

Katolicka teologia judaizmu i jej biblijne podstawy

Paweł Paszko OFMCap

Pontificia Università Antonianum  <https://ror.org/059xffm27>

p_paszko@antonianum.eu  <https://orcid.org/0000-0001-6607-5409>

Na początku warto doprecyzować, co rozumiemy, mówiąc o „katolickiej teologii judaizmu”. Chodzi tu o próbę całościowego ujęcia miejsca Izraela w historii zbawienia: od jego powołania, przez dramat rozdzielenia związanego z osobą Jezusa Chrystusa, aż po sytuację obecną i jej możliwe wypełnienie w przyszłości (Kamykowski, 2016, s. 175). Nie jest to zagadnienie marginalne. Dotyka ono jednego z najbardziej wrażliwych punktów teologii chrześcijańskiej – pytania o to, czy i w jaki sposób Bóg pozostaje wierny temu, co sam zapoczątkował. W tym sensie raczej należy przyznać Chrostowskiemu (2005, s. 39), który zauważa, że status teologiczny Izraela pozostaje jednym z kluczowych problemów, z jakimi musi się zmierzyć refleksja chrześcijańska (por. Kamykowski, 1996, s. 129–145).

Katechizm Kościoła katolickiego (nr 839), odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II (*Nostra aetate*, 4), wskazuje wyraźnie na szczególną więź łączącą Kościół z narodem żydowskim. Z jednej strony podkreśla on wyjątkowość Izraela jako adresata objawienia, z drugiej zaś przypomina o trwałości Bożych darów i powołania (Kamykowski, 1998, s. 219–240). To ujęcie jest jednak raczej wskazaniem kierunku niż gotową odpowiedzią. Pozostaje bowiem szereg pytań, których nie sposób pominąć. Na czym dokładnie polega ta „szczególna więź”? W jakim sensie współczesny judaizm, różny od judaizmu epoki biblijnej (Chrostowski, 2003, s. 73–94), pozostaje w relacji do Objawienia? I wreszcie: co oznacza w praktyce stwierdzenie o nieodwołalności Bożych darów?

Choć Kościół w okresie posoborowym wielokrotnie podejmował tę problematykę (Pilarczyk, 2016, s. 67–87), zagadnienie to wciąż wydaje

się aktualne i domagające się dalszego pogłębienia oraz teologicznego namysłu. Niniejszy artykuł jest próbą zmierzenia się z powyższymi pytaniami poprzez zestawienie różnych modeli teologicznych opisujących relację Kościoła i Izraela. Szczególne miejsce zajmuje w nim Pawłowa metafora drzewa oliwnego (Rz 11, 16–24), która – jak się wydaje – nie tyle rozwiązuje problem, ile pozwala uchwycić jego właściwy kształt: relację, w której ciągłość i nowość nie znoszą się nawzajem, lecz pozostają ze sobą w napięciu (Napiórkowski, 2023, s. 57–91).

1. Teologia zastępstwa (supersesjonizm)

Historia chrześcijaństwa dawała różne odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy ludem żydowskim a Kościołem. Już sam „fakt obecności w dziejach po Chrystusie społeczności żydowskiej, która rozwijała, niezależnie od chrześcijaństwa, swą własną historię, tradycję, kulturę, a także myśl religijną był i jest z chrześcijańskiego punktu widzenia teologicznie ważny, a nawet niepokojący” (Kamykowski, 2016, s. 176).

Rzeczywiście, już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wypracowano tzw. „teologię zastępstwa”, która miała wyjaśnić teologiczny status narodu izraelskiego po wydarzeniu Chrystusa. Teologia ta, znana także pod nazwą „supersesjonizmu”, mówiąc ogólnie, utrzymuje, że Kościół, rozumiany jako lud Boży Nowego Przymierza, zastąpił w Bożym planie zbawienia miejsce Izraela, czyli ludu Bożego Starego Przymierza (Stern, 1990, s. 24–25). Kościół ma być zatem „duchowym” bądź „nowym” Izraelem, zastępując „stary” Izrael, czyli Żydów. Teologia zastępstwa w konsekwencji zakłada, że Żydzi nie są już narodem wybranym w oczach Boga i że Bóg nie ma żadnych konkretnych planów dla narodu izraelskiego. Innymi słowy, to Kościół jest kontynuacją Izraela, który z kolei obecnie jest przez Boga odrzucony (Kubacki, 2018, s. 32–40).

