

Waldemar Chrostowski

Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii

Collectanea Theologica 62/2, 99-111

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

ZNACZENIE SZOAH DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ROZUMIENIA BIBLI

Zagłada sześciu milionów Żydów, przygotowana dokładnie od strony ideologicznej, technicznej i technologicznej oraz realizowana przez nazistów ze szczególnym nasileniem w Auschwitz-Birkenau i innych obozach śmierci, nasuwa konieczność nowego spojrzenia na dzieje, miejsce i rolę chrześcijaństwa w świecie, a także na naturę chrześcijańskiej wiary. Jakkolwiek pierwsze przemyślenia w tym względzie pojawiły się bezpośrednio po II wojnie światowej, dopiero deklaracja *Nostra aetate* (28 X 1965) zintensyfikowała opracowywanie głębszej teologii Żydów i judaizmu oraz przyspieszyła refleksję nad samoświadomością Kościoła¹. Szoah wyznacza ważną cezurę w dziejach Żydów i na zawsze zapadła w ich zbiorową świadomość, ale musi również znaczyć coś dla chrześcijan, także na płaszczyźnie teologicznej i w dziedzinie interpretacji Pisma Świętego. Człowiek wierzący instynktownie czuje, że współczesne rozumienie i objaśnianie ksiąg świętych powinno się odnieść do bezmiaru cierpienia, upokorzenia i do ludobójstwa popełnionego na Żydach.

Rozumienie Biblii dokonuje się na kilku poziomach, z których każdy wymaga starannego zbadania. Spotkaniu z księgą świętą towarzyszy najpierw *e g z e g e z a*, która oznacza szczegółowy wykład tekstu, jego objaśnianie, zbierane, porządkowane i upowszechniane w komentarzach podawanych ustnie — zwykle w kontekście liturgii lub w szkole oraz w książkach — zwykle w środowiskach akademickich. Drugi poziom to *teologia*, czyli wyrażanie wiary religijnej w spójnym systemie myślenia i argumentacji. Każdy, kto zna specyfikę pracy oraz wyniki dociekań egzegetów i teologów, wie, że istnieje również poziom *hermeneutyki*, czyli teoria interpretacji tekstu świętego, która odkrywa i opisuje ogólniejsze zasady jego objaśniania. Przyjrzyjmy się, czy i na ile dramat Szoah oddziałuje na każdy z tych składników objaśniania Biblii. Biblię rozumiemy w chrześcijańskim sensie tego słowa jako zbiór pism składających się na Stary i Nowy Testament, stanowiący kanon normatywny dla wiary Kościoła.

¹ W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm — nowa teologia*, PP 9 (1988), 263—278; «*Nostra aetate*» z perspektywy ćwierćwiecza, PP 10 (1990), 75—92.

Egzegeza

Egzegeza jest pierwszym krokiem w interpretacji biblijnego tekstu. Istnieje wiele metod uprawiania egzegezy, lecz każda, posługując się narzędziami i rezultatami pokrewnych gałęzi wiedzy, zmierza do wydobycia i ustalenia znaczenia, jakie tekst ma dla czytelnika. Chrześcijańska egzegeza Biblii nie jest monolitem, bo w każdej epoce czytano i objaśniano księgi święte na różne sposoby. Egzegeza jest nośnikiem treści zawartych w tekście, lecz wyraża także uwarunkowania, możliwości i potrzeby egzegetów, którzy w podawanych objaśnieniach uzewnętrzniają część własnej tożsamości. Mimo rozpiętości i różnorodności szkół i kierunków egzegeza chrześcijańska wykazuje wiele fundamentalnych cech wspólnych. Jedną z nich jest to, że wiernie odzwierciedlała zły stan stosunków chrześcijańsko-żydowskich.

Chrześcijańskie nastawienie wobec judaizmu Jules Isaac nazwał „nauczaniem pogardy” (*l'enseignement du mepris*), obwiniając chrześcijan za wynikające z niego skutki. Antyżydowskość była integralnym składnikiem chrześcijańskich poglądów i postaw, które w pewnych okolicznościach wybuchały w formie krwawych prześladowań lub pogromów Żydów, zaś stale wyrażały się w niechęci i uprzedzeniach. W Kościele istniał nurt antysemitycznej egzegezy i teologii przypisujący Żydom złą rolę w historii zbawienia, przedstawiający ich jako odrzuconych lub czyniący z nich negatywne tło dla podkreślenia natury i misji Kościoła. Po Szoah nie można uniknąć pytania o wpływ „nauczania pogardy” na myślenie i zachowania chrześcijan wobec Żydów w ponurych latach nazistowskiej Zagłady. Pytanie to stawiali na wiele sposobów tacy myśliciele jak Norman Cohn, Raul Hilberg, Roy Eckardt, Irving Greenberg i inni. Pokutujący przez stulecia wizerunek wyznawców judaizmu, mnóstwo (zresztą obustronnych) stereotypów i urazy zaciemniły wyrazistość zobowiązania do bezkompromisowej solidarności z cierpiącymi i prześladowanymi współbraćmi². Przyczyniły się też do rozniesienia wrogości lub obojętności — równie dotkliwej i niebezpiecznej jak czynna wrogość. Przez długie wieki Kościół nie wypracował właściwego stosunku wobec Żydów³. Jednym z rezultatów takiego stanu było podporządkowanie egzegezy biblijnej spojrzeniu, które odzwierciedlało to złe nastawienie.

