

OD LĘKU DO NADZIEI



CHRZEŚCIJANIE ŻYDZI ŚWIAT

Jan Grosfeld

Wydawnictwo WAM
Kraków 2011

© Wydawnictwo WAM, 2011

Redakcja
Patrycjusz Pilawski

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-705-8

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
ANTROPOLOGIA	17
Abraham, Izaak, Jakub	17
Abraham – nadzieja bankruta	18
Izaak – syn ojca	23
Jakub – skandal wybrania	29
Żyd przez duże „Ż”	35
Płeć jako wyznacznik tożsamości człowieka	43
Rewolucja seksualna judaizmu i chrześcijaństwa	44
Ciało i płeć jako odbicie obrazu Boga	47
W kwestii homoseksualizmu	49
Mentalność na odwyku	52
Rozdział drugi	
CHRZEŚCIJAŃSTWO I KOŚCIÓŁ	57
Żydowska tożsamość chrześcijaństwa	57
Autorytet Kościoła	72
Od paternalizmu do jedności	81
Powrót do źródeł	90
Przyszłość chrześcijaństwa	98
Rozdział trzeci	
DUCHOWOŚĆ	109
Naczynia gliniane	109
Ewangeliczny paradoks nienawiści	115
O pokrewieństwie duchowości żydowskiej i chrześcijańskiej	119
Odnowa myślenia	129
Rozdział czwarty	
JAN PAWEŁ II WOBEC ŚWIATA	137
O pokoju	137
Znak sprzeciwu i posługa jednania: Jan Paweł II w sprawach międzynarodowych	144

Między egoizmem a solidarnością	148
Słowo i czyn	155
Troska o sprawy społeczne.	160
Skandaliczne czyny Jana Pawła II	164
Oliwka dzika i szlachetna.	168
Rozdział piąty	
POLITYKA A RELIGIA	175
Kościół a demokracja.	175
Naród i religia	188
Cesarzowi, co cesarskie	203
Chrześcijańska i konserwatywna wizja polityki	211
Cel europejskiej wędrówki	220
Populizm marcowy 1968	232
O instrumentalizacji religii.	240
INDEKS NAZWISK	251

WSTĘP

Ziemia jest jak statek kosmiczny. W gruncie rzeczy nie „jak”, lecz w istocie jest statkiem kosmicznym¹. Porusza się w kosmosie z określoną prędkością i w dodatku sama obraca się wokół swej osi. Dokąd zmierza, jaki jest cel jej podróży i stacja końcowa? Pytanie to tym bardziej należy postawić w odniesieniu do przeznaczenia i losu jej mieszkańców, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Jaki jest cel życia każdego pojedynczego *homo sapiens* i całej ludzkości? I czy w tej podróży lub – mówiąc bardziej religijnie i egzystencjalnie – pielgrzymce są przystanki, stacje pośrednie, a jeśli tak, to gdzie się one znajdują? Na czym polegają wyjazdy i powroty, nawroty i objazdy? Jednym słowem, jakie jest *itinerarium* owej podróży?

Pytanie to, wydawałoby się banalne, staje dziś z mocą zwielokrotnioną przez rewolucyjny rozwój mediów, internetu, komunikacji, przez cały proces globalizacji. Problemy społeczne, polityczne, kulturowe i gospodarcze nabierają wspólnego wymiaru, izolacjonizm polityczny, społeczny czy kulturowy nie ma już racji bytu, choć pojawia się nadal jako pragnienie tzw. świętego spokoju. Nowe zjawiska: terroryzm, marginalizacja, skrajne nierówności, wykluczenia, a także te dawniejsze, jak instrumentalizacja religii oraz ideologizacja wszelkich wartości, czy wreszcie nieodmiennie obecny wąsko ekonomiczny sposób postrzegania świata (ekonomizm), rodzą pogłębioną refleksję nie tylko w tradycyjnych ośrodkach intelektualnych euroamerykańskiej strefy kulturowej, ale także w rejonach odmiennych kulturowo. Refleksja ta wymuszana jest dodatkowo przez coraz to nowe miejsca i rodzaje konfliktów i napięć: w Azji, Afryce, na Bliskim i Dalekim Wschodzie, a także w Europie i obu Amerykach.