Szczególnie wymowny, choć niefortunny przykład obecności „teologii zastępstwa” w praktyce modlitewnej Kościoła stanowi uroczysta wielkopiątkowa modlitwa powszechna, zawierająca szczególne wezwanie do modlitwy za Żydów. Do czasu reform Soboru Watykańskiego II modlitwa ta sprowadzała się do prośby o nawrócenie „perfidnych

lub wiarołomnych Żydów” na chrześcijaństwo (Kamykowski, 1988, s. 177–198; Kamykowski, 2022, s. 242–263). Nie zagłębiając się w szczegóły, trzeba przyznać, że przez wieki obowiązywała formuła odwołująca się do zaślepienia ludu żydowskiego oraz do „żydowskiej perfidii” (*iudaica perfidia*). Istotna zmiana nastąpiła w 1959 roku, kiedy papież Jan XXIII polecił usunąć tę formułę z liturgii Wielkiego Piątku. W tłumaczeniu na język polski miała ona następujące brzmienie:

Módlmy się za wiarołomnych (perfidnych) Żydów [*perfidis Iudaeis*]: ażeby Bóg i Pan nasz zdjął zasłonę z ich serc, tak aby i oni uznali Jezusa Chrystusa, Pana naszego.

Wszchemogący, wieczny Boże, który nawet żydowskiej niewiary (perfidii) [*iudaicam perfidiam*] nie odrzucasz od Twego miłosierdzia, wysłuchaj naszych modlitw, które nosimy z powodu zaślepienia [*obcaecatione*] owego ludu, aby poznawszy światło Twojej prawdy, którą jest Chrystus, został wyrwany ze swych ciemności.

Modlitwa ta ulegała z czasem kilkakrotnym korektom. W roku 1970 św. Paweł VI zatwierdził nowy *Missale Romanum*, gdzie modlitwa za Żydów ma już zdecydowanie inną treść. W polskim tłumaczeniu przedstawia się ona następująco:

Módlmy się za Żydów, do których najpierw [*prius*] Pan Bóg nasz przemówił, aby pomógł im wzrastać w miłości Jego Imienia i w wierności Jego przymierzu.

Wszchemogący, wieczny Boże, Ty dałeś swoje obietnice Abrahamowi i jego potomstwu; wysłuchaj łaskawie prośb Twego Kościoła, aby lud, który jako pierwszy nabyłeś na własność [*populus acquisitionis prioris*], mógł osiągnąć pełnię odkupienia.

W kontekście teologii zastępstwa warto jednak odwołać się do powszechnego polskiego tłumaczenia. Do niedawna zawierało ono istotny błąd dotyczący zwrotu *populus acquisitionis prioris* („lud wcześniejszego [pierwszego] wybrania [nabycia]”): w polskiej edycji *Mszалу rzymskiego* frazę tę przełożono jako „lud, który niegdyś był narodem wybranym” (Konferencja Episkopatu Polski, 2013, s. 138). Nie jest to bynajmniej kwestia jedynie językowa, ale teologiczna. Nieściskość ta zakłada

bowiem wizję Boga, który nie jest wierny Przymierzu, bo skoro Żydzi „niegdyś” byli narodem wybranym, to w konsekwencji można zakładać, że dziś już nim nie są. A przecież, zgodnie ze słynnymi słowami św. Pawła, „dary i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Oficjalny przekład przyjęty w 2009 roku przez Konferencję Episkopatu Polski, a ostatecznie aprobowany przez Stolicę Apostolską w roku 2022 jest już poprawny i ma formę podanego wyżej tłumaczenia (Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2022).

2. Teologia dwóch przymierzy (teologia dyspensy, dyspensacjonalizm)

Inną próbą teologicznego wyjaśnienia statusu judaizmu i Żydów we współczesnym świecie jest tzw. „teologia dwóch przymierzy”. W reakcji na teologię zastępstwa Żydzi, począwszy od Majmonidesa (XII wiek), a także chrześcijanie zatroskani o stosunki między tymi dwiema wspólnotami zaproponowali teorię, według której Żydzi są zbawieni na podstawie przymierza z Abrahamem i Mojżeszem, chrześcijanie natomiast są zbawieni przez przymierze z Jezusem Chrystusem (Stern, 2016, s. 597–598). Chodziłoby zatem o mocne rozróżnienie między Izraelem i Kościołem obecne w Bożym planie zbawienia.

W pewnych kręgach teologów protestanckich pogląd ten przybrał formę tzw. „dyspensacjonalizmu” („teologii dyspensy”), który opiera się na podkreślaniu różnego charakteru poszczególnych przymierzy Boga z ludźmi. I tak Przymierze Synajskie dotyczy warunków wprowadzenia ludu do obiecanej krainy, w której wygnańcy z Egiptu, jeśli posłuchają pouczeń swojego Boga, będą w stanie utworzyć naród wielki w swej mądrości i sprawiedliwym prawodawstwie. Ma więc ono charakter społeczny (czyli wspólnotowy) oraz doczesny, realizujący się tu na ziemi. Natomiast Nowe Przymierze dotyczy warunków zbawienia wiecznego, jest najpierw skierowane do serca indywidualnego wierzącego, a potem do wspólnoty, która jest jednego serca i jednej myśli z Chrystusem (Kamykowski, 1988, s. 181).

Innymi słowy, ten rodzaj teologicznego podejścia w pewnym uproszczeniu sprowadzałby się do stanowiska, że obietnice dane Żydom dotyczą

ziemi, a obietnice dane Kościołowi dotyczą nieba. W takiej wersji na pewno nie jest on do przyjęcia. Jednak godnym uwagi współczesnym wariantem teologii dyspensy jest propozycja uznania współistnienia w tym samym czasie dwóch różnych przymierzy, uwzględniająca dzisiejsze zdobycze nauk szczegółowych oraz bardziej złożone rozumienie czasu w refleksji współczesnej.

W tym kontekście Kamykowski, odwołując się do relacyjnego charakteru czasu oraz rozróżnienia między *chronos* i *kairos*, wskazuje, że możliwe jest myślenie o równoległym trwaniu różnych etapów historii zbawienia w obrębie jednego czasu historycznego. Oznacza to, że zarówno poszczególni ludzie, jak i całe wspólnoty religijne mogą znajdować się na różnych etapach realizacji Bożego zamysłu, pozostając jednocześnie w autentycznej relacji do Boga. W tym sensie można mówić o swoistej „wielości dróg” przeżywania historii zbawienia, które nie muszą się wzajemnie wykluczać.

Jak ujmuje to autor, taka perspektywa otwiera możliwość „patrzenia na Żydów praktykujących judaizm i na tworzoną przez nich społeczność (czy raczej związek społeczności) jako na ich trwanie we własnym dialogu z Bogiem pod prawem, w czasie (*kairos*) z chrześcijańskiego punktu widzenia przedchrystusowym, bez konieczności potępiania takiego stanu rzeczy (Kamykowski, 2022, s. 310–311). Ujęcie to pozwala uniknąć zarówno radykalizmu teologii zastępstwa, jak i prostego rozdzielenia dwóch odrębnych porządków zbawienia.

Prowadzi to jednak do zasadniczego pytania o możliwość współistnienia w tym samym czasie różnych i wciąż aktualnych „przymierzy” Boga z ludzkością oraz z poszczególnymi wspólnotami religijnymi, które określają zasady, według których Bóg „mierzy ich wierność i wywiązuje się ze swej wierności wobec nich” (Kamykowski, 2022, s. 311). W takim ujęciu należałoby mówić o pewnej dwoistości Bożego planu zbawienia: jednym odnoszącym się do Izraela, drugim – do pozostałych narodów. Orędzie Nowego Testamentu nie wydaje się jednak dopuszczać takiego rozwiązania, mimo jego pozornej spójności i atrakcyjności interpretacyjnej. Konsekwentnie ukazuje ono bowiem jedność Bożego działania zbawczego, wypełniającego się w Chrystusie i obejmującego wszystkich ludzi.

3. Teologia drzewa oliwnego (teologia włączenia)

Trzeci sposób ujęcia relacji między chrześcijaństwem a judaizmem, odmienny od „teologii zastępstwa” oraz „teologii dyspensy”, można określić mianem „teologii drzewa oliwnego” lub „teologii włączenia”. Ujęcie to opiera się na wyraźnych podstawach biblijnych i stanowi próbę wyważonego opisu miejsca Izraela w katolickiej refleksji teologicznej. Określenie to nawiązuje do znanej metafory użytej przez św. Pawła w Liście do Rzymian (Rz 11, 16–24), za pomocą której Apostoł ukazuje Boży plan zbawienia obejmujący zarówno Żydów, jak i pogan, a więc Synagogę i Kościół.

W Liście do Rzymian, mającym charakter programowy, Paweł – sam będąc Żydem, który przyjął wiarę w Chrystusa – ujmuje ludzkość w perspektywie dwóch zasadniczych grup: Żydów i pogan. Jedni i drudzy okazują się niewystarczający w odniesieniu do własnego zbawienia, dlatego zarówno jedni, jak i drudzy potrzebują zbawczej interwencji Boga w Chrystusie. Wiara w Ewangelię staje się w tej perspektywie drogą ocalenia dostępną dla wszystkich. Jednocześnie znosi ona dotychczasowe podziały, co autor wyraża w formule: „nie ma już Żyda ani Greka, niewolnika ani człowieka wolnego” (Ga 3, 28). Wszyscy bowiem, jako wierzący, uczestniczą w tej samej łasce zbawienia i pozostają równi wobec Boga.

Udział w planie zbawienia nie przedstawia się identycznie w przypadku Żydów i pogan. Właśnie tę zróżnicowaną dynamikę ukazuje Pawłowa metafora drzewa oliwnego umieszczona pod koniec zasadniczej, doktrynalnej części Listu do Rzymian. Rozdziały 9–11, poświęcone refleksji nad historią zbawienia, niewiernością Izraela oraz jego dalszym losem, prowadzą do syntetycznego ujęcia teologii ludu Bożego jako całości. Zostaje ona wyrażona w obrazie szlachetnej i dzikiej oliwki oraz ich wzajemnej relacji. Paweł posługuje się tym obrazem nie tyle w celu wyjaśnienia określonej koncepcji teologicznej, co raczej z wyraźną intencją duszpasterską: pragnie przestrzec chrześcijan pochodzenia pogańskiego przed postawą wyższości wobec Żydów, którzy nie przyjęli wiary w Chrystusa. Dlatego odwołuje się do tradycyjnego przedstawienia Izraela jako szlachetnej oliwki (zob. Jr 11, 16; Oz 14, 7), zestawiając je z obrazem pogan jako oliwnej dziczki. Tak właśnie opisuje to Apostoł:

¹⁶ Jeżeli zacyzn jest święty, to i ciasto; jeżeli korzeń jest święty, to i gałęzie. ¹⁷ Jeżeli zaś niektóre gałęzie zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem [z innymi gałęziami] z tym samym korzeniem złączony na równi z nimi czerpałeś soki oliwne, ¹⁸ to nie wynoś się ponad te gałęzie. A jeżeli się wynosisz, [pamiętaj, że] nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie. ¹⁹ Powiesz może: Gałęzie odcięto, abym ja mógł być wszczepiony ²⁰ Słusznie. Odcięto je na skutek ich niewiary, ty zaś trzymasz się dzięki wierze. Przeto się nie pysznij, ale trwaj w bojaźni! ²¹ Jeżeli bowiem nie oszczędził Bóg gałęzi naturalnych, może też nie oszczędzić i ciebie. ²² Przyjrzyj się więc dobroci i surowości Bożej. Surowość [okazuje się] wobec tych, co upadli, a dobroć Boża wobec ciebie, jeśli tylko wytrwasz w [kręgu] tej dobroci; w przeciwnym razie i ty będziesz wycięty. ²³ A i oni, jeżeli nie będą trwać w niewierze, zostaną wszczępieni. Bo Bóg ma moc wszczepić ich ponownie. ²⁴ Albowiem jeżeli ty zostałeś odcięty od naturalnej dla ciebie dziczki oliwnej i przeciw naturze wszczepiony zostałeś w oliwkę szlachetną, o ileż łatwiej mogą być wszczępieni w swoją własną oliwkę ci, którzy do niej należą z natury (Rz 11, 16–24).

Prezentując w ten sposób teologiczne ujęcie wspólnoty chrześcijańskiej, Paweł nie chce sugerować, że w odwiecznych planach Boga Kościół zastąpił naród Izraela, lecz przeciwnie, potwierdza ciągłość Starego i Nowego Przymierza. Jest to szczególnie wyrazisty sposób zobrazowania tego, że wszyscy wierzący, zarówno z Izraela, jak i z innych narodów, są włączeni w jedną rodzinę wiary. Metafora ta ma wyraźny charakter agrarny i symboliczny. Rolnicy śródziemnomorscy wszczepiali do starych drzew młode pędy, aby pobudzić je do wegetacji. Zwykle jednak to w dzikie drzewo wszczepiane są szlachetne pędy, a nie na odwrót (Esler, 2003, s. 103–124), choć znana była także odwrotna praktyka rolnicza (Baxter & Ziesler, 1985, s. 25–32). Apostoł odwołuje się do obrazu szlachetnego drzewa oliwnego, z którego niektóre naturalne gałęzie odcięto, aby wszczepić w nie pędy dzikiej oliwki. Taka szczepiona dzika gałązka czerpie soki z korzenia pielęgowanego drzewa. W ramach tej metafory można wyróżnić trzy zasadnicze typy gałęzi:

- 1) Naturalne gałęzie rosnące w drzewie – to część narodu wybranego, która przyjęła wiarę w Chrystusa.
- 2) Naturalne gałęzie odcięte od szlachetnej oliwki – to ci Żydzi, którzy wykazali się niewiarą i nie przyjęli zbawienia w Chrystusie.

- 3) Gałązki dziczki oliwnej wszczepione w pień szlachetnej oliwki – to poganie (czyli nie-Żydzi), którzy przyjęli Chrystusa¹.

Apostoł ostrzega swoich czytelników wywodzących się z pogan, aby jako gałązki dziczki oliwnej nie wynosili się ponad naturalne gałęzie. Z perspektywy teologicznej wierzący pochodzenia pogańskiego pozostają wobec Izraela w relacji zależności, a nie wyższości: nie otrzymali łask niezależnie od Izraela, lecz czerpią soki z łask udzielonych narodowi wybranemu (zob. Rz 15, 27). Metafora kończy się wyraźnym wymiarem nadziei. Skoro bowiem Bóg „nie odrzucił swego ludu” (Rz 11, 2), otwarte pozostaje pytanie o los Izraela, który nie przyjął wiary w Chrystusa. Obraz odciętych gałęzi nie oznacza ich definitywnego odrzucenia: mogą one zostać ponownie wszczepione w szlachetne drzewo, co – jak sugeruje Paweł – jest nawet bardziej naturalne niż w przypadku dziczki².

Aby właściwie odczytać metaforę oliwki, należy postawić jeszcze jedno kluczowe pytanie: kogo oznacza „szlachetny i tłusty korzeń” drzewa oliwnego, od którego niektóre gałęzie zostają odcięte (Żydzi niewierzący), a do którego inne są wszczepione (wierzący poganie)? W historii interpretacji tego fragmentu wskazuje się zasadniczo trzy główne rozwiązania:

- 1) Zgodnie z interpretacją Orygenesusa oraz niektórych Ojców Kościoła, korzeń oliwki można rozumieć jako osobę Jezusa Chrystusa – jako punkt kulminacyjny i wypełnienie historii Izraela (Havemann, 1997, s. 94). W tej perspektywie to On uświęca cały lud wybrany i stanowi jego ostateczne odniesienie.
- 2) Inna interpretacja identyfikuje korzeń z Abrahamem i patriarchami oraz z obietnicami danymi Izraelowi (Stern, 2016, s. 594). Ujęcie to dobrze koresponduje z kontekstem listu, w którym autor podkreśla, że Żydzi „ze względu na przodków” pozostają przedmiotem szczególnej miłości Boga (Rz 11, 28).

1 Logiczną konsekwencją przyjętego obrazu byłoby wyróżnienie jeszcze czwartej kategorii, obejmującej dzikie gałązki niewszczepione w szlachetny pień, które mogłyby symbolizować pozostałą część ludzkości. Należy jednak zauważyć, że Pawłowa metafora nie rozwija tego wątku w sposób bezpośredni.

2 W perspektywie współczesnej bywa to odnoszone do zjawiska tzw. judaizmu mesjanistycznego, choć zagadnienie to wykracza poza ramy niniejszego opracowania (Juster, 1986; Stern, 1990).

- 3) Wreszcie trzecia propozycja widzi w korzeniu oliwki obraz chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy dla wszystkich wierzących stają się pierwotnym punktem odniesienia i zakorzeniem wiary (Moo, 1996, s. 699).

Każda z przedstawionych interpretacji posiada swoje uzasadnienie i nie musi być ujmowana w kategoriach wzajemnego wykluczenia. Sam Paweł, rozpoczynając refleksję nad losem Izraela, podkreśla jego wyjątkowe miejsce w historii zbawienia: „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” (Rz 9, 4–5). W tym świetle korzeń szlachetnej oliwki można rozumieć jako Izrael – naród wybrany, umiłowany przez Boga, szczególnie w osobach patriarchów, którego najpełniejszym owocem i wypełnieniem jest osoba Jezusa Chrystusa.

Jednocześnie Paweł, mówiąc o odciętych gałęziach, odwołuje się do potęgi Boga, który „ma moc wszczepić je ponownie” (Rz 11, 23). W perspektywie metafory oznacza to, że odcięcie nie ma charakteru definitywnego. Nawet jeśli gałęzie nie czerpią już w sposób widzialny z korzenia, możliwość ich ponownego wszczęcia pozostaje otwarta. W tym sensie także współczesny judaizm – mimo braku wiary w Chrystusa – nie pozostaje całkowicie poza dynamiką objawienia i historii zbawienia. Dziedzictwo przymierza zakorzenione w Izraelu zachowuje swoją trwałość i nie traci znaczenia. Z tego względu w refleksji chrześcijańskiej Żydzi bywają określani mianem „starszych braci”, choć samo to sformułowanie bywa również przedmiotem krytyki i kontrowersji, zarówno ze względów teologicznych, jak i historyczno-symbolicznych (Chrostowski, 2016, s. 188–190; Pilarczyk, 2016, s. 76–79).

Wnioski

Przeprowadzona analiza pokazuje, że właściwe i wyważone ujęcie judaizmu – także w jego współczesnej postaci – nie jest zagadnieniem jednoznacznym. Ostatecznie sprowadza się ono do pytania o naturę więzi między Izraelem

a Kościołem, a więc do fundamentalnej kwestii teologicznej: czy relacja przymierza została przez Boga zerwana, czy też trwa nadal w nowej formie.

W tym kontekście kluczowe znaczenie posiada Pawłowa metafora drzewa oliwnego, która pozwala uchwycić sposób realizacji Bożego planu zbawienia. Gdyby słuszna była „teologia zastępstwa”, należałoby oczekiwać obrazu Boga jako ogrodnika, który porzuca dotychczas pielęgnowane drzewo i zwraca się ku nowemu. Gdyby natomiast trafna była „teologia dyspensy”, obraz Pawłowy powinien zakładać istnienie dwóch odrębnych drzew, rozwijających się równolegle. Tymczasem Apostoł przedstawia rzeczywistość odmienną: jedną strukturę zbawienia, obejmującą zarówno Izrael, jak i pogan. W tej perspektywie Paweł formułuje teologię jednego drzewa oliwnego, obejmującego zarówno gałęzie naturalne, jak i wszczepione. „Teologia włączenia” zakłada, że poganie uczestniczą w dobrach Izraela, nie zajmując jego miejsca ani nie przejmując tego, co zostało mu odebrane. Jak stwierdza Apostoł, „poganie otrzymali udział w dobrach duchowych [Żydów]” (Rz 15, 27; por. Hahn, 2021, s. 262).

Jednocześnie metafora drzewa oliwnego nie rozstrzyga w sposób wyczerpujący kwestii teologicznego statusu Izraela, który nie przyjął wiary w Chrystusa. Pozwala jednak zachować uzasadnioną nadzieję, że również on nie pozostaje poza zasięgiem Bożego planu zbawienia. W świetle Pawłowego obrazu gałęzie naturalne – nawet jeśli zostały odcięte – pozostają w szczególnej relacji do korzenia, co wskazuje na możliwość ich ponownego wszczęcia³.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza pokazuje wyraźnie, że żadna z uproszczonych odpowiedzi na pytanie o relację między Kościołem a Izraelem nie jest

3 Wydaje się, że metafora drzewa oliwnego – jakkolwiek natchniona – odzwierciedla przede wszystkim kontekst relacji między chrześcijaństwem a judaizmem w I wieku po Chrystusie. Współczesna sytuacja po dwóch tysiącach lat rozwoju judaizmu rabinicznego niezależnie od chrześcijaństwa mogłaby skłaniać do poszukiwania innych obrazów bardziej adekwatnych do aktualnego kontekstu. Kwestia ta wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania.

w stanie oddać złożoności świadectwa biblijnego. Teologia zastępstwa prowadzi do zerwania ciągłości ekonomii zbawienia, podczas gdy teologia dwóch przymierzy rozbija jej jedność. Obie propozycje okazują się zatem niewystarczające wobec napięcia obecnego w refleksji św. Pawła.

Metafora drzewa oliwnego ukazuje natomiast model, który nie usuwa tego napięcia, lecz je zachowuje i interpretuje. Jedno drzewo, jeden korzeń i różne gałęzie – naturalne i wszczepione – tworzą obraz wspólnoty, w której jedność nie oznacza jednorodności, a różnica nie prowadzi do rozdzielenia. W tej perspektywie Kościół nie zastępuje Izraela, lecz zostaje w niego wszczepiony, czerpiąc z tego samego źródła życia.

Jednocześnie obraz Pawłowy nie pozwala na pełne teologiczne „domknięcie” problemu. Obecność odciętych gałęzi, możliwość ponownego wszczepienia oraz napięcie między wiarą i niewiarą wskazują, że relacja Izraela do Chrystusa pozostaje rzeczywistością otwartą, wpisaną w dynamikę historii zbawienia. W tym sensie teologia włączenia nie tyle rozwiązuje problem, ile odsłania jego właściwe pole: między obietnicą a jej wypełnieniem, między wiernością Boga a wolnością człowieka. Z tej perspektywy szczególnego znaczenia nabiera Pawłowe stwierdzenie, że „dary i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Nie jest ono jedynie afirmacją trwałości wybrania Izraela, lecz wskazuje na głębszą logikę działania Boga, który pozostaje wierny nawet tam, gdzie historia wydaje się przeczyć tej wierności.

W konsekwencji relacja Kościoła do judaizmu nie może być rozumiana ani w kategoriach zastąpienia, ani równoległości, lecz jako relacja uczestnictwa w tej samej historii zbawienia, zakorzenionej w jednym przymierzu i ukształtowanej ku jego eschatologicznemu wypełnieniu. Właśnie w tej perspektywie możliwe staje się zarówno zachowanie tożsamości chrześcijańskiej, jak i autentyczne uznanie trwałego miejsca Izraela w planie Bożym.

Abstrakt

Katolicka teologia judaizmu i jej biblijne podstawy

Artykuł podejmuje problem właściwego rozumienia katolickiej teologii judaizmu. Postrzeganie Izraela w Bożej ekonomii zbawienia może bowiem opierać się na

różnych modelach teologicznych, np. „teologię zastępstwa” (supersesjonizm), „teologię dwóch przymierzy” (dyspensacjonalizm) lub „teologię włączenia”. Ten ostatni model, odwołujący się do Pawłowego obrazu drzewa oliwnego (Rz 11, 16–24), wydaje się najtrafniej oddawać niełatwą wzajemną relację Kościoła i Synagogi, a także może stanowić fundament budowania wyważonego spojrzenia na judaizm w aktualnej refleksji teologicznej.

Słowa kluczowe: Judaizm, Kościół, Synagoga, teologia, drzewo oliwne, dialog chrześcijańsko-żydowski

Abstract

Catholic theology of Judaism and its biblical foundations

This paper addresses the question of how the Catholic theology of Judaism ought to be properly understood. Theological reflection on Israel's place in God's economy of salvation may be shaped by various models, including "replacement theology" (supersessionism), "two-covenant theology" (dispensationalism), and "inclusion theology." The last of these, rooted in the Pauline image of the olive tree (Rom 11:16–24), seems to offer the most adequate account of the complex relationship between the Church and the Synagogue, while also providing a basis for a balanced theological appraisal of Judaism in contemporary Catholic thought.

Keywords: Judaism, Church, Synagogue, theology, olive tree, Christian–Jewish dialogue

References

- Baxter, A. G., & Ziesler, J. A. (1985). Paul and arboriculture: Romans 11:17–24. *Journal for the Study of the New Testament*, 7(24), 25–32. <https://doi.org/10.1177/0142064x8500702402>
- Chrostowski, W. (2003). Kościół a Izrael. *Collectanea Theologica*, 73(1), 73–94.
- Chrostowski, W. (2005). „Czyż Bóg odrzucił lud swój?” (Rz 11, 1). Refleksja biblijno-teologiczna. *Collectanea Theologica*, 75(2), 39–56.
- Chrostowski, W. (2016). Ku katolickiej teologii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI. *Studia Nauk Teologicznych*, 11, 185–205. <https://doi.org/10.24425/snt.2016.123861>
- Esler, P. F. (2003). Ancient oleiculture and ethnic differentiation: The meaning of the olive-tree image in Romans 11. *Journal for the Study of the New Testament*, 26(1), 103–124. <https://doi.org/10.1177/0142064x0302600106>
- Hahn, S. W. (2021). *List do Rzymian*. W drodze.

- Havemann, J. C. (1997). Cultivated olive – wild olive: The olive tree metaphor in Romans 11:16–24. *Neotestamentaria*, 31(1), 87–106.
- Juster, D. (1986). *Jewish roots: A foundation of biblical theology for Messianic Judaism*. Destiny Image Publishers.
- Kamykowski, Ł. (1988). Sens przeobrażeń modlitwy za Żydów w rzymskiej liturgii Wielkiego Piątku. *Analecta Cracoviensia*, 20, 177–198. <https://doi.org/10.15633/acr.3065>
- Kamykowski, Ł. (1996). „Cały Izrael”. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*. Wydawnictwo WAM.
- Kamykowski, Ł. (1998). Nostra aetate 4. Wpływ na dalsze nauczanie Kościoła. W W. Chrostowski (red.), *Ja jestem Józef brat wasz (Rdz 45, 4). Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 219–240). Vocatio.
- Kamykowski, Ł. (2016). Ku katolickiej teologii judaizmu. Wprowadzenie do dyskusji. *Studia Nauk Teologicznych*, 11, 173–184. <https://doi.org/10.24425/snt.2016.123860>
- Kamykowski, Ł. (2022). *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*. Wydawnictwo WAM.
- Konferencja Episkopatu Polski. (2013). *Mszał Rzymski dla diecezji polskich* (wyd. 2). Pallottinum.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (28 marca 2022). *Dekret zatwierdzający nowe brzmienie w języku polskim modlitwy „Za Żydów” w liturgii Wielkiego Piątku*.
- Kubacki, Z. (2018). *Wprowadzenie do teologii religii*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Moo, D. J. (1996). *The epistle to the Romans*. Eerdmans.
- Napiórkowski, A. A. (2023). Od teologii zastępstwa ku teologii dialogu. Łukasza Kamykowskiego wkład w eklezjogenezę starotestamentalną. W T. Dzidek (red.), *Ksiądz Łukasz Kamykowski – teolog dialogu* (s. 57–91). Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788363241803.03>
- Pilarczyk, K. (2016). Dokument Stolicy Apostolskiej w pół wieku po „Nostra Aetate”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 24(1), 67–88. <https://doi.org/10.34839/wpt.2016.24.1.67-88>
- Stern, D. H. (1990). *Przywracanie żydowskiego charakteru Ewangelii*. Vocatio.
- Stern, D. H. (2016). *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Vocatio.