Wymowny przykład stanowi chrześcijańska egzegeza Mt 27, 25,

² Zob. A. C. Cochrane, *The Church's Confession under Hitler*, Philadelphia 1962; J. S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches*, London 1968; I. Greenberg, *Judaism and Christianity After the Holocaust*, JES 12 (1975) 4, 522—528.

³ H. Goldstein, *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristliche Kirche*, Düsseldorf 1979; H. Schreckenberg, *Die christlichen adversus Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, Bern 1982.

której losy dobrze odsłaniają mechanizmy narastających uprzedzeń wobec Żydów⁴. Zawołanie „Jego krew na nas i na dzieci nasze” włączono do sporów z Żydami na przełomie II i III wieku. Wcześniej nie posługiwano się nim w kontrowersjach międzyreligijnych. Dopiero polemista Tertulian (zm. ok. 220) objaśnił okrzyk jako samooskarżenie Żydów i wyraz ściągnięcia na cały naród surowej kary Bożej. Wynikiem pogarszania się wzajemnych stosunków była coraz bardziej antyżydowska egzegeza Mt 27, 25, którą uprawiali Orygenes, Euzebiusz, Hilary z Poitiers, Efreem Syryjczyk, Cyryl, Hieronim, Ambroży, Augustyn, Anastazy i Jan Chryzostom, zaś później — Tomasz z Akwinu i Marcin Luter. Choć w drugiej połowie I tysiąclecia polemiki chrześcijańsko-żydowskie osłabły, pozostała jednak nieufność i wrogość. Częstotliwość wypowiedzi Ojców Kościoła przesądziła o włączeniu antyżydowskiego nastawienia do chrześcijańskiej refleksji teologicznej, katechezy i przepowiadania. W potocznym rozumieniu okrzyk „Jego krew na nas i na dzieci nasze” oznaczał całkowitą odpowiedzialność wszystkich Żydów za śmierć Zbawiciela i na zawsze określał ich los, czyniąc z nich naród przeklęty i godny napiętnowania. Cierpienia, które spadały na Żydów, objaśniano jako coś, co się im słusznie należy i stanowi sprawiedliwą karę za ukrzyżowanie Syna Bożego.

Rezultaty takiego podejścia można rozpoznać w interpretacji każdego dowolnie wybranego tekstu Biblii. Ponieważ słowa „Żyd” i „żydowski” nabrały sensu pejoratywnego, zatem każda biblijna aluzja do Żydów budziła antyżydowskie skojarzenia. Przykłady można mnożyć. Bodaj najczęściej dotyczyło to ewangelicznych opisów męki i śmierci Zbawiciela (Mt 26, 1—27, 66; Mk 14, 1—15, 47; Łk 22, 1—23, 56; J 18, 1—19, 42). Egzegeza wychodziła tu najdalej poza ramy uczonych komentarzy i służyła jako sugestywna baza dla popularnych przekonań i praktycznych postaw życiowych. Opisy męki i śmierci rozumiano przez pryzmat ludowych misterii pasyjnych, w których drobiazgowo odtwarzano poszczególne etapy sądu i drogi krzyżowej Jezusa⁵. Wizerunek Żyda był odwzorowaniem obiegowych opinii i uprzedzeń, wyrażanych w ruchach, gestach, sposobie ubierania się, mimice i pozaewangelicznych słowach uczestników misterii. Ukonkretnianie rozmaitych epizodów Męki Pańskiej nawiązywało do stereotypu świata żydowskiego takiego,

⁴ H. Graf Reventlow, *«Sein Blut komme über seine Haupt»*, VT 10 (1960), 311—372; T. Lovsky, *Comment comprendre «Son sang sur nous et nos enfants?»*, ETR 62 (1987) 3 343—362; H. Ritt *«Wer war schuld am Tod Jesu?»*, *Zeitgeschichte, Recht und theologische Deutung*, BZ NF 31 (1987) 2, 165—175; W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, AK 2 (1990), 222—241.

⁵ Zob. J. J. Kelly, *Progress and Problems in Passion Plays*, „Christian Jewish Relations” 21 (1988) 4, 18—27 — z bogatą bibliografią dotyczącą głównie przedstawień pasyjnych w Oberammergau.

jakim karmiła się wyobraźnia chrześcijan. Żydzi zachowali bolesne wspomnienia obchodów Wielkiego Postu, zwłaszcza Wielkiego Tygodnia. Tekst święty był przez chrześcijan używany i nadużywany, zaś objaśnienia przejmowane z folkloru rzutowały na lekturę i egzegezę podawaną podczas liturgicznej celebracji. Ten aspekt jest także widoczny w opartej na Biblii sztuce kościelnej. Dla przeciętnego chrześcijanina Żydzi to bardziej naród Judasza aniżeli naród Jezusa.