¹ Myśl tę zawdzięczam Carmen Hernández – wraz z Francesco Arguello inicjatorce Drogi neokatechumenalnej. Podobnego sformułowania używają fizycy, np. prof. Andrzej Kajetan Wróblewski w wykładzie *Ratujmy Ziemię, nasz statek kosmiczny*, Warszawa, Uniwersytet Warszawski, 19.09.2003.

Podczas podróży na pokładzie statku toczą się zmagania. Jaki jest ich przedmiot? Z grubsza biorąc, można powiedzieć, że na ogół cel podróży jest wszędzie podobny: poprawa życia na ziemi. Tym niemniej wielu z jej uczestników stawia sobie inny cel: dostać się do nieba, a także – o wiele częściej – sprowadzić niebo na ziemię. Ta ostatnia aksjologia, mocno obecna w dawnych wiekach chrześcijańskiej Europy, stała się dziś szczególnie widoczna za sprawą islamu. Czy między owymi dwoma najbardziej ogólnymi celami – poprawą życia doczesnego i jego przedłużeniem po śmierci – istnieje sprzeczność, czy też zazębiają się one wzajemnie? Pojawia się zatem kwestia następna, która dotyczy jakości życia ziemskiego. Co mamy na myśli, gdy mówimy o jego poprawie? Czy przede wszystkim wymiar materialny, stopy życiowej, czy również jego aspekt psychiczno-egzystencjalny, a może też duchowy? Czy wymiary te są rozłączne, wykluczające się, czy może wzajemnie powiązane?

Po II wojnie światowej – niezależnie od zawsze istniejącej zasadniczej rozbieżności między tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie – pojawiła się tendencja do spotkania dwóch podstawowych aksjologii: akcentującej cele czysto ziemskie z tą, która wskazuje na eschatologię obecną do pewnego stopnia w rzeczywistości doczesnej. Jedną z przestrzeni tego spotkania, które ma charakter skomplikowanego procesu dialogicznego, są choćby prawa człowieka. Chrześcijaństwo w różnych jego wyznaniach zaakceptowało koncepcję praw człowieka, która dawniej była ostro zwalczana, przede wszystkim przez Kościół katolicki, jako przejaw „bezbożnego humanizmu” właściwego radykalnym nurtom oświeceniowym. Spotkanie dokonało się na gruncie silnego uwypuklenia pojęcia „osoby” i jej pierwszorzędnej wartości, do czego walenie przyczynił się m.in. chrześcijański personalizm (Maritain)², europejska filozofia dialogu wieku XX (Buber, Rosenzweig, Levinas)³ oraz dorobek myśli chrześcijańskiej, do której twórczy wkład teoretyczny wniósł Jan Paweł II ze swą koncepcją osoby łączącą ujęcie tomistyczne z augustyńskim, a raczej fenomenologicznym i personalistycznym⁴.

² J. Maritain, *Humanizm integralny*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1960.

³ M. Buber, *Dwa typy wiary*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995; F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998; E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.

⁴ Zob. Pierre Teilhard de Chardin, Gabriel Marcel, Edyta Stein, Józef Tischner oraz Jan Paweł II (Karol Wojtyła), *Miłość i odpowiedzialność, Osoba i czyn, Pamięć i tożsamość*;

Doświadczenia obu totalitaryzmów – nazizmu i komunizmu – z ich niesłychaną intensyfikacją i skalą zła, do jakiego zdolny jest człowiek wprzęgnięty w zideologizowane struktury państwowe i partyjne, wymusiły na europejskich elitach intelektualnych, także religijnych, oraz na instytucjach, także kościelnych, głęboką odnowę refleksji nad życiem społecznym.

W dyskursie intelektualnym pojawiły się pytania, które dawniej budziłyby zdziwienie z jednej strony myślicieli liberalnych czy konserwatywnych, a z drugiej chrześcijańskich czy, szerzej mówiąc, religijnych. Pierwszych dotyczy choćby podstawowe pytanie o przyszłość demokracji, drugich – o przyszłość religii. Czy demokracja jest wartością samą w sobie? Czy i jak można ją proponować i przeszczepiać społeczeństwu o innych kulturach? Gdzie są granice obrony i ochrony demokracji, jakie metody i sposoby mogą tu być pomocne i czy mogą one zagrażać jej samej?⁵

Czy rozwój nauki, techniki i gospodarki zdezaktualizował znaczenie religii? Czy skądinąd religie przeżyły się w związku z jaskrawymi odejściami od ich jądra, a zatem czy muszą one rodzić fundamentalizm, przemoc i dążenie do zapanowania nad innymi ludźmi, wierzeniami i kulturami? Czy i jakimi drogami możliwa jest głęboka odnowa religii, w tym odnowa chrześcijaństwa przez wydobywanie bogactwa jego źródeł?

I wreszcie, czy wobec coraz szerszej płaszczyzny spotkania między ludźmi oraz instytucjami religijnymi i niereligijnymi istnieją kwestie, w których zgody nie tylko nie ma, ale być może nigdy nie będzie i być nie może? Dotykamy tutaj sfery antropologii, wizji człowieka, która następnie przekłada się na koncepcje i praktyki tzw. dobrego życia w wymiarze indywidualnym i społecznym, ze stanowieniem prawa włącznie. Wydaje się, że ta właśnie przestrzeń „antropologiczna” jest dzisiaj polem coraz silniejszych starć – w sferze intelektualnej, a także społeczno-politycznej – między religijną, czyli wertykalną, a czysto „ludzka”, horyzontalną wizją człowieka. Nie ulega wątpliwości, że nowoczesna demokracja stanowi głębę, na której rosną jedne i drugie, jakże różniące się rośliny, które

papieskie encykliki *Dominum et vivificantem*, *Redemptor hominis*, list apostolski *Salvifici doloris*, adhortacja *Familiaris consortio*.

⁵ Zob. m.in.: R. Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, Czytelnik, Warszawa 1993; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998; J. Burnheim, *Is democracy possible? An alternative to electoral politics*, Polity Press, Cambridge 1985; I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Res Publica, Warszawa 1991; R. Dahl, *O demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

muszą ze sobą współistnieć. W kształtowaniu się owej symbiozy, a raczej mniej czy bardziej konfliktowej koegzystencji, dokonuje się – rodząc kolejne nowe problemy – proces ucierania się poglądów i zachowań, kompromisów w konkretnych sprawach, jakie stopniowo wyłaniają się przede wszystkim w prawodawstwie, zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym (Unia Europejska, traktaty i konwencje międzynarodowe ONZ, UNESCO, FAO i inne). Cywilizacja euroamerykańska, ukształtowana m.in. przez judeochrześcijańską wizję człowieka i społeczeństwa, po części od niej odeszła i znajduje się obecnie na pewnym rozdrożu. Jej bardziej świadomi przedstawiciele coraz bardziej zdają sobie sprawę z zagrożeń, jakie czekają na tej drodze, i w pewnej mierze zwracają swój wzrok na utracone bądź będące w zaniku elementy judeochrześcijańskiej tradycji, rzecz jasna w zaktualizowanym ich wydaniu. Konkretnie wydarzenia niewątpliwie przymuszają do bardziej aktywnej, wspólnej i odważnej refleksji nad sposobami i kierunkiem rozwoju społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego, które to wymiary wzajemnie się przenikają⁶. Refleksja ta jest tym bardziej nagląca, że z drugiej strony mamy do czynienia z postępującą absolutyzacją wielu rzeczy, które z istoty swej absolutne nie są. Owa idolatria, która dotyczy przecież nie tylko rzeczy ewidentnie negatywnych, ale i obojętnych, oraz również rzeczy dobrych, od zawsze była właściwa człowiekowi. Dziś jednak wobec potężnych i powszechnych nośników w czasie i przestrzeni stanowi ona o wiele większe niebezpieczeństwo pod każdą długością i szerokością geograficzną.

Pojawia się pytanie, kto i z kim ma kształtować odnowę myśli i życia społecznego. Nasuwa się tu adres zawarty często w encyklikach Kościoła katolickiego: „do wszystkich ludzi dobrej woli”. Nie ulega wątpliwości, że ważnymi, jeśli nie pierwszymi, adresatami – powołanymi do tej pracy nad odnową – są chrześcijanie i Żydzi.

⁶ Wydarzeniem tego rodzaju był niewątpliwie atak terrorystyczny z 11 września 2001 r., a także ostatnio międzynarodowy kryzys finansowo-ekonomiczny. W kontekście tego ostatniego interesująco i w sposób radykalny pisze abp Reinhard Marx w książce *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2009.

Rozdział pierwszy

ANTROPOLOGIA

ABRAHAM, IZAAK, JAKUB

Szukając istoty chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa, w sposób nieunikniony sięgnąć musimy do żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Powstało ono przecież w łonie żydowskiej religii i kultury, a jego wyznawcy na początku byli przede wszystkim Żydami. Tak więc nie można zrozumieć chrześcijańskiej antropologii bez antropologii żydowskiej. Trudno jest znaleźć jej uporządkowany i kompletny wykład. Istotą bowiem refleksji żydowskiej jest nie tyle jej systematyzacja, co nieustannie aktualizowana refleksja nad Pismami. Nie bez powodu Jezus mówi: „Badacie Pisma, ponieważ sądźcie, że w nich zawarte jest życie wieczne” (J 5, 39). Człowiek ma głębokie pragnienie nieograniczoności życia, a zatem szukania jego źródeł, dlatego zgłębia księgi święte. Żyd, jako biblijny typ człowieka, buduje niekończącą się refleksję nad Księgą życia, nawarstwiając egzegezę w czasie i przestrzeni, gdzie jeden komentarz nie wyklucza drugiego, przeciwnie – współlistnieją i wzajemnie się wzbogacają, choćby zdawały się sprzeczne. Żyd szuka mądrości w Biblii, Talmudzie, w tradycji pisanej i ustnej, która jest wciąż aktualizowana.

Chrześcijaństwo powstało w łonie religii żydowskiej i chociaż przez stulecia w znacznym stopniu utraciło konkretną świadomość swych korzeni, to dzisiaj tym bardziej trzeba podkreślać i ponownie odkrywać jego żydowski charakter. W przeciwnym razie religia chrześcijańska staje się pogańska, tracąc najistotniejszą specyfikę judeochrześcijańskiego objawienia. Na czym polega ta specyfika, która odróżnia je od innych religii świata, także takich, które wyznają jednego Boga? Tą *differentia specifica* jest wizja Boga i człowieka oraz ich wzajemnej relacji. Bóg nawiązuje re-

lację z człowiekiem, wkracza w jego życie, los człowieka nie tylko nie jest Mu obojętny, ale w pewnym stopniu daje się człowiekowi poznać. Ramą owego poznania jest Przymierze¹. Bóg Żydów i chrześcijan jest Bogiem przymierza i co więcej – jego gwarantem. Tym samym jest obecny w historii, będąc jej Autorem, nie pozostając tylko odległym Stwórcą. Człowiek „wciągany” jest przez Boga w coraz bliższe obcowanie z Nim właśnie poprzez historię, w konkretnych wydarzeniach historycznych. Dzięki temu staje się Jego przyjacielem, a Bóg bliską mu Osobą. Tym odróżnia się Bóg objawienia judeochrześcijańskiego od np. Allacha. Co więcej, mówimy, że Żydzi i chrześcijanie są, czy raczej mogą się stawać, dziećmi tego samego Boga. Dzieje się tak wtedy, gdy przestaje On być dla nich jakąś abstrakcją, najwyższą ideą, wartością czy prawdą, lecz staje się właśnie Osobą, Bogiem potężnym, a przede wszystkim miłosiernym. Składa im bowiem obietnicę odpowiadającą na ich najgłębsze pragnienia. Tej mocy i miłosierdzia doświadczają Żydzi, jak również chrześcijanie, jeśli idą za Bogiem. Relacja ta ma wymiar zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy. Obietnica nie dotyczy jedynie szczęśliwego życia wiecznego, po śmierci, która kończy życie pełne cierpienia, ale już tu, na ziemi. Żydzi i chrześcijanie nie tylko s p o d z i e w a j ą się realizacji tej obietnicy, ale mają możliwość częściowego przeżywania jej w faktach osobistej egzystencji. Fakty te są potwierdzeniem, że Bóg działa w tym kierunku na rzecz człowieka. Żydzi stopniowo przekonują się o tak korzystnym dla nich zamiśle Boga, co dokonuje się poprzez powolne obcowanie z Nim i Jego pedagogią. W procesie tym Żydzi i chrześcijanie stają się świadkami wiary biblijnej, która jest owocem dialogu Boga z nimi w rzeczywistej historii życia.

ABRAHAM – NADZIEJA BANKRUTA

W historii swych peregrynacji, których doświadczają w kontekście interwencji i obecności Boga, człowiek stopniowo poznaje swoją tożsamość. Z tego powodu tak wielką wagę ma postać Abrahama. Obie religie uznają go za ojca wiary nie dlatego, iż miałby być kimś wybitnym, lecz ze względu na realne doświadczenia, jakie stały się udziałem Abrahama

¹ Zob. J.-M. Garrigues, *Izrael, czyli odrzucenie idola*, „Fronde”, nr 9-10, jesień 1997, s. 141-145 oraz szerzej tenże, *Ce Dieu qui passe pas des Hommes*, vol. I-III, Editions Mamé, Paris 1997.

dzięki interwencji Boga w jego życiu. Figura Abrahama ma tak potężne znaczenie dla ludzkiego życia, że jeden z największych egzystencjalistów (Søren Kierkegaard) poświęcił mu potężny esej w swej najbardziej znanej książce².

Gdzie zaczęła się droga wiary Abrahama? W Ur chaldejskim, które to miasto jest synonimem cywilizacji pogańskiej, składającej hołd wielu bogom. Ten typ religijności oparty jest na strachu. Bóstwa trzeba sobie pozyskiwać, aby nic złego się nie wydarzyło, aby przeżyć. Tam właśnie usłyszał Abraham słowa: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twojego ojca do kraju, który ci ukaze”. W oryginale hebrajski zwrot *lekh-lekha* oznacza jednak coś więcej: wyrusz s t a m t a d, czyli oderwij się „od twego kraju, twojej ojczyzny, od domu twego ojca”. Przetnij więzy, które powodowały, że nie mogłeś być wolny, że byłeś niewolnikiem tamtej mentalności i tego wszystkiego, co stanowi treść ludzkiego życia. Dlatego właśnie historia Abrahama jest naszą własną historią, bez względu na czas i miejsce. Jest to wyjście w drogę, która nigdy się nie kończy. Droga ta prowadzi od pogańskiego sposobu życia i religijności naturalnej, które nie dają prawdziwego szczęścia, do wiary biblijnej, która rodzi się ze spotykania Boga w historii, a celem jej jest pełnia życia i człowieczeństwa.

Te same słowa *lekh-lekha* słyszy Abraham, gdy Bóg poleca mu: „Idź do kraju Moria”. Midrasz, czyli żydowski komentarz do Biblii, mówi, że od chwili pierwszego wyruszenia całe życie Abrahama toczyło się w rytmie *lekh-lekha*. Nieustannie musiał od czegoś się odrywać, dokąś iść. Dlaczego? Dzisiaj wiemy, że tym, co najtrudniej ulega zmianom, jest nasza mentalność. A mentalność Abrahama była głęboko pogańska, politeistyczna. W tej religijności bogów należało sobie pozyskać, składać im ofiary, aby nam sprzyjali i realizowali nasze plany i pragnienia. Abraham w gruncie rzeczy nie wie, kim jest. Targają nim rozmaite lęki egzystencjalne: o siebie samego, o przedłużenie swego życia w potomstwie, o żonę, o swój klan. W gruncie rzeczy Abraham wyrusza po to, by stopniowo poznając Boga, poznawać samego siebie. Słyszy jakby Jego głos: „Odnaleźć Mnie, Boga, możesz najlepiej, idąc ku sobie”. Rabin Daniel Epstein pisze: „Iść ku sobie to w pewnym sensie oderwać się od siebie. Trzeba wyrwać się ze swojego *ja*, którym jest *ja* Abrahama, dziecka z chaldejskiego miasta Ur,

² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN, Warszawa 1966, s. XXIX, 295 (90).

syna pewnej społeczności, lecz także jej współnika, związanego z jej tradycją, zwyczajami, utrzymującymi ją w kostniejącym odrętwieniu. Trzeba więc wyrwać się z tego naturalnego, uspiętego *ja*, aby dotrzeć do innego wymiaru samego siebie. Zatem to wyrwanie się, wyjście Abrahama jest również historią jego przebudzenia. Wyruszyć to znaczy przebudzić się, otworzyć oczy, wyrwać się ze snu³.

W pewnym momencie historii osobistej zagubienie egzystencjalne, a więc i religijne, w jakim pozostawał Abraham, ulega przerwaniu. Objawia mu się Bóg Jedyny. Abraham, jak cały współczesny mu świat, był człowiekiem religijnym, wierzył w wielu bogów. Ten moment zapoczątkowuje zupełną zmianę w życiu tego pasterza. Otrzymuje obietnicę, że spełnią się jego najgłębsze pragnienia, a życie nabierze sensu. Wbrew ludzkiemu pragmatyzmowi, posługującemu się kryteriami zdrowego rozsądku, Abraham wyrusza w drogę, idąc za głosem Boga, który z pewnością był czymś niejasnym, niepewnym. Wśród wątpliń, trosk i upadków uparcie trwa na tej drodze, wołając do Wszchemocnego, by spełniał swą obietnicę. W różnych sytuacjach i doświadczeniach Abraham doświadcza słabości własnej i mocy Boga, który stopniowo wypełnia zawarte przymierze. Czasem próbuje pomagać Bogu i wtedy widzi, że skutki są fatalne.

Chrześcijanie i Żydzi uznają Abrahama za ojca wiary, ponieważ uwierzył nadziei wbrew możliwościom własnym i żony, wbrew ludzkiej opinii i mentalności środowiska⁴. Dlatego wyruszył za Bogiem, uczepił się obietnicy i będąc coraz bardziej świadomy swej kruchości i niemocy, znajduje na drodze wiary miłującego Boga i Jego moc, która nigdy nie zawodzi. Mentalność Abrahama mogła powoli się zmieniać dzięki doświadczeniu, że wszystkie wydarzenia, które nas spotykają, są pożyteczne, czyli dobre. Ten sposób myślenia jest całkowicie sprzeczny z mentalnością pogańską, właściwą każdemu człowiekowi, która dzieli fakty na dobre i złe; dobre akceptuje, złych zaś nie. Abraham może wybierać wolę Boga, która zawsze okazuje się dla niego dobra. Nie jest to posłuszeństwo niewolnicze, bowiem podejmuje on decyzje w zmaganiu, w wolności, ze świadomego wyboru.

Dzięki odbytej drodze i doświadczeniu Boga działającego na jego rzecz Abraham mógł przejść przez wydarzenie, które innym najczęściej wydaje się straszliwym, okrutnym, źle świadczącym o Bogu, a w każdym razie

³ D. Epstein, *Abraham*, „W drodze” 1994, nr 10, s. 49.

⁴ J. Grosfeld, *Kim jest dla nas Abraham?*, w: *Kościół katolicki o swoich korzeniach*, Polska Rada Chrześcijan i Żydów, Warszawa 1995, s. 16.

utwierdzającym w tzw. ofiarniczej wizji religii i wiary. Mam na myśli historię z ofiarą, jaką Abraham miał złożyć ze swego syna Izaaka. Gustaw Herling-Grudziński stwierdza: „To światło (ofiary Abrahama – J.G.) odświeżania nam straszliwą surowość Starego Testamentu i judaizmu... Chodzi o pytanie: czy religia ma prawo być aż tak surowa? Dla mnie ta historia, w której Abraham na rozkaz Boga – nie wiedząc, że Bóg odwoła ten rozkaz w ostatniej chwili – godzi się natychmiast na zamordowanie swojego syna, jest nie do przyjęcia. Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że są ludzie, którym podoba się straszliwa surowość zawarta w tej świętej opowieści. Ale ja sam należę do tych, którzy uważają, że istotą religii musi być zbliżanie ludzi do siebie zupełnie innymi doświadczeniami – na przykład zrozumieniem sensu cierpienia”⁵.

Zdziwienie może budzić fakt, że osoby zakorzenione w kulturze i tradycji europejsko-chrześcijańskiej – ba, kulturę tę tworzące – pozostają (poprzestają?) na takim jak powyższy poziomie rozumienia, a raczej niezrozumienia Biblii, a wraz za tym ciągłości judeochrześcijańskiego objawienia. Tego rodzaju stosunek do Biblii, a zwłaszcza do ofiary Abrahama, nie jest czymś wyjątkowym. Wprost przeciwnie, postawa ta dotyczy właściwie każdego, kto w jakiś sposób styka się z Księgą Rodzaju. Pytanie rodzi się w sposób naturalny: Czy to możliwe, że Bóg najpierw coś daje, a potem odbiera? Czy obietnica Boża to tylko takie sobie ludzkie obietniczki cacanki? Czy też może Bóg lubi prześladować człowieka? Bo przecież wydarzenie, które Żydzi nazywają po hebrajsku *Aqeda*, czyli związanie Izaaka, jest znakiem problemu o wiele szerszego, zasadniczego, z którym każdy spotyka się w swoim własnym życiu. Czy to Bóg jest autorem cierpienia i w jakim celu? Czy cierpienie ma sens?

Pierwsza myśl, jaka się nasuwa przy lekturze tekstu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, to potwierdzenie faktu, iż bardzo głęboko utraciliśmy świadomość żydowskich korzeni chrześcijaństwa. Zdomowienie się Kościoła w kulturze Zachodu i stopniowe odcinanie się od żydowskiego doświadczenia wiary i historii oznaczało dominację głęboko zakorzenionych postaw pogańskiej religijności, filozofii greckiej i prawa rzymskiego. Operując bagażem filozoficznym, pojęciami abstrakcyjnymi, ideami, rzeczami, staliśmy się ich niewolnikami, próbując także samego Boga zmieścić

⁵ G. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie Izaaka. Rozmowa z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10.

w naszym rozumie. Czy jednak mógłby On nam być jeszcze do czegoś przydatny, gdyby okazał się od tego rozumu mniejszy? A zatem przykładamy kategorie filozoficzno-etyczne do wydarzeń historycznych, próbując wydestylować z nich dobro i zło, oddzielając je zupełnie od siebie. Gustaw Herling-Grudziński przynajmniej mówi uczciwie o sobie, iż jest gnostykