przeciwko syjonizmowi katolickiemu], który ukazał się w „Crisis Magazine” 6 sierpnia 2024 r. Przedstawił on kilka argumentów, wskazujących, dlaczego katolicy i chrześcijanie w ogóle nie mogą wspierać syjonizmu.

Profesor teologii wykładający w Christendom College zaznacza, że „ustanowienie nowoczesnego państwa Izrael w żadnym wypadku nie może być mylone ze spełnieniem obietnic danych Abrahamowi, ponieważ Jezus jest prawdziwym spełnieniem tych obietnic”.

Przypomina stanowisko papieża seniora Benedykta XVI z 2018 r., który w swoim esej *Grace and Vocation without Remorse: Comments on the Treatise De Iudaeis*, zamieszczonym w *Communio: International Catholic Review*, wskazał, że „żydowskie państwo wiary [Glaubenstaat], które postrzegałoby siebie jako teologiczne i polityczne wypełnienie obietnic [danych Abrahamowi], jest nie do pomyślenia w historii, zgodnie z wiarą chrześcijańską, i sprzeczne z chrześcijańskim rozumieniem obietnic [danych Abrahamowi odnośnie do ziemi]”.

Zdaniem Tsakanikasa Kościół nigdy nie mógłby poprzeć Izraela jako starotestamentowego „państwa wiary”, którego siły polityczne i ruchy religijne opowiadałyby się za odbudową Trzeciej Świątyni i składaniem ofiar ze zwierząt.

Zdaniem teologa „sześćdziesiąt lat po Soborze Watykańskim II esej Benedykta XVI wezwał do drugiej fazy dialogu między Żydami a chrześcijanami. Zgodził się, że werset z Listu do Rzymian (11,29) – «dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne» – był właściwym

punktem wyjścia do rozpoczęcia pierwszej fazy dialogu po Soborze Watykańskim II. Jednakże, uznając zmiany w syjonizmie, jakie dokonały się od tego czasu, zasugerował, że konieczna jest teraz nowa faza dialogu: «Formuła 'nigdy nieodwołanego przymierza' mogła być pomocna w pierwszej fazie nowego dialogu między Żydami a chrześcijanami. Jednak na dłuższą metę nie nadaje się ona do adekwatnego wyrażenia wielkości tej rzeczywistości».

Teolog dodaje, że „ziemska żydowska Druga Świątynia została nieodwołalnie zniszczona dwa tysiące lat temu, a Bóg ewidentnie nigdy nie chciał, aby ziemska Trzecia Świątynia została zbudowana. Chrześcijaństwo stało się wypełnieniem Przymierza Synajskiego (por. 1 P 2,9) poprzez krew Mesjasza, a Jego zmartwychwstałe ciało stało się odnowioną i mistyczną Świątynią (por. Ap 21,22). Obietnica ziemi była zawsze nierozzerwalnie związana ze Świątynią (por. Pwt 12,5). Ponieważ ziemska Świątynia nie jest już pożądana przez Boga, religijne podstawy roszczeń do fizycznej ziemi również są nieaktualne, gdyż Mesjasz stał się Świątynią i znakiem ziemi”.

Nie można także promować powrotu do Starego Prawa, któremu Bóg położył kres wraz ze zniszczeniem Świątyni Jerozolimskiej w 70 r. n.e. „Dziś druga faza dialogu powinna oprzeć się – zgodnie z sugestią Benedykta – na cytacie z Nowego Testamentu, zawartym w 2 Liście do Tymoteusza: «Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy. Jeśli się Go zaprzemy, to i On nas się zaprze» (2 Tm 2,12)”.

Tsakanikas twierdzi, że „chrześcijanie nie są zobowiązani i nie powinni popierać żadnej formy syjonizmu, która ignoruje dwa tysiące lat postępu w prawie i kulcie lub zastępuje moralność chrześcijańską”. Dodaje, że „chrześcijaństwo było pierwotnym zamysłem Boga i dlatego było ostatnie w Jego planie. To, co jest pierwsze w zamierzeniu, jest ostatnie w wykonaniu”.

Dzisiaj błędnie rozumie się obietnice Boga dotyczące ziemi danej Abrahamowi. Autor zaznacza, że terytorium geograficzne Amorytów, Kananejczyków i Filistynów (Palestyna), obiecane Abrahamowi,

Izaakowi i Jakubowi, było wstępnym przyrzeczeniem wierności i planu Boga wobec całej ludzkości, ale ta fizyczna ziemia „nigdy nie była ostateczną ziemią, jaką Bóg miał na myśli w swoich obietnicach”. Używanie fizycznej ziemi miało służyć wyższemu celowi duchowemu.

„Dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11,29). Mówi o tym św. Paweł w Liście do Rzymian. Słowa te należy jednak czytać w szerszym kontekście zasad, które św. Paweł ustanowił chociażby w swoim Pierwszym Liście do Koryntian. Toteż Tsakanikas zaznacza: „Największy uczeń rabina Gamaliela wyjaśnia: *Nie było jednak wpiert tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem* (1Kor 15, 46). Innymi słowy, to, co pierwsze w zamierzeniu, jest ostatnie w wykonaniu. Jeśli ostatecznym i podstawowym zamiarem Boga jest doprowadzenie ludzi do ‘punktu C’, to znając sposób działania ludzi, Bóg wie, że musi ich najpierw poprowadzić przez ‘punkt A’, a następnie przez ‘punkt B’. Jednakże głównym zmartwieniem Boga nie jest ‘punkt A’ ani ‘punkt B’, lecz raczej ‘punkt C’. Po dotarciu do ‘punktu C’ ludzie muszą bowiem przestać myśleć, że ‘punkt A’ i ‘punkt B’ pozostają istotne. ‘Punkt C’, cel ostateczny, *telos*, to miejsce, w którym znajduje się spełnienie, które należy pielęgnować. Niestety, wielu ludzi nie rozumie sedna sprawy i w swojej zmysłowości, zniewoleniu zmysłów, kurczowo trzyma się punktów A i B”.

Dalej teolog szczegółowo wyjaśnia, w jaki sposób Bóg realizuje swoje duchowe cele. Podkreśla przy tym, że „tak jak św. Paweł nauczał, iż Adam (coś ziemskiego) był jedynie początkiem drogi do ostatecznego Adama (tj. czegoś niebiańskiego; por. 1Kor 15, 45-50), tak Izrael Mojżesza, zdefiniowany rasowo i ceremonialnie, był jedynie początkiem drogi do ostatecznego Izraela duchowego, Mistycznego Ciała Mesjasza. I tak św. Paweł nauczał, że *stał się pierwszy człowiek Adam, duszą żyjącą, a Adam ostatni - duchem ożywiający (...)*. Mesjasz był celem i końcem Tory, jak zostanie to pokazane w Liście do Rzymian (10, 4). Pierwsze dwie obietnice ziemi/narodu i imienia/dynastii to punkty na drodze do obiecanego Mesjasza, nierozzerwalnie związane z dotarciem do Niego. Były one jedynie punktami A i B na drodze do ostatecznego

celu, 'punktu C'. Po dotarciu do 'punktu C', ziemia i dynastia nie są już istotne i spełniły swoje zadanie”.

Bóg pozostał wierny swojemu pierwotnemu zamysłowi, a wraz z przyjściem Mesjasza miał się wręcz otworzyć nowy rozdział dla całego świata. „Fizyczna ziemia nie jest już ważna i dlatego Pan pozwolił na zniszczenie Drugiej Świątyni wraz z pokoleniem, które odrzuciło Jezusa Mesjasza, i nauczał pierwotnych mieszkańców Ziemi (Mt 21,41), aby przestali przestrzegać Starego Prawa w zbyt dosłownym znaczeniu”.

Boże obietnice dane Abrahamowi – zaznacza Tsakanikas – „zawsze miały być, wraz z przyjściem Mesjasza, rozumiane w głębszym i uniwersalnym sensie”. Co prawda, początkiem duchowych celów Boga były te fizyczne i zmysłowe, ale „ostatecznie duchowe cele i zamierzenia zawsze były przecież ważniejszą częścią obietnic, że cała ludzkość osiągnie zjednoczenie z Bogiem (błogosławieństwo dla całego świata), ponieważ przez Mesjasza, jako dziedzica Abrahama, *Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi* (Rdz 12,3). Kiedy Bóg zamieszkuje w ludzkich duszach [komunia], nawet niezależnie od geografii fizycznej, wówczas obiecana geografia fizyczna zostaje włączona w głębsze wypełnienie obietnicy. Ponownie, *Nie było jednak w pierw tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem* (1Kor 15,46)”.

Tsakanikas kontynuuje swój wywód: „Odrodzony i ostateczny Izrael stał się Mistycznym Ciałem Jezusa, zgromadzonym ze wszystkich narodów ziemi. Izrael nie jest już jedynie narodem *ani z krwi, ani z żądzdy ciała, ani z woli męża* (J 1,13), ale nowym narodzeniem z Boga przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Jezus stał się prawdziwą Ziemią Obiecaną, ponieważ jest Bogiem i skałą naszego zbawienia. *I tak cały Izrael będzie zbawiony* (Rz 11,26) dotyczy dopełnienia Mistycznego Ciała Chrystusa, a nie fizycznej ziemi, która będzie *deptana stopami pogan* aż do Drugiego Przyjścia. Izrael doznaje odrodzenia w Mistycznym Ciele Chrystusa”.

Dalej Tsakanikas przekonuje, że werset mówiący o tym, że dary łaski i powołanie Boże pozostają nieodwołalne (zob. Rz 11,29) w żadnym wypadku „nie dotyczy już fizycznej ziemi, ale powołania do przyjęcia imienia Bożego, które zostaje w nas wryte na chrzcie; i stajemy się uczestnikami Boskiej natury (2 P 1,4), naszej prawdziwej ojczyzny. Bóg jest naszym odpoczynek w Duchu Świętym, a nie doczesną i fizyczną geografiją. Żydzi nie są wykluczeni ze zbawienia, ale potraktowanie obietnic Boga danych Abrahamowi zbyt dosłownie i odrzucenie Jezusa Chrystusa jest w rzeczywistości odrzuceniem Boga”.

Teolog sugeruje, że niezrozumienie obietnic Bożych wprowadziło w błąd niektórych syjonistów, którzy utrzymują, że mają prawo wypędzać ludzi z ziemi, którą – jak sami wierzą – Bóg im powierzył, a którą zamieszkują obecnie poganie. I w tym tkwi problem współczesnego syjonizmu.

„Bóg przekazał geografiją fizyczną Jerozolimy innym dzierżawcom (Mt 21,41-43) jako część swojej pozytywnej woli, by przyciągnąć ludzkość do Mesjasza Bożego, a nie do ziemskiej świątyni”, podkreśla Tsakanikas. Dalej zaś przypomina, że w żadnym wypadku nie można eksterminować niewinnych cywilów. „Mesjasz mówił, że dawna Ziemia Święta zostanie deptana przez pogan (Łk 21,24), dopóki wszyscy członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa (prawdziwej Ziemi Świętej) nie zostaną włączeni, tj. dopóki Żydzi i poganie (w tym wyznawcy wszystkich religii) nie przyjmą Jezusa, a Jego Mistyczne Ciało nie osiągnie pełni. Współczesny Izrael dowiódł, że druga faza dialogu jest konieczna: nie wolno negować Jezusa i Jego dzieła, ani też go umniejszać. Katolicy chcą, aby Żydzi byli bezpieczni i chronieni, ale nie możemy też tolerować naruszania praw niewinnych nie-Żydów”.

DYPLOMACJA OPARTA NA WIERZE: KOŚCIÓŁ POWINIEN UZNAĆ TEOLOGICZNY WYMIAR PAŃSTWA IZRAEL

25 maja 2026 r. media obieżyła informacja o powstaniu nowej organizacji utworzonej przez wysoko postawionych katolików, która działa na rzecz wsparcia Izraela. Catholic Voice for Israel jest kolejną emanacją „izraelskiej dyplomacji opartej na wierze” (*faith-based diplomacy*),

wdrażanej przez rząd w Tel Awiwie co najmniej od 2010 r. To chluba izraelskich polityków.

Nowa organizacja sprzeciwia się potępianiu Izraela za zbrodnie przeciwko ludzkości, o które oskarża to państwo Międzynarodowy Trybunał Karny. Chce także, aby Izrael był przedstawiany w lepszym świetle oraz by wskazywano na teologiczne znaczenie powstania państwa Izrael.

Zgodnie z deklaracją Catholic Voices for Israel (dostępna na stronie *catholicforisrael.com*), „CVFI dąży do przeciwdziałania zniekształconemu wizerunkowi Izraela poprzez promowanie bardziej precyzyjnego, życzliwego i teologicznie uzasadnionego rozumienia miejsca Izraela w myśli katolickiej i życiu publicznym. Dąży również do zgłębienia autentycznego katolickiego podejścia do kwestii syjonizmu. Takie podejście nie zakłada, że współczesne państwo Izrael stanowi teokrację ani «państwo wiary». Nie oznacza ono również poparcia dla odbudowy Świątyni Jerozolimskiej ani dla żadnego programu eschatologicznego. Nie usprawiedliwia niesprawiedliwości, przemocy ani wywłaszczenia żadnego narodu. Nie jest też zakorzenione w prote stanckim dyspensacjonalizmie ani teologii podwójnego przymierza”.

Organizacja chce legitymizować Izrael jako państwo i przeciwdziałać antysemityzmowi, który ma czasami towarzyszyć wrogości wobec Izraela. Jednak, co najistotniejsze, zamierza przede wszystkim przekonywać opinię publiczną o tym, że istnienie państwa Izrael ma wymiar teologiczny.

„Odnowienie żydowskiej ojczyzny we współczesnym Państwie Izrael ma znaczenie w świetle trwałej wierności Boga swojemu ludowi, co wyraził papież Benedykt XVI, zauważając, że «w powstaniu Państwa Izrael wierność Boga Izraelowi objawia się w tajemniczy sposób»”.

Organizacja będzie realizować swój cel, zwalczając „antyizraelską agitację w mediach i dyskursie publicznym” oraz przedstawiając

rozumienie teologicznych podstaw relacji między katolicyzmem a judaizmem, a także między katolicyzmem a Izraelem.

CVFI nie poprzestaje na zamiarze zwalczania antysemityzmu i prowadzenia działań na rzecz Izraela. Wystąpiła z żądaniem do Stolicy Apostolskiej, by uznała „antysyjonizm za formę antysemityzmu, która jest niezgodna ze współczesnym myśleniem katolickim”.

„Wyrażamy nadzieję, że Stolica Apostolska, opierając się na swoim historycznym dyplomatycznym uznaniu Państwa Izrael, szerzej omówi teologiczne podstawy tego uznania – a w szczególności uzna, że Boska Opatrzność działa, co widać w powrocie narodu żydowskiego do swojej ziemi i w istnieniu współczesnego Państwa Izrael. Wyrażamy również nadzieję, że władze kościelne uznają, opierając się na posoborowym nauczaniu Kościoła, że systematyczny antysyjonizm – negowanie prawa Izraela do istnienia jako państwa żydowskiego – stanowi współczesną formę antysemityzmu, niezgodną z duchem *Nostra aetate* i deklarowanym zobowiązaniem Kościoła wobec narodu żydowskiego”.

Inicjatywą kierują Antoine Lévy, dominikanin i teolog, oraz dr André Villeneuve, profesor seminarium duchownego w Detroit w Stanach Zjednoczonych. Są oni promotorami syjonizmu katolickiego i apelują do katolików o wsparcie swoich działań.

Jak dotąd swojego poparcia dla grupy nie wyraził żaden z wyższych rangą członków hierarchii kościelnej. Z pewnością jednak będą podejmowane starania o to, aby hierarchia kościelna legitymizowała działania prowadzące w gruncie rzeczy do popierania polityki Izraela. Zresztą sama ta grupa dowodzi, że pilnie potrzebna jest reakcja; w tym reakcja „klarowna, życzliwa i teologicznie uzasadniona odpowiedź na wzrost retoryki antyizraelskiej i antyżydowskiej w dyskursie katolickim”.

Lansując rzekomo „katolicką perspektywę na temat Izraela, syjonizmu i trwałego przymierza z narodem żydowskim”, tak naprawdę

przedstawia się szereg propozycji dotyczących tego, jak katolicy mają postrzegać relacje z Izraelem i judaizmem w ogóle. CVFI wydała oświadczenie *For Zion's Sake: A Catholic Appeal in Support of Israel* [Dla dobra Syjonu: Katolicki apel o wsparcie Izraela], które podpisali katoliccy uczeni, duchowni i wierni, tym samym kwestionując „narastający nurt nastrojów antyizraelskich – a w niektórych przypadkach wręcz antysemityzmu – w katolickich mediach i debacie publicznej; jednocześnie przedstawiono pozytywny i kompleksowy argument na rzecz solidarności katolików z państwem żydowskim i narodem żydowskim”.

Napisano, że od czasu ataku terrorystycznego Hamasu z 7 października 2023 r. i „wraz z narastającym konfliktem regionalnym między Izraelem, Iranem i ich sojusznikami, w dyskursie publicznym utrwalił się niepokojący schemat. Głosy w polityce i mediach – wiele z nich katolickich – uczyniły z opozycji wobec Izraela swego rodzaju papierek lakmusowy, odrzucając amerykańskie poparcie dla państwa żydowskiego (...), bagatelizując egzystencjalne zagrożenia, z jakimi Izrael mierzy się od momentu powstania i promując wrogość wobec Izraela jako spójną postawę moralną. Nadmierna obecność katolików wśród tych głosów nie jest przypadkowa. Retoryka wzmocniona przez media społecznościowe przyczyniła się do ustanowienia nastrojów antyizraelskich jako domyślnego stanowiska katolików”.

W cytowanym oświadczeniu wskazano, że „delegitymizacja działa na dwóch poziomach: politycznym i teologicznym – i oba wzajemnie się wzmacniają”. Otóż na poziomie politycznym państwo Izrael oskarżane jest o bycie państwem „kolonialnym”, w którym dopuszcza się „apartheidu” oraz „ludobójstwa”; nęka się w nim również chrześcijan. Wszystkie te oskarżenia mają rzekomo pomijać szereg istotnych faktów; są ponoć pozbawione właściwego im kontekstu i nie odpowiadają na dowody strony przeciwnej, czyli Izraela.

Grupa broni polityki Tel Awiwu, wskazując na przykład, że „jest on domem dla licznej i zróżnicowanej populacji obywateli arabskich i nieżydowskich; wszyscy oni cieszą się pełną równością prawną,

w tym prawem do głosowania, sprawowania funkcji publicznych i pracy na każdym szczeblu władzy”. Izrael ponoć jest także „daleki od prześladowania chrześcijan, gości rosnącą populację chrześcijan, których rdzenni mieszkańcy coraz częściej identyfikują się jako syjoniści i aktywni zwolennicy państwa (...). Daleko mu do ludobójstwa czy czystek etnicznych, Izrael podjął nadzwyczajne środki, aby ostrzec i ewakuować palestyńską ludność cywilną ze stref walk w Gazie – są to wysiłki udokumentowane przez niezależnych analityków wojskowych i prawników – walcząc jednocześnie z wrogiem, który celowo osadza się wśród ludności cywilnej i wykorzystuje ją jako żywe tarcze”.

Na poziomie teologicznym niektórzy katolicycy teologowie, apologety i komentatorzy internetowi mają skłaniać się ku coraz bardziej radykalnemu supercesjonizmowi, twierdząc, że Kościół jest „nowym” i „prawdziwym” Izraelem (np. wypełniają i uniwersalizując jego powołanie); że „w znacznie silniejszym, historycznie powtarzającym się twierdzeniu, iż Kościół całkowicie go zastępuje. Z tego punktu widzenia współczesny naród żydowski nie ma żadnej istotnej ciągłości z biblijnym Izraelem; żydowska obecność w ziemi izraelskiej nie ma żadnego znaczenia teologicznego; a chrześcijański syjonizm, jakkolwiek definiowany, jest herezją zasługującą na potępienie. Ci, którzy wyznają ten pogląd, nie przedstawiają go jako osobistej opinii – twierdzą, że jest to autorytatywne stanowisko katolickie. Pomińmy całkowitego braku takiego nauczania Magisterium, twierdzą, że *katolicy nie przyjmują syjonizmu*, a ci, którzy go przyjmują, odeszli od ortodoksji. Nie przyznają jednak, że chociaż formy supercesjonizmu były powszechne w przedsoborowych katolickich komentarzach teologicznych, poglądy te były w dużej mierze produktem polemik antyżydowskich i nigdy nie były częścią autorytatywnego depozytu wiary Kościoła. Odnowione zaangażowanie Kościoła w odczytywanie Pisma Świętego i działań na rzecz narodu żydowskiego od czasu Szoah (Holokaustu) doprowadziło do głębszego i bardziej wiernego odczytania tajemnicy Izraela. Nie jest to odejście od tradycji katolickiej; jest to jej rozwój, który Magisterium konsekwentnie popiera”.

Takie tezy, w skrócie, głosi oświadczenie *W obronie Syjonu*. Jego twórcy uważają, że wspomniane wyżej „dwa nurty teologiczne razem napędzają szerszą, globalną kampanię na rzecz delegitymizacji Izraela”. Innymi słowy, „antysyjonizm, ożywiony klasycznym supercesjonizmem, stał się w efekcie nowym ‘katolickim’ antysemityzmem – takim, który ignoruje biblijne centralne miejsce ziemi obiecanej potomkom Abrahama, Izaaka i Jakuba, a także podważa trwałe znaczenie Syjonu zarówno w Piśmie Świętym Żydów, jak i chrześcijan”.

A więc jeśli Kościół nie podejmie stosownego działania, to należy się spodziewać znacznego pogorszenia relacji żydowsko-katolickich. Zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż wielu katolików „nie ma historycznego zaplecza ani teologicznego wykształcenia, by krytycznie oceniać te argumenty, a przyjmując narracje antyizraelskie, jako utrwalone nauczanie katolickie, odcina się od żydowskich korzeni i od szczerego zaangażowania w świadectwo Pisma Świętego o Izraelu”.

Kościół nie tylko nie może wrogo nastawiać się do Izraela, ale nie może też być obojętny na kwestię „bezpieczeństwa i legitymizacji państwa żydowskiego”. Autorzy oświadczenia narzekają też na wyraźny rozwój nowej formy „katolickiego antyjudaizmu: politycznego z pozorami, lecz teologicznego w istocie”. Podkreślają, że „jest to zjawisko tym bardziej niepokojące, iż długa historia supercesjonizmu i antyjudaizmu wśród katolików przyczyniła się do powstania klimatu, który umożliwił Szoah – historii, za którą Kościół wyraźnie pokutował – i której wczesnych sygnałów ostrzegawczych, gdy pojawiają się, nie wolno ignorować ani bagatelizować. Bez korekty nowe pokolenie katolików ryzykuje internalizację postaw antyżydowskich i antyizraelskich jako części swojej tożsamości religijnej – postaw głęboko sprzecznych zarówno z pojednaniem, które umożliwiła deklaracja *Nostra aetate*, jak i z duchem Chrystusa. Kościół, który zwraca się przeciwko ludowi, z którego pochodzi jego Zbawiciel, nie tylko zaprzecza własnemu Pismu Świętemu; ale zaciemnia swoje świadectwo o Chrystusie i podważa swoją misję wobec świata”.

Dlatego tak pilna jest reakcja Kościoła. Powinien on potwierdzić „trwałą tożsamość narodu żydowskiego, wynikającą z przymierza zawartego z Bogiem, z której nie można wykluczyć ziemi (...) jako jego integralnej części”.

Autorzy oświadczenia twierdzą dalej, że można z jednej strony potwierdzić godność i prawa Palestyńczyków, a z drugiej „prawowitość i teologiczne znaczenie państwa żydowskiego”.

„Nie twierdzimy, że przemawiamy oficjalnie, w imieniu Kościoła. Wierzymy jednak, że katolickie oświadczenie o solidarności i przyjaźni z Izraelem ze strony wiernych katolików jest już dawno spóźnione. Nie możemy bowiem zapominać, że Jezus, Maryja i apostołowie byli wiernymi Żydami, którzy kochali swój lud i swoją ziemię (Mt 15,24; J 4,22). Korzenie naszej wiary są nierozzerwalnie związane z narodem izraelskim. Wszelkie katolickie zaangażowanie w kwestię Izraela musi zacząć się właśnie od tego. Zachęcamy osoby sprawujące władzę w Kościele, a zarazem dzielące powyższe przekonania, do dołączenia swojego głosu do naszego”.

Przedstawiciele tej „katolickiej” organizacji w swoim oświadczeniu dają jasne wskazania, co dokładnie katolicy mają myśleć o Izraelu, i to z punktu widzenia biblijnego, teologicznego, politycznego i moralnego. Tym samym potwierdzają wszystko to, co postuluje *syjonizm katolicki*. Wzywają też do zwalczania narracji o tym, jakoby Bóg odrzucił naród żydowski i ukarał go, skazując na wieczne wygnanie. Oczekują rozwoju „pozytywnej teologii judaizmu”, walki z antysemityzmem i wydania przez Watykan śmiałego oświadczenia w sprawie „teologicznego miejsca narodu izraelskiego w historii zbawienia” odnosząc się do „kwestii ziemi i współczesnego państwa Izrael”.

Autorzy cytowanego tu oświadczenia przekonują dalej, że „teologiczne znaczenie współczesnego państwa żydowskiego nie jest kwestią zamkniętą przez Magisterium. Katolicy, którzy uznają tę legitymację, zarówno teologiczną, jak i prawną, mieszczą się w granicach wiernej myśli katolickiej”. Wskazuje się ponadto, że katolicy wypowiadając

się publicznie na temat Izraela muszą stosować zasady wojny sprawiedliwej i nie mogą negować prawa Izraela do istnienia, a oceniając rządy Izraela sprawowane nad znaczną populacją nieżydowską, muszą stosować zasady „sprawiedliwości społecznej”. Zaapelowano o wyważoną ocenę działań Izraela. Katolik powinien być po prostu syjonistą. Powinien popierać „ruch narodowy na rzecz powrotu narodu żydowskiego do ojczyzny i przywrócenia żydowskiej suwerenności w Ziemi Izraela”, z kilku powodów, zwłaszcza „historycznych, politycznych, prawnych, moralnych i religijnych”.

„Syjonizm katolicki, tak jak go rozumiemy – czytamy w oświadczeniu – oznacza wspieranie prawa narodu żydowskiego do samostanowienia w jego starożytnej, biblijnej ojczyźnie; uznanie Bożej miłości do Syjonu i Jego obietnicy ziemi zawartej w Piśmie Świętym; uznanie, że obietnice te nigdy nie zostały odwołane w Nowym Testamencie; oraz pozostawanie otwartym na dostrzeżenie dzieła Bożej Opatrzności w powrocie Izraela do tej ziemi – możliwości, której Kościół nie wykluczył. To właśnie ten ostatni punkt nadaje syjonizmowi katolickiemu jego charakterystyczny wymiar i jego najgłębsze uzasadnienie”.

Autorzy pisma argumentują, że nie można sprowadzać *syjonizmu katolickiego* wyłącznie do „szkodliwej ideologii”, czy też „herezji podżegającej do wojny” zakorzenionej w XIX wieku. „Syjonizm katolicki nie ma korzeni w protestanckim dyspensacjonalizmie. Nie twierdzi też, że współczesne państwo Izrael jest mesjańskim ‘państwem wiary’. Nie popiera odbudowy Świątyni Jerozolimskiej, etnicznej supremacji żydowskiej ani wysiedlenia nieżydowskich mieszkańców ziemi. Nie jest boskim ‘czekiem in blanco’ – licencją na posiadanie ziemi niezależnie od postępowania czy sprawiedliwości. Nie przyjmuje teologii podwójnego przymierza, sugerującej, że naród żydowski jest zwolniony z powszechnego powołania do zbawienia w Chrystusie, i nie jest motywowany pragnieniem przyspieszenia lub zaaranżowania czasów ostatecznych. To, co głosi syjonizm katolicki jest skromniejsze i głębsze: że współczesne Państwo Izrael, podobnie jak naród izraelski w Biblii, jest jednocześnie przejawem wierności Boga i ludzkim, omylnym, moralnie odpowiedzialnym państwem. Te dwie rzeczy nie

wykluczają się wzajemnie – zawsze były prawdziwe w odniesieniu do Izraela. Katolicy nie są powołani do rozwiązania tego paradoksu (...): ani poprzez sprowadzenie Izraela do państwa jedynie świeckiego, pozbawionego znaczenia teologicznego, ani poprzez traktowanie go jako rzeczywistości świętej, pozostającej poza moralną oceną. Jesteśmy powołani do przestrzegania obu – tak jak zawsze czyniło to Piśmo Święte. Z tego przymierza nie wyprowadzamy żadnych konkretnych granic terytorialnych ani wniosków politycznych – pozostają one kwestią negocjacji, prawa międzynarodowego i sprawiedliwości między stronami”.

Syjonіści katolicki uważają, że Kościół nie zastępuje Izraela i są przeciwni odrywaniu tożsamości narodu żydowskiego od ziemi, którą rzekomo darował mu Pan. Nie zgadzają się także na „odrzućenie teologicznego znaczenia powrotu narodu żydowskiego do swojej ziemi lub twierdzenie, że teologiczne lub biblijne poparcie dla Izraela jest niezgodne z ortodoksyjną wiarą katolicką”. Wręcz uważają, że twierdzenie inaczej „nie jest oznaką wierności katolickiej – jest odejściem od niej”.

Wypowiadają wojnę „antysyjonizmowi”, który ma być nową formą antysemityzmu. Zobowiązują się politycznie i moralnie do obrony Izraela, który ma prawo do samoobrony i zwalczania zagrożeń, przed którymi stoi.

Potępiają działania ekstremistów w społeczeństwie izraelskim i przemoc wobec palestyńskiej ludności cywilnej. Domagają się porzucenia retoryki oczerniającej Izrael. Wzywają katolików do pokuty za „wszelkie formy supercesjonizmu, antyjudajzmu i antysemityzmu – w tym subtelniejsze formy, które znalazły nowe miejsce w dyskursie antysyjonistycznym”.

Wzywają katolików do odnowienia swojego zaangażowania na rzecz pojednania żydowsko-katolickiego. Oczekują aktywnego działania na rzecz wspierania Izraela. Ma to być „nie tylko akt sprawiedliwości

wobec narodu żydowskiego – to inwestycja w odnowę i misję samego Kościoła”.

„Błogosławienie Izraela – modlitwa za niego, wspieranie go i szanowanie jego powołania do przymierza – oznacza uczestnictwo w tej pełni, a wraz z nią błogosławieństwo dla Kościoła i dla wszystkich narodów (Rdz 12,3; Lb 24,9; Za 8,20–23)”.

Tym samym zwolennicy syjonizmu katolickiego, idąc za przykładem protestantów, potwierdzają, że należy popierać współczesne państwo Izrael, zamieszkiwane przez naród żydowski utożsamiany z biblijnym ludem wybranym, aby cieszyć się błogosławieństwem Bożym.

Nawet nie ukrywają, że organizacja CVFI zamierza „zwalczać antyizraelskie postawy wśród katolików i pogłębiać refleksję Kościoła nad miejscem Izraela w teologii katolickiej poprzez działania szczegółowo opisane w ich Deklaracji”.

Wyrazili nadzieję, że „Stolica Apostolska będzie rozwijać swoje historyczne dyplomatyczne uznanie Państwa Izrael, pełniej formułując teologiczne podstawy tej legitymizacji – a w szczególności że uzna, iż Boska Opatrzność działa, co widać w powrocie narodu żydowskiego do swojej ziemi i w istnieniu współczesnego Państwa Izrael”.

Oczekują, że „władze kościelne uznają, opierając się na posoborowym nauczaniu Kościoła, iż systematyczny antysyjonizm – negowanie prawa Izraela do istnienia jako państwa żydowskiego – stanowi współczesną formę antysemityzmu, niezgodną z duchem *Nostra aetate* i deklarowanym zobowiązaniem Kościoła wobec narodu żydowskiego”.

Prof. Tsakanikas, wdając się 25 maja 2025 r. w polemikę z André Ville-neuve'em, dyrektorem organizacji Catholics for Israel, która w kwietniu 2026 r. uruchomiła inicjatywę Catholic Voices for Israel i propaguje syjonizm katolicki, przypomniał trzy główne zarzuty wobec tego rodzaju syjonizmu. Przywołując obszernie cytaty w artykule pt. *Three*

Major Criticisms of 'Catholic' Zionism [Trzy główne zarzuty przeciwko syjonizmowi katolickiemu], który ukazał się na stronie catholic460.substack.com, przypomniał m.in., że Kościół katolicki jest nowym Izraelem, o czym naucza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium*. „Jasno stwierdza ona, iż Kościół jest «nowym Izraelem» w paragrafie 9.3: «Izrael według ciała, błąkający się jako wygnaniec po pustyni, już nazywany był Kościołem Bożym. Podobnie nowy Izrael, który żyjąc w obecnym czasie, poszukuje przyszłego i trwałego miasta, nazywany jest Kościołem Chrystusowym»”. Autor podkreśla, że Konstytucja dogmatyczna jest przewodnikiem biskupów w rozumieniu tego, co powinni głosić jako naukę wiary i wiarę Kościoła. Jest ona nadrzędna wobec Katechizmu [Uwaga: KKK 877 wprost nazywa Kościół „nowym Izraelem”.].”

Wskazał ponadto, że zgodnie z przepowiadaniem Żydzi mieli utracić Jerozolimę za zabicie Syna Bożego, a próby odbudowy świątyni, zburzonej z mocy Bożej, zawsze zakończą się niepowodzeniem.

„Wybaczcie to politycznie niepoprawną i dosadną uwagę” – napisał. „W Ewangelii Mateusza (21,33-43), w przypowieści o przewrotnych rolnikach, dość wyraźnie czytamy, że Żydzi stracą swoją Ziemię, a konkretnie Jerozolimę. Będzie to konsekwencja zabicia Syna Bożego: [Bóg] *nędzników marnie wytraci [którzy zabili Jego Syna], a winnicę odda w dzierżawę innym rolnikom* (Mt 21,41). Dlatego Jerozolima będzie *deptana przez pogan, aż czasy pogan przeminą* (Łk 21,24). To aż od ponad 1600 lat rozumiane jest jako odniesienie do Drugiego Przyjścia, a nie do koncepcji millenarystycznych, które Kościół de facto potępia (por. KKK 676)”.

Tsakanikas dodaje, że „oczywiste jest, iż nowy naród został założony przez dwunastu Apostołów (notabene, wszyscy oni byli Żydami); oni reprezentowali ‘Nowy Izrael’, jak to pokazano w Apokalipsie (21,14). Księga ta przedstawia tajemnicę liturgicznego panowania Kościoła, zwłaszcza po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 r. n.e. Panowanie Mesjasza nie jest z tego świata, mimo że ten świat może w nim obecnie

uczestniczyć. Ponieważ jest to królestwo niebiańskie, królestwo Mesjasza jest 'wieczne' w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu”.

Kwestionuje twierdzenia Villeneuve'a, który przekonywał, że „nic w Nowym Testamencie nie uzasadnia unieważnienia Bożej obietnicy ziemi jako 'wiecznego dziedzictwa' dla Izraela (Rdz 17,8) ani setek prorocत्व zapowiadających przyszły powrót Izraela do tej ziemi (zob. Mt 5,17-18)”. Tsakanikas pisze dalej: „Wręcz przeciwnie, ponieważ Kościół jest Nowym Izraelem, słowa te odnoszą się ostatecznie do Królestwa Mesjasza. Rozważmy ponownie wyjaśnienia papieża seniora Benedykta XVI: «Żydowskie państwo wiary [Glaubenstaat], które postrzegałoby siebie jako teologiczne i polityczne wypełnienie obietnic [danych Abrahamowi] – jest czymś nie do pomyślenia w historii, jeśli pozostaniemy w zgodzie z wiarą chrześcijańską»”.

Profesor przytacza również historię związaną z próbą odbudowy świątyni podjętą w 363 r. n.e. przez niegdyś chrześcijańskiego cesarza rzymskiego Juliana Apostatę. Przypomnijmy, że usiłował on zniszczyć chrześcijaństwo na całym świecie i „wierzył, że może to zrobić, udowadniając fałszywość prorocत्व Jezusa Chrystusa dotyczącego trwałego zniszczenia Drugiej Świątyni w Jerozolimie. Ponieważ Jezus prorokował: «Zaprawdę, powiadam wam, nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie został zwalony» (Mt 24,2), Julian, odsyłając Żydów z powrotem, aby odbudowali ziemską Świątynię Salomona wbrew Chrystusowi, zamierzał udowodnić, że Jezus nie jest Synem Bożym. Julian dążył do odbudowy żydowskiego państwa wiary, odbudowy Świątyni i przywrócenia żydowskich ofiar ze zwierząt, tak aby reszta świata mogła, w wyniku tych działań, powrócić do pogaństwa. Niebo i ziemia zbuntowały się przeciwko tej próbie. Historyk Warren H. Carroll, założyciel Christendom College i doktor Uniwersytetu Columbia, napisał o tym: «We wszystkich latach od apokaliptycznego 10 sierpnia [czyli Tisza be-Aw] 70 r. n.e. cesarz Julian Apostata podjął tylko jedną próbę odbudowy [ziemskiej Świątyni] w 363 r., jako celowe przeciwstawienie się prorocत्व Chrystusa. Poważny historyk klasyczny, Ammianus Marcellinus – poganin, a nie chrześcijanin – opowiada o trzęsieniach ziemi, osuwiskach i kulach ognia

wydobywających się z ziemi, które uniemożliwiły dokończenie dzieła» [A History of Christendom, t. 1, *The Founding of Christendom*, s. 428]

Świadectwa współczesnych mu osób oraz głównych Ojców Kościoła, takich jak św. Grzegorz z Nazjanzu, a także historyków chrześcijańskich tamtych czasów, znacznie bardziej szczegółowo opisują wszystkie cuda, które miały towarzyszyć powstrzymaniu działań Juliana Apostaty.

Teolog przypomina wreszcie, że wszelkie dokumenty kościelne, które powstały po Soborze Watykańskim II i odnoszą się do dialogu z judaizmem (w tym sama deklaracja *Nostra aetate*), muszą być czytane w perspektywie duszpasterskiej, „pozostając bezwzględnie podporządkowane Konstytucji Dogmatycznej”, która – jego zdaniem – jasno stwierdza, że to Kościół katolicki jest nowym Izraelem. W przeciwnym razie dokumenty te tracą jakąkolwiek moc. „Dokumenty Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem nie są dokumentami Magisterium ani doktrynalnym nauczaniem Kościoła katolickiego, lecz refleksją, jaka rozwinęła się od czasu Soboru Watykańskiego II”.

Tego typu dokumenty „nie można interpretować w sposób, który narusza Konstytucję Dogmatyczną”.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



KOŚCIÓŁ, ŻYDZI, HOLOKAUST. O POLSKIM FILOSEMITYZMIE KOŚCIELNYM

CZY ŻYDZI ZOSTANĄ ZBAWIENI?

W Kościele katolickim ostatnich dekad możemy zaobserwować dziwne zjawisko. Co do zasady, Kościół głosi Ewangelię wszystkim ludziom. Ich pochodzenie etniczne albo religia, w której się wychowali, nie mają żadnego znaczenia. Każdy człowiek na świecie jest wezwany przez Boga do wejścia do Kościoła – jedynej przestrzeni zbawienia w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i wyłącznym Zbawicielu ludzkości. Od tej zasady, wydawałoby się absolutnie nienaruszalnej, robi się nagle pewien wyjątek. Chodzi o Żydów wyznających judaizm¹. Nagle słyszymy, jakoby ci ludzie nie potrzebowali Jezusa Chrystusa w ten sam sposób, co inni... Owszem, twierdzi się, że choć zbawienie i tak otrzymają od Niego, to w gruncie rzeczy nie muszą Go wyznawać; wystarczy, że wypełniają swoje własne przepisy religijne oraz wierzą w Boga Abrahama, Mojżesza i Izaaka.

Ten pogląd, wyjmujący Żydów z normalnej wspólnoty wiary chrześcijańskiej, jest czymś całkowicie nowym w historii katolicyzmu. Wprawdzie już w XIX wieku przekonanie o wyjątkowości Żydów załęgło się w łonie anglosaskiego protestantyzmu i dziś jest szeroko rozpowszechnione wśród niekatolickich chrześcijan w Stanach Zjednoczonych. Dla historii intelektualnej katolicyzmu nie ma to jednak kluczowego znaczenia. Oddziaływanie anglosaskiego syjonizmu protestanckiego na Kościół ma charakter raczej polityczny: odbywa się poprzez wpływy środowiskowe i finansowe.

1 Terminu „Żydzi” będę używać właśnie w ten sposób: dla opisanego wyznających judaizm członków narodu, którzy poczuwają się do związku religijnego, historycznego i politycznego z jerozolimskim Syjonem.

W Kościele katolickim prymarną rolę w kontekście filosemityzmu odgrywa coś zupełnie innego, a mianowicie Holocaust.

WIARA W BOGA PO HOLOKAUŚCIE

Po II wojnie światowej europejska filozofia, jak i sama teologia – nie tylko katolicka, ale również protestancka i żydowska – postawiła sobie dwa ważne pytania. Pierwsze: Gdzie był Bóg w Auschwitz? Drugie: Jak wierzyć w Boga po Auschwitz? W gruncie rzeczy oba pytania są tylko nową formułą starożytnego pytania o pochodzenie zła, które Kościół przyswoił sobie w klasycznej formule łacińskiej „unde malum?”. Doświadczenie bezbrzeżnego okrucieństwa i zła, które spotykało masy niewinnych ludzi – nie tylko Żydów – nadało temu pytaniu jednak bardziej palący charakter, jakby zwiększając ciężar moralny kwestii. Z wielu względów dyskusja toczyła się przede wszystkim w przestrzeni niemieckojęzycznej.

Po pierwsze, to Niemcy zorganizowali nazistowską maszynę śmierci, stąd poczuli się po swojej klęsce wojennej do wytłumaczenia sobie i światu przyczyn oraz implikacji tego przedsięwzięcia.

Po drugie, z kulturą i językiem niemieckim związanych było wielu Żydów, a z oczywistych powodów to właśnie dla nich pytania o pochodzenie zła i wiarę w Boga po Auschwitz stały się szczególnie istotne.

Po trzecie, kraje niemieckojęzyczne były i są przestrzenią żywej wymiany intelektualnej ze względu na istnienie kilku dużych i konkurujących ze sobą wizji religii i społeczeństwa, co na długo przed II wojną światową zrodziło wyjątkowo żywotną refleksję filozoficzną.

Polacy tę dyskusję śledzili i sami brali w niej udział, z trzech jasnych powodów: geograficznego związku z Holocaustem, silnego udziału w losie ofiar II wojnie światowej, ścisłych związków kulturowych i intelektualnych Polski z krajami niemieckojęzycznymi. Dlatego niemiecka debata na temat Boga po Auschwitz oddziaływała na Polskę – i wydaje się, że w ostatnich latach obserwujemy tego wyraźne owoce, bo to właśnie w naszym kraju rozwijana jest chyba najbardziej

zaawansowana praktyka teologicznego filosemityzmu, znacznie przekraczająca to, co dzieje się w samych krajach niemieckojęzycznych.

ZIVILISATIONSBRUCH

Wróćmy jednak do pytań o Boga po Auschwitz. Po 1945 roku w krajach niemieckich ukuto pojęcie zerwania cywilizacyjnego – Zivilisationsbruch. Katastrofa moralna II wojny światowej kazała wiodącym niemieckojęzycznym intelektualistom uznać, że przyszłość nie może być taka sama, skoro przeszłość mogła doprowadzić do systemowego ludobójstwa takich rozmiarów. Zivilisationsbruch nie dotyczył w ich ocenie tak bardzo kwestii rozwoju materialnego albo sposobu funkcjonowania instytucji społecznych i politycznych (choć to także), ale przede wszystkim krajobrazu intelektualnego. Wszystko musiało zostać przemyślane na nowo. W przestrzeni kulturowej znamy to przede wszystkim z wydarzeń 1968 roku, czyli tak zwanej rewolty seksualnej. Choć ideowo zakotwiczona w marksizmie, paliwo polityczne czerpała właśnie z powstałej po Holokauście pustki moralnej i duchowej.

AUSCHWITZ JAKO LOCUS THEOLOGICUS

Wielką debatę filozoficzno-teologiczną otworzył wybitny myśliciel żydowski i badacz starożytnego gnostycyzmu, Hans Jonas. W połowie lat 80. opublikował głośny esej pt. *Pojęcie Boga po Auschwitz. Głos żydowski* (niem. „Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme”). Odpowiedź Jonasa na pytanie o relację między Bogiem i człowiekiem w kontekście istnienia zła dotyczyła przede wszystkim aspektu samoograniczenia się Boga i scedowania odpowiedzialności za losy świata na ludzkość. Jonaszowa refleksja zainteresowała również chrześcijan. Bo poprzez wskazanie na „słabość” Boga dawała pewien punkt zaczepienia do refleksji chrystologicznej.

Auschwitz jako *locus theologicus* (czyli źródło argumentacji dla teologii katolickiej) starał się po Jonasie opracować profesor z Münster, Johann Baptist Metz. Myśl tego autora często bywa, z perspektywy katolickiej ortodoksji, dość wątpliwa, a to ze względu na jego głębokie

zainteresowanie polityką w ujęciu marksizującym. Niemniej w kwestii czystej teodycei w kontekście Auschwitz refleksja Metz weszła do katolickiego kanonu, przede wszystkim w postaci „centralizacji” problematyki żydowskiego cierpienia. Według Metz, ta centralizacja powinna doprowadzić do rewizji katolickiego stosunku do Żydów; nie da się jakoby myśleć o krzyżu Chrystusa, nie włączając w Jego ofiarę „krzyża” żydowskiego z czasów III Rzeszy. Innymi słowy, Auschwitz miałyby stać się momentem Zivilisationsbruch również dla katolickiej teologii. Katolicyzm, albo szerzej chrześcijaństwo, nie mogłyby już być po Auschwitz przeżywane inaczej, aniżeli w ścisłym powiązaniu z judaizmem. Koncepcje Metz prowadziły do prostego odrzucenia starożytnej chrześcijańskiej prawdy o tym, że Kościół katolicki jest nowym Izraelem. Kościół byłby raczej *innym* Izraelem, Izraelem *obok* Izraela, albo jeszcze inaczej: Kościół byłby przestrzenią zbawienia pogan *wobec* Izraela.

Mniej rewolucyjnie ujmował tę kwestię współczesny Metzowi teolog protestancki, aczkolwiek pozostający w ścisłym dialogu z katolikami, Jürgen Moltmann. W książce *Bóg ukrzyżowany* (niem. „Der gekreuzigte Gott”) teolog z Tybingi rozwijał myśl o „słabym” Bogu, który utożsamia się z ludzkim cierpieniem w Jezusie Chrystusie. Moltmannowski „Bóg w Auschwitz” to antyteza Boga triumfującego – triumf krzyża nie jest w żadnej mierze triumfem doczesnego zwycięstwa; to raczej paradoksalny triumf Bożego uniżenia aż do współcierpienia z człowiekiem. W duchu refleksji Moltmanna czymś trudnym stało się utrzymanie klasycznej teologii, która mówiła o prostym wypełnieniu Izraela w Kościele. Podobnie jak u Metz, idee tybińskiego protestanta prowadziły raczej do uprawiania teologii Kościoła wobec Izraela, a nie teologii Kościoła jako nowego Izraela.

NIEMIECKA ZBRODNIA, CHRZEŚCIJAŃSKA WINA?

Kluczową kwestię w niemieckiej refleksji teologicznej po Auschwitz odegrało też pytanie o to, jak to możliwe, że chrześcijańskie narody zrodziły nazizm – ludobójczą ideologię, która zamieniła Chrystusa na Führera, a sakramenty na komory gazowe. Współczesna prawicowa myśl kontrrewolucyjna również stawia sobie to pytanie, ale

odpowiada na nie zupełnie inaczej, wskazując na zależność nazizmu od rewolucji francuskiej i oświeceniowych ideologii. Wiodąca refleksja w świecie niemieckojęzycznym wskazywała tymczasem na istnienie zarzewia antysemityzmu w samej historii Kościoła – albo nawet w Nowym Testamencie, a przynajmniej w tych jego częściach, które niemieckojęzyczni filologowie uważali za nieautentyczne, późniejsze dopiski. Wskazywano na oskarżanie Żydów o *deicidium*, czyli bogobójstwo; na przekonanie chrześcijan o zastąpieniu Izraela; na różnorakie przejawy antyjudajizmu w starożytności, wiekach średnich i nowożytności. Ważnym elementem dla refleksji protestanckiej było też przyznanie się do skrajnie antyjudajistycznego ostrza teologii Marcina Lutera; choć nie miało to bezpośredniego znaczenia dla Kościoła katolickiego, to jedna współtworzyło ogólny klimat „odkrywania win” chrześcijańskich.

W 1967 roku poruszającą książkę opublikował publicysta Friedrich Heer. Nosiła ona wymowny tytuł *Pierwsza miłość Boga. Żydzi wśród napięć historii*. Heer stwierdził w niej, że ludobójstwo Auschwitz stanowiło logiczną kulminację antyjudajizmu szerzącego się w kościelnych dziejach na przestrzeni dwóch tysięcy lat. Metz pisał później o „kościelnym wymiarze” winy za Holocaust, dostrzegając nić, która łączyła zbrodnie III Rzeszy z chrześcijańskim antyjudajizmem; Moltmann zarzucał chrześcijaństwu triumfalizm, który rodził z kolegi pogardę wobec Żydów i ułatwiał zaistnienie zgody na używanie wobec nich przemocy.

W 1995 roku Konferencja Episkopatu Niemiec opublikowała oświadczenie w 50. rocznicę wyzwolenia Auschwitz. Niemieccy biskupi napisali, że w dawnych wiekach Żydzi byli w Europie często prześladowani i uciskani. Przed przemocą uciekali często do Polski. W Niemczech, stwierdzili, stosunek wobec Żydów zaczął się zmieniać dopiero w XVIII wieku. Tak było rzeczywiście; wiek XIX stał się swoistą złotą erą dla niemieckojęzycznych Żydów. Tak czy inaczej, zdaniem biskupów „postawa antyjudajistyczna istniała dalej w środowiskach kościelnych”, co doprowadziło w czasie III Rzeszy do zbyt słabego oporu wobec ludobójczych działań nazistów. „Wśród katolików było

wiele zaniechań i winy”, stwierdzili, wskazując jednocześnie na fakt, iż w historii nie brakowało katolików, którzy przyłączyli się do zbrodniarzy. Głównym punktem wstydu dla niemieckich biskupów stało się stanowisko Kościoła w tym kraju wobec nocy kryształowej (niem. Kristallnacht), czyli pogromu Żydów w dniach 9 i 10 listopada 1938 roku. Reakcją było wówczas milczenie. „Zaniechania i wina tamtych czasów mają również wymiar kościelny” – orzekli biskupi.

Refleksja na temat Auschwitz i roli Kościoła wobec Holokaustu ma prymarne znaczenie dla Kościoła powszechnego, jako że papieże po II wojnie światowej tematy dotyczące Żydów przekazywali chętnie w niemieckie ręce. W kluczowym czasie wiodącą rolę odgrywał niemiecki kardynał Augustin Bea, któremu Jan XXIII powierzył zadanie nadzorowania prac nad stworzeniem dokumentu dialogowego, który przybrał później postać „Nostra aetate”. Najważniejszymi redaktorami tekstu byli z kolei John M. Oesterreicher i Gregory Baum. Oesterreicher urodził się w 1904 roku na terenie ówczesnej Austrii w żydowskiej rodzinie i przeszedł na katolicyzm. Gregory Baum urodził się z kolei w Niemczech, również w rodzinie żydowskiej i również przeszedł na katolicyzm.

Augustin Bea stanął też na czele ekumenicznego Sekretariatu Jedności, który Jan XXIII utworzył w 1960 roku. Sekretariat od 1974 roku zajmuje się dialogiem z Żydami. Od lat jest w rękach duchownych z krajów niemieckojęzycznych: w 2010 roku kierownictwo przejął nad nim niemiecki kardynał Walter Kasper, obecnie kieruje nim (już jako Dykasterią) szwajcarski kardynał Kurt Koch. Wcześniej jednostką rządził australijski kardynał Edward Cassidy, ale przed nim przez 20 lat szefem był Holender Johannes Willebrands, związany z Niemcami i chętnie publikujący w języku niemieckim.

KAROL WOJTYŁA I ŻYDZI. EGZYSTENCJALNE SPOTKANIE Z „INNYM”

W przypadku Polaków teologia filosemicka jest zakorzeniona w osobistym doświadczeniu, a to głównie za sprawą Karola Wojtyły. Dorastając w przedwojennych Wadowicach przyszły papież Jan Paweł

II nieustannie stykał się z Żydami. Jednym z najbliższych przyjaciół młodego Karola był Jerzy Kluger, syn prezesa Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Wadowicach. Babcia, matka i siostra Klugera zostały zamordowane w Auschwitz. Przyjaźń Wojtyły i Klugera przetrwała wojnę; spotykali się również za papieskich czasów Polaka. Pozytywny stosunek do Żydów, w kontrze do modnego wówczas antysemityzmu, wpajał Karolowi jego ojciec, wychodząc z pobudek głęboko chrześcijańskich.

Podczas II wojny światowej Wojtyła osobiście doświadczył trudnego losu; był zmuszony do pracy w kamieniołomach, a zarazem obserwował tragedię Holokaustu. Z tego właśnie powodu dla późniejszego papieża zagłada Żydów nie była tylko problemem filozoficznym albo teologicznym, ale żywotnym doświadczeniem egzystencjalnym.

Na podejście Wojtyły do Żydów silnie wpłynęła jego fascynacja myślą personalistyczną, która radykalnie odrzuca wszelką instrumentalizację człowieka. W pewnym uproszczeniu personalizm łatwo jest wykorzystać jako usprawiedliwienie dla odejścia od myślenia o Żydach w kategoriach wspólnoty religijnej na rzecz zindywidualizowanego podejścia, gdzie w każdym z Żydów widzi się partnera dialogu egzystencjalno-religijnego; tym ważniejszego, że obarczonego szczególnym doświadczeniem cierpienia (Holokaust), które rezonuje z tajemnicą uniżenia Boga na krzyżu; a dla chrześcijan Żyd staje się tu partnerem wprost nieodzownym, w obliczu szczególnej roli, jaką nadał mu Pan Bóg, wybierając właśnie lud żydowski na „odbiorcę” swojego objawienia.

W tym duchu pisał też ks. Józef Tischner. Jego filozofia dramatu daje przestrzeń do czysto egzystencjalnego spotkania z drugim człowiekiem – Żydem, którego los odczytywany jest przez pryzmat tragedii cierpienia w Holokaucie. Tak jak u Wojtyły, czyni to trudnym teoretyczne traktowanie Żydów, sprowadzając katolicko-żydowskie relacje do „ludzkiego spotkania”. Dialog teologiczny i filozoficzny w kluczu „akademickim”, który przez wieki stanowił zasadniczą bazę tych relacji, ustępuje doświadczeniu życia. Na tej kanwie Jan Paweł II mógł

dokonywać wielu przełomowych gestów i kroków w stronę Żydów – nie zmieniając ortodoksji, zmieniał ortopraksję.

Innymi słowy, nauczanie pozostało takim, jakie było zawsze (nawet jeżeli na gruncie „*Nostra aetate*” zmienił się język), ale praktyczne kontakty z Żydami były już zupełnie inne: bliskie, przyjacielskie, nieobciążone zastrzeżeniami teologicznymi. Takie określenia i gesty jak „starsi bracia w wierze” albo odwiedziny rzymskiej synagogi, nie stanowią *par excellence* decyzji teologicznej; są w pierwszej kolejności przełomem relacyjnym. Dopiero później można traktować je jako *loci theologici*, czyli źródła dla argumentacji teologicznej – i tak właśnie dziś się czyni.

GRZEGORZ RYŚ I JAN GROSFELD. MIĘDZY WOJTYŁĄ A METZEM I MOLTMANEM

Kardynał Grzegorz Ryś łączy oba nurty. Z jednej strony jest bliski wojtyliańsko-tischnerowskiej filozofii spotkania, którą ukształtowali w kontekście judaizmu Martin Buber czy Emmanuel Levinas. Z drugiej strony, czerpie szeroko z teologicznej refleksji niemieckojęzycznej w duchu Jonasa, Metza i Moltmanna.

Można zaryzykować tezę, że nurt wojtyliańsko-tischnerowski kształtuje postawę otwartości na dialog i wejście w egzystencjalną relację spotkania z „innym” w żydowskich wyznawcach judaizmu. Nurt „niemiecki” może budować na tym gruncie solidny gmach intelektualny, pozwalając kardynałowi Rysiowi na formułowanie konkretnych tez teologicznych. Innymi słowy, kardynał Ryś łączy w sobie wrażliwość na żydowski dramat cierpienia z przekonaniem o konieczności zmiany nauki Kościoła. W tym drugim aspekcie – który dla naszych rozważań jest ważniejszy – przyjmuje dorobek niemieckiej refleksji o Auschwitz, akceptując tezę o chrześcijańskiej współodpowiedzialności za Holokaust.

Bardzo wyraziste tezy formułuje w tym obszarze dobry znajomy kardynała Grzegorza Rysia, profesor Jan Grosfeld, urodzony w 1946 roku w żydowskiej rodzinie, ochrzczony w wieku 35 lat. Grosfeld, tak jak

Metz, jest przekonany o historycznej chrześcijańskiej winie wobec Żydów. Twierdzi, że jednym z historycznych nośników antysemityzmu była na przykład tradycyjna rzymska liturgia, z jej modlitwą za nawrócenie „perfidnych Żydów”. Według Grosfelda II Sobór Watykański nie poszedł w sprawie relacji z Żydami wystarczająco daleko, a deklaracja *Nostra aetate* przedstawia tylko „zgniły kompromis”. To zrozumiałe stanowisko w kontekście historii intelektualnej tej problematyki, jako że „*Nostra aetate*” została ogłoszona w 1965 roku i odzwierciedla refleksję pierwszych lat powojennych, jeszcze przed wielkimi debatami o Boga i Auschwitz z nieco późniejszego okresu.

DROGA ZBAWIENIA CZY RACZEJ DWIE DROGI?

Dla kardynała Grzegorza Rysia fundamentalnym tekstem stał się dokument „Bo dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne”, który w 2015 roku opublikowano pod auspicjami wspomnianej wyżej jednostki dialogowej Watykanu, którą kieruje kardynał Kurt Koch. Dokument nie ma wysokiej rangi nauczycielskiej, ale jest mimo wszystko faktycznym głosem Stolicy Apostolskiej w kwestii właściwego rozumienia relacji łączącej Kościół katolicki z Żydami wyznającymi judaizm.

Tekst przynosi dość wyraźną zmianę narracyjną względem soborowej deklaracji *Nostra aetate* w kierunku większej otwartości na Żydów i ich specyficzną drogę religijną. Dokument z Watykanu nie przyjmuje, oczywiście, tezy o dwóch drogach zbawienia, zgodnie z którą tylko poganie potrzebują wyznawać Chrystusa, a Żydzi już nie. Jak pisał swego czasu ks. prof. Waldemar Rakocy, ta teza wyszła od niemiecko-żydowskiego filozofa i dialogisty, Franza Rosenzweiga. „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”. Tak czytamy w watykańskim tekście. Mogłoby to sugerować jeżeli nawet nie przyjęcie tej tezy, to przynajmniej bliskość wobec niej.

Jednak w tym samym dokumencie wskazuje się również: „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 zagroziła-by w istocie podstawom wiary chrześcijańskiej. Wiara w powszechne, a zatem wyłączone pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa należy do podstaw wiary chrześcijańskiej”. Tekst przypomina też, że zgodnie z Nowym Testamentem „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

LIST KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI Z 22 MARCA 2026 ROKU

Właśnie do tego dokumentu Watykanu odnosi się słynny list Konferencji Episkopatu Polski z 22 marca, za którego zredagowanie odpowiada przede wszystkim kardynał Grzegorz Ryś (sam o tym publicznie mówił). Intrygującym jest fakt, że list KEP cytuje wyłącznie te słowa dokumentu, które mówią o uczestnictwie Żydów w Bożym zbawieniu bez wyraźnego wyznawania Chrystusa. Choć zdanie samo w sobie nie przeczy nauce Kościoła katolickiego, to pozostawia pewne wątpliwości, jeżeli nie zostanie dopełnione przez wyznanie wiary w jedyną zbawczą Chrystusa. W dokumencie Watykanu to wyznanie wiary zostało zawarte, ale w liście KEP – już nie.

Bez ujawnienia szczegółów procesu redakcyjnego nie sposób stwierdzić przyczyny tego stanu rzeczy: czy to zabieg świadomy, nakierowany na przeniesienie ciężaru polskiego dialogu katolicko-żydowskiego na tory bliższe teorii Franza Rosenzweiga o dwóch przymierzach? A może też rzecz zupełnie przypadkowa? Pole do interpretacji jest szerokie; sam kardynał Grzegorz Ryś w jednym z wywiadów omawiających list KEP odniósł się wprost do prawdy o jedyności zbawczej Chrystusa, co może wskazywać na to drugie rozwiązanie. Tak czy inaczej, sam list KEP, traktowany literalnie i bez dopowiedzeń, pozostaje dokumentem otwartym interpretacyjnie, o nieco niejasnym stosunku do oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego.

OSOBNY PROBLEM: POLITYKA I WSPÓŁCZESNY SYJONIZM

Całą tę sytuację dodatkowo komplikuje wątek polityczny. Wiąże się on z powstaniem państwowości żydowskiej w 1948 roku. Założenie Izraela było efektem wysiłków ruchu syjonistycznego działającego

dynamicznie od końca XIX wieku. Syjonizm, zrealizowawszy cel podstawowy, skupia się dziś na utrzymaniu tej państwowości, jej wzmocnieniu i ewentualnym rozszerzeniu zasięgu terytorialnego. Wśród chrześcijan syjonizm znajduje sojuszników przede wszystkim w ewangelikalnym nurcie protestantyzmu amerykańskiego. Ewangelikalni chrześcijanie bywają często radykalnymi syjonistami: opowiadają się nie tylko za utrzymaniem istnienia Izraela, ale chcą również jego poważnego wzmocnienia, a nawet rozszerzenia granic.

Pierwszy punkt współczesnego syjonizmu politycznego, czyli utrzymanie państwowości Izraela, znajduje dość szeroką akceptację międzynarodową – tylko nieliczne kraje argumentują na rzecz likwidacji tego państwa. Jego wzmocnienie jest już domeną głównie ścisłych sojuszników politycznych, jak Stany Zjednoczone, jako że praktycznie wiąże się ze zbrojną walką z przeciwnikami tego wzmocnienia, zwłaszcza z Palestyńczykami. Rozszerzenie granic to w kategoriach rozpowszechnienia jako idei politycznej, pewne ekstremum, ale obecne coraz wyraźniej w amerykańskim mainstreamie: jest promowane na przykład przez obecnego ambasadora USA w Izraelu, Mike'a Huckabee'go, który mówił publicznie o amerykańskiej zgodzie na stworzenia Izraela w jego „biblijnych granicach”, co oznaczałoby aneksję terytoriów kilku państw bliskowschodnich.

W kontekście katolickim syjonizm nie jest bynajmniej oczywistością. Stolica Apostolska utrzymuje stosunki dyplomatyczne z Izraelem i wypowiada się na rzecz utrzymania izraelskiej państwowości. Zarazem Watykan optuje za upodmiotowieniem Autonomii Palestyńskiej w relacjach z Izraelem, co oznacza *de facto* odrzucenie drugiego z postulatów współczesnego syjonizmu. Watykan potępia też rozszerzenie granic Izraela, głosząc konieczność poszanowania prawa innych narodów w regionie do posiadania własnych państw.

SYJONIZM A KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE

W polskiej refleksji na temat dialogu z Żydami wątki polityczne są stosunkowo słabo obecne. Lewica, która zwykle była skłonna do przychylniej oceny judaizmu, dziś znajduje się w awangardzie krytyki

działań Izraela względem Palestyny czy innych wspólnot etnokulturowych albo państwowych regionu.

Poważnym problemem hermeneutycznym pozostaje nieostrość używanych w debacie pojęć. Przykładowo w liście Konferencji Episkopatu Polski z 22 marca używa się kilkakrotnie terminu „Izrael”. Czytamy na przykład, że „Izrael pozostaje nadal narodem wybranym”. W związku z faktem istnienia państwa Izrael, które rozumie samo siebie jako państwo żydowskiej wspólnoty etnicznej, język użyty w liście wzbudza duże niezrozumienie. Trudno stwierdzić, co tak naprawdę miałyby być nośnikami Bożego wybraństwa: izraelska wspólnota polityczna? Judaistyczna część tej wspólnoty? Etniczni Żydzi zamieszkujący Izrael? Etniczni Żydzi zamieszkujący różne kraje świata? A może wyznawcy judaizmu, bez względu na etnos? Biorąc pod uwagę ściśle teologiczny kontekst listu KEP można zakładać, że autorzy mieli na myśli Izrael jako biblijny termin opisujący lud pierwotnego wybrania. Znowu jednak, nie ma pełnej zgody w debacie co do tożsamości biblijnego z Izraela z judaistycznymi Żydami doby współczesnej, których tradycyjna religijna opiera się nie tylko na Torze, ale również na Talmudzie.

Wydaje się, że jeżeli refleksja teologiczna Kościoła katolickiego na temat relacji z judaizmem chce być dobrze zrozumiana i uniknąć oskarżeń o polityzację, a co za tym idzie, również o poparcie dla postulatów politycznego syjonizmu, powinna zdobyć się na duży wysiłek precyzyjnego określenia pojęć, którymi się posługuje i wyraźnego odcięcia się od kontekstu politycznego.

Jest to tym bardziej potrzebne, że polityczny syjonizm jest silnie obecny w chrześcijaństwie ewangelikalnym Stanów Zjednoczonych. Ze względu na potęgę polityczną USA oraz ich dominację nad zachodnią kulturą, zwłaszcza na politycznej prawicy, narracja ewangelikalna silnie wpływa na percepcję całej debaty. W efekcie list KEP, choć jest prawdopodobnie motywowany dwoma filarami posoborowej refleksji żydowskiej (Wojtyła-Tischner oraz Jonas-Metz-Moltmann), jest nagle odczytywany przez społeczność katolików w kluczu

ewangelikalnego syjonizmu. To skutecznie zaciemnia intencje autorów i prowadzi do skrajnej polaryzacji, co skutkuje polityzacją Kościoła i może zaciemniać jego zasadniczą misję ewangelizacyjną.

Oliwy do ognia dolewa istnienie polskiego ruchu charyzmatycznego, który jest związany z amerykańskim ewangelikalizmem zarówno genetycznie jak i współcześnie środowiskowo. Przykładowo, działa w naszym kraju wspólnota charyzmatyczna „Głos na pustyni”, którą kieruje świecki działacz religijny Karol Sobczyk. Wspólnota Sobczyka ściśle wiąże misję Kościoła katolickiego z sukcesem politycznym Izraela, co stanowi pełne przeniesienie koncepcji protestanckiego ewangelikalizmu na grunt katolicki. Nawet jeżeli ta perspektywa stanowi wciąż religijno-polityczne ekstremum w Polsce, istnieje i współkształtuje debatę w Polsce, dynamizując polaryzację wokół wszelkich aktów kościelnych w obszarze dialogu z Żydami.

Syjonistyczna polityzacja działalności Kościoła jest zjawiskiem zupełnie nowym i potencjalnie bardzo niebezpiecznym, nie tylko dla czystości doktrynalnej, lecz również dla praktycznej jedności katolików w Polsce.

WNIOSKI DLA POLSKIEGO DYSKURSU TEOLOGICZNEGO

Wydaje się, że dla dobra debaty katolicko-żydowskiej, a nade wszystko dla jasności doktrynalnej Kościoła (i związanej z tym jedności katolików w Polsce) konieczne jest precyzyjne uporządkowanie nauczania katolickiego. Zasadny jawi się postulat wyjaśnienia, co w stosunku Kościoła do Żydów jest ortodoksyjne, a co stanowi może pociągającą intelektualnie, ale zarazem boczną i potencjalnie ślepą uliczkę refleksji.

Egzystencjalna koncepcja relacyjna Karola Wojtyły i Józefa Tischnera nie musi kłócić się z ortodoksją, nawet jeżeli niekiedy stwarza jej pewne praktyczne trudności, jako że przekierowuje wysiłek z czystości teoretycznej narracji na rzecz praktyki spotkania, która teoretyczną narrację uznaje za wtórną. Na bazie tej koncepcji przez lata funkcjonowały Dni Judaizmu w Kościele; nie generujące bynajmniej, pomimo zaskakującej nazwy, jakichś większych kontrowersji.

Inaczej wygląda rzecz z niemiecką teologią Boga po Auschwitz, która może łatwo prowadzić do zanegowania – częściej w praktyce, a rzadziej w teorii (Rosenzweig) – fundamentalnej misji Kościoła, polegającej na głoszeniu Ewangelii wszystkim ludziom, bez żadnego wyjątku etno-religijnego.

Dlatego jeżeli udałoby się oprzeć polski dialog z Żydami na *Nostra aetate* i autentycznej myśli Karola Wojtyły – być może z dodatkiem Tischnerowskim – polski dyskurs teologiczny mógłby na tym znacząco zyskać. Uleganie wpływom myśli niemieckojęzycznej, silnie skażonej przez traumatyczne doświadczenie moralne Holokaustu, wydaje się dla teologii niebezpieczne. Byłoby chyba lepiej, gdyby dialog z tą myślą pozostał sferą spekulacji filozoficznej, bez traktowania czołowych tez tego nurtu jako ustalonego *locus theologicus*.

Imperatywem wydaje się wreszcie skrupulatne unikanie kontekstu politycznego, albo nawet wyraźnie się od niego odcięcie, tak, by nie mieszać refleksji teologicznej z interesami strategicznymi izraelskiej państwowości i jej sojuszników.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



ZAPRZEPASZCZONA MISJA? ŻYDOWSCY KONWERTYCI W WIEKU DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Kto miałby do powiedzenia o stosunku między Kościołem a judaizmem równie wiele, co żydowscy konwertyci, którzy porzucili synagogę dla Winnicy Pańskiej? Historie ich nawróceń od dawna przyciągają szczególną uwagę. W XIX i XX wieku do chrzcielnicy podchodzili Żydzi znakomitego statusu, niosąc nadzieję na upadek wielowiekowego oporu tego ludu przeciw Dobrej Nowinie. Ostatecznie „nim pojawiły się jakiegokolwiek szeroko zakrojone sukcesy misyjne, misjonarski zapal wobec wyznawców judaizmu zastąpił „dialog międzyreligijny”. Wraz z nim w teologii zadomowiły się poglądy relatywizujące potrzebę przyjęcia Chrystusa przez lud starego wybrania. Na Żydów, który przyjęli chrześcijaństwo po II połowie XX wieku, tendencje te również wywierają, jak najgorszy, wpływ. Choć „dialog” z judaizmem miał polepszyć zrozumienie jego natury, w rzeczywistości wyłącznie osłabił spójność odniesienia Kościoła do „wyznania Mojżeszowego”. Jeszcze wiek wcześniej była ona w znacznie lepszej kondycji.

XIX i XX wiek uświadczyły kilku spektakularnych żydowskich nawróceń, których w refleksji nad stosunkiem Kościoła do judaizmu nie sposób pominąć. Nie był to, rzecz jasna, endemiczny fenomen tych stuleci. Do konwersji dochodziło na przestrzeni dziejów również wcześniej.

Choć czasy średniowieczne kojarzymy raczej z oskarżeniami „przechrztów” o interesowne nawrócenia, to bywali wtedy i konwertyci szczerzy - którzy nie tylko rzeczywiście porzucili judaizm - ale i zwalczyli jego błędy.

Taką postacią był na przykład Viktor von Karben - urodzony w diasporze żydowskiej na terenie XV-wiecznej Kolonii. Dopiero w wieku

50 lat mężczyzna przyjął wiarę świętą i został katolickim kapłanem, wcześniej porzucając rodzinę, która odmówiła przejścia na chrześcijaństwo. Konwertyta, według przekazów, żył ubogo po swoim chrzcie. Zachowały się po nim znane traktaty przeciw judaizmowi. Autor wskazywał w nich na zawiniony opór pobratymców przeciwko Chrystusowi. Von Karben miał nawet przekazać biskupowi Kolonii list z wyrazami poparcia po tym, jak hierarcha podjął decyzję o wygnaniu diaspory z miasta.

Jednak cztery wieki później splot kilku przyczyn doprowadził do intensyfikacji napływu konwertytów z judaizmu. Wobec emancypacji Żydów - jaka dokonała się w tym czasie w wielu krajach - status społeczny przestał oddzielać diasporę od społeczności europejskiej. Znikać zaczęły getta, a izolacja obu środowisk od siebie ulegała pomniejszeniu.

MISJA BRACI RATISBONNE

Sztandarową konwersją tego czasu jest przykład nawrócenia Braci Ratisbonne. Niezwykła historia ich przejścia na katolicyzm to naprawdę poruszająca opowieść - która zaowocowała powstaniem zgromadzenia zakonnego poświęconego przede wszystkim modlitwie o nawrócenie wyznawców judaizmu.

Theodore Ratisbonne i jego brat Alphonse przyszli na świat jako członkowie zamożnej rodziny bankierskiej żydowskiego pochodzenia w Strasburgu. Doświadczona w młodości śmierć matki wpłynęła głęboko na pierwszego z nich, prowokując u niego głęboką refleksję nad życiem i jego znaczeniem. Jednocześnie dobre sytuowanie postawiło Theodora wśród żydowskiej młodzieży kształconej na świeckich uczelniach. Gdy część z jego znajomych zdecydowało się nawrócić na katolicyzm, Theodor głęboko zainteresował się przyczynami ich decyzji. Nie mogąc przejść obok niej obojętnie, spotkał się z Panią Ludwiką Humann, mistyczką i katechetką - która odegrała sporą rolę w nawróceniu jego najbliższych znajomych. Wkrótce za jej namową Theodor zaczął sam zapoznawać się z Pismem Świętym Nowego i Starego Testamentu oraz podstawami chrześcijańskiej wiary.

Młody mężczyzna stał się nią głęboko zafascynowany, a w religii objawionej znalazł odpowiedź na dręczące go wcześniej wątpliwości. Wraz z upływem czasu Theodore, który z różnych otwartych przed nim dróg życia wybrał poświęcenie się pracy charytatywnej w gminie żydowskiej, stał się już przekonany zwolennikiem chrześcijaństwa. Po dodatkowym czasie przygotowania sekretnie przyjął chrzest, o którym jego pobratymcy dowiedzieli się dopiero później.

Postawa Theodora wobec judaizmu to obraz stosunku pełnego miłości do katolickiej doktryny. Konwertyta wzbudził skandal i ostatecznie, pod wpływem nacisku rady, musiał zdać swoje obowiązki. Wkrótce podjął jednak drogę kapłańską, a gorącym pragnieniem, któremu chciał się poświęcić, było rozszerzenie religii katolickiej wśród Żydów.

Ta misyjna ambicja wobec ludu Starego Przymierza dojrzała w pełni, gdy – w sposób absolutnie fenomenalny – swoje miejsce w Kościele Bożym odnalazł również jego brat Alphonse. Po konwersji Theodora pierwotnie zapałał on nienawiścią do wiary katolickiej, prowadząc przy tym hedonistyczne życie. Wszystko zmieniła jego podróż do Rzymu.

W wiecznym mieście mężczyzna natknął się na francuskiego arystokratę, barona de Bussiers, zarazem gorliwego katolika, jak i przyjaciela brata barona. W trakcie spotkania młody antyklerykał zakpił z religii, co stało się początkiem sporu. W jego trakcie baron de Bussiers postanowił rzucić wyzwanie niewierze. Zasugerował mianowicie, że skoro Alphonse z taką lekkością wysmiewa wiarę katolicką, to z pewnością bez żadnej zmiany wewnętrznej będzie w stanie nosić cudowny medalik. Antyklerykał dał się namówić i pozwolił arystokracie założyć sobie maryjne dewocjonalium, czemu towarzyszyło odmówienie krótkiej, dobrze znanej modlitwy:

Pomnij, o Najświętsza Panno Maryjo, że nigdy nie słyszano, abys opuściła tego, kto się do Ciebie ucieka, Twjej pomocy wzywa, Ciebie o przyczynę prosi. Tą ufnością ożywiony, do Ciebie, o Panno nad pannami i Matko moja, biegnę, do Ciebie

przychodzę, przed Tobą jako grzesznik płaczący staję. O Matko Słowa Wcielonego, nie gardź moimi prośbami, ale je łaskawie usłysz i wysłuchaj. Amen.

Antykatolicyzm Alphonse'a zaczął się łamać nad wyraz szybko. Podróżując wspólną karetą z baronem, w pewnym momencie musiał on chwilę poczekać, ponieważ arystokrata postanowił wstąpić do Kościoła Sant'Andrea delle Fratte. Z tamtejszym kapłanem załatwiał bowiem sprawy pochówku bliskiej mu osoby. Zamiast czekać w pojeździe, młody Żyd postanowił zwiedzić kościół i przyjrzeć się architekturze. I oto, zamiast wynieść ze świątyni garść estetycznych wrażeń, Alphonse Ratisbonne wyszedł z niej... chrześcijaninem. Jak wspominał później, wchodząc do świątyni, doznał potężnej wizji mistycznej. Naraz stracił poczucie czasu i miejsca, a na jednym z ołtarzy zobaczył Najświętszą Maryję Pannę; dokładnie w takiej samej postaci, w jakiej przedstawia ją Cudowny Medalik. Matka Boża nie przemówiła do niego w żaden sposób, lecz milczącym gestem dała mu znak, aby podszedł bliżej. Jak wspomina Alphonse, od Niepokalanej biła niesamowita światłość.

Widzenie do głębi poruszyło niegdysiejszego ateistę. Widząc Maryję, upadł na kolana i płakał rzewnie. W takim stanie znalazł go też baron de Bussier. W pierwszych chwilach Ratisbonne potrafił powiedzieć jedynie: „Widziałem ją! Widziałem ją!”, nie chciał jednak wyjaśnić, co dokładnie się stało. Dopiero w czasie rozmowy z katolickim księdzem zdecydował się szerzej opowiedzieć o całym zajściu. Jak twierdził, w czasie widzenia doświadczył natychmiastowego poznania prawdziwości religii katolickiej i swoich własnych grzechów, zresztą z tej przyczyny domagał się chrztu. Po upływie kilkunastu dni przyjął go w atmosferze sensacji, która przyciągnęła wzrok całego Rzymu.

Obaj nawróceni bracia nie mieli wątpliwości, że ich konwersja była wezwaniem do misjonarskiej pracy, dzięki której wszyscy Żydzi mogliby rozpoznać w Jezusie Chrystusie zapowiadanego Mesjasza. Ich odniesienie do judaizmu było jednoznaczne. Opisując swój chrzest, Theodore Ratisbonne twierdził, że „przeszedł z synagogi do Kościoła, od Mojżesza do Chrystusa, ze śmierci do życia”... Powołane przez obu

braci Zgromadzenie Matki Bożej Królowej Syjonu wzięło sobie za cel modlitwę o to, by wyznawcy judaizmu odwrócili się od błędów i przyjęli Syna Bożego.

RABIN ROZMIAŁOWANY W CHRYSZTUSIE

Pod koniec II Wojny Światowej prawdziwą furorę wywołało nawrócenie Eugenio Zolliego, urodzonego jak Izrael Zoller rabina Rzymu, postaci niezwykle inspirującej. Swoje nawrócenie opisał on w poruszającej książce *Przed światem*, stanowiącej kolaż autobiograficznych wspomnień oraz przemyśleń o Starym i Nowym Testamencie.

Zoller przyszedł na świat w polskiej miejscowości Brody w województwie lwowskim. Od małego poświęcał się gruntownej edukacji talmudycznej. Już w tym czasie odczuwał jednak pewną sympatię do chrześcijaństwa. Sympatię, której rozwój zobrazował we wspomnianej wyżej książce.

Ta fascynacja zaczęła się niepozornie, a mianowicie od uczucia empatii, jakiego młody Żyd doświadczył wobec cierpiącego Chrystusa, którego wizerunek widywał w domu swojego przyjaciela Stanisława. Jak relacjonował, widząc Zbawiciela na Drzewie Krzyżowej, z jakiegoś powodu nie był w stanie myśleć o nim jako kimś złym. Przeciwnie, Nazarejczyk wydawał mu się jak najdalszy od jakiegokolwiek złoczyńcy.

Talmudyczne treści nie zdołały zdławić załączków miłości Zollera do Chrystusa. W miarę postępów w rabinicznej nauce czuł on coraz większy pociąg ku chrześcijaństwu. W kolejnych latach Zoller przeprowadził się do Włoch, gdzie też zaczął nazywać się Zolli. Jako rabin, poza wykonywaniem swoich obowiązków, stale studiował również Nowy Testament, a z czasem to właśnie nim spośród całego Pisma Świętego stał się najbardziej rozmiłowany.

Jeszcze przed II Wojną Światową przyszedł konwertyta wydał książkę zatytułowaną *Nazarejczyk*. A traktowała ona o tym, jak w Chrystusie spełniły się prorocтва Starego Testamentu...

Co ciekawe, Zolli miał również widzenia Zbawiciela. W późniejszych latach jego życia wizje Ukrzyżowanego zdarzały się regularnie, aż do poruszającego i decydującego dnia w 1944 roku. Wtedy to, sprawując nabożeństwo w bożnicy, rabin usłyszał głos Chrystusa, zapewniający, że już nigdy więcej do niej nie wstąpi. Gdy mężczyzna wrócił do domu, żona wyznała mu, że doświadczyła w synagodze wyjątkowego widzenia. Ujrzała Chrystusa błogosławiącego jej męża. Tego samego dnia córka rabina powiedziała, że w nocy przyśnił jej się Zbawiciel. Słyszając to wszystko, Izrael Zolli natychmiast pożegnał się z synagogą, a po kilku miesiącach wraz z żoną i jedną z córek stanął przy chrzcielnicy. Jego nowe imię brzmiało Eugenio. Przyjął je ze względu na cześć dla Piusa XII, dla uczczenia jego zasług w ratowaniu życia włoskim Żydom w czasie krótkiej nazistowskiej okupacji Rzymu.

W swoich pracach Eugenio Zolli umiejętnie i głęboko wykazywał, że zapowiedzi Starego Testamentu swój sens i spełnienie znajdują właśnie w Chrystusie. Pisząc o synagodze i Kościele w *Przed Świtem*, Zolli sięgał po klasyczną argumentację świętego Pawła. Nowe Przymierze charakteryzował jako zakon „prawa miłości”, podczas gdy judaizm stanowiłby zakon „miłości do prawa”. Zolli, idąc w ślad za apostołem narodów, krytycznie ocenił kurczowe trzymanie się tego drugiego. Tym bardziej, że niesie on wizję samowystarczalności człowieka, który przez zachowania przepisów prawa sam chciałby zdobyć sobie usprawiedliwienie.

OFIARA ZA NIEWIARĘ ŻYDÓW

Krótki opis stosunku do judaizmu żydowskich konwertytów z XIX i XX wieku doskonale uzupełnia słynna postać św. Teresy Benedykty od Krzyża, urodzonej we Wrocławiu jako Edyta Stein. Dobrze znany życiorys tej świętej to historia przejścia od judaizmu przez bezreligijność, aż do głębokiego, pełnego mistycyzmu i życia karmelitańskiego. Przy okazji św. Teresa Benedykta od Krzyża uzyskała wykształcenie filozoficzne, broniąc dysertacji doktorskiej pisanej pod kierunkiem słynnego Edmunda Husserla. Z kolei nawrócenia doświadczyła wtedy, gdy w jej ręce wpadły pisma św. Teresy z Ávili.

Edyta Stein miała głęboką świadomość, że spełnieniem żydowskich nadziei jest właśnie wiara katolicka. Wiele już powiedziano o tym, że święta nie zaprzeczała, jakoby po chrzcie świętym przestała być Żydówką. Przeciwnie, wciąż była głęboko zatroskana o swój lud, pragnąc dla niego powszechnego nawrócenia.

Najlepszym świadectwem tej postawy jest jej testament. Ostatnie lata życia św. Teresa Benedykta spędziła jako karmelitanka w holenderskim klasztorze w Echt. Trafiała tam, uchodząc z rodzimych Niemiec w celu ochrony życia przed antysemitycznymi prześladowaniami. Przewidując swoją śmierć, święta ofiarowała swoje życie jako... zadośćuczynienie za niewiarę Żydów w Chrystusa. Modliła się też, by jej zgon przyczynił się do nawrócenia Izraela.

ZAPRZEPASZCZONA SZANSA?

Perspektywa odniesienia do judaizmu wszystkich tych konwertytów jest ze sobą zgodna. Jak mawiał Eugenio Zolli, synagoga była obietnicą, lecz Kościół jest jej wypełnieniem. Łączyła ich świadomość ziszczenia nadziei Starego Testamentu w Chrystusie i wspólnocie Jego wiernych.

Dziś niestety katolicka refleksja teologiczna o judaizmie utraciła wiele z tej spójności. Nadzieje braci Ratisbonne czy Edyty Stein wydają się dalekie od spełnienia. Czy obecnie zmiana stosunku Kościoła do judaizmu oraz ekspansja legitymizujących go wizji teologicznych nie staje na drodze tym nadziejom bardziej niż kiedykolwiek?

Współczesny zamęt w kwestii stosunków chrześcijańsko-żydowskich widać zwłaszcza przy opisie sylwetek konwertytów z judaizmu po II połowie XX wieku. Wśród nich znajdziemy dyskusyjne, upolityczone rozumienie starotestamentalnych obietnic, a nawet podważenie doskonałości religii chrześcijańskiej.

O ile większość konwertytów z judaizmu to postaci inspirujące, niejaki Brat Daniel, zmarły w 1998 roku karmelita z klasztoru Stella Maris w Hajfie, to przykład zgoła negatywny.

Daniel Rufeisen, przy urodzeniu nazwany Szmulem Oswaldem Rufeisenem, przyszedł na świat w 1922 roku w Polsce, nieopodal Żywca. Za młodu był zdecydowanym syjonistą i członkiem lokalnej syjonistycznej grupy młodzieżowej. Jego życiowe plany przerwała jednak niemiecka agresja na Polskę. Szukając większego bezpieczeństwa, młody mężczyzna wyruszył w latach okupacji na Litwę. Tam dołączył do podziemnej struktury syjonistycznej. Po szeregu aresztowań i ucieczek musiał znowu zmienić miejsce pobytu. Wkrótce przybrał fałszywą tożsamość: wykorzystując biegłą znajomość niemieckiego przekonywał, że nie jest Żydem, ale polskim obywatelem germańskiego pochodzenia...

Ten ruch zaowocował dla Rufeisena nieprzewidzianą niespodzianką. Przekonani do jego wersji, Niemcy zaproponowali mu stanowisko tłumacza dla żandarmerii w dalekim Mirze na terenach dzisiejszej Białorusi... Mężczyzna przyjął propozycję, w oczywisty sposób obawiając się skutków odmowy.

Ta decyzja okazała się mieć kluczowe znaczenie dla dalszych losów Rufeisena. Jako policyjny tłumacz, Rufeisen nawiązał kontakt z żydowskim ruchem oporu w miejscowym Getcie, zapewniając dostawy amunicji i żywności partyzantom. Gdy otrzymał wiadomość o planowanej likwidacji Getta, ostrzegł uwięzionych w nim Żydów, pozwalając w ostatniej chwili uciec blisko trzystu z nich.

Pomoc Rufeisena została jednak wkrótce zdemaskowana, a on sam – po tym jak wyjawiał swoją żydowską tożsamość i przyznał się do pomocy pobratymcom – uwięziony. Szczęśliwie uniknął śmierci i zbiegł po raz kolejny, najprawdopodobniej dzięki pomocy jednego z Niemców, który zdążył go polubić; on to najpewniej zostawił więźniowi otwartą drogę ucieczki. Ścigany przez Hitlerowców, ukrył się w karmelitańskim klasztorze w Mirze. Tam też pozostał przez dłuższy czas.

Właśnie wtedy Rufeisen zetknął się po raz pierwszy z Nowym Testamentem. Pod wpływem lektury miał przeżyć głębokie nawrócenie.

Przyjął chrzest, a gdy fronty ucichły, w 1945 roku wstąpił do nowicjatu w Krakowie.

Na ile jednak Daniel Rufeisen przyjął chrześcijaństwo autentycznie i szczerze? Pytanie to jest niestety bardziej niż zasadne. Widoczna w kolejnych latach postawa karmelity ujawnia bowiem skrajną postać legitymizacji rabinicznego judaizmu.

Jako karmelita Rufeisen wyjechał do klasztoru Stella Maris w Hajfie. Tam sławny „Brat Daniel” stał się przyczyną konfliktu wśród braci zakonnych. Nie bez ważnego powodu, gdyż jego wypowiedzi i zachowania były rzeczywiście skandaliczne. W afirmacji żydowskości posunął się on nawet do podważania prawd wiary. Dla przykładu, stronił od wypowiedziania Credo podczas sprawowanych Mszy Świętych. Z kolei biograf Rufeisena, Nechama Tec, pisała, że miał on również omijać te części formuł liturgicznych, które wspominają Trójcę Świętą... Tego typu elementy wiary katolickiej zdawały się Rufeisenowi nieżydowską naleciałością. Sam twierdził zresztą, że chrześcijaństwo „nigdy nie powinno być stać się osobną religią”. Powinno raczej stanowić pewien partykularny wyraz judaizmu. Czytamy:

Istnieje wymóg wypowiedziania Credo podczas każdej niedzieli. Ja tego nie robię. Nie wierzę w prawdy objawione, tylko w Boga. Mam zamiar odtworzyć żydowskie chrześcijaństwo, w którym takie rzeczy nie istniały.

W ujęciu karmelity judaizm pozostaje swego rodzaju kluczem do przyszłego powrotu zjednoczonego judeo-chrześcijaństwa, na które ten kilkakrotnie wyrażał nadzieję.

Mówimy o jedności chrześcijan, lecz nie mamy do niej klucza. Żydzi go zabrali i schowali w swoich kieszeniach. Mówimy o chrześcijańskim uniwersalizmie, a przecież to Izrael ma klucz do tego uniwersalizmu. Każda nowa akulturacja musi zaczynać się od Jerozolimy (...). Moją ideą jest walka o powrót pluralizmu w Kościele. Mam nadzieję na to, że judeo-chrześcijaństwo również wróci do pluralizmu.

W swojej arogancji duchowny posunął się nawet do krytyki aktywności misyjnej wobec Żydów w Izraelu, twierdząc, jakoby jej źródłem był... brak zdrowego rozsądku albo poprawnej teologii.

Chętnie powiedziałbym im: „Wynoście się! A jeśli absolutnie chcecie zostać w naszym kraju, to przynajmniej bądźcie cicho. Możecie modlić się za swój Kościół, ale trzymajcie się z daleka od naszego ludu”.

Przekonania Rufeisena to prawdziwa inkarnacja postawy, wedle której – jak mawia pewien polski duchowny – „nie da się zrozumieć chrześcijaństwa bez judaizmu”. Zgodnie z wizją karmelity, wiara Kościoła Chrystusowego jawi się jako coś niepełnego, wręcz wybrakowanego; coś, co wymaga dopełnienia przez judaizm. Rufeisen ostatecznie skłania się więc ku jakiemuś synkretycznemu zmieszaniu obu wyznań.

Postawa „Brata Daniela” wzbudzała niechęć innego mnicha tego samego klasztoru. Już po śmierci apologety „judeochrześcijaństwa” krytycznie wypowiadał się o jego osobie inny konwertyta z judaizmu, o. Elias Friedman. Wspominał on o nieortodoksyjnych praktykach współbrata, wyrażający przy tym ubolewanie z powodu faktu, że Rufeisen nigdy nie został upomniany przez władzę duchowną.

O. Friedmana od Daniela różniło od Rufeisena rzeczywiście bardzo wiele. Jako nawrócony Żyd, żywił on nadzieję, że i jego naród przyjmie kiedyś Chrystusa. Perspektywa chrystianizacji Izraela była dla o. Friedmana pierwszorzędną troską.

Urodzony w Afryce Południowej, w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej, w 1916 roku, jak sam wspominał, za młodu zaczął wątpić o istnieniu Boga. Ostatecznie nie został ateistą, chociaż noisił się z poczuciem, że jego religia była wybrakowana i powierzchowna.

Moment diametralnej zmiany życia nadszedł w czasie II wojny światowej. Friedman pracował wtedy jako lekarz wojskowy w szpitalu militarnym, i to właśnie w takich okolicznościach podjął decyzję

o przyjęciu chrześcijaństwa. W wierze katolickiej znalazł bowiem wyjaśnienie powodów, dla których jego doświadczeniu religijnemu towarzyszyły nieustanne oschłości. Skojarzył je mianowicie z realnym wybrakowaniem judaizmu, wciąż niedopełnionego, bo odrzucającego Mesjasza.

W arcyciekawej książce zatytułowanej *Redemption of Israel*, opublikowanej już po nawróceniu na katolicyzm, o. Eliaz Friedman dał wyraz osobistym zastrzeżeniom co do położenia religijnego Izraela oraz nadziei na nawrócenie swojego narodu. Pod pewnymi względami uprawiał on rzeczywiście zdrową katolicką teologię. Judaizm rabiniczny postrzegał jako „pozbawiony jakiegokolwiek boskiego autorytetu”. W późniejszym esej, *Jewish Identity* z 1987 roku, ten nawrócony Żyd zaznaczał, że po Chrystusie oderwany od wiary kult świątynny stał się jedynie pustą fasadą. „Chrześcijaństwo wystawia judaizmowi rabinicznemu nieodwołalne świadectwo nieważności” – tak pisał, już jako duchowny.

Po swoim chrzcie o. Friedman planował wstępnie wejść w szeregi Kongregacji założonej przez Braci Ratisbonne, powołanej do modlitwy o nawrócenie Żydów. Ostatecznie wybrał jednak drogę karmelitańską i zamieszkał w klasztorze, do którego po kilku latach trafił także o. Rufeisen.

Z uwagi na jego odważną publicystkę, dziś przez niektóre środowiska filosemickie o. Eliaz Friedman bywa niesłusznie przedstawiany jako niepokodzony z soborem i zmianą katolickiego nauczania antysemita. Obraz ten jest oczywiście daleki od prawdy. Na czym innym polegał stosunek tego konwertyty do własnego ludu.

W rzeczywistości odniesienie Friedmana, dziś popularne wśród stworzonego przez niego środowiska Stowarzyszenia Hebrajskich Katolików, zmierza ku pogodzeniu przekonania o wiecznej opiece Boga nad ludem Izraela z prawdą o wypełnieniu Starego Testamentu w chrześcijaństwie. Dla o. Eliasza jasnym było, że religią objawioną, którą od początku przyjąć miał Izrael, była ustanowiona przez

Chrystusa wiara katolicka. Kontrowersje może budzić to, w jaki sposób karmelita wyobrażał sobie to, zapowiedziane na kolejne dekady, wielkie nawrócenie.

Jego wizja opierała się bowiem na szeregu swoistych założeń.

Po pierwsze, o. Eliaż uważał, że jedną z przyczyn trudności w nawracaniu wyznawców judaizmu, zwłaszcza od czasu ich rozproszenia jako diaspory po całej chrześcijańskiej Europie, była kwestia asymilacji. Przyjęcie chrześcijaństwa stało się wszakże jednoznaczne z odejściem od życia narodowego i porzuceniem dotychczasowej tożsamości. W odpowiedzi na to, o. Friedman sformował środowisko, mające – zgodnie z jego nadziejami – przeciwdziałać podobnym obawom. Tak oto powstało Association of Hebrew Catholics (ACH).

Zgodnie z założeniami założyciela, AHC skupia konwertytów z judaizmu, pozwalając im zachować żydowskie zwyczaje kulturowe, w tym szabat czy praktykowanie wieczerzy paschalnej. Na jednym z takich wydarzeń gościł u obecnego szefa stowarzyszenia – notabene, konwertyty z judaizmu, Davida Mossa – sam kard. Raymond Leo Burke. Środowisko jest dziś bardzo aktywne. Publikuje na przykład artykuły, w których sprzeciwia się „teologii równoległych przy mierzy”, trafnie krytykując przedstawianie judaizmu rabinicznego jako uprawnionej religii.

Można wszakże wskazać również pewne niepokojące uzupełnienia tego przekonania. Widząc istotną przyczynę oporu Izraela przeciw wierze w obawie przed asymilacją, o. Friedman doszedł do wniosku, że ustanowienie państwa żydowskiego stanowić będzie dla Żydów wstęp do konwersji. A że nawrócenie Żydów wiąże się z zapowiedziami paruzji i powtórnego przyjścia Chrystusa, karmelita nadawał utworzeniu Państwa Izrael rangę wydarzenia eschatologicznego. Założeniu temu towarzyszyło również religijne odczytanie Holokaustu. Friedman sądził, że tragedia ta była spowodowana odrzuceniem Mesjasza przez Izrael. W obecnych prześladowaniach Żydzi mieli, zdaniem karmelity, doświadczyć kaźni podobnej do tej, która spadła na

umęczonego Chrystusa; przez to mieli również pojąć bliskość swoich losów z niesłusznie odrzuconym Synem Bożym, a wreszcie zwrócić się do Niego.

W konsekwencji stworzone przez o. Friedmana środowisko łączy dziś poprawną krytykę prób legitymizacji judaizmu rabinicznego z pewnymi przejawami ostrego syjonizmu. Trzeba przyznać, że takie podejście – przypominające protestancki chrześcijański syjonizm – owocuje nieszczęsną ideologizacją polityki... Wystarczy wgłębić się w działalność któregoś z prominentnych przedstawicieli AHC, na przykład Roya Schumana, aby obok historii o przyjęciu wiary katolickiej natrafić na materiały o „antyizraelskich propagandowych kłamstwach” ze Strefy Gazy...

Choć o. Friedman i jego spadkobiercy odczytują wezwanie Żydów do przyjęcia religii Chrystusowej ortodoksyjnie, to już na obietnice Starego Testamentu dotyczące pomyślności Izraela spoglądają dość osobliwie. Widzą w nich mianowicie nie tylko figury ukrywające zapowiedzi o treści religijnej, ale rzekomo rzeczywiste gwarancje Opatrzności dla Żydów...

Przed niebezpieczeństwem takiego „prowidencjalistycznego” spojrzenia na państwo Izrael ostrzegął inny konwertyta – urodzony w egipskiej Aleksandrii Jean de Menasce. Przed swoim chrztem był on aktywnym działaczem syjonistycznym. Niedługo potem wstąpił jednak do Zakonu Kaznodziejskiego, ostatecznie zajmując się m.in. kwestiami misjologii.

Ten nawrócony członek wpływowej rodziny żydowskiej odegrał w II połowie XX wieku ważną rolę w polemikach wokół relacji katolicko-żydowskich. Dyskutował zwłaszcza z Jacquesem Maritainem, szeroko rozpoznawalnym francuskim filozofem o olbrzymich wpływach. Maritain również sądził, że przywrócenie Państwa Izrael można by postrzegać w kategoriach opatrnościowych. De Menasce przytomnie ostrzegął, że takie interpretacje doprowadzić mogą do sakralizacji ziemskich celów politycznych. Sam nie był wprawdzie

przeciwnikiem państwa żydowskiego w Palestynie, postrzegał je jednak... właśnie jako państwo, a nie coś więcej. Interpretował jego rolę w kategoriach prawnych i przyrodzonych.

TEOLOGICZNY ZAMĘT

Porównanie sylwetek konwertytów z czasów sprzed i po II połowie XX wieku niestety nie budzi optymizmu. Podczas gdy w przypadku Zolli'ego, Edyty Stein czy braci Ratisbonne odnajdziemy zasadniczo niewiele rozbieżności, to już postaci o. Friedmana, o. Rufeisena, czy o. De Menasce'a ukazują całkowicie różne spojrzenia. Nieraz, jak w wypadku dwóch karmelitów z klasztoru Stella Maris, łączy je raczej zaciekle wrogość, aniżeli jedność wiary.

Czym jest judaizm? Odpowiedzi są różne. Czy Żydzi muszą się nawracać? Tutaj również nie znajdujemy zgodności. A pytań jest więcej. Czy obietnice Starego Testamentu można odnosić do polityki państwa Izrael? Czy ma ono znaczenie w perspektywie zbawienia?...

Pojawia się wiele kontrowersji. Przesłaniają one jednak prostą świadomość konwertytów sprzed kilku dekad. Wiedzieli oni tylko tyle, że Stary Testament był zapowiedzią Chrystusa, którego należy z miłością przyjąć.

Rozbieżności nie wróżą dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu większego powodzenia. Jeśli tyle uwagi poświęca się wzajemnym relacjom tych dwóch stron, świadomość zagadnienia powinna stawać się lepsza, a sprawa jaśniejsza. Dzieje się jednak odwrotnie. Pomimo staranności w budowaniu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, głównie za sprawą organizowanej całej masy wydarzeń i deklaracji, zamiast lepszych narzędzi głoszenia Chrystusa mamy zażarty spór teologiczny i... pluralizm. Czemu w zasadzie służyłby taki „dialog”? Może tylko ocieplaniu wizerunku i budowaniu pozorów.

Niestety, tak kończy się próba wprowadzania do refleksji teologicznej „poprawności”, która miałaby usunąć z niej rzekomy mityczny antysemityzm. W efekcie borykamy się z utratą właściwej funkcji

i zaburzeniem zrozumiałej natury refleksji religijnej. Teologia nie jest miejscem na polit-poprawne eksperymenty. A „teologowie”, którzy zarzucają klasycznej katolickiej refleksji rzekomy „antysemityzm”, niech wpierw lepiej ochłoną, zamiast od razu brać się za przebudowę treści wiary. Bo, jak widać, im więcej ich wysiłków, tym owoce okazują się bardziej paskudne.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



PIENIĄDZ, PROCENT I SUMIENIE – MIĘDZY TORĄ A KATOLICKĄ NAUKĄ SPOŁECZNĄ

22 marca 2026 roku w polskich kościołach odczytano list Konferencji Episkopatu Polski poświęcony czterdziestej rocznicy wizyty Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej. W środowiskach katolickich rozgorzała dyskusja. Gorąca, niekiedy nieprzyjemna. Pomija się w niej jednak niezwykle istotny aspekt, a mianowicie żydowską etykę gospodarczą oraz jej podobieństwa i różnice z katolicką.

Dla czytelnika katolickiego zgłębianie żydowskiej etyki gospodarczej może być niekiedy zaskakującym doświadczeniem. Charakteryzują ją bowiem zasady, które w pewnym stopniu pokrywają się z nauką społeczną Kościoła. Jednak istnieją również fundamentalne różnice, o których często się zapomina wskutek politycznej poprawności.

WEBER I PROTESTANCKI DUCH KAPITALIZMU

Współczesny system kapitalistyczny ma swoje religijne korzenie, a najpowszechniejsza jest teza o prokapitalistycznym wpływie protestantyzmu.

Spór o duszę kapitalizmu zaczął się od pytania, które już na przełomie XIX i XX wieku narzucało się samo. Dlaczego protestanci dominują wśród kapitalistów, przedsiębiorców i wykwalifikowanych pracowników? Dlaczego protestancka młodzież częściej wybiera uczelnie przygotowujące do „mieszczańskiego zarobkowania”? Korelacje były zbyt wyraźne, by je zbagatelizować. Max Weber – socjolog, historyk religii i ekonomista w jednej osobie – opublikował w 1904 roku *Etykę protestancką a duch kapitalizmu*. Dzieło, które zmieniło sposób myślenia o związku religii z gospodarką.

Weber przekonywał, że dla praktyków ducha kapitalizmu dobre wykonywanie zawodu i związane z nim pomnażanie pieniędzy są celem

samym w sobie, swego rodzaju powołaniem. Wzorcową ilustracją tej etyki Weber dostrzegł u Benjamina Franklina – człowieka już nie-religijnego, który jednak wciąż posługiwał się językiem moralnego obowiązku: pracuj ciężko, nie marnuj czasu, oszczędzaj, pomnażaj majątek.

Na długo zaś przed Franklinem pojawiła się luterkańska idea *Beruf*, zawodu pojmowanego jako wezwanie Boże. Zrównała ona pracę świecką z życiem zakonnym, a nawet postawiła ją wyżej. Jeszcze dalej poszedł kalwinizm. Z doktryny predestynacji – surowej wizji Boga, który już z góry przeznacza człowieka do zbawienia lub potępienia – paradoksalnie wyrosła etyka świeckiej ascezy. Skoro łaski nie można zdobyć sakramentem ani spowiedzią, pozostaje jedno: żyć tak, jakby tej łaski już się dostało. Natomiast sukces miał być potwierdzeniem przynależności do grona wybranych. Kapitalistyczny zysk stał się, jak pisał Weber, „najpewniejszym symptomem podobania się Bogu”.

Tradycyjne chrześcijaństwo – tj. katolicyzm – stało zaś po przeciwnej stronie. Działalność kupca budziła moralne podejrzenia. Lichwa była grzechem. Bogactwo – pułapką dla duszy, dowodem słabości woli. Scholastyczna koncepcja ceny sprawiedliwej zakładała, że rynek powinien odzwierciedlać porządek moralny, a nie go zastępować. Weber nie potępiał tej tradycji – jedynie ją analizował. Chłodno przy tym stwierdzał, że nie sprzyjała ona temu, co nowoczesna gospodarka miała wkrótce przyjąć za podstawy swojego funkcjonowania.

Tezę Webera krytykowano wielokrotnie. Socjolog Stanisław Andreski przyznawał, że protestancki kult pracy i oszczędności rzeczywiście sprzyja akumulacji kapitału – lecz doktryna predestynacji niekoniecznie musiała mobilizować do działania. Równie dobrze mogła rodzić bierność i fatalizm. Kraje protestanckie rozwijały się szybciej niż katolickie – to fakt statystyczny tamtej epoki. Czy jednak wynikało to wyłącznie z powodów teologicznych? To już nie jest takie pewne. I właśnie w tym momencie na scenie pojawia się Werner Sombart, przesuując całą debatę na zupełnie inne tory.

SOMBART I ŻYDOWSKIE KORZENIE KAPITALIZMU

Sombart, profesor ekonomii na Uniwersytecie Berlińskim, był intelektualnym przyjacielem, a zarazem polemistą Webera. W książce *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Żydzi i życie gospodarcze) z 1911 roku postawił tezę tyleż prostą, co prowokacyjną: purytanie nie stworzyli ducha kapitalizmu – odziedziczyli go, przejmując z porządku starszego i głębszego, z judaizmu (a judaizm w tym tekście traktuję dla uproszczenia jako jedną religię, co jednak nie neguje zasadności podziału na mozaizm – przedchrześcijańską religię Starego Testamentu – i judaizm – powstałą po chrześcijańską religię Talmudu).

Sombart wskazał konkretny moment przełomu: koniec XV wieku. Dwa wydarzenia wstrząsnęły wówczas zachodnią cywilizacją. Pierwszym było odkrycie Ameryki. Drugim – wypędzenie Żydów z Półwyspu Iberyjskiego i ich przesiedlenie na północ Europy. Od tej chwili centrum gospodarcze świata przesunęło się z Morza Śródziemnego na północny zachód: do Niemiec, Holandii, Anglii, Francji. Tam, gdzie osiedlali się żydowscy migranci – we Frankfurcie, Amsterdamie, Londynie czy Bordeaux – rozkwitały handel i kapitał. Dla Sombarta koincydencja ta była dowodem, nie ozdobnikiem narracji.

Średniowieczna gospodarka europejska opierała się na założeniu, że handel służy człowiekowi, a nie odwrotnie. Kupiec miał stałą klientelę, wyznaczony krąg działalności i prawo do tzw. „godziwego wyżywienia”, czyli zarobków pozwalających na utrzymanie się. Maksymalizacja zysku jako celu samego w sobie była moralnie podejrzana. Wspólnota cechowa była ważniejsza niż indywidualny interes. Cena sprawiedliwa – *iustum pretium* – była kategorią moralną, zanim stała się ekonomiczną.

Żydowski kupiec działał według odmiennej logiki – i była to konsekwencja odmiennego porządku religijno-prawnego. Aktywnie pozyskiwał klientów, obniżał ceny, ignorował zarówno granice cechów rzemieślniczych, jak i państwowe. Kupcy chrześcijańscy skarżyli się na nieuczciwość – lecz zderzyli się po prostu z modelem skuteczniejszym. To, co wieki zachodniej cywilizacji uznawały za grzech

– dążenie do nieograniczonego zysku, agresywna walka o klienta, handel bez moralnych hamulców – miało już wkrótce stać się fundamentem nowoczesnej ekonomii.

Różnice te, zdaniem Sombarta, wynikają z religii. Judaizm opiera się na prawie i etyce przenikających całe życie codzienne – każde działanie, każdą transakcję. Relacja człowieka z Bogiem ma tu charakter umowy: za wypełnianie Prawa należy się nagroda. Każdy człowiek posiada osobisty rachunek zasług, który można – i należy – powiększać. W tym precyzyjnym bilansowaniu moralnych aktywów i pasywów Sombart widział duchowe pokrewieństwo z kapitalistyczną ideą nieustannej akumulacji.

Teza robi wrażenie. Jednak jej podstawy powinny wzbudzić czujność. Sombart budował ją na zasadzie: tam, gdzie pojawiają się Żydzi, tam kwitnie kapitalizm. To związek korelacyjny, nie przyczynowy. Pomija on masę kontrprzykładów, takich jak społeczności żydowskie żyjące w biedzie przez wieki, regiony gospodarczo dynamiczne bez istotnej obecności żydowskiej czy epoki rozkwitu handlu żydowskiego w warunkach zupełnie odmiennych od europejskiego kapitalizmu. Sombart był błyskotliwym narratorem, choć analitykiem historycznym – znacznie słabszym. Dlatego jego teza wymaga konfrontacji z alternatywnym wyjaśnieniem.

SYTUACJA SPOŁECZNA – ALTERNATYWNE WYJAŚNIENIE

Zanim przyjmimy, że Żydzi zdominowali europejskie finanse właśnie dlatego, że ich religia sprzyjała akumulacji, warto zadać pytanie elementarne: czy mieli inny wybór?

Odpowiedź powinna brzmieć: w znacznej mierze nie. W średnio-wiecznej i wczesnonowożytnej Europie chrześcijańskiej Żydzi byli systematycznie wykluczani z większości zawodów i form aktywności gospodarczej. Nie mogli posiadać ziemi w wielu krajach – a ziemia była wówczas podstawowym źródłem bogactwa i statusu. Nie mogli należeć do cechów rzemieślniczych kontrolujących produkcję

w miastach. Nie mogli piastować urzędów publicznych. Pozostał im tylko wybór między handlem a pożyczaniem pieniędzy.

To odwraca optykę całej debaty. Sombart, jak można argumentować, określił skutek jako przyczynę. Opisał specjalizację wymuszoną przez dyskryminację jako wyraz religijnej predyspozycji. Żydowska dominacja w finansach średniowiecznej Europy była w dużej mierze efektem obowiązującego wówczas prawa i jednocześnie zakazu lichwy dla chrześcijan. Europejscy Żydzi nie weszli do finansów jako wolni gracze kierowani duchem Talmudu. Weszli tam, bo nie mogli wejść gdzie indziej.

Ponadto gminy żydowskie rozsiane po całej Europie i basenie Morza Śródziemnego tworzyły proto-globalny system kredytowy i handlowy oparty na wspólnym prawie, wspólnym języku i wspólnym systemie egzekwowania zobowiązań. Kupiec żydowski w Amsterdamie mógł ufać kupcowi żydowskiemu w Sewilli nie dlatego, że był naiwny, lecz dlatego, że obaj podlegali tym samym normom halachy i tym samym sankcjom społeczności. Zaufanie było instytucją. Dawало to żydowskim handlarzom strukturalną przewagę.

Sombart miał trochę racji, trochę jednak kierował się antyżydowskimi uprzedzeniami. Tymczasem prawa jest bardziej złożona. Żydzi przyczynili się bowiem do powstania kapitalizmu zarówno bezpośrednio poprzez wprowadzenie własnych zasad, jak i pośrednio poprzez oddziaływanie na purytanizm. Istotną rolę odegrały też okoliczności historyczne i reakcja na nie. Wpływ judaizmu i społeczności żydowskiej na powstanie kapitalizmu był zatem realny – choć nie tak prosty i jednoznaczny, jak chciał tego Sombart.

W dalszej części omówione będą przykłady relacji między judaizmem a życiem gospodarczym w bardziej szczegółowych kwestiach.

LICHWA, NESHEK I DWIE MIARY

Jednym z budzących szczególne emocje przykładów relacji między judaizmem a życiem gospodarczym jest pożyczanie na procent lub

lichwa (pojęcia te niekiedy traktowano jako tożsame). Cofając się do źródeł – Tory, Talmudu i późniejszych komentarzy rabinicznych – widzimy wyraźne rozróżnienie między pobieraniem odsetek od współbraci a pobieraniem ich od gojów.

Księga Powtórzonego Prawa (23, 20–21) zakazuje pobierania procentu wewnątrz wspólnoty, od rodaka, dopuszcza zaś takie działania wobec cudzoziemców. Hebrajskie słowo *neshek* – lichwa – pochodzi od rdzenia oznaczającego dosłownie ukąszenie. Analogia jest trafna: procent nadgryza wszak kapitał dłużnika – powoli, aż do kości. Część autorytetów żydowskich nie tylko dopuszczała, ale wręcz zalecała *neshek* wobec obcych.

Podejście katolickie było zgoła odmienne. Jednak Kościół nie wprowadził zakazu lichwy jednym dekretem. Pierwsze zakazy soborowe – Arleskiego w 314 roku i Nicejskiego w 325 roku – dotyczyły wyłącznie duchownych. Przez kolejne pięć stuleci laicy pozostawali poza zasięgiem formalnych sankcji kościelnych. Dopiero średniowieczne prawo kanoniczne rozciągnęło zakaz na wszystkich wiernych. Sobór we francuskim Vienne w 1311 roku posunął się najdalej. Zgodnie z jego orzeczeniami, kto publicznie nauczał, że lichwa nie jest grzechem, miał być traktowany jak heretyk.

Tu pojawia się paradoks, który większość popularnych opracowań przemilcza. Czwarty Sobór Laterański w 1215 roku zakazał Żydom pobierania jedynie nadmiernych odsetek – nie lichwy jako takiej. Prawo kanoniczne przez wieki de facto akceptowało żydowską praktykę pożyczania chrześcijanom na procent, o ile nie przekraczała ona granic umiaru. Efekt był przewidywalny: powstał podział funkcjonalny. Jeden naród udzielał pożyczek; drugi z nich korzystał. Że narastała przy tym wzajemna niechęć i że chrześcijańscy dłużnicy chętnie tłumaczyli swoje problemy żydowską chciwością zamiast własną nierozwagą – to już osobny rozdział historii.

Pewne mechanizmy obrony przed wyzyskiem cenowym były podobne w judaizmie i chrześcijaństwie, choć w judaizmie chroniły głównie

współwyznawców. Trafnym przykładem jest zasada *ona'a* – zakaz zawyżania ceny powyżej jednej szóstej wartości rynkowej towaru w transakcjach między Żydami. To pojęcie zaskakująco bliskie katolickiemu *iustum pretium*: obie tradycje uznawały, że wyzysk cenowy jest grzechem niezależnie od tego, czy kupujący wyraził zgodę, czy też nie. Różnica polegała jednak na tym, że chrześcijański zakaz lichwy był powszechny, tymczasem żydowski chronił przede wszystkim współbraci.

Znamienne jest też to, że żydowska etyka kredytowa wobec współwyznawców zawierała mechanizmy ochrony dłużnika; mechanizmy, które nie miały swojego odpowiednika w chrześcijańskiej praktyce. Święte księgi nakazywały umorzenie długów co siedem lat – w roku szabatowym. Istniały wprawdzie próby obejścia tego zakazu, niemniej i one pośrednio świadczą o jego randze.

Warto przy tym pamiętać, że w kwestii lichwy różnica między katolicyzmem a judaizmem polegała ostatecznie na zasięgu ochrony. Prawo żydowskie zakazywało jej wobec współwyznawców (umożliwiając pobieranie procentów od nie-Żydów), a prawo kanoniczne rozciągało ochronę na wszystkich ludzi.

Przez stulecia obowiązywał więc jasny podział na żydowskich pożyczkodawców i chrześcijańskich pożyczkobiorców. Jednak w XIX wieku Stolica Apostolska zaczęła – ostrożnie, przez odpowiedzi dykasterii, bez uroczystych deklaracji – dopuszczać pobieranie odsetek, uznając, że pieniądź w nowoczesnej gospodarce jest dobrem produkcyjnym. Dziś procent jest akceptowany, a nawet sam Watykan z tego mechanizmu korzysta. Doktryna ewoluowała – choć tej ewolucji nigdy oficjalnie nie potwierdzono. Uciekano się przy tym do rozróżnienia lichwy (czystego zysku kosztem bliźniego) od pobierania procentów od pożyczki (godziwego wynagrodzenia za ryzyko pożyczkodawcy). Formalnie Kościół zachował więc potępienie lichwy, lecz desygnat tego słowa uległ ewolucji. Lichwa przestała oznaczać każdą pożyczkę na procent.

KSIĄDZ PIOTR SKARGA I POLSKI WĄTEK LICHWY

Spór o pieniądź, procent i moralny ład gospodarki miał swojego polskiego przedstawiciela. Był nim Piotr Skarga.

Ten słynny jezuita, kaznodzieja króla Zygmunta III Wazy, zresztą jeden z najwybitniejszych polskich pisarzy politycznych epoki, w *Kazaniach Sejmowych* z 1597 roku uderzył w lichwę z całą siłą kaznodziejskiego i intelektualnego arsenału.

Skarga szedł śladem scholastycznej doktryny: pieniądź nie rodzi pieniądza z samej swojej natury. Kto pobiera procent, sprzedaje czas – a czas należy do Boga, nie do wierzyciela. Ten argument płynął wprost od świętego Tomasza i został przeniesiony do polskiej ambony i sali sejmowej.

Skarga był nie tylko wybitnym teologiem, lecz również przenikliwym obserwatorem życia społecznego. Szlachta zadłużała się masowo – z powodu rozrzutności i pogardliwego stosunku do handlu. Liczne majątki ziemskie przechodziły w ręce wierzycieli. Powszechny był system arendy, dzierżawy dóbr królewskich i szlacheckich, w którego ramach żydowscy pośrednicy prowadzili karczmy, zbierali czynsze i administrowali majątkami w imieniu właścicieli. Chłopi widzieli przed sobą żydowskiego arendarza, a nie szlachcica, który stał za arendarzem i zarabiał na całym układzie. Nienawiść była skierowana w dół – nigdy w górę.

Skarga widział w lichwie mechanizm niszczący tkankę Rzeczypospolitej. Jego kazania były aktami teologicznymi i politycznymi zarazem. Warto przy tym odnotować niuans, który ginie w popularnych opracowaniach: Skarga nie był antysemitą, choć jego krytyka dotyczyła praktyki pożyczkowej, w której żydowscy kredytodawcy odgrywali znaczącą rolę. Równie ostro – może nawet ostrzej – uderzał w polską szlachtę, która własną rozrzutnością i pogardą dla stanu kupieckiego sprzyjała lichwie. Wróg był podwójny: wierzyciel, który wyzyskuje – i dłużnik, który na wyzysk się godzi.

Ta diagnoza moralnej współodpowiedzialności obu stron czyni ze Skargi postać bardziej złożoną niż sugeruje uproszczona narracja. Był głosem Kościoła w sporze o pieniądź, a zarazem głosem obywatela w sporze o Rzeczpospolitą.

CEDAKA: NIE JAŁMUŻNA, LECZ ZOBOWIĄZANIE

Choć zarzuty księdza Skargi opierały się na realnych problemach, to w żydowskiej etyce gospodarczej zaistniał również wątek, który przeczy prostej narracji o porządku nakierowanym wyłącznie na zysk. Tym wątkiem jest *tzedaka* (cedaka).

Termin ten tłumaczy się najczęściej jako „dobroczynność” lub „jałmużnę”. Rdzeń hebrajski słowa to *tzedek*: sprawiedliwość w rozumieniu prawnego obowiązku. W judaizmie dawanie ubogim nie jest aktem łaski. Jest długiem, który zamożniejszy człowiek zaciąga wobec ubogich i ma obowiązek go spłacić.

Rabin Eleazar ben Jehuda ujął to z precyzją, która nie pozostawia złudzeń: „Daj Mu z tego, co do Niego należy, albowiem zarówno ty, jak i to, co twoje, należy do Niego” (Pirke Awot, III, 7). To zdanie – przytaczane przez Dominika Tomczyka z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w analizie talmudycznego nauczania o bogactwie – zawiera całą filozofię *tzedaki*. Bogactwo jest człowiekowi powierzone i należy się nim dzielić ze wspólnotą.

Talmud rozwija tę myśl w spójny system. Bogactwo jest nagrodą Bożą za przestrzeganie Prawa, składanie dziesięciny i przestrzeganie szabatu. Rabini nauczali, że Bóg zapewnia środki tym, którzy dążą do miłosierdzia przez obdarzanie ubogich. Mówiono, że dobroczynność jest solą pieniędzy i chroni je przed utratą.

Czytelnik wychowany w katolickim porządku wartości dostrzega tu pewne podobieństwa, a jednocześnie znaczące różnice. Cel jest zbliżony: ochrona ubogiego, troska o słabszego. Mechanizm – całkowicie odmienny. Katolicka *caritas* to miłość bliźniego rozumiana jako cnota i akt wolnej woli, to droga do świętości oraz zasługa przed Bogiem.

W judaizmie nie ma zasługi pojmowanej w tym sensie – jest zobowiązanie prawne. Chrześcijańska etyka stawia w centrum intencję i stan duszy. Żydowska etyka – czyn i jego skutek. To różnica, która ma głęboki wymiar teologiczny, nie tylko praktyczny.

Tworzący w XII wieku Majmonides stworzył słynną ośmiostopniową drabinę *tzedaki* – od najniższego stopnia dawania (niechętnego i wymuszonego) aż po najwyższy, tj. pomoc, która usamodzielnia człowieka i czyni dalsze wsparcie zbędnym. Najwartościowsza *tzedaka* eliminuje potrzebę kolejnego daru.

SZABAT: EKONOMIA Z WBUDOWANYM RESETEM

Powszechnie bardziej znany od *tzedaki* jest szabat. Jego gospodarcze znaczenie rzadko bywa w pełni doceniane. Tora zawiera przepis, którego żaden starożytny kodeks prawny – ani grecki, ani rzymski, ani babiloński – nie odważył się sformułować z tak żelazną konsekwencją: gospodarka musi się od czasu do czasu zatrzymać. Co ciekawe, Tora wyróżnia trzy rodzaje szabatu.

Pierwszy szabat zna każdy. Księga Wyjścia (20, 8–10) formułuje go jako czwarte przykazanie Dekalogu: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić (...) dzień siódmy jest szabatem Pana, Boga twego. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twoich bram”. Czytany powierzchownie, wydaje się po prostu nakazem odpoczynku. Rozumiany głębiej, przypomina, że człowiek jest czymś więcej, aniżeli tylko narzędziem produkcji, a czas ma wymiar pozaekonomiczny. To dlatego porok Amos piętnował kupców, którzy niecierpliwie wyczekiwali końca szabatu, by znów kupować „biednego za srebro, a ubogiego za parę sandałów” i sprzedawać „plewy pszeniczne” (Amos 8, 4–6). Szabat od samego początku był tarczą przeciw całkowitemu podporządkowaniu czasu chciwości i logice zysku.

Współczesny czytelnik rozpozna tu coś znajomego: dni wolne od pracy, prawo do urlopu. Mechanizmy, które zachodnia cywilizacja

wypracowywała mozolnie przez wieki, często w warunkach ostrego konfliktu między kapitałem a pracą. Tora sformułowała je trzy tysiące lat wcześniej.

Drugi poziom szabatu jest mniej znany i znacznie bardziej radykalny. Księga Powtórzonego Prawa (15, 1–2) nakazuje: „Co siedem lat będziesz dokonywał umorzenia długów. Każdy wierzyciel umorzy dług zaciągnięty u niego przez bliźniego i nie będzie się domagał zwrotu”. Księga Kapłańska (25, 1–7) dodaje wymiar agronomiczny: co siódmy rok ziemia leży odłogiem. Mechanizm był prosty: po siedmiu latach dług zniknął, na mocy prawa, bez negocjacji. Żaden współczesny system bankowy nie zaproponował nigdy czegoś równie radykalnego.

Trzeci poziom jest najdalej idący. Księga Kapłańska (25, 10) opisuje rok jubileuszowy, przypadający co pięćdziesiąt lat: „Ogłoście wyzwolenie w kraju dla wszystkich jego mieszkańców (...) każdy z was powróci do swojej własności”. Ziemia sprzedana przez ubogiego wracała do jego rodziny. Koncentracja własności, narastająca przez pięćdziesiąt lat, była strukturalnie cofana do punktu wyjścia. Teologiczne uzasadnienie Księga Kapłańska formułuje sprawę wprost (25, 23): „Ziemi nie wolno sprzedawać na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami”. Własność prywatna – tak. Lecz warunkowa, delegowana, czasowa.

Czytelnik znający katolicką naukę społeczną, rozpozna tę logikę. *Reseruum Novarum* broni własności prywatnej jako prawa podporządkowanego dobru wspólnemu. Jan Paweł II w *Centesimus Annus* rozwija zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr. Tomasz z Akwinu pisał, że człowiek powinien posiadać dobra jako własne i używać ich jako wspólne, gdy inni są w potrzebie. Tora i katolicka nauka społeczna mówią więc podobne rzeczy, tyle że w innych językach. Różnica jest jednak istotna: katolicka nauka społeczna formułuje zasady i pozostawia ich wdrożenie polityce oraz sumieniu. Tora wcieliła je w konkretny mechanizm prawny z precyzyjnym harmonogramem. W system, który nie polega na dobrej woli zamożnych, lecz działa niezależnie od niej.

Porządek żydowski nie jest więc ani religią akumulacji kapitału i związanej z tym nierówności, ani religią egalitarną. To raczej religia napięcia między tymi dwoma biegunami. Napięcia – dodajmy – wpisane w sam rytm czasu.

TIKKUN OLAM: ŚWIAT DO NAPRAWY

W żydowskiej myśli istnieje pojęcie, które rzuca inne światło na całą dotychczasową debatę. Tym pojęciem jest *tikkun olam*. Dosłownie oznacza on naprawę świata.

Jego sens jest teologicznie radykalny. Świat nie jest skończony. Bóg stworzył go celowo niedoskonałym, ponieważ człowiek ma być jego współtwórcą, a nie tylko użytkownikiem. To teza odwracająca typową logikę pobożności – naprawa świata jako forma służby Bogu. Praca, sprawiedliwość, dobroczynność umożliwiają uczestnictwo w niedokończonym dziele stworzenia.

Pojęcie nabrało pełnego kształtu w mistyce kabalistycznej XVI wieku, przede wszystkim w naukach Izaaka Lurii z Safed. W jego wizji stworzenie świata powiązane było z kosmiczną katastrofą – rozbięciem naczyń, w których miało się koncentrować Boże światło. Okruchy tego światła rozsiane są w materii świata, ukryte w każdym człowieku i każdym czynie. Zadaniem człowieka jest je zbierać i przywracać na właściwe miejsce – przez modlitwę, uczynki i codzienne przestrzeganie Prawa.

Czytelnik znający encyklikę *Laborem exercens* Jana Pawła II dostrzeże tu pewien rezonans. Człowiek przez pracę uczestniczy w dziele stworzenia – to teza, którą papież uczynił jednym z filarów katolickiej nauki społecznej (KNS). Różnica między obiema tradycjami jest jednak wyraźna. W katolickiej nauce społecznej akcent pada na godność osoby pracującej i jej zbawienie. W *tikkun olam* – na naprawę struktury świata jako celu samego w sobie. To nie tylko inna terminologia, ale i odmienna perspektywa teologiczna.

Sombart widział w judaizmie źródło kapitalistycznego racjonalizmu i postrzegał religię jako czynnik napędowy gospodarki. Żydowska etyka gospodarcza wymyka się tej ramie. *Tzedaka* jako obowiązek sprawiedliwości, szabat jako rytmiczny reset akumulacji, rok jubileuszowy jako strukturalne przywrócenie równowagi, *tikkun olam* jako kosmiczny horyzont ludzkiego działania – to elementy systemu nakierowanego na coś innego niż zysk: na świat, który ma być lepszy niż ten zastany.

Kapitalizm przejął z tego dziedzictwa logikę akumulacji, racjonalizm ekonomiczny i kult pracy. Zapomniał jednak o pozaekonomicznych celach, którym miały służyć. Dla judaizmu są to: oddawanie chwały Bogu i wypełnianie Jego przykazań wobec współbraci. Dla katolicyzmu – okazja do ćwiczenia się w cnocie i praktykowania miłosierdzia wobec wszystkich, co ma prowadzić do zbawienia wiecznego.

ROTHSCHILDOWIE: AKUMULACJA I TOŻSAMOŚĆ

Żadna rodzina nie symbolizuje żydowskiego podejścia do kapitalizmu tak dobrze jak Rothschildowie. Szkocki historyk Niall Ferguson w monumentalnej monografii *Dom Rothschildów* – napisanej, co ważne, po uzyskaniu dostępu do archiwów rodzinnych – pokazuje dynastię, która w pierwszej połowie XIX wieku stała się największą potęgą finansową świata, zachowując przy tym głębokie zakorzenienie w judaizmie. Mayer Amschel Rothschild zaczął od skromnego lombardu we frankfurckiej kamienicy z czerwonym szyldem – rot schild – w getcie, gdzie jego rodzina musiała mieszkać z mocy prawa. Pięciu jego synów osiadło w pięciu europejskich miastach: Londynie, Paryżu, Frankfurcie, Wiedniu i Neapolu. Sieć, którą stworzyli, opierała się na wspólnym prawie, lojalności wobec rodziny i błyskawicznym przepływie informacji, co dla innych było barierą nie do pokonania.

Ferguson podkreśla, że Rothschildowie aktywnie używali swojej pozycji do obrony praw Żydów w całej Europie: finansowali lobbying, wywierali nacisk na rządy, wpływali na politykę państw dyskryminujących żydowskich obywateli. Bogactwo służyło wspólnocie. Oto *tzedaka* na masową skalę.

Rothschildowie stali się jednak synonimem czegoś, czym nie byli. Byli dowodem na żydowski spisek finansowy rządzący światem. Jak ironicznie zauważa Ferguson, bogaty Rothschild stał się w wyobraźni społecznej synonimem każdego Żyda – a więc każdy Żyd musiał być bogaty. Stereotyp ten żyje do dziś, choć przeczy mu zarówno historia, jak i zwykła statystyka. Żydowska etyka gospodarcza jest czymś znacznie bardziej zróżnicowanym niż obraz utrwalony przez jej ekstremalny przykład.

JUDAISTYCZNA A KATOLICKA WIZJA GOSPODARKI: PEWNE PODOBIEŃSTWA I FUNDAMENTALNE RÓŻNICE

Żydowskie dziedzictwo nie daje się streścić w haśle „akumuluj i czerp pożytek z bliźnich”. Praca służy tu wyższemu celowi. Pomoc ubogim jest zobowiązaniem, nie zasługą. Pod tym względem żydowska etyka gospodarcza ma pewne punkty stykowe z katolicką. Nie powinno to być jednak zachętą do zacierania granic między obiema tradycjami, lecz do ich lepszego rozumienia.

Różnice są bowiem radykalne. Bliźni w judaizmie to przede wszystkim członek własnej wspólnoty religijnej i etnicznej. W katolicyzmie inaczej. Tutaj bliźnim jest każdy człowiek bez wyjątku. Wynika to wprost z nakazu miłości nieprzyjaciela i przypowieści o dobrym Samarytaninie. To fundamentalna różnica wynikająca z odmiennego rozumienia człowieczeństwa i Boga.

Katolicyzm nie jest formą judaizmu ani jego kontynuacją; jest raczej nową i odmiennie sformułowaną odpowiedzią na pytania, które judaizm wcześniej postawił. Żydowska religia i wyrastająca z niej etyka gospodarcza pozwoliły Żydom przetrwać tysiące lat bez utraty tożsamości. Można to uszanować. Nie można jednak udawać, że porządek katolicki i żydowski są jednym i tym samym. Istnieją tu fundamentalne różnice. Podejście do gospodarki wymownie to ukazuje.

BIBLIOGRAFIA

Andreski Stanisław, *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*, Warszawa 1992.

Chafuen Alejandro, *Chrześcijananie za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, Kraków 2001.

Ferguson Niall, *Dom Rothschildów. Prorocy finansów 1798–1848*, Kraków 2016.

Majmonides, *Misze Tora, Hilchot Matanot Anijim*, rozdz. 10 [tekst dostępny: sefaria.org].

Scholem Gershom, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 1997.

Skarga Piotr, *Kazania Sejmowe*, wyd. Ossolineum, Wrocław 2003.

Sombart Werner, *Żydzi a życie gospodarcze*, Warszawa 2010.

Talmud babiloński [teksty dostępne: sefaria.org].

Tomczyk Dominik, *Deuteronomistyczna koncepcja konfrontacji Eliasza z Achabem*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

Tora – cytaty według: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000.

Weber Max, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 1994.

Weber Max, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002.

Dokumenty kościelne:

Benedykt XIV, encyklika *Vix pervenit*, 1745.

Czwarty Sobór Laterański, kanon 27, 1215.

Sobór w Wienne, dekret *Ex gravi*, 1311.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI



BRONIMY KOŚCIOŁA, ŻYCIA, RODZINY I POLSKOŚCI. CZYŻ NIE O TO PROSIŁA MATKA BOŻA POLAKÓW?

„Gietrzwałd. Bądźcie Polakami” – właśnie taki tytuł nosi najnowszy film PCh24TV, który już latem będzie miał swoją prapremierę, mówiący o gietrzwałdzkim przesłaniu Matki Bożej, kierowanym do Polaków. Wezwanie do nawrócenia, odnowy duchowej, zerwania z nałogami, zadbanie o rodziny... I właśnie na tych polach, jako Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi, podejmowaliśmy liczne działania.

Gietrzwałd 1877. Ukazująca się wizjonerkom Matka Boża wzywa do modlitwy różańcowej, do odnowy duchowej, moralnej, do zerwania z nałogiem, do wierności Dekalogowi. Ale, mówiąc w języku polskim, Najświętsza Panna dodaje też otuchy Polakom gnębionym przez zaborcę. Jakby chciała powiedzieć – trwajcie wiernie przy Chrystusie, bądźcie Polakami.

Na ile to przesłanie Matki Bożej jest aktualne obecnie? Jak owe zachęty i apele możemy wypełniać? Patrząc na to co dziś dzieje się w życiu społecznym nie jest trudno znaleźć odpowiedź. Wciąż bowiem trzeba nam odnowy moralnej, trzeba nam umacniania wiary, walki ze słabościami, ale i z nowym zaborcą – bo procesy wynaradawiania, sekularyzacji trwają. Brońmy więc polskości, brońmy wiary – bądźmy Polakami!

O tym właśnie opowiada nasz najnowszy film. Już latem 2026 zobaczą go Darczyńcy, którzy wsparli jego produkcję, ale i Ci, którzy zdecydują się jeszcze pomóc nam ów film wypromować. Szczegóły dotyczące filmu dostępne są na stronie projektu: gietrzwaldfilm.pch24.tv

OBRONA WIARY...

W dzisiejszych czasach nieustannie trzeba przypominać o fundamentach naszej wiary. Czynił to 35 lat temu, podczas IV pielgrzymki do Polski, św. Jan Paweł II. Ojciec Święty, odwiedzając polskie miasta, w homiliach analizował kolejne przykazania Boże, jako receptę na dobre zagospodarowanie wspańiałego, ale łatwego do wypaczenia w egoizm i anarchię, daru wolności. Idąc tymi śladami Klub Stańczyka oraz fundacja Narodowy Marsz Papieski zorganizowali cykl wykładów „Dekalog w prawie i rzeczywistości społecznej: 35 lat po IV pielgrzymce św. Jana Pawła II do Ojczyzny”. Wśród prelegentów znaleźli się: prof. dr hab. Jan Żaryn, bp dr Sławomir Oder, Jan Łopuszański, o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP, Sławomir Olejniczak, ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz, Krystian Kratiuk.

Powstaje również seria filmowa o Sakramentach Świętych – to serial dokumentalny – prolog o tym, czym są sakramenty i siedem odcinków poświęconych omówieniu każdego z nich. Zaprezentujemy wypowiedzi ekspertów i świadectwa ludzi, którym Sakramenty odmieniły życie. Produkcja powstaje w PCh24TV we współpracy z portalem CREDO. Uznaliśmy, że w czasie, kiedy rząd ogranicza lekcje religii, istnieje ogromna potrzeba tworzenia i docierania do katolików z rzetelnym materiałem katechetycznym. Premiera serii odbędzie się jeszcze w tym roku. Szczegóły projektu oraz możliwość jego wsparcia znajdują się na stronie sakramenty.pch24.tv

Obrona wiary i Kościoła, to także sprzeciw wobec manipulacjom, które pod pozorem troski o ludzi, uderzają w Kościół i egzorcystów! Akcja „Egzorcyzmu to posługa!” to odpowiedź na inicjatywę „Stop egzorcyzmom”, jaka wpłynęła do Sejmu. Postulaty środowisk antykatolickich godzą w wolność religijną oraz przedstawiają skrajnie zniekształcony obraz praktyki egzorcyzmów w Kościele katolickim.

„Nie można akceptować sytuacji, w której na podstawie jednostkowych, niezweryfikowanych lub skrajnych przypadków próbuje się podważyć praktykę religijną milionów obywateli. Tego rodzaju

działania mają charakter ideologicznej próby zdyskredytowania Kościoła i prowadzą do stygmatyzowania osób wierzących oraz duchownych” – czytamy w apelu do polityków. Inicjatywą można wesprzeć na stronie: obronakosciola.pl/egzorcyzmy-to-posluga

...I TOŻSAMOŚCI

Działania wymierzone w katolików, w naszą tożsamość narodową pojawiają się nieustannie. Po raz kolejny zagrożone jest miejsce szczególnie ważne na mapie Polski. Istnieje bowiem obawa, że planowany w Krakowie remont placu Marii Magdaleny zostanie wykorzystany do usunięcia z niego pomnika ks. Piotra Skargi.

To uzasadnione obawy, bowiem takie próby w przeszłości się już pojawiały, a Kaznodzieja Narodu nieustannie razi swoją obecnością środowiska, które chciałyby oczyścić przestrzeń publiczną z nawiązań do wielkich Polaków, którzy z mocą głosili, że tylko wierność chrześcijańskiej wierze daje prawdziwą wolność, zaś owa wierność Chrystusowi stanowi nieodłączną część tożsamości Polaków. Obywatelski głos wyrażony w ramach akcji „Skarga zostaje” dotarł do władarzy Krakowa, którzy dowiedzieli się, że sprawa pomnika jest ważna dla dużej grupy mieszkańców, a w efekcie zapewnili, że głos sprzeciwu będzie brany pod uwagę przy planowaniu remontu placu. Szczegóły akcji znajdują się na stronie skargazostaje.pl

Ale na tym nie koniec, bo Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi wraz z Instytutem Pamięci Narodowej rozpoczęło cykl konferencji zatytułowanych „Walka z Kościołem – Walka z Polakami”, które powstają w ramach Centralnego Projektu Badawczego IPN „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1944–1989”. Pierwsza konferencja popularnonaukowa pt. „Od wrogiej *akceptacji* do milenijnej konfrontacji. Polityka władz komunistycznych wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1945-1966/67” odbyła się 11 czerwca 2026 r. w siedzibie Oddziału IPN w Krakowie, a jej prelegentami byli dr Przemysław Pazik, prof. Mieczysław Ryba, dr Wojciech Frazik, dr hab. Elżbieta Wojcieszek, dr Zbigniew Stanuch

oraz prof. Mirosław Szumiło. Wydarzenie otworzyli dr hab. Filip Musiał i Sławomir Olejniczak.

PRAWDA O CZŁOWIEKU

Końcem maja 2026 roku na Zamku Królewskim w Niepołomicach odbyła się wyjątkowa konferencja z cyklu „Wiara i nauka” pt. *Człowiek – „naga mała”, czy „cudowne stworzenie”?* Próby odpowiedzi na te pytania podjęli się czterej wykładowcy – znakomici specjaliści w swoich dziedzinach: biolog i inżynier Stuart Burgess z Wielkiej Brytanii, neurochirurg Michael Egnor z USA, filozof i dyrektor Discovery Institute John West oraz teolog, dominikanin dr hab. Michał Chaberek.

Każdy z prelegentów podjął próbę ukazania wyjątkowości człowieka z innej strony – przyrodnicy od strony ciała, filozofowie od strony ducha. Nie zabrakło solidnej porcji krytyki ewolucjonizmu darwinistycznego oraz darwinizmu społecznego. A próbki tej intelektualnej uczty można zakosztować na kanale YouTube PCh24TV: <https://www.youtube.com/watch?v=fLIsHKcJyYs>

Ale przed nami kolejna bitwa o prawdę o człowieku. Bowiem na naszych oczach trwa legislacyjny przepychanie kolanem związków partnerskich. Dlatego powstała akcja „Zatrzymaj gender!”, która stanowi kompendium wiedzy na temat ferowanej nam rewolucji obyczajowej.

Dziś bowiem mowa o statusie osoby najbliższej, włączając w to homozwiązki. Wkrótce przyjdzie czas na ich legalizację w Polsce. A cel? Dopuszczenie do adopcji dzieci przez osoby pozostające w jednopłciowych związkach.

Związki partnerskie, „małżeństwa” jednopłciowe, adopcja dzieci przez pary homoseksualne, ideologizacja szkół i podważanie biologicznej prawdy o kobiecie i mężczyźnie — to nie są pojedyncze przypadki, lecz element jednej, konsekwentnej rewolucji. Gender nie chce współistnieć z rodziną — chce ją zastąpić. Jeśli dziś nie postawimy granicy, jutro obudzimy się w rzeczywistości, w której

małżeństwo, rodzicielstwo i wychowanie będą miały zupełnie nowe znaczenie – czytamy na stronie inicjatywy zatrzymajgender.pl

OBRONA POLSKIEJ SZKOŁY

Rewolucja nie pójdzie do przodu, jeśli społeczeństwo będzie stawiało jej opór. Wiedzą o tym środowiska lewicowe i dlatego skupiają się na wyrzucaniu ze szkół zdrowego rozsądku, prawdy o naturze człowieka oraz zastępowanie tej wiedzy „tęczową” propagandą. Tak oto w szkołach, mimo sprzeciwu rodziców, w miejsce Wychowania do Życia w Rodzinie pojawia się tzw. Edukacja Zdrowotna.

Wciąż jeszcze można wyrazić swój sprzeciw i dołączyć do petycji „Ratujmy WDŻ”. Twój głos, to wsparcie żądania, aby z dniem 1 września 2026 r. dokonano m.in. likwidacji przedmiotu „Edukacja zdrowotna”, przywrócono WDŻ oraz zaniechano promowania ideologicznych treści na temat orientacji seksualnej i tożsamości płciowej, zbieżnych z postulatami środowisk LGBTQ+. Petycję wciąż można wesprzeć na stronie ratujmywdz.wobroniepolskiejszkoły.pl

Władza wie, że potrafimy się zorganizować i działać wspólnie. Świadectwem tego były masowe wypisy uczniów z Edukacji Zdrowotnej, jakie miały miejsce rok temu. Ale to także widoczne działania w przestrzeni publicznej, jak choćby niedawna manifestacja „W obronie polskiej szkoły” zorganizowana w stolicy 14 czerwca 2026 roku. Podczas protestu wybrzmiało stanowcze „NIE” wobec zamiarów MEN dotyczących wprowadzenia od nowego roku szkolnego zarówno Edukacji Zdrowotnej (obowiązkowej), jak i szkodliwych zmian w edukacji w ramach tzw. Reformy26.

Dzięki Waszemu wsparciu, a w wielu wypadach dzięki osobistemu zaangażowaniu nasz głos był słyszalny. Zdjęcia z manifestacji można znaleźć na stronie wobroniepolskiejszkoły.pl/manifestacje/

ZA ŻYCIEM, ZA RODZINĄ

Ale nasza działalność, to nie tylko protesty – to także afirmacja życia i rodziny. Wyrazem tego był zorganizowany 21 czerwca 2026

roku w Krakowie, już po raz dwunasty, Marsz dla Życia i Rodziny. Tegorocznym hasłem wydarzenia było zawołanie „Polska wymiera. W dzieciach nadzieja!”.

Marsz jest okazją do przypomnienia prostej prawdy – że najlepszym środowiskiem dla rozwoju dzieci jest sakramentalne małżeństwo otwarte na Boga i dar życia, dbające o religijną formację dzieci, która jest skuteczną ochroną przed zagrożeniami ideologii naszych czasów. I to właśnie tak uformowane dzieci są nadzieją trwania naszego Narodu. To one są przyszłością Polski. Bo przecież bez dzieci, jako Naród, zginieemy, jako społeczeństwo – nie przetrwamy. Rozwoju nie zapewni nam bowiem nawet najlepiej udomowione i wytresowane „psiecko”. Zdrowa rodzina i szczęśliwie w niej funkcjonujące dzieci – oto najlepsza inwestycja w przyszłość. Filmową relację z wydarzenia można odnaleźć na PCh24TV: <https://www.youtube.com/watch?v=-QcV5r-soQ6o>

Nieźmiennie też zapraszamy do regularnego odwiedzania portalu PCh24.pl. Z myślą o naszych Czytelnikach przygotowaliśmy jego nową wersję, która jest bardziej przejrzysta i czytelna. Zmiany – mamy nadzieję – docenią użytkownicy urządzeń mobilnych. Zachęcamy do dołączenia też do naszej społeczności i korzystania z systemu komentarzy – w ten sposób i Państwo mogą być współtwórcami treści.

Serdecznie dziękujemy za Państwa zaufanie i dobre serce!

Działamy dalej – dla Was i dzięki Wam!

Wszystkie bowiem wybrane i opisane wyżej inicjatywy (a było ich przecież znacznie więcej!) były możliwe tylko dzięki Waszej hojności – choćby poprzez wsparcie naszego rozwoju poprzez stronę pch24.pl: <https://wesprzyj-rozwoj.pch24.pl/?ka=008385>

 WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI

JEŚLI PRZEGAPIŁEŚ NA PCH24.PL...

WYBRANE PUBLIKACJE



„ŻYDZI MAJĄ SZCZEGÓLNA RELACJĘ Z BOGIEM”. ZWOLENNICY LISTU O JUDAIZMIE POTWIERDZAJĄ NAJGORSZE OBAWY

List Konferencji Episkopatu Polski z okazji 40-lecia wizyty Jana Pawła II w rzymskiej synagodze wywołał gorącą debatę w Kościele katolickim w naszym kraju. Przedstawiona w dokumencie narracja o trwaniu Starego Przymierza napotkała silną krytykę wiernych oraz wielu duchownych. Wśród przeciwników publikacji biskupów znalazł się również ceniony ekspert ds. dialogu z judaizmem, ks. prof. Waldemar Chrostowski. W ostatnim czasie z prasowych łamów dyskusja o dokumencie KEP-u przeniosła się na uniwersytecki gmach. Krytyczni i przychylni odbiorcy tekstu wymienili argumenty w ramach debaty zorganizowanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Rezultat? Raz jeszcze mogliśmy przekonać się, jak nieprzemysłane jest pro-judaistyczne stanowisko. Brak intelektualnej uczciwości i ignorowanie katolickiego nauczania po raz kolejny dały się poznać jako cechy rozpoznawcze zwolenników pozytywnej oceny rabinizmu.

Powodem, dla którego w ostatnich dniach na toruńskiej uczelni odbyła się akademicka dyskusja wokół listu KEP, był niewątpliwie gorący spór towarzyszący tej publikacji. Dokument wzbudził poważne obawy wiernych. Wbrew niektórym komentarzom, niechętna recepcja tekstu nie miała nic wspólnego z rzekomym „antysemityzmem”. Wynikała z troski o Kościół i katolicką doktrynę.

Wśród zapisów listu biskupów znalazły się bowiem tak wątpliwe stwierdzenia jak to, że w judaizmie rabinicznym trwa stare przymierze, a Żydzi mogą na pewnych szczególnych zasadach osiągnąć zbawienie bez wyraźnej wiary w Chrystusa. Nawet bez znajomości katolickiej Tradycji zmysł wiary zmusza w tym wypadku do czujności. Czy to znaczy, że są grupy, które Zbawiciela nie potrzebują?...

Zaniepokojeni podobnymi stwierdzeniami wierni i duchowni odpowiedzieli polemiką. Szereg artykułów poświęconych korekcie mylnych zapisów zawartych w liście publikowaliśmy dla Państwa również na naszym portalu.

Wśród krytycznych komentarzy nie mogło zabraknąć wypowiedzi ks. prof. Waldemara Chrostowskiego. Po tym, jak wytrawny biblista zarzucił autorom listu „przyjęcie żydowskiej agendy”, na duchownego spadła krytyka zwolenników narracji episkopatu.

Tak zawiązany spór o stosunek do judaizmu uzyskał w ostatnim czasie nową odsłonę. Ks. prof. Chrostowski, znany z wielu książek i wypowiedzi medialnych o Piśmie Świętym oraz judaizmie rabinicznym, spotkał się z adwersarzami na żywo – podczas debaty na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dyskusja stanowiła w zasadzie powtórzenie wymienionych już argumentów. Potwierdziła słabość narracji pro – judaistycznej oraz rzuciła nieco światła na format intelektualny przedstawicieli komitetu KEP, stojącego za listem.

Sama debata odbyła się pod hasłem przewodnim „Żydzi i chrześcijanie: rodzeństwo czy obcy”, a nagranie z niej ukazało się na kanale Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika pod tytułem „Debata: List biskupów czy dzieli, czy łączy Kościół”. W roli obrońców twierdzeń polskiego episkopatu wystąpili w jej ramach ks. prof. Mirosław Wróbel, biblista z KUL-u oraz Ryszard Montusiewicz, dziennikarz, a także reprezentant Komitetu KEP ds. Dialogu z Judaizmem.

Uczestnicy debaty omówili szereg zagadnień, również politycznych, wokół listu KEP. Z ust ks. prof. Chrostowskiego padło m.in. pytanie o powód milczenia biskupów na temat zbrodni w Strefie Gazy. To oczywiście kwestie istotne, ale na słowo dłuższego komentarza zasługują dwie inne, najbardziej problematyczne teologicznie sprawy. W trakcie debaty wszyscy dyskutujący zgodzili się, że państwo Izrael wolno krytykować, a czynienie tego nie jest aktem antysemityzmu. Nie zgodzili się jednak co do tego, jaki jest status wyznawców judaizmu w świetle wiary chrześcijańskiej.

POMIESZANIE Z POPLĄTANIEM

List KEP ich pozycję ocenia jako wyjątkową. Żydzi bez wiary w Chrystusa mają trwać rzekomo wciąż w Starym Przymierzu oraz cieszyć się z Bogiem „szczególną relacją” umożliwiającą zbawienie „w tajemniczy sposób”, bez wiary w Zbawiciela.

Zarówno Ryszard Montusiewicz, jak i ks. prof. Wróbel poparli te wątpliwe przekonania. Ich wypowiedzi różniły się rzecz jasna stylem, ale co do zasady powielają podobną linię. Zgodnie z nią Magisterium Kościoła w „ciągłości” od czasów Soboru Watykańskiego II uczy, że Stare Przymierze trwa, obejmując wyznawców judaizmu rabinicznego, a tym samym umożliwia zbawienie bez „wyraźnej wiary” w Chrystusa. List episkopatu pod tym względem miałby nie wyrażać nic innego, niż to „ugruntowane” nauczanie – które wyrażać ma ponoć soborowa deklaracja „Nostra Aetate” i Katechizm Kościoła Katolickiego. Ryszard Montusiewicz stwierdził nawet, że inna wizja stanowiłaby redukcję Boga, któremu jakoby „pierwsze przymierze nie wyszło”.

Podobne poglądy zasadzają się na szeregu nieporozumień. Niektóre z nich na uniwersyteckiej sali trafnie obnażył ks. profesor Chrostowski. Duchowny poprosił, by ks. prof. Wróbel wskazał jedno miejsce w dokumentach Kościoła, gdzie wprost i wyraźnie mówi się o trwaniu Starego Przymierza. Dyskutant nie był w stanie tego zrobić. Sięgnął wyłącznie po „Nostra Aetate” i dokument papieskiej Komisji z 2015 roku. Te mówią jednak tylko, że Bóg Starego Testamentu nie odwołał i nie żałuje Izraelowi łask – co przecież nie oznacza dosłownie trwania dawnego Przymierza.

Różnica jest więcej niż techniczna. Można się z łatwością zgodzić na to, że Stare Przymierze nie zostało odwołane, a Bóg był mu wierny. Zgodnie jednak z katolicką doktryną zostało ono wypełnione, bo od początku stanowiło zapowiedź Nowego Przymierza. Te zapisy są więc literalnie do pogodzenia z doktryną. Wizja trwania Starego Testamentu już nie.

Co więcej, we wszystkich wspomnianych wypadkach, jak trafnie wskazał ks. prof. Chrostowski, zapisy opierają się na cytowaniu

wyrwanego z kontekstu zdania św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian o „nieodwołalności” darów i wybrania Bożego.

Tymczasem, jak dowiódł duchowny, podobne słowa w oryginalnym tekście greckim, Wulgacie czy pierwszych polskich tłumaczeniach w ogóle nie padają. Zamiast tego św. Paweł pisał dosłownie o darach Bożych dla Izraela jako „nieżałowanych”. Bóg zatem wyznawców judaizmu wzywa i jak każdemu człowiekowi nie odmawia łaski, ale czy Izrael zechce je przyjąć, to już jego decyzja, wyjaśniał ks. prof. Chrostowski.

Zresztą, w świetle lektury całości refleksji św. Pawła z Listu do Rzymian wynika jasno, że Apostoł Pogan pisze o Izraelu jako niewiernym przymierzu. Nie ma co do tego wątpliwości: Żydzi – polegając nie na wierze w Chrystusa, ale na prawie – nie znajdują usprawiedliwienia, którego pragną, a zdobywają je poganie – uczył św. Paweł. By ignorować ten wywód, sięgając jedynie po niezbyt dobrze przetłumaczone i wyrwane z kontekstu zdanie o „nieodwołalności darów”, trzeba wykazać się sporą wybiórczością.

BEZ TRADYCJI

Tak, jak selektywna okazuje się lektura Pisma Świętego zwolenników pozytywnej oceny judaizmu, tak wybiórcza jest niestety ich lektura tekstów Magisterium. Twierdzenie, że Urząd Nauczycielski konsekwentnie uczy o trwaniu Starego Przymierza zakrawa o śmieszność. Zwolennicy listu KEP ignorują szereg orzeczeń znacznej rangi i dwadzieścia wieków powszechnego katolickiego nauczania, krzycząc o wierności doktrynie...

O wygaśnięciu Starego Testamentu i jego chrystocentrycznej naturze orzekł Sobór Florencki w bulli „Cantate Domino”, uczył o nich Katechizm Soboru Trydenckiego, św. Tomasz z Akwinu w „Summie Teologii” oraz papież Pius XII w encyklice „Mystici Corporis”.

Zwolennicy narracji o trwaniu Starego Testamentu chyba tych orzeczeń w ogóle nie znają. W konsekwencji to, czym Stare Przymierze

było, definiują wedle uznania. W czasie debaty dowiódł tego ks. prof. Wróbel stwierdzając, że obietnica wiecznego przymierza z Bogiem dotyczyła Starego Testamentu. To błąd. Kościół uczył konsekwentnie przez XX wieków, że Dawne Przymierze było czasową figurą doskonałej religii chrześcijańskiej, a jego wartość wpływała ze... wskazania na Chrystusa w przyszłości. Na przykład św. Tomasz z Akwinu pisał, że patriarchowie Izraela mieli „tę samą wiarę” co chrześcijanie, tyle że skierowaną ku przyszłości. Wierzyli w spełnienie rzeczy, których my wyznajemy dokonanie. Stary Testament był jedynie tymczasowym etapem na drodze ku pełni Objawienia.

Tym samym Stary Zakon oderwany od wiary w Chrystusa nigdy nie istniał! Zwolennicy episkopalnej narracji po prostu o tym nie wiedzą, bo ignorują świętą Tradycję. W konsekwencji, szczególnie w przypadku dyskusji o „zbawieniu Żydów bez wiary wyraźnej”, mamy do czynienia z groteskową obroną pustej narracji.

Pochylając się nad rzekomo wyjątkowym położeniem eschatologicznym Żydów ks. prof. Chrostowski słusznie zadawał pytanie, czy naprawdę można sądzić, że Chrystus jest „czymś dla wszystkich, ale niczym dla Żydów”? W odpowiedzi ks. prof. Wróbel oraz Ryszard Montusiewicz sięgnęli po raz kolejny po stwierdzenia dokumentu papieskiej komisji ds. dialogu z judaizmem z 2015 roku. Zgodnie z tym tekstem to, w jaki sposób Żydzi dostępują zbawienia jest „tajemnicą wiary”. Taka była też ich odpowiedź: Chrystus jest oczywiście konieczny. Żydzi go wprost nie uznają, ale w jakiś sposób – tajemniczy – dostępują przychodzącego przez wiarę w Mesjasza zbawienia.

Zasadne są obawy, czy w tym wypadku nie mamy do czynienia po prostu z manipulacją religijną. Otóż „tajemnice wiary” to przekraczające ludzki rozum prawdy objawione przez Boga. To te elementy „depositum fidei” – które nie przecząc rozumowi wykraczają poza jego poznanie. Naukę np. o Trójcy Przenajświętszej otrzymujemy dzięki wierze, a ludzki rozum nie jest w stanie zbyt wiele powiedzieć na Jej temat poza danymi w objawieniu faktami.

Tymczasem Kościół wyraźnie i szczegółowo uczy o konieczności wiary do zbawienia i równie precyzyjnie wyjaśnia, w wypadku kogo może ono zaistnieć bez wiary wyraźnej. Samo uznanie faktu, że wśród warunków zbawienia znajduje się wiara oraz pojęcie, czym jest akt wiary, nie umyka rozumowi. Przyjmujemy tę naukę i jasne staje się, że **objawienie wymaga od człowieka pozytywnej odpowiedzi**.

Gdyby to, jak należy odnieść się do religijnej prawdy było niezrozumiałe, wiara nie mogłaby stanowić powinności moralnej. Tymczasem od zawsze Kościół uczy, że ludzki rozum **musi** wiarę przyjąć. O tej konieczności mówią dokumenty Soboru Watykańskiego II, w tym konstytucja „Lumen Gentium” oraz Deklaracja „Dignitatis Humanae”. Zawsze uznawano to za uniwersalne i obiektywne wymaganie etyczne, wiążące ludzkie sumienie.

Kościół wyjaśnił również dokładnie, że w wypadku „ignorancji niezawinionej” – czyli niemożliwości poznania prawdy religijnej – zbawienie może w niektórych wypadkach przyjść...

Rozumiemy zatem, co oznacza, że wiara jest do zbawienia konieczna oraz w jaki sposób człowiek wyraża wiarę. Pojmujemy także, że są osoby, które nie mają wiary – ale nie z ich winy. Nic nie pozwala na wyjęcie jakiejś konkretnej grupy z tych zrozumiałych ram na podstawie „tajemnicy wiary”. Znaczyłyoby to zwyczajnie niezastosowanie moralnych kryteriów do określonej zbiorowości. Czy skończyliśmy już z wiarą w obiektywność grzechu i zasługi?

Co więcej – w żadnym świadectwie Tradycji – ani u Ojców Kościoła, ani na żadnym soborze, nie ma twierdzeń o tajemniczym wyłączeniu Żydów z grona tych, którzy muszą wierzyć. Nie ma podstawy, by wprowadzić w ich kwestii jakąś „tajemnicę wiary”!

W wypadku omawianej dyskusji mamy do czynienia z próbą użycia tej kategorii do podparcia po prostu niespójnego z doktrynalnymi ramami poglądu. To coś więcej, niż nieuczciwy chwyt retoryczny. To

cyniczne wykorzystanie gotowości wierzących do przyjęcia prawdy przerastającej zrozumienie.

BEZ WYJAŚNIEŃ

Debatę w sprawie obu tych palących problemów podsumować można jedną z uwag ks. prof. Chrostowskiego. Entuzjaści linii episkopatu po prostu powtarzają zapisy listu – ale ich stanowisko jest w istocie „publicystyczne”. Próba jego teologicznego uzasadnienia – nie powielania narracji, ale wytłumaczenia w świetle wiary – kończy się fiaskiem. Dzieje się tak dlatego, że w istocie mamy do czynienia z pustą narracją – oderwaną od katolickiego nauczania o tym, czym był naprawdę Stary Testament.

Obrońcy listu tego jak gdyby nie zauważają... lub zauważać nie chcą. To jeszcze jeden wniosek, jaki płynie z debaty na UMK. Styl wypowiedzi Ryszarda Montusiewicza dowodził wyraźnie, że jest on po prostu niechętny teologicznej analizie problemu – a w opinię komitetu KEP wierzy tak mocno, jak we własne istnienie.

Dziennikarz ochoczo „podgryzał” w trakcie debaty ks. prof. Chrostowskiego. Gdy duchowny zaznaczał, że w świetle nauczania Kościoła kwestia trwania Starego Testamentu nie jest oczywista, Montusiewicz zachęcał, by biblista „zwrócił się do Watykanu z prośbą o zmianę katechizmu”. Kiedy wprawny teolog wyjaśniał, że część pojęć używanych w odniesieniu do Żydów, jak na przykład „naród wybrany”, można by przetłumaczyć lepiej, przedstawiciel Komitetu zarzucał mu puste krytykanctwo. Jak gdyby Pan redaktor nie rozumiał, że spotkał się na debacie właśnie po to... by dyskutować.

Znacznie bardziej niż na dyskusję, Pan Ryszard Montusiewicz wydawał się przygotowany na agresywne przeforsowanie narracji swojego środowiska. Zauważanie niuansów teologicznych przez biblistę-eksperta zdało mu się podejrzanym – a sprawa trwania Starego Testamentu oczywistą w świetle „ciągłości” Magisterium i nauczania papieży od Soboru Watykańskiego II. Nie liczymy na to, by Pan Redaktor rozumiał, że w samym „Nostra Aetate” o trwaniu Starego Przymierza

nie ma wprost mowy albo, że Benedykt XVI w swoim eseju o judaizmie z 2017 roku wyrażał sądy bardzo odległe listowi KEP-u...

Jak zagorzały potrafi być Ryszard Montusiewicz pokazał jego komentarz do zapisanego w biskupim liście „zaproszenia do synagog”. Ks. prof. Waldemar Chrostowski zaznaczył, że nie odwiedził bożnicy, ponieważ wezwanie KEP-u nie było szczere. Nie pochodziło od gospodarzy synagog – czyli gmin żydowskich – ale było luźnym pomysłem naszych pasterzy.

Co na to Pan Montusiewicz? Otóż „nie rozumie” on tego zastrzeżenia, bo w Polsce jest przecież tyle synagog nieużywanych, w ruinie, albo przerobionych na budynki użyteczności religijnej, w których nie ma gmin wyznaniowych... Wypadało zatem ks. prof. Chrostowskiemu stanąć przed takim budynkiem z okazji 40-lecia wizyty Jana Pawła w synagodze, bądź dotknąć jego murów... Sic! Pan Ryszard w odpowiedzi na uwagę, że to nie Żydzi zaprosili nas do synagog, wysyła nas... na baseny i gruzowiska w miejscu, gdzie kiedyś modlili się wyznawcy judaizmu.

To bliższe zapoznanie z profilem intelektualnym przedstawiciela Komitetu wyjaśniało bardzo wiele. Nie wystawiając ogólnej oceny Ryszarda Montusiewicza trzeba przyznać, że w debacie sprawiał on wizerunek fanatycznego ignoranta. Jeśli biskupi rzeczywiście funkcjonują w tak „lojalnym” otoczeniu, to nie dziw, że publikują nierozsądne dokumenty. Wśród współpracowników mogą liczyć tylko na poklask.

Szczęściem nie cały Kościół klaszcze w dłonie, gdy słyszy naukę relatywizującą konieczność wiary do zbawienia i nieodzowność Chrystusa.

↶
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI

Powyższy artykuł znajdziesz również tu:

<https://pch24.pl/wiadomosci/zydzi-maja-szczegolna-relacje-z-bo-giem-zwolennicy-listu-o-judaizmie-potwierdzaja-najgorsze-oba-wy,719241>

KRAKOWSCY ARCYBISKUPI I GRZECHY JĘZYKA. JAK NIE DYSKUTOWAĆ Z HIERARCHAMI

Media społecznościowe, w których jakąś część życia spędza dziś wielu katolików, mają to do siebie, że promują najbardziej radykalne postawy, język i pozostałe środki wyrazu. Ostatnimi laty katolicy mogą się o tym przekonać m.in. po publicznych wystąpieniach kardynała Ryśia – bywa on krytykowany, co w naszych czasach pozostaje czymś jak najbardziej dopuszczalnym, ale pada też ofiarą wyzwisk, oszczerstw i innych środków przekazywania nienawiści. Na to nie może być zgody, z wielu powodów. Ciekawe jednak, że ofiarą dokładnie takich samych zabiegów padał jego poprzednik na tronie świętego Stanisława, arcybiskup Marek Jędraszewski, choć wtedy, inaczej niż teraz, wpływowe środowiska nie podnosiły larum.

Kardynał Grzegorz Ryś jako metropolita krakowski dość często występuje w mediach, choć można odnieść wrażenie, że za tym akurat aspektem swej publicznej działalności, niekoniecznie przepada. Takie wrażenie odnieść można obserwując wywiady hierarchy, bez względu na to jakiej proveniencji dziennikarz go przepytuje. Po najnowszym z tych wystąpień, wiele osób zwróciło uwagę na odpowiedź kardynała na pytanie o wątpliwości w wierze w istnienie Boga – nie jeden internauta dzielił się zaskoczeniem i brakiem zrozumienia tej wypowiedzi. Została ona udzielona w coraz lepiej znanym nam już stylu księdza kardynała, który im częściej udziela wywiadów tym częściej zaczyna przypominać swego nauczyciela, a więc papieża Franciszka. Jego wypowiedzi również nie były precyzyjne, artykułowane językiem pełnym skrótów myślowych, przez co wzbudzały liczne kontrowersje, nieporozumienia, niejednokrotnie nawet zmuszały biuro prasowe Stolicy Apostolskiej do wyjaśniania a czasem i prostowania wypowiedzi Ojca Świętego.

Żyjemy w takich a nie innych czasach – biskupi czasami wypowiadają się w mediach, czasami media relacjonują ich homilie itp., a świeccy odbiorcy tych mediów mają prawo do reakcji na słowa biskupów. Taka jest logika tych czasów, że wielu wydaje się, że powinni mieć prawo do skomentowania wszystkiego, a social-media dają taką sposobność i liczni internauci, w tym katolicy, z niej korzystają.

NIC NOWEGO W KRAKOWIE

Nie ma jednak co ukrywać – gdyby odpowiedzi na pytanie Bogdana Rymanowskiego w takim stylu jak kardynał Ryś udzielił inny biskup, rwetes byłyby mniejszy. Były metropolita łódzki bowiem od dłuższego czasu uchodzi za lidera progresywnego skrzydła Kościoła w Polsce – przynajmniej tak widzą i opisują go media. Jest również współautorem słynnego listu Konferencji Episkopatu Polski o stosunkach katolików z żydami, dokumentu który wywołał ogromny odzew wśród wiernych. Do tego dochodzi jeszcze miejsce obecnej posługi Grzegorza Rysia, a więc Kraków, który od dziesiątek lat pozostaje w centrum zainteresowania mediów oraz katolików w Polsce – tak było przecież również, z różnych powodów, za arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, czy kardynałów Dziwisza i Macharskiego. Głos metropolity krakowskiego jest bardzo uważnie słuchany i być może dlatego kardynał, mimo iż udzielając wywiadów nie wygląda na najszcześliwszego, tak często zgadza się na goszczenie w mediach.

Jednak to, w jaki sposób komentowane są wypowiedzi kardynała Rysia, coraz częściej przypomina to, w jaki sposób komentowano wypowiedzi arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, ale oczywiście à rebours. Arcybiskupa krytykowali oczywiście zwolennicy umownej frakcji progresywnej, kardynała dziś zaś krytykuje niejeden konserwatysta czy tradycjonalista. Ale nie o krytykę chodzi w tym tekście, a o coś znacznie głębszego. O nienawiść, o zniewagę, o kłamstwo, obelgi i inne grzechy języka, przy użyciu których część internautów używała i nadal używa atakując arcybiskupa Jędraszewskiego, a inna część kardynała Rysia.

Poprzedni metropolita krakowski dał się poznać jako konserwatysta, co wzbudzało wściekłość licznych środowisk w Kościele i poza nim. Wspomnę tylko kilka wyzwisk, którymi go obrzucano – wypisuję je po sięgnięciu do jednego tylko portalu, do sekcji komentarzy. Faszysta, oszołom, homofob, hejter w sutannie, debil, pisowski propagandysta, Arcybiskup Słońce, pustak. To oczywiście tylko garść przykładów, których każdy do dziś można odnaleźć w sieci setki czy tysiące.

Ale anonimowe komentarze w mediach społecznościowych to jedno, czymś trochę innym są treści publikowane na łamach mediów przez dziennikarzy i publicystów – również tych wydawanych przez katolików, nawet cieszących się przydomkiem katolickich. To takie media zarzucały biskupowi Jędraszewskiemu głoszenie „kazań przeciwnych nauce Jezusa”, „sojusz z pisowską władzą”, „autorytaryzm w którym jest jak Król Słońce”, bycie „biskupem, który nikomu już nie jest potrzebny”, „pisowskim ideologiem”, „sądzącym, że prawo go nie obowiązuje”, „głoszącym antychrześcijańskie tezy”, „nierozumiejącym pedagogiki Ewangelii” itp. Jego słowa nazywano „głupim objawem nieumiejętności rozróżniania”, okrzykami zgromy, strachu i desperacji, wyimaginowanymi strachami oraz „hejtem”. Wszystko to spod piór czy klawiatur katolików, zaakceptowane przez katolickich redaktorów, pod adresem katolickiego arcybiskupa.

Dziś czytam u jednego z dziennikarzy katolickich, że gdy słowa ostrej krytyki, a niestety także wyzwiska i groźby padają pod adresem kardynała, kuria powinna rozważyć wynajęcie dlań ochrony. Nie czytałem jednak takich słów, gdy jakiś drag-queen przy słowach piosenki „zabiłam go” podrzywał gardło dmuchanej lalce z podobizną arcybiskupa Jędraszewskiego umocowaną na głowie, ani gdy sąd oddał wniosek o ukaranie drag-queena za ten ohydny postępek. No, ale tamto to przecież reakcja na słowa nielubianego biskupa, prawda?

Przypominam to wszystko nie po to, by napisać: widzicie, hejtowali Jędraszewskiego to teraz wolno hejtować Rysia, nie, nic bardziej mylnego. Piszę to po to, by przypomnieć katolikom, że mimo, iż żyjemy w dobie kryzysu Kościoła, mimo iż widzimy, jak wiele, jak prędko i jak

bardzo na niekorzyść się zmienia, my nie powinniśmy zmieniać swoich przyzwyczajzeń na modłę tego świata, żywiącego się nienawiścią. Przyklejanie kardynałowi pejsów, wyzywanie go od rysiów w owczej skórze, i używanie wobec niego innych obraźliwych, szczególnie przez ludzi deklarujących wiarę w Chrystusa i przywiązanie do Tradycji czy ortodoksji, naprawdę niczemu dobremu nie służy, do niczego nie prowadzi i z pewnością nie pochodzi od Chrystusa.

„MOCNE SŁOWA” A GRZESZNE SŁOWA

Owszem, nie trzeba mnie przekonywać, że katolik czasami może, czasem wręcz musi użyć mocniejszych słów, czasami musi wziąć udział w przepędzeniu kupców ze świątyni, a czasami musi wprowadzić ewangeliczny miecz nawet między członków swej rodziny. Na PCh24.pl codziennie przypominamy o tym światu. Ale nie musi, moim zdaniem wręcz nie może, robić tego w taki sposób, w jaki część katolików traktowała arcybiskupa Jędraszewskiego a inna część traktuje kardynała Rysia. Pierwszemu dostawało się za wszystko, bo bliżej mu było do PiS niż do PO, drugiemu dostaje się za wszystko, bo wziął na siebie odpowiedzialność za stosunki polskich katolików z żydami.

Prowadzę portal PCh24.pl, doprawdy ciężko byłoby oskarżyć nas o sprzyjanie temu dialogowi w postaci pod którą robi to kardynał Grzegorz Ryś. Protokół rozbieżności w poglądach na wiele, a może i na bardzo wiele spraw, możemy z kardynałem jako świeccy podpisać od zaraz – wystarczy wpisać nazwisko metropolity do naszej wyszukiwarki. Ale istnieją pewne zasady, których łamać się nie powinno i pewne granice, których katolik przekraczać nie powinien. I nie chodzi tylko o granice kultury osobistej. Chodzi o granicę grzechu, osobistego i publicznego.

Tak, istnieje bowiem kategoria grzechów, o której wielu z nas zdało się zapomnieć, a przecież właśnie w XXI wieku, właśnie w dobie internetu i wszechobecnych zachęt do komentowania wszystkiego, należy o tej kategorii grzechów przypominać. Chodzi o grzechy języka – grzeszymy nimi często, oczywiście nie tylko w internecie i oczywiście nie wyłącznie przeciwko hierarchom, ale i przeciwko sobie nawzajem.

Pozwolę sobie przypomnieć to, co Katechizm i tradycja Kościoła uznają za takie grzechy. Otóż należą do nich:

Kłamstwo, czyli mówienie nieprawdy z intencją oszukania.

Fałszywe świadectwo i krzywoprzysięstwo, szczególnie ciężkie, gdy wypowiedane publicznie, w sądzie, pod przysięgą, wobec przełożonych albo w sprawach, od których zależy czyjaś cześć, wolność, praca, dobre imię czy zbawienie.

Pochopny sąd, gdy człowiek bez dostatecznej podstawy uznaje w sercu, że bliźni popełnił moralne zło.

Pochopne podejrzenie, jeszcze wcześniejsza choroba duszy: człowiek nie wie, ale już „czuje”, „widzi po oczach”, „zna takich ludzi”, „wie, co tam naprawdę było”.

Obmowa, czyli ujawnianie prawdziwych wad, grzechów lub upadków bliźniego osobom, które nie mają potrzeby ich znać.

Oszczerstwo, czyli przypisywanie komuś zła nieprawdziwego albo zniekształcanie faktów tak, aby człowiek został fałszywie osądzony.

Plotka, czyli obiegowa mowa o cudzych sprawach, najczęściej niepotrzebna, ciekawska, przesadna, pozbawiona odpowiedzialności i miłości.

Szemranie, czyli narzekanie podszyte buntem, jadem, podważaniem autorytetu, odbieraniem ludziom zaufania do przełożonych, rodziny, kapłanów, wspólnoty, Kościoła.

Obelga, czyli słowne znieważenie człowieka, najczęściej wprost, w twarz albo publicznie.

Szyderstwo, czyli ośmieszanie człowieka, jego słabości, pochodzenia, wyglądu, pobożności, nieporadności, biedy, choroby albo upadku.

Złorzeczenie, czyli życzenie komuś zła: „żeby cię...”, „obys...”, „niech go spotka...”. To jest przeciwieństwo błogosławieństwa.

Przekleństwo i mowa plugawa, gdy usta ochrzczonego człowieka, stworzone do modlitwy i Komunii świętej, stają się narzędziem brudu, pogardy, bezwstydu albo agresji.

Bluznierstwo, najcięższe wśród grzechów mowy, gdy słowo zwraca się przeciw samemu Bogu, rzeczom świętym, Matce Bożej, świętym, sakramentom.

Pochlebstwo i służalczość, gdy człowiek chwali drugiego fałszywie albo tchórzliwie, aby go utwierdzić w zлу, zdobyć korzyść, wkuścić się w łaski albo uniknąć konfliktu.

Przechwalanie się, samochwalstwo, próżna mowa, gdy człowiek używa języka nie dla prawdy, lecz dla własnej chwały.

Ironia poniżająca, czyli taka, która nie służy prawdzie ani napomnieniu, ale wbija szpilę, upokarza, robi z bliźniego pośmiewisko.

Zdrada tajemnicy, zwłaszcza rodzinnej, zawodowej, duszpasterskiej, przyjacielskiej; a w wypadku kapłana absolutnie i bez wyjątku – tajemnicy spowiedzi.

Gadulstwo, czyli nieopanowana mowa. Ono nie zawsze od razu jest grzechem ciężkim, ale bardzo często jest bramą do grzechów cięższych: kto nie umie milczeć, prędzej czy później zacznie mówić to, czego mówić nie wolno.

HIERARCHIA, PRAWDA I DOBRO WSPÓLNE

Na portalu PCh24.pl od lat piszemy o kryzysie Kościoła – doskonale znamy tę tematykę i rozumiemy, że emocje towarzyszące czytaniu wiadomości ze świata i Kościoła mogą być naprawdę duże. Ale zawsze staramy się, unaoczniając skalę kryzysu, oceniać zjawiska i postawy. Analizować nowe dokumenty oraz nauczanie biskupów z tradycyjnym nauczaniem Kościoła – pokazywać na przykład, że taka czy inna nowinka stoi w radykalnej sprzeczności z dotychczasowym nauczaniem itp. Żyjemy w czasach Kościoła synodalnego, chcącego wsłuchać się również w głos wiernych, zatem wielokrotnie polemizujemy z niektórymi tezami współczesnych hierarchów – opierając swoją polemikę na dotychczasowej nauce Kościoła i na jego Tradycji. Gdy trzeba, a niestety nierzadko trzeba, używamy krzykliwych sloganów, piszemy o szoku, skandalu, albo o herezji, choć tego ostatniego zarzutu używamy raczej jako cytatu z innych kardynałów, biskupów czy teologów, odnoszących się do drugich. Tak było wielokrotnie podczas pontyfikatu papieża Franciszka, gdy niektórzy kardynałowie nazywali herezją poglądy innych kardynałów – trudno byśmy o tym nie pisali.

Donosimy wreszcie o swym zaskoczeniu, zasmuceniu albo zaniepokojeniu czy nawet zgorszeniu niektórymi tezami polskich kapłanów, w tym biskupów. To nasze łamy otwarte były na szeroką polemikę z treścią listu w sprawie stosunków katolików z żydami. Czym innym jednak jest polemika, czym innym jest zdumienie, brak zgody, sprzeciw, a czym innym kłamstwa, wyzwiska i inne grzechy, w tym rzeczowe grzechy języka.

Po pierwsze, taki poziom debaty, w którym ludzie wyzywają się nawzajem, zwykle przynosi w opinii publicznej skutek zupełnie odmienny od zamierzonego. I tak reakcje na słynny list KEP dzieliły się na merytoryczną krytykę i polemikę, utrzymaną w zależności od przebojowości autora na różnym poziomie. Mimo to dopuszczalną. Ale fala wyzwisk i innych wykwitów internetowej kreatywności sprawiła, że do opinii publicznej przedostało się znacznie mniej argumentów naszej strony, a znacznie więcej przeświadczenia, że kardynał

Ryś jest atakowany przez antysemitów i w sumie to pokazuje, że list był niezwykle powszechny, skoro wywołał tyle antysemityzmu. A owe reakcje niekoniecznie pochodziły przecież z kont internautów jakkolwiek związanych z Kościołem, ale czasem po prostu od ludzi nie lubiących Żydów. Tu pojawia się znów analogia z arcybiskupem Jędraszewskim – cyklicznie wyzywało go również wielu ludzi spoza Kościoła, po każdej cytowanej przez media wypowiedzi, tylko dlatego, że nie lubili kleru czy prawicy.

Po drugie, nie słyszałem jeszcze, żeby ktoś zmienił zdanie na temat na który się wypowiedział, ponieważ w internecie ktoś wyzywał go w Internecie od głupków, debili, żydów, faszystów czy kogokolwiek innego. Argumentowanie więc, że czasem trzeba podnieść głos albo użyć mocniejszego słowa, ma sens o tyle, o ile za tym słowem coś idzie. Za wyzwiskami nie idzie nic, może prócz pary z ust kogoś, kto sobie ulżył.

Po trzecie Świeccy muszą szanować biskupów nie dlatego, że każdy biskup jest nieomylny, doskonały albo zawsze podejmuje słuszne decyzje, ale dlatego, że urząd biskupi należy do samej konstytucji Kościoła ustanowionej przez Chrystusa: biskupi są następcami Apostołów, przez sakrę uczestniczą w misji głoszenia wiary, strzeżenia jej czystości i rządzenia Kościołem, a Kościół katolicki nie jest luźną wspólnotą wierzących bez widzialnej hierarchii, lecz Ciałem Chrystusa mającym strukturę duchowo-społeczną. [O. Jan Strumiłowski podkreśla na naszych łamach](#), że można i należy mieć wymagania wobec biskupów, a nawet odczuwać uzasadniony sprzeciw, gdy zaniedbują obronę wiary; jednak pogarda, lekceważenie albo odrzucenie biskupów uderzałoby już nie tylko w konkretną osobę, ale w samą hierarchiczną naturę Kościoła, bez której Kościół nie może się w pełni urzeczywistniać.

Po czwarte i najważniejsze – powtarzam, to jest grzech. Siedzący w nas, głęboko, penetrujący duszę, dokonujący ramię w ramię z ojcem grzechu wrogiego przejęcia tej duszy. Psujący również przestrzeń publiczną, zaraźliwy, siejący zgorzenie.

KOŚCIÓŁ WALCZĄCY A NIE SYNOD WYZWISK

Ktoś może powiedzieć, że to taka „posoborowa gadka-szmatka”, takie gadanie o miłym języku, żeby nikogo nie zranić, to jakieś miękkie chrześcijaństwo. Dawniej księża walili z ambony prosto, święci byli ostrzy, Kościół walczył, a nie przeproszał za każde słowo. Wydaje mi się jednak, że to nauczanie nie jest owocem jakiegoś sentymentalizmu czy „dobroludzizmu”, bo jest bardzo stare. Jest owocem Dekalogu, Ewangelii, Ojców Kościoła, scholastyki, ascetyki i klasycznej teologii moralnej.

Św. Jan Chryzostom w homilii o paralityku mówi, że Bóg pociesza tych, o których źle mówią, ale tych, którzy źle mówią, napawa bojaźnią słowami Chrystusa o rozliczeniu z każdego złego słowa. Św. Franciszek Salezy, biskup i doktor Kościoła, w „Filotei” uczył walki z pochopnym sądem i radził ludziom sumiennym, aby zamiast mieszać się w „mgły cudzych spraw”, wracali do pracy nad własnym sumieniem. Św. Alfons Maria Liguori przestrzegał przed obmową; w tradycyjnych wydaniach jego kazań znajdujemy napomnienie, że ten, kto obmawia bliźniego, staje się nienawistny Bogu i ludziom, choć ludzie nieraz chętnie słuchają obmowy. Św. Jan Maria Vianney, proboszcz z Ars, w swoich kazaniach wielokrotnie nawiązywał do oszczerstwa, szemrania i złej mowy jako do objawów religijności pozornej, która trwa tylko wtedy, gdy wszystko idzie po naszej myśli. Pisali o tym również święty Tomasz z Akwinu czy święty Augustyn. A sam św. Paweł podarował nam zasadę, która powinna wisieć nad każdym biurkiem, amboną, telefonem i klawiaturą: „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca, zależnie od potrzeby, by wyświadczała dobro słuchającym”. Przykłady z dwu-tysiącletniej historii Kościoła można by mnożyć godzinami.

Oczywiście, musimy być Kościołem walczącym. Istnieje fałszywa łagodność, która jest tylko tchórzostwem. Istnieje „uprzejmość”, która pozwala wilkom pożerać owce. Istnieje milczenie, które staje się współudziałem. Ojciec rodziny musi czasem powiedzieć twardo: „nie wolno”. Kapłan musi nazwać grzech grzechem. Publicysta katolicki musi demaskować błąd. Przełożony musi czasem skarcić. Biskup gdy

trzeba musi grzmieć o herezji. Chrześcijanin ma obowiązek bronić czci Boga, niewinnych, wiary, dzieci, rodziny, Kościoła, również mocnym słowem. Ale doprawdy – różne są słowa. Czym innym jest wskazywanie błędów na przykład w dokumentach synodu a czym innym urządzenie sobie synodu wyzwisk.

Sam Pan Jezus mówił ostro. Nazywał faryzeuszów obłudnikami. Św. Paweł potrafił napominać publicznie. Prorocy nie mówili językiem salonowym. Ks. Skarga nie głaskał słuchaczy po głowie. Ale mocne słowo jest moralnie dopuszczalne wtedy, gdy służy prawdzie, sprawiedliwości, obronie dobra i nawróceniu – a nie pysze, zemście, pogardzie, rozrywce ani niszczeniu kogokolwiek. A zatem wolno nazwać herezję herezją, ale nie wolno fałszywie przypisać komuś herezji – a będzie to fałszywe zawsze wtedy, kiedy nie mamy pewności czy coś herezją rzeczywiście jest. Czym innym jest też zestawianie czyichś błędnych poglądów z ortodoksyjną nauką Kościoła i pokazywanie „wiesz, tu są różnice, tu się mylisz”, a czym innym chłostanie słowami typu „głupek”, „zdrajca” czy „heretyk”.

Wolno powiedzieć, że czyis czyn jest głupi, zły, skandaliczny, niemoralny, ale trzeba bardzo uważać, zanim nazwie się człowieka głupcem, łajdakiem, zdrajcą, złodziejem czy agentem.

Wolno ujawnić czyjeś zło, jeśli wymaga tego dobro wspólne, ochrona niewinnych, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, proces kościelny lub cywilny, roztropne ostrzeżenie. Nie wolno ujawniać zła tylko dlatego, że to ciekawe, kompromitujące albo „przecież prawdziwe”.

Wolno napominać ostro, ale nie wolno szydzić z ludzkiej nędzy, również nędzy jaką są błędne poglądy, zapatrywania, niemądre pomysły.

Wolno prowadzić polemikę, ale nie wolno manipulować cytatem z przeciwnika ideowego.

Wolno, trzeba bronić Kościoła, ale nie wolno używać metod diabła w imię obrony Boga.

NAIWNOŚĆ CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO?

Do tych grzechów trzeba dodać jeszcze jedną rzecz, która chyba nie stanowi osobnej kategorii grzechu, ale pozostaje generalną zasadą chroniącą przed wieloma grzechami, a także irytacjami: katolik powinien, o ile to możliwe, zakładać u bliźniego dobrą wolę, dobrą intencję. Nie jest roztropnym automatycznie przypisywanie komuś złej woli, podstępny, przewrotności czy nienawiści, jeśli rzecz da się rozsądnie wytłumaczyć niewiedzą, niezręcznością, zmęczeniem, emocją, błędnym sformułowaniem albo zwykłą ludzką słabością. A ofiarą tego padał tak często arcybiskup Jędraszewski ze strony ludzi nienawidzących Kościoła, prawicy, konserwatyizmu czy jego samego, a kardynał Ryś bywa tak traktowany przez inną grupę ludzi.

Wiem, że to wszystko brzmi naiwnie, wiem, że zaraz odezwą się komentarze, że druga strona tak nie postępuje, że jak będziemy postępować moralnie to przegramy z tymi niemoralnymi, i tym podobne. Ale od długiego czasu, wraz z dynamicznym rozwojem mediów społecznościowych oraz stopniowym przechwyceniem przez nie świadomości katolickich internautów, dochodzę do wniosku, że i o tym aspekcie naszego katolickiego funkcjonowania w sieci trzeba mówić bardzo głośno.

A święci, którzy postępowali w taki sposób, nawet pozostając w mniejszości, choć czasem skazywano ich na śmierć albo męczarnie, niczego przecież ostatecznie nie przegrali.

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI

Powyższy artykuł znajdziesz również tu:

<https://pch24.pl/opinie/krystian-kratiuk-krakowscy-arcybiskupi-i-grzechy-jezyka-jak-nie-dyskutowac-z-hierarchami,718401>

HISTORIA NAJNOWSZA WEDŁUG SIOSTRY FAUSTYNY

Historia zbawienia trwa – losy ludzi i narodów nie skończyły się przecież wraz z objawieniem Chrystusa. Warto zastanowić się zatem, dlaczego tak konkretne i spektakularne przypomnienie świata o Bożym Miłosierdziu nastąpiło w tym, a nie w innym momencie dziejów.

Czas, w którym Pan Jezus chodził po ziemi i zmartwychwstał był najważniejszym, przełomowym i kulminacyjnym, ale wcale nie końcowym etapem ciągu wydarzeń, przez które Bóg działa w historii, aby zbawić człowieka – czyli przywrócić go do pełnej i doskonałej relacji z sobą. Historia zbawienia trwa i dobrze jest przez jej pryzmat spoglądać na dzieje świata.

Przecież w czasach po Chrystusie mieliśmy Zesłanie Ducha Świętego i rozwój pierwszego Kościoła oraz wydarzenia już późniejsze, niebiblijne, jak ukształtowanie chrześcijaństwa w świecie, opisanie doktryny, ewangelizację różnych narodów, epokę prześladowań, epokę konstantyńską, epokę *Christianitas*, zaniesienie chrześcijaństwa na nowe kontynenty i tak dalej. W czasach bliższych nam mieliśmy też do czynienia z wielką rewolucją antychrześcijańską, zaczęta umownie od buntu Marcina Lutera, poprzez idee i haniebne praktyki rewolucji francuskiej i bolszewickiej, przez rewolucję seksualną, aż po nasze czasy.

Historia od XVI wieku stanowi pasmo ciągłego buntu przeciw Bogu i przeciwko chrześcijańskiemu porządkowi. Oświecenie, rewolucje i sekularyzacja stopniowo usuwały Boga z życia publicznego. W międzyczasie industrializacja i urbanizacja osłabiły wspólnoty lokalne i rodzinę, a filozofie przełomu XIX i XX wieku (jak choćby nihilizm czy egzystencjalizm) podważały fundamenty moralne. To przecież moment w którym filozofowie zaczęli przekonywać (aż nader

skutecznie) odczytane elity ówczesnego świata, że nie istnieją obiektywne wartości moralne i społeczne, że życie nie ma żadnego z góry nadanego sensu, a prawda jako taka pozostaje iluzją lub jest nieosiągalna. Zupełnie odwrotnie, niż głoszą założenia chrześcijaństwa.

U początku XX wieku, wynikający z zakończenia I Wojny Światowej rozpad wielkich imperiów europejskich oznaczał równocześnie koniec starego, nieco sakralnego jeszcze porządku politycznego. Trudno również, by lat 20. i 30. poprzedniego stulecia nie interpretować jako momentu szczególnego napięcia – świat zmierzał przecież ku wielkiej katastrofie. Systemy takie jak komunizm czy nazizm zastępowały Boga groźnymi ideologiami, wrogimi chrześcijaństwu.

I właśnie wtedy Chrystus objawia się siostrze Faustynie. Chrystus, znający przecież nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale i przyszłość. Chrystus widzący w jakim kierunku podąża świat coraz bardziej odrzucający Jego Panowanie. Wiedzący, że świat zmierza ku pograżeniu w ogromnym grzechu osobistym, społecznym i zbiorowym, że pędzi ku wielkim nieszczęściom i tragediom, osobistym i publicznym, które niezawodnie prowadzą ku rozpacz. Wtedy właśnie przychodzi Chrystus Pan z przypomnieniem o swoim miłosierdziu – rozumianym wcale nie jako pobłażliwość dla grzechu (jak dziś się niektórym wydaje), ale jako remedium dla owej rozpacz. Jako prawdziwa chrześcijańska nadzieja. Nadzieja na to, że ziemskie nieszczęścia, biedy i niedole skończą się w Królestwie Niebieskim. Nadzieja na to, że w zgodzie z logiką Chrystusowych ośmiu błogosławieństw ludzie dobrzy i pokorni zostaną nagrodzeni, że ostatni będą pierwszymi. Ale również nadzieja na nadzwyczajną możliwość przebaczenia najcięższych nawet grzechów, w które tak łatwo popaść w dobie promocji grzechu i tworzenia całych jego struktur.

Zastanówmy się, co bowiem stało się ze światem później, po objawieniu się Chrystusa siostrze Faustynie na początku lat 30. XX wieku. Dramat II Wojny Światowej – niosący ze sobą na niespotykaną dotąd skalę przemoc, agresję, nienawiść i dehumanizację drugiego

człowieka – został tak dobrze i szeroko opisany, że nie musimy go tu szczegółowo przypominać.

Myliłby się jednak ten, kto chciałby uznać, że orędzie o Bożym Miłosierdziu, a więc o wielkiej nadziei dla każdego żyjącego jeszcze człowieka, nawet tego, który stał się „dzieckiem swoich czasów”, a więc pogrążonym w grzechu, wierzącym w grzech i promującym grzech, dotyczyło wyłącznie czasu olbrzymiej hekatombi II Wojny Światowej. Oto upadek człowieka i wynikająca z niego rozpacz, mimo tamtego wielkiego wojennego ostrzeżenia, trwa bowiem nadal.

SAMOTNOŚĆ – BĘKART WSPÓŁCZESNOŚCI

Można by opisać go bardzo szeroko, pokazując rozwijające się od tego czasu ideologie, z neomarksizmem, genderyzmem, relatywizmem moralnym, ateizmem i liberalizmem na czele. Ale na to nie ma miejsca w jednym tekście. Skupmy się więc na wspólnym efekcie wielu z tych prądów intelektualnych, jakim jest... samotność. To ona zdaje się być jednym z najbardziej dojmujących problemów naszych czasów i to ona – rozumiana na przeróżne sposoby, o czym wspomnimy później – niezwykle często prowadzi właśnie do wielkiej tragedii duszy ludzkiej, jaką stanowi rozpacz.

Można bowiem założyć, że z perspektywy moralnej i strukturalnej, życie jednostek, wspólnot i całych społeczeństw, również życie polityczne, właśnie w przeciągu ostatnich około stu lat zmieniło się dużo bardziej radykalnie, niż przez kilkanaście stuleci jakie upłynęły od czasów cesarza Konstantyna do początku XX wieku. Z perspektywy historycznej i socjologicznej istnieją mocne podstawy, by twierdzić, że do początku XX wieku ludzie żyli w strukturach znacznie silniej osadzonych wspólnotowo, co w sensie społecznym ograniczało skalę samotności (choć nie eliminowało oczywiście cierpienia czy izolacji indywidualnej). Klasyczne analizy socjologiczne, jak te autorstwa Émile'a Durkheima, pokazują, że społeczeństwa tradycyjne charakteryzowały się tzw. „solidarnością mechaniczną” – silną integracją jednostki z rodziną, religią i lokalną wspólnotą. W jego badaniach nad samobójstwami (1897) wykazano, że niższy poziom integracji

społecznej wiąże się z wyższym ryzykiem samobójstwa, co pośrednio sugeruje, że silne więzi społeczne pełniły funkcję ochronną. W społeczeństwach przednowoczesnych jednostka rzadko funkcjonowała jako „samotna jednostka” – była częścią wielopokoleniowej rodziny, parafii, wspólnoty zawodowej czy sąsiedzkiej.

Historycy społeczni i demografowie wskazują, że jeszcze w XIX wieku model rodziny wielopokoleniowej i rozbudowanych sieci pokrewieństwa był normą, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej. Badania nad strukturą gospodarstw domowych (np. prace Petera Lasletta i Cambridge Group for the History of Population) pokazują, że choć modele rodzinne były zróżnicowane regionalnie, to życie codzienne było znacznie bardziej „zanurzone” we wspólnocie niż dziś. Rodziny funkcjonowały w gęstej sieci relacji sąsiedzkich i lokalnych. Dodatkowo religia pełniła rolę nie tylko duchową, ale społeczną, wszak regularne praktyki tworzyły stałe, powtarzalne formy spotkania i przynależności, których odpowiedniki w świecie nowoczesnym są znacznie słabsze.

Współczesna socjologia często opisuje proces przejścia od społeczeństwa wspólnotowego do zindywidualizowanego. Robert D. Putnam w głośnej pracy „Bowling Alone” pokazuje, że w XX wieku (zwłaszcza po latach 60.) nastąpił wyraźny spadek uczestnictwa w życiu wspólnotowym – od organizacji lokalnych, po praktyki religijne. Równoległe badania nad samotnością (np. John T. Cacioppo) wskazują, że nowoczesne społeczeństwa, mimo większej liczby kontaktów, generują wyższy poziom subiektywnej izolacji. Choć nie da się wprost zmierzyć „poziomu samotności” np. z XIX wieku tak jak dziś, większość badaczy zgadza się, że strukturalne warunki życia – większe rodziny, stałe wspólnoty, brak mobilności i cyfrowej atomizacji – sprzyjały silniejszemu zakorzenieniu społecznemu. Innymi słowy, nawet jeśli człowiek dawniej doświadczał cierpienia, to rzadziej był pozostawiony „sam sobie” w sensie społecznym, co z dzisiejszej perspektywy stanowi istotną różnicę jakościową.

OSTATECZNA BITWA O RODZINĘ

To samo tyczy się oczywiście rozpadu rodziny, co stanowi znak tej swojej „epoki przełomu”. W najlepiej przebadanym pod tym względem miejscu na świecie – Stanach Zjednoczonych – wskaźnik rozwodów wzrósł z ok. 4,1 (1900) do 8,0 (1920) i dalej rósł w XX wieku. W długim okresie liczba rozwodów wzrosła wielokrotnie – w 2018 była już niemal 4 razy wyższa niż w 1900.

W Europie Zachodniej liczba rozwodów wzrosła kilkukrotnie po II wojnie światowej – np. we Francji i Niemczech wskaźniki rozwodów od lat 60. do końca XX wieku wzrosły ponad dwukrotnie, a w wielu krajach dziś około 30–50% małżeństw kończy się rozpadem. Równoległe gwałtownie wzrósł odsetek dzieci rodzących się poza małżeństwem: w krajach takich jak Szwecja czy Francja przekracza on dziś 50–60%, podczas gdy jeszcze na początku XX wieku był marginalny. W Polsce proces ten był opóźniony ze względu na silniejsze zakorzenienie kultury katolickiej, ale po 1989 roku przyspieszył w sposób wyraźny.

Na poziomie całej Europy obserwujemy dodatkowo głęboką zmianę modelu życia: rośnie liczba jednoosobowych gospodarstw domowych (w wielu krajach to już ponad 30–40%), opóźnia się wiek zawierania małżeństw, a coraz więcej osób w ogóle z nich rezygnuje. W tym samym czasie maleje znaczenie instytucji religijnych jako regulatora życia rodzinnego.

Socjologia wskazuje, że jednym z kluczowych czynników przemian małżeństwa i wzrostu rozwodów w XX i XXI wieku jest – wynikający z promowania go przez kulturę masową, a także polityki poszczególnych państw – rosnący indywidualizm oraz orientacja na samorealizację. Często cytowane analizy, jak te prowadzone przez Anthony'ego Giddensa, opisują przejście od „małżeństwa instytucjonalnego” do tzw. „czystej relacji” (pure relationship) – związku podtrzymywanego tak długo, jak długo przynosi satysfakcję emocjonalną obu stronom. W podobnym duchu badania Andrew J. Cherlina pokazują, że w nowoczesnych społeczeństwach małżeństwo przestaje być obowiązkiem

społecznym i ekonomicznym, a staje się projektem osobistego spełnienia. Gdy oczekiwania emocjonalne nie są spełnione, rośnie akceptacja dla zakończenia relacji, a to przekłada się na wzrost rozwodów.

Potwierdzają to także dane empiryczne. Wśród najczęściej podawanych przyczyn rozwodów są: „brak zaangażowania”, „niespełnione oczekiwania” i „niezgodność” – czyli czynniki związane raczej z jakością relacji niż z zewnętrznymi przymusami. Inne badania socjologiczne (np. prace Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim) opisują proces „indywidualizacji”, w którym jednostka coraz mniej definiuje siebie poprzez trwałe role społeczne (jak małżeństwo), a coraz bardziej poprzez własne wybory i tożsamość. W efekcie małżeństwo staje się mniej trwałą instytucją, a bardziej elastyczną relacją, co w danych demograficznych przekłada się na większą niestabilność związków i wyższe wskaźniki rozwodów.

A to wszystko prowadzi do samotności – nie tylko samotności singla, czy rozwodnika. Bo samotność można odczuwać przecież nawet żyjąc w rodzinie. Ale istnieje również np. samotność jedynaka, samotność emocjonalna polegająca na przekonaniu że nie jest się przez nikogo rozumianym, samotność egzystencjalna, samotność jako subiektywne poczucie w depresji, a nawet tak szeroko opisywana dziś samotność w świecie cyfrowym, jako odczucie pustki mimo rzekomej obecności (wirtualnej) innych osób.

PORAŻAJĄCA SKALA PROBLEMÓW PSYCHICZNYCH

Dramatycznym dopełnieniem tego obrazu rozpadu więzi społecznych i rodzinnych są współczesne statystyki dotyczące zdrowia psychicznego. W skali globalnej liczba osób cierpiących na depresję przekracza dziś 280 milionów, a w Europie zaburzenia depresyjne należą do najczęstszych chorób cywilizacyjnych. Szczególnie niepokojący jest wzrost problemów psychicznych wśród młodych ludzi. W Polsce również obserwuje się silny trend wzrostowy – liczba diagnoz i hospitalizacji psychiatrycznych wśród dzieci i młodzieży w ostatnich latach wzrosła wielokrotnie, a samobójstwa stały się jedną z głównych

przyczyn zgonów w tej grupie wiekowej. To nie przypadek, ale smutna konsekwencja głębszej zmiany cywilizacyjnej.

Istnieje silnie udokumentowany związek między depresją a subiektywnym poczuciem samotności oraz braku zrozumienia. Badania podkreślają, że to nie sama liczba relacji społecznych jest kluczowa, lecz ich jakość i poczucie bycia „widzianym” i rozumianym. Osoby doświadczające samotności mają istotnie wyższe ryzyko rozwoju depresji, a zależność ta działa w obie strony – depresja pogłębia izolację, a izolacja nasila objawy depresyjne. Światowa Organizacja Zdrowia podkreśla, że czynniki społeczne, takie jak osamotnienie, brak wsparcia i rozpad więzi, należą do kluczowych determinantów zdrowia psychicznego.

A poczucie samotności wciąż rośnie. W krajach Unii Europejskiej nawet 20% populacji deklaruje chroniczne poczucie osamotnienia, a wśród młodych dorosłych wskaźniki te bywają jeszcze wyższe. W Wielkiej Brytanii powołano nawet osobne stanowisko „ministra ds. samotności”, co samo w sobie jest symbolem ogromnej skali problemu. W Polsce również coraz więcej osób żyje samotnie, a liczba jednoosobowych gospodarstw domowych systematycznie rośnie.

Co istotne, współczesne badania nad samotnością wskazują, że jest ona doświadczeniem głęboko egzystencjalnym – nie sprowadza się do fizycznej izolacji, lecz obejmuje poczucie braku znaczącej więzi i sensu relacji. Prace takich badaczy jak John T. Cacioppo pokazują, że chroniczna samotność wpływa nie tylko na psychikę, ale także na funkcjonowanie mózgu i układu nerwowego, wzmacniając tendencję do negatywnej interpretacji relacji społecznych. W efekcie powstaje błędne koło: człowiek czuje się niezrozumiany, wycofuje się, a to jeszcze bardziej pogłębia jego przekonanie o samotności – co z kolei sprzyja utrwaleniu lub nasileniu depresji.

Szczególnie istotna pozostaje zmiana antropologiczna: człowiek współczesny, choć bardziej „wolny” i niezależny, zostaje pozbawiony trwałych punktów odniesienia – rodziny, wspólnoty, religii.

Indywidualizm, który miał przynieść spełnienie, prowadzi do izolacji. Statystyki pokazują paradoks: im większy dobrobyt materialny i możliwości wyboru, tym częściej pojawia się doświadczenie pustki, braku sensu i rozpacz.

Trudno, z perspektywy katolickiej dostrzec tu nie tylko kryzys psychologiczny, ale i duchowy – oderwanie człowieka od Boga jako jego celu ostatecznego i od relacji, które przez wieki nadawały ludzkiemu życiu znaczenie.

NIE JESTEŚ SAM, JEST NADZIEJA

Z perspektywy teologii katolickiej trzeba tu wprowadzić bardzo ważne rozróżnienie: czym innym jest cierpienie, smutek czy choroba (np. depresja), a czym innym rozpacz jako postawa duchowa. Kościół nigdy nie uznawał samego doświadczenia smutku czy głębokiego kryzysu psychicznego za grzech – przeciwnie, widzi w nim często przestrzeń cierpienia wymagającą współczucia i leczenia. Niniejsze rozważania nie mają na celu przekonanie nikogo, że depresja jest chorobą którą należy próbować wyleczyć wyłącznie modlitwą i ignorować ustalenia medycyny.

Natomiast rozpacz w sensie teologicznym oznacza coś innego: świadome odrzucenie nadziei na Boże Miłosierdzie i zbawienie. Nie chodzi tu zatem o stan emocjonalny, lecz akt woli i postawę duchową. Choć i one mogą przecież wiązać się ze stanem emocjonalnym czy stanem zdrowia.

Klasyczna nauka, rozwijana m.in. przez Tomasz z Akwinu, zalicza rozpacz do grzechów przeciwko cnotie nadziei. Człowiek dopuszczający się rozpacz mówi w istocie: „dla mnie nie ma już zbawienia”, „Bóg mi nie przebaczy”, „Jego miłosierdzie mnie nie obejmuje”. W tym sensie jest to grzech poważny, bo uderza bezpośrednio w zaufanie wobec Boga. Nie chodzi więc o to, że ktoś czuje się samotny, lecz że uznaje tę samotność za absolutną i ostateczną, jakby Bóg nie istniał, albo nie był obecny. A gdy już słyszy o Bogu, odrzuca go, bo uważa, że dla niego nie ma już szansy. Nie ma wybaczenia za zło, jeśli się go

dopuszczył, a w dzisiejszym świecie, to zło jest wszechobecne. Uświadomienie sobie tego, że wpadło się w jego sidła – bez znajomości orędzia o Bożym Miłosierdziu – również może doprowadzić do rozlicznych załamania i jeszcze głębszej rozpacz.

A przecież poczucie samotności, choć może być realnym doświadczeniem psychicznym, ale z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej nie jest stanem obiektywnym. Jeśli Bóg istnieje i jest obecny, człowiek nigdy nie jest ontologicznie sam – nawet jeśli subiektywnie tak się czuje. Współczesna fala samotności – choć realna i przebadana – ma często wymiar „fałszywy” w sensie metafizycznym: nie dlatego, że ludzkie odczucia miałyby być nieprawdziwe, ale dlatego, że nie oddają pełnej prawdy o rzeczywistości, w której Bóg pozostaje blisko człowieka.

Ten Bóg pozostaje jednak zapomniany przez świat w którym dorastają kolejne pokolenia. Kolejne miliony ludzi uczą się żyć bez Boga, tak jakby go nie było, jakby nigdy nie istniał, jakby na nich nie czekał, jakby nie miał Serca przepelnionego Miłosierdziem.

PIEKŁO SAMOTNOŚCI I ROZPACZY

Jednocześnie wśród katolickich pisarzy i myślicieli w ostatnich dziesięcioleciach narasta przekonanie o tym, że piekło (jeśli dopuszczają jego istnienie i to, że nie jest ono puste – jak twierdzą coraz liczniejsi bałamutnicy) może niekoniecznie być miejscem gdzie rogate diabły gotują nas w garach, a wszędzie wokół płoną potężne ogniska, ale takim, w którym dusze cierpiące dręczy przede wszystkim... samotność. Zresztą wizje te – kar zmysłowych i poczucia tej przejmującej samotności – bardzo łatwo połączyć.

Nie wiemy jednak jak wygląda piekło, współczesne jego wyobrażenia zatem nie muszą być lepsze od wyobrażeń z poprzednich wieków, ale na pewno odbijają intuicję obecnych czasów. Wiemy, że jest ono miejscem (oraz stanem duchowym) wiecznego cierpienia, wiecznej udręki. W XXI wieku nie możemy więc nie słyszeć o nim jako o miejscu bezkresnej samotności, opuszczenia, braku nadziei na spotkanie Boga i kogokolwiek innego. Wielu współczesnych wyobrażając sobie

piekło mówi o dojmującej, wiecznej pustce, której nikt nigdy nie przezwie, w której nigdy nie umrzesz, w której zawsze będziesz poruszać się sam, wiecznie szukając kogoś, czy Kogoś.

W tych intuicjach pobrzmiewają właśnie refleksje nad stanem dzisiejszego człowieka i ta obawa przed samotnością, na którą cierpi tak wielu ludzi, w dobie, w której przecież kontakt z drugim człowiekiem jest rzekomo łatwiejszy niż kiedykolwiek wcześniej w dziejach świata.

Taka intuicja zawiera się także w „Dzienniczku” Siostry Faustyny i to przypieczętowana nie byle jakim autorytetem, bo samym objawieniem anielskim. Przypomnijmy sobie ten niezwykle ważny cytat:

*„Dziś byłam w przepaściach piekła, wprowadzona przez Anioła. Jest to miejsce wielkiej kaźni; jakże jest ono strasznie wielkie i rozległe. Rodzaje mąk, które widziałam: Pierwsza kara, która stanowi piekło, jest **utrata Boga**; druga – **ustawiczny wyrzut sumienia**; trzecia – **nigdy się już ten los nie zmieni**; czwarta kara – **jest ogień, który będzie przenikał duszę, ale jej nie zniszczy**; jest to straszna kara, jest to ogień czysto duchowy, zapalony gniewem Bożym; piąta kara – **jest ustawiczna ciemność i straszny duszący zapach, a chociaż jest ciemność, widzą się wzajemnie dusze i wszelkie zło innych i swoje**; szósta kara – **jest ustawiczne towarzystwo szatana**; siódma kara – **jest straszna rozpacz, nienawiść Boga, złorzeczenia, przekleństwa, bluźnierstwa**”.*

Siostra Faustyna zapisuje, że „są to męki, które wszyscy potępieni razem cierpią, ale to nie jest koniec mąk” i opisuje również męki zmysłów, którymi dusza grzeszyła, straszne lochy, „przepaście mąk” itp. Pierwszą karą jest jednak utrata Boga. Kolejnymi – poczucie ustawicznego wyrzutu sumienia i niemożliwość zmiany losu. Brzmi nad wyraz znajomo, dla tych, którzy opisują poczucie samotności, tak mocno dziś rozprzestrzenione w świecie.

A ON JEST

Wspomnieliśmy na początku, że Bóg pojawia się z przypomnieniem Faustynie – a za Jej sprawą całemu światu o swym Miłosierdziu – w konkretnym momencie historii zbawienia, jakby chciał przygotować pogrążający się w grzechu świat na skutki tegoż grzechu. Wiedział przecież, dokąd to wszystko zmierza. Wiedział jaka skala zwątpienia, samotności, rozpaczy a przede wszystkim grzechu, stanie się udziałem świata.

Oto więc pojawia się i przemawia za pośrednictwem polskiej zakonicy, jakby chciał powiedzieć wszystkim narodom – oto jestem z Tobą w Twojej biedzie i w Twoim upadku, możesz do mnie wrócić, w każdej chwili możesz do mnie przyjść, nigdy nie będziesz sam. Ale musisz chcieć, musisz dokonać tego aktu woli. Grzech rozlewa się wszędzie, po całym świecie, promowany i rozprzestrzeniany systemowo, ludzie ulegają mu całymi masami, ale od dwóch tysięcy lat wiecie przecież, że „gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5, 20-21).

I to jest właśnie orędzie o Bożym Miłosierdziu. Orędzie przeciwko rozpacy. Również rozpacy tak wielu katolików, której niestety oddają się, widzących upadek współczesnego świata.

U początków dziejów człowieka, już po prarodnicach, po Abrahamie i Jakubie, ale wciąż u początków, Bóg objawił Mojżeszowi swoje imię. Objawił mu się imieniem JESTEM. To nie było wyłącznie JESTEM mówiące o „istnieniu, a więc wierz we mnie” – rzecz dokonała się bowiem w starożytności, a wtedy nie istniał ateizm jako zjawisko społeczne o masowej skali, nie trzeba było przekonywać o istnieniu Boga. Tamto JESTEM znaczyło również to samo, co dziś ojciec mówi do dziecka wypowiadając słowa „jestem, spokojnie, jestem przy Tobie”. Albo „jestem” wypowiedziane do kogoś cierpiącego, niepotrafiącego sobie poradzić ze smutkiem, żalem, poczuciem osamotnienia, przekonanego, że nic już nie pomoże – „jakby coś, to pamiętaj, że ja jestem”.

„Już dobrze, jestem tu” – jak mówimy do dzieci, gdy zapłakane budzą się z koszmaru.

I to właśnie przypomniał światu Pan Bóg prawie sto lat temu za pośrednictwem siostry Faustyny. Oto czytamy w Dzienniczku: „Patrz duszo, dla ciebie założyłem tron miłosierdzia na ziemi, a tym tronem jest Tabernakulum i z tego tronu miłosierdzia pragnę zstępować do serca twego” (1485), a chwilę dalej „pracuje Moje miłosierdzie we wszystkich sercach, które Mu otwierają swoje drzwi” (1577).

Podobne słowa, zapewniające o Jego obecności i oczekiwaniu na człowieka już przecież słyszeliśmy, i to w okolicy kulminacyjnego punktu historii zbawienia. Zapisano je w Księdze zapowiadającej koniec dziejów: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejść do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną” (Ap 3, 20).

↩
WRÓĆ
DO SPISU
TREŚCI

Powyższy artykuł znajdziesz również tu:

<https://pch24.pl/opinie/historia-najnowsza-wedlug-siostry-faustyny,713981>



KWESTIONARIUSZ OSOBOWY

- AGNIESZKA STELMACH** – redaktor i publicysta PCh24.pl
- FILIP ADAMUS** – redaktor i publicysta PCh24.pl
- GRZEGORZ SZTOK** – projektant wizualny, brand stylist
- KRYSTIAN KRATIUK** – redaktor naczelny PCh24.pl, pisarz, watykanista
- ŁUKASZ KARPIEL** – zastępca redaktora naczelnego PCh24.pl, redaktor naczelny Kwartalnika PCh24.pl
- MARCIN AUSTYN** – redaktor i publicysta PCh24.pl, sekretarz redakcji PCh24.pl
- MARCIN JENDRZEJCZAK** – doktor nauk ekonomicznych, doktor nauk humanistycznych, dziennikarz i publicysta
- PAWEŁ CHMIELEWSKI** – autor książek, publicysta, watykanista, redaktor PCh24.pl
- PAWEŁ LISICKI** – dziennikarz, publicysta, eseista, tłumacz literacki i apologeta chrześcijański
- WALDEMAR CHROSTOWSKI** – duchowny rzymsko-katolicki, profesor zwyczajny, biblista, wieloletni wykładowca i były wicerektor UKSW w Warszawie, do roku 1998 współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Członek Polskiej Akademii Nauk (Komitet Nauk Teologicznych)
- WALDEMAR RAKOCY** – kapłan Zgromadzenia Księży Misjonarzy (CM), w latach 1994-2017 wykładowca KUL, profesor tytularny, biblista, badacz starożytności



PCh24.pl
POLONIA CHRISTIANA