Ogromna większość antyżydowskich stereotypów miała źródło w czynnikach pozareligijnych, jak rywalizacja ekonomiczna, napięcia natury psychologicznej, odrębności kulturowe, językowe, obustronna izolacja itd. Mimo to współczesny egzegeta nie może przeoczyć faktu, że aspekty pozareligijne tak łatwo i tak skutecznie oddziaływały na rozumienie i komentowanie tekstów, które stanowią podstawę doktryny chrześcijańskiej i chrześcijańskiego życia. Sprzyjającą okolicznością antyżydowskości były też uwarunkowania religijne⁶. Można je sprowadzić do wspólnego mianownika, tj. trwałej i ostrej konfrontacji chrześcijaństwa z istnieniem i roszczeniami judaizmu. Apologia religii chrześcijańskiej odbywała się kosztem dezawuowania judaizmu, przedstawianego jako martwy przeżytek pozbawiony jakiegokolwiek skuteczności zbawczej. U początków judaizmu, takiego jakim znali go chrześcijanie, stali rabini i nurt tradycji faryzejskiej. Wszystkie teksty biblijne wzmiankujące faryzeuszy przepuszczano więc przez filtr niezyczliwości wobec judaizmu rabinicznego. Określenie „faryzeusz” oznaczało krętacza, obłudnika i człowieka stale knującego podstęp. Takie postrzeganie towarzyszyło lekturze Ewangelii i pozostałych pism Nowego Testamentu. Egzegeci nie próbowali prostować tego wizerunku, zaś wszelkie pozytywne aluzje i wzmianki o faryzeuszach były ignorowane lub omawiane zdawkowo, jako wyjątki potwierdzające ogólną regułę. Zabrakło poważnej refleksji nad żydowskością Jezusa, Jego Matki — Maryi, Apostołów i pierwszych członków Kościoła. Ewangelie i Dzieje Apostolskie objaśniano w oderwaniu od historycznych, geograficznych, społecznych i religijnych realiów Ziemi Świętej. Chrześcijanin miał dychotomiczne o niej wyobrażenie, w którym Betlejem, z atmosferą spokoju i radości, dominowało nad Jerozolimą, naznaczoną cierpieniami i krwią Zbawiciela. Jerozolima, miejsce odwiecznych marzeń i przedmiot miłości Żydów, wyznawcom Chrystusa kojarzyła się niemal wyłącznie z Ogrodem Oliwnym i krzyżem. W tym świetle odczytywano wszystkie biblijne wzmianki o Jerozolimie, także i te, które mamy w Biblii Hebrajskiej. Z zarzutem Bogobójstwa szło w parze obwinianie Żydów o perwersyjną

⁶ R. Kastning-Olmesdahl, *Theological and Psychological Barriers to Changing the Image of Jesus and Judaism in Education*, JES 21 (1983) 3, 452—469.

zatwardziałość, upór i złą wolę, równoznaczną z trwałym sprzeciwem wobec Boga. Tak komentowano orędzie starotestamentowych proroków, eksponując z niego surowe oskarżenia pod adresem Izraelitów.

Chrześcijańska egzegeza Pisma Świętego nie tylko wyrastała z antyżydowskiego nastawienia; ona je również kształtowała i pogłębiała. Gdy naziści rozpoczęli urzeczywistnianie ludobójczej ideologii, chrześcijańscy egzegeci byli całkowicie nieprzygotowani, by skutecznie sprostać wyzwaniom swoich czasów. Różne elementy „nauczania pogardy”, włączane przedtem do objaśniania tekstu świętego, zostały wykorzystane przez hitlerowskich doktrynerów do rozniecania wrogości wobec Żydów⁷ i znieczuliły sumienia chrześcijan na los żydowskich współbraci. Żaden liczący się egzegeta nie potępił antyżydowskiej ideologii i gwałtów, natomiast wielu trwało w postawie niechęci albo bezczynności karmiąc się tradycyjnie antyżydowskim rozumieniem ksiąg świętych. Szoah najostrzej pokazała implikacje i konsekwencje chrześcijańskiego nastawienia wobec Żydów. Wyraziście nasunęła dramatyczne pytanie o rolę kościelnego nauczania i egzegezy biblijnej w siewie, którego plonem była zagłada milionów dzieci, kobiet i mężczyzn. Elementy antysemityzmu obecnego czasami nadal w chrześcijańskiej egzegezie i nauczaniu wymagają rzetelnej oceny moralnej⁸. Istnieje pilna potrzeba usunięcia wszystkiego, co ma wydźwięk antyżydowski, i docierania do prawdziwego znaczenia biblijnych tekstów. Skoro w ich objaśnianiu znalazły wyraz uprzedzenia zakorzenione w świadomości i podświadomości chrześcijan, zatem postulowane zmiany dotyczą w pierwszym rzędzie wypracowania nowego wizerunku Żydów i judaizmu. W toku nawiązanego dialogu staje się coraz bardziej widoczne, jak nad lekturą tekstu świętego zaciążył wielowiekowy balast przeszłości⁹. Postulat odnowy chrześcijańskiej egzegezy wynika nie z chęci wprowadzenia jakichkolwiek zmian do tekstu świętego, lecz z nowej wrażliwości wierzących w Chrystusa, zrodzonej w wyniku Szoah.

Teologia

Rozpoznanie w egzegezie Pisma Świętego elementów antyju-
daizmu zobowiązuje teologów do zbadania, na ile cała teologia

⁷ Uriel Tal wykazał, jak naziści przejmując frazologię Nowego Testamentu umieszczali Hitlera w miejsce Jezusa i odwoływali się do pseudoreligijnych emocji chrześcijan — zob. *Forms of Pseudo-Religion in the German Kulturbereich Prior to the Holocaust*, „Immanuel” 3 (1974), 68—73; zob. też Y. Bauer, *Trends in Holocaust Research*, w: *Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority*, Yad Vashem, Jerusalem 1977, 19—22.

⁸ J. H. Banki, *The Image of Jews in Christian Teaching*, JES 21 (1984) 3, 437—451.

⁹ E. J. Fisher, *Research on Christian Teaching Concerning Jews and Judaism: Past Research and Present Needs*, JES 21 (1984) 3, 421—436.

chrześcijańska odzwierciedlała, a zarazem kształtowała zły stan stosunków z Żydami i judaizmem. Zakres reorientacji dokonującej się w Kościele jest bardzo szeroki i obejmuje wszystkie dyscypliny teologiczne¹⁰. Pewne dziedziny są jednak szczególnie mocno zakorzenione w Biblii i to zwłaszcza one podlegają przemianom mającym początek w reakcji na Szoah. W ostatnich dwóch stuleciach uzyskiwała własny status teologia biblijna, rozwijana jako teologia Starego i Nowego Testamentu. Pierwsza usiłuje wydobyć i opisać bogactwo Starego Testamentu oraz określić jego znaczenie dla wiary chrześcijańskiej. Druga zmierza do ustalenia, jak powinno się czytać i odbierać pisma nowotestamentowe zawierające objawienie Boga w Chrystusie. Ponieważ obie zakładają odniesienia do teologii systematycznej, zatem kształt tej ostatniej wydatnie rzutuje na rezultaty teologii biblijnej.

Wielu Żydów sądzi, że antyżydowskość jest integralnym składnikiem tożsamości Kościoła. W chrześcijańskiej tradycji teologicznej można istotnie znaleźć sporo dowodów na to, że samokreślaniu chrześcijan następowało poprzez separację i konfrontację z judaizmem. Ale wszelki teologiczny antyjudajizm uprawiany po Szoah obraca się w poważne oskarżenie teologii i wprowadza do niej rozdzarcie wymagające naprawy (hebr. *tiqqun*). Istotnym elementem nowego spojrzenia jest krytyczne konfrontowanie rozmaitych nurtów Tradycji z orędziem Biblii. Trzeba podkreślić, że w *Nostra aetate*, która stanowi fundament chrześcijańskiej reorientacji, nie ma ani jednego nawiązania do poblibilijnej Tradycji Kościoła. Tekst deklaracji opiera się wyłącznie na autorytecie Pisma Świętego, szczególnie na Listach św. Pawła¹¹. Szoah powinna inspirować szczególnie tych uczonych, którzy zajmują się teologią biblijną, zwłaszcza teologią poszczególnych pism nowotestamentowych. Chodzi o wzmoczenie wysiłków w celu rozpoznania i wykorzystania wszystkich składników biblijnego orędzia, które można konstruktywnie wykorzystać do reorientacji wobec wyznawców judaizmu.

Szoah zmusza do definitywnego odcięcia się od wciąż ponawianych prób posługiwania się Pismem Świętym do podpierania formuły o antyżydowskim zabarwieniu. Oskarżanie Żydów o Bogobójstwo zawsze budziło w Kościele sprzeciwy, lecz dopiero Szoah pokazała, jak niebezpieczne jest tolerowanie pseudoteologicznych wywodów. Łączy się to z kwestią tzw. teologii zastępstwa, głoszącej że Kościół jako nowy Lud Boży całkowicie zastąpił Izraela, który od czasów Chrystusa stanowi skostniałą i zbyteczną skorupę. Wiele

¹⁰ W. Chrostowski, *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, „Collectanea Theologica” 60 (1990) 3, 19–30.

¹¹ Obok wyraźnie cytowanego Rz 9,4–5 rozpoznajemy aluzje do Ga 3,7; Rz 11,17–24; Ef 2,14–16; Rz 11,28–29 oraz nawiązania do Łk 19,44; J 19,6; Iz 66,23; Ps 65,4 i So 3,9; zob. W. Chrostowski, „*Nostra aetate*” z perspektywy ćwiećwiecza, 85–86.

cytatów biblijnych włączano na użytek teologii „Żyda — wiecznego tułacza”, któremu należą się kary i nieszczęścia za odrzucenie Jezusa Chrystusa. W rezultacie takiego podejścia postrzegano biblijny judaizm i jego księgi wyłącznie jako zapowiedź nauczania Kościoła. Dla chrześcijańskich teologów uparte trwanie żydowskiej religii i sposobu życia stanowiło poważny problem. Rozwiązywano go przedstawiając judaizm jako błąd wynikający z zatwardziałości i zaślepienia Żydów. Za taką diagnozą szły wezwania do nawrócenia i porzucenia błędów. W tym duchu objaśniano również stosunek Starego Testamentu do Nowego. Chrześcijańscy teologowie przywykli do eksponowania w Biblii Hebrajskiej fragmentów o nośności mesjańskiej i uczynili z idei mesjańskiej jedynej kluczy do objaśniania całego Pisma Świętego. Chrystologiczna lektura Biblii nie interesowała się żydowską tradycją interpretacji, rozwijaną niezależnie i bardzo bogatą. Szoah wpłynęła na nowe rozumienie Starego Testamentu i szeroko pojętego żydowskiego życia religijnego. Fakt, że do komór gazowych szli ludzie ze słowami Biblii Hebrajskiej na ustach, nakazuje traktować ją jako tekst samodzielny, a nie tylko przygotowanie do Nowego Testamentu. Po Szoah chrześcijanie nie mogą dłużej ignorować żydowskiego przywiązania do ksiąg świętych ani tego, że dla niezliczonych tysięcy Żydów Biblia Hebrajska była ostatnim towarzyszem w drodze na okrutną śmierć. Dezawuowanie wiary żydowskiej i żydowskiej lektury Pisma Świętego jest nie do pogodzenia z wymogiem solidarności wobec ofiar ludobójstwa oraz tych, którym udało się przeżyć.

Chrześcijaństwo upraszczało głębię i naturę Nowego Testamentu widząc w nim wyłącznie spełnienie oczekiwań zawartych w Starym Testamencie, a zatem całkowite wypełnienie judaizmu i tożsamości żydowskiej oraz sąd nad nimi. Aspekt „sądu” stale kształtował teologiczne patrzenie na Żydów i chrześcijańskie odczytywanie Pisma Świętego. Miało to wyraźny wpływ na objaśnianie wypowiedzi z Księgi Powtórzonego Prawa zakładających istnienie bezpośredniego związku między grzechem a cierpieniem oraz posłuszeństwem a pomyślnością. Szoah radykalnie zakwestionowała kategorię „sądu”, ukazując bezmiar zła wyrządzonego ludziom przez ludzi. Każdy, kto dopuszcza możliwość, że w potwornościach Auschwitz, Majdanka czy Treblinki Bóg kolejny raz „odpłacił się” Żydom, karząc ich za upór i zatwardziałość, godzi w samego Boga, zaś taka pseudoteologia może być równoznaczna z bluźnierstwem. Wykorzystywanie do niej autorytetu Biblii jest rażącym nadużyciem i musi się spotkać ze stanowczym sprzeciwem ze strony biblistów.

W zakres teologicznej reorientacji spowodowanej przez Szoah wchodzi również kwestia żydowskości Jezusa. Podczas Zagłady masowo ginęli Jego bracia i siostry „według ciała” i żaden teolog nie może tego ignorować ani pomniejszać. Teologia tradycyjna, w wyniku nieustannej konfrontacji z judaizmem, lekceważyła fundamen-

talne uwarunkowania Jezusa i przyczyniła się do izolowania Go z żydowskiego środowiska. Brak właściwego spojrzenia na tożsamość Zbawiciela sprzyjał znieczulicy wobec bezmiaru cierpień Żydów i uniemożliwił opracowanie spójnej chrystologii. Wszelka lektura Nowego Testamentu musi ustosunkować się wobec cierpień i ludobójstwa popełnionego na narodzie żydowskim. Skoro w chrześcijańskiej katechezie i przepowiadaniu istniały antyżydowskie elementy, trzeba uczciwie zbadać, czy i na ile są one obecne w Nowym Testamencie¹². Bibliista staje przed trudnym zadaniem, lecz dysponuje dzisiaj metodami pozwalającymi rozpoznać sukcesywne etapy formacji ewangelicznego orędzia. Posiadamy rozległą i solidną wiedzę na temat kształtowania się pism kanonicznych na etapach *Sitz im Leben* Jezusa, Kościoła apostołskiego i ewangelisty. Pewne teksty NT odzworowują pogarszające się stosunki między wyznawcami Chrystusa a większością Żydów, którzy Go nie uznali, oraz późniejsze definitywne rozejście się Synagogi i Kościoła. Ewangelia Jana z licznymi wzmiankami o „Żydach”, które odzwierciedlają zaistniałe podziały i emocje¹³, wymownie ilustruje napięcia między judaizmem a wczesnym chrześcijaństwem w okresie, gdy chrześcijanie zostali wykluczeni z Synagogi. Rozpoczęła się wtedy otwarta rywalizacja i walka, w wyniku której chrześcijanie i wyznawcy judaizmu opisywali własną tożsamość przez odseparowywanie się od wiary „przeciwnika”. Podobnie czułym punktem są te teksty NT, w których Jezus krytykuje współczesny Mu judaizm. Trzeba je umieścić w długim nurcie prorockiej samokrytyki, a nie traktować jak krytykę judaizmu z zewnątrz. Napomnienia Jezusa odnoszą się również do niebezpieczeństw i pokus zagrażających Kościołowi. Mówienie o „zatwardziałości” wobec Krzyża powinno się łączyć ze świadomością, że grozi ona także chrześcijanom, którzy twierdzą, że dobrze Jezusa znają. „Odrzucenie” Go przez Izrael jest w jakiś sposób obrazem „odrzucenia” Go przez każdego człowieka¹⁴.

Szoah z niespotykaną siłą postawiła wierzących przed problemem teologii cierpienia. Ludzie, zarówno jednostki jak zbiorowości i narody, cierpieli zawsze. Biblijne Psalmi oraz Księgi Hioba i Koheleeta próbowały się uporać z problemami zła w świecie i nie zasłu-

¹² Zob. M. J. Cook, *The New Testament and Judaism: An Historical Perspective on the Theme*, „Review and Expositor” 84 (1987) 2, 183–199; L. M. Feldman, *Is the New Testament Anti-Semitic?*, w: *Humanities, Christianity and Culture 21*, Tokyo 1987, 1–14; M. Czajkowski, *Antysemityzm chrześcijański już w Nowym Testamencie?*, „Jednota” 9–10 (1987), 19–22.

¹³ Chodzi o J 5,16–18.23.42.45–46; 6,53; 7,1.13; 8,23–24.31.37–38.44–47; 9,22; 12,42–43; 14,6; 15,25; 16,2–3; 18,36; 19,38 i 20,19 — zob. M. J. Cook, *The Gospel of John and the Jews*, „Review and Expositor” 84 (1987), 259–272.

¹⁴ M. Gimenez, *Mystère d'Israël — Mystère de l'Eglise*, „Irenikon” 60 (1987) 4, 477–480; W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Jezusa Chrystusa*, 237–241.

zonego cierpienia. Jakkolwiek Szoah należy do długiego pasma zła i nieszczęść, to przecież zarówno ilościowo jak i jakościowo jest wydarzeniem zupełnie specyficznym¹⁵. Postawiła teologów nie tyle wobec radykalnie nowych pytań, ile wobec radykalnie nowego wymiaru zła. Szczególnie dramatyczne jest pogodzenie wiary w dobrego i wszechmocnego Boga z istnieniem zła, i to takiego zła, jak to, które popełniono względem Żydów. „Okrucieństwo i zabijanie — napisał I. Greenberg¹⁶ — rodzą pytanie, czy nawet ci, którzy wierzą po takim wydarzeniu, śmiać mówić o Bogu kochającym i opiekuńczym tak, by nie było to szyderstwem z tych, którzy cierpieli”. W rezultacie Szoah nastąpił zwrot ku Staremu Testamentowi z jego opisami dramatycznego położenia Żydów w różnych okresach starożytnych dziejów. Szoah ukazuje się w perspektywie innych bolesnych doświadczeń, jak prześladowanie w Egipcie, niewola babilońska czy zagrożenia opisane w Księdze Judyty i w innych miejscach Biblii. Teolog chrześcijański widzi w losach Żydów niewysłowione wkroczenie Boga w historię. Rozumiejąc, że żadnego objaśnienia Szoah nie można uznać za w pełni adekwatne, odwołuje się do zawartości i orędzia Biblii Hebrajskiej szukając w niej światła dla własnych przemyśleń. Nie może też pominąć kwestii specyficznie chrześcijańskich. Umieszcza cierpienia Żydów w kontekście cierpień i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa wierząc, że cierpienia i śmierć nie są ostatnim słowem Boga (zob. Ap 7, 17). Szoah przypomniła odwieczną prawdę, że cierpienie nie jest wyłącznie objawem czy rezultatem kary, lecz ma wartość ekspiacyjną i oczyszczającą. Oznacza to postulat łączenia śmierci niewinnych istnień żydowskich ze śmiercią Jezusa. Jest to bardzo delikatna dziedzina chrześcijańskiej reorientacji z uwagi na wrażliwość Żydów wobec wszelkich tendencji do „zawłaszczania” Szoah przez chrześcijan i „chrystianizowania” żydowskiej Zagłady. Jednak męczeństwo jest wydarzeniem transcendentnym, zaś męczennicy to wszystkie nie-

¹⁵ Najpełniejszą listę „podstawowych faktów” przesądzających o jedności Szoah przedstawił E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, 12nn, 106nn. Rabin Norman Solomon w wykładzie zatytułowanym: *Czy Szoah wymaga radykalnie nowej teologii?*, wygłoszonym podczas Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego *Żydzi i chrześcijanie w dialogu* w Tyńcu (24—27 IV 1988), włączył do rozważań nad jednością Szoah również „postawy, które umożliwiły nazistom «demonizowanie» Żydów, a tym samym wykonanie zamierzonego programu, [które] były już głęboko zakorzenione w kulturze ludowej narodów, wśród których naziści działali [...] Jest z całą pewnością czymś wyjątkowym, że przez prawie dwa tysiące lat jeden naród był wyodrębniony jako przedmiot stałego i religijnie usankcjonowanego zniesławiania w znacznej części cywilizowanego świata” — cyt. za tekstem w książce *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, stanowiącej 3. tom serii *Kościół a Żydzi i judaizm* ATK, Warszawa 1992, 131—132.

¹⁶ I. Greenberg, *Cloude of Smoke, Pillar of Fire*, w: E. Fleischer (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, New York 1977, 279.

winne ofiary, które pozbawiono czci, dręczono i zamordowano. Istnieje więc zbieżność losu Jezusa i losów milionów Żydów, co w oczach chrześcijanina pozwala pełniej dowartościować żydowską martyrologię.

Hermeneutyka

Przegląd kierunków reorientacji w egzegezie i teologii nie pozostawia wątpliwości, że Szoah zmusza chrześcijan do nowego spojrzenia na dzieje objaśniania ksiąg świętych. Oznacza to potrzebę wypracowania nowego horyzontu hermeneutycznego w interpretacji Biblii. We współczesnej biblistyce zaistniał osobliwy paradoks. Jedni, ograniczając się do krytycznej analizy tekstu, lekceważyli dorobek starożytnej, średniowiecznej, a nawet nowożytnej egzegezy. Inni, a chodzi przede wszystkim o biblistykę katolicką, sprzeciwiali się takiemu podejściu i kładli ogromny nacisk na przyswajanie wielowiekowej spuścizny egzegetycznej. Obecnie stało się widoczne, że antyżydowskie rozumienie tekstów biblijnych jest funkcją usposobienia egzegetów i teologów, a nie wymowy samych tekstów. Tradycja antyjudajizmu zakorzenionego w teologii chrześcijańskiej ma dobitną wartość hermeneutyczną. Zastanawiające są podobieństwa i zbieżności poglądów skrajnych środowisk chrześcijańskich w nazistowskich Niemczech do antyjudajistycznej ideologii traktującej ST i judaizm jako coś złego, rozwijanej w początkach ery chrześcijańskiej przez kierunki gnostyckie i zwolenników Marcjona. Jest oczywiste, że argumentacja Hitlera uzasadniająca unicestwienie Żydów była rasistowska i miała charakter antychrześcijański. Ale naziści skwapliwie wykorzystywali utrwalone w chrześcijańskiej tradycji i objaśnianiu Biblii tendencje antyżydowskie. Jeśli nawet była to wykretna manipulacja, to chrześcijańska teologia straciła zbyt wiele na skutek ustawicznego dezawuowania judaizmu.

Szoah wpłynęła na przemiany w zakresie posługiwania się Pismem Świętym w teologii. Przez kilka ostatnich wieków dominowała w Kościele teologia scholastyczna, oparta na metafizycznych założeniach podkreślających absolutną transcendencję istoty Bożej. Teolog czerpał z Biblii jedynie te cytaty, które uważał za potrzebne i użyteczne do podparcia wygłaszanych tez. Bodaj najostrejszą krytykę takiego podejścia przeprowadził Franklin H. Littell: „Ucieczka w spekulatywne abstrakcje, ucieczka od konkretnych wydarzeń historycznych, obawa przed istotową żydowskością tradycji i wiary chrześcijańskiej — wszystko to są składniki ducha rebelii pogańskiej. Jej rezultatem w naszych czasach był masowy mord na Żydach i masowa apostazja chrześcijan”¹⁷. Zagłada milionów Żydów w środku chrześcijańskiej Europy nie pozwala poprzestawać na

¹⁷ F. H. Littell, *The Crucifixion of the Jews*, New York 1975, 41—42.

schematach scholastycznych ani pielęgnować stereotypowego obrazu Żyda. Trwając przy własnej tradycji teologicznej chrześcijanie powinni dostrzegać i uznać jej ograniczenia. W żydowskiej tradycji wiary, z jej przypowieściami, opowiadaniem, obrazami i symboliką, powinni zobaczyć cenne uzupełnienie własnego spojrzenia. Takie przesunięcie stało się w gruncie rzeczy faktem. Obserwujemy zwrot w kierunku dynamicznych syntez teologicznych, a w szczególności zainteresowanie teologią historii oraz nową teologiczną interpretacją cierpienia i śmierci¹⁸. Zmieniło to radykalnie stosunek wiedzy biblijnej do teologii systematycznej i pozostałych dyscyplin teologicznych. Chociaż wątpliwe jest liczenie na to, że uda się opracować jakies „właściwe” teologiczne objaśnienie Auschwitz i Szoah, to wszelkie teologizowanie nie może pominąć pytania, czy i na ile odbija się w nim świadomość Zagłady¹⁹.

W drugiej połowie XIX i w pierwszych dekadach XX w. okrzepła współczesna wiedza biblijna, której trzon stanowi krytyka tekstu, historyczna i literacka. Badania krytyczne podważyły tradycyjną wiarę w Pismo Święte i jego autorytet, legitymizując lekturę areligijną, a nawet antyreligijną oraz kwestionując integralność biblijnego orędzia. Do interpretacji Starego i Nowego Testamentu zastosowano metody „ateistyczne”, przejmowane żywym z literatury świeckiego. Zdarzało się, że w wywodach na kanwie Biblii rozróżnienie między „nauką” a „naukowym ateizmem” było bardzo niejasne. Wielu biblistów twierdziło, że jedynym celem ich badań jest ustalenie tekstu oryginalnego, dotarcie do jego pozabiblijnych paraleli i opis wzajemnych związków oraz ustalenie pierwotnego znaczenia starożytnej wypowiedzi. Szoah nie powstrzymała badań krytycznych, ale jaskrawo pokazała ich ograniczenia oraz swoistą izolację biblistów od palących pytań i potrzeb ludzi wierzących. Wiele do myślenia daje fakt prawie zupełnego milczenia biblistów i teologów niemieckich wobec nasilających się antyżydowskich represji. Chrześcijanin po Szoah nieufnie traktuje komentarze i rozprawy, które powstawały w Niemczech w atmosferze pogardy dla Żydów i nie zawierają nic, co pozwoliłoby choćby domniemywać o solidarności autorów z prześladowanymi i skazywanymi na śmierć wyznawcami judaizmu. Brak znaczącej reakcji teologów w latach 1933—1945 oraz opieszałość w potępieniu Szoah odzwierciedlają wcześniejszy ferment w biblistyce chrześcijańskiej, jaki nastąpił wskutek zachłyśnięcia się badaniami krytycznymi, oderwanymi od realiów wiary odbiorcy biblijnego orędzia. Szoah

¹⁸ Ch. E. Veroff, *After the Holocaust: History and Being as Sources of Method within the Emerging Interreligious Hermeneutic*, JES 21 (1984) 2, 639—663.

¹⁹ E. Hank, *Wir Christen nach Auschwitz — eine Skizze*, „Orientierung — Katholische Blätter für weltanschauliche Information”, 17 (Sept. 1988) 52, 183—186.

przyniosła zakwestionowanie badań krytycznych nad Biblią w ich dotychczasowym kształcie. Krytyczne analizy nie mogą być ostatnim słowem biblisty. Chrześcijanin porażony potwornościami Szoah chce wiedzieć, co Pismo Święte ma mu naprawdę do powiedzenia i na ile praca egzegetów i teologów jest pomocna w wydobywaniu z Biblii nowego światła dla rozwiązywania dylematów współczesności.

Kościół chętnie i głośno deklarował, że tylko on posiada władzę poprawnego rozumienia i objaśniania Pisma Świętego. Przekonanie to wynikało również z „teologii zastępstwa” oraz z całkowitego przywłaszczania nazwy i roli „prawdziwego Izraela”, co prowadziło do odnoszonej do Żydów koncepcji Izraela „fałszywego”. O ile deprecjonujące ST poglądy gnostyckie i marcjońskie zostały przez Kościół potępione, o tyle sugestie, że Stary Testament jest tekstem świętym, lecz stanowi wyłączną własność chrześcijan, bo Żydzi sprzeniewierzyli się swojemu powołaniu, często pojawiała się w kościelnym przepowiadaniu i katechezie. Odwoływano się do takich tekstów jak Mt 23, 31—36; J 8, 44—47; Dz 7, 51—54 i 1 Tes 2, 15 komentując, że Żydzi byli i są zbyt źli, by przyjąć religię objawioną. Losy Żydów objaśniano jako jedno pasmo zła i zbrodni, odnosząc to spojrzenie zarówno do historii biblijnego jak i późniejszego Izraela. Po Szoah chrześcijanin musi być świadomy, że Kościół otrzymał Pismo Święte od Żydów i że Biblia Hebrajska na poziomie kulturalnym i teologicznym nadal pozostaje Biblią Żydów. Wierność idących na śmierć wyznawców judaizmu wobec Boga Jedyne i narodowo-religijnej tradycji zakorzenionej w księgach świętych potwierdziła hermeneutyczną funkcję życia żydowskiego w tych stuleciach, kiedy trwało ono i rozwijało się równoległe z dziejami chrześcijaństwa. Chodzi więc nie tylko o nowe spojrzenie na Biblię Hebrajską, lecz i na to, jak odczytywali ją, objaśniali i przeżywali Żydzi w epoce pobiblijnej — aż do naszych czasów.

W sytuacji po Szoah chrześcijańska hermeneutyka biblijna musi podjąć istotne problemy teologiczne, z którymi nie uporała się przez długie wieki koegzystencji z Żydami. Chodzi o takie zagadnienia, jak uwzględniające fakt ludobójstwa Żydów spojrzenie na wybranie Izraela oraz jego trwanie po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, nieodwołalność obietnic Bożych, a także naturę misji Żydów i chrześcijan. W rezultacie Szoah trzeba na nowo rozważyć związki między judaizmem a chrześcijaństwem rozumiejąc, że jest to centralny problem dla samorozumienia chrześcijan²⁰. Każdy teo-

²⁰ Podjęto udane próby opracowania nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu oraz nowych teologicznych modeli stosunków chrześcijańsko-żydowskich, zob. np. C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; *Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1982; P. M. van Buren, *A Christian Theology of the People Israel*, Part II: *A Theology of Jewish-Christian Reality*, New York

logiczny model tych związków pozostaje w ścisłej łączności z objaśnianiem i przekazem biblijnego orędzia. Życie i nauczanie Jezusa oraz kościelne głoszenie Jezusa Chrystusa, w którym Bóg objawił samego siebie, uświadamiają chrześcijanom „trwałą więź” (*Nostra aetate*) z judaizmem.

*

Rzetelne odniesienia do Szoah tworzą nową jakość chrześcijaństwa i katolicyzmu. Jej nowość wynika przede wszystkim z nowego spojrzenia na Żydów i judaizm oraz z nowej samoświadomości Kościoła. Poszukując sposobów na określenie stosunku wobec judaizmu współczesna teologia chrześcijańska czyni to mocą wewnętrznego dynamizmu Ewangelii, a nie przez traktowanie Szoah jako nowej zasady teologicznej. Aż do naszych czasów interpretacja Biblii wyrażała teologiczną opcję antyżydowską. Szoah uświadomiła chrześcijanom, że nie można budować własnej tożsamości poprzez dezawuowanie czy odbieranie jej innym ludziom, mającym poczucie własnej odrębności i godności. Teologiczna reorientacja jest procesem długotrwałym, obliczonym na stworzenie naprawdę nowego myślenia. Tłumaczy to wciąż istniejące sprzeczności wobec dialogu Kościoła z judaizmem, od których nie jest wolny także i nasz kraj. Ale ponieważ to Polskę uczynili naziści miejscem realizacji zbrodniczej ideologii, właśnie Polacy powinni wykazać dojrzałą świadomość historyczną i religijną, zaś polscy teologowie i bibliści powinni się zatroszczyć, aby stworzyć z Pisma Świętego fundament chrześcijańskiego patrzenia na Żydów.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

1983; J. T. Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York/Ramsey, 1982; *Jesus and the Theology of Israel*, Wilmington DE, 1989 — por. recenzja w PP 12 (1989), 461—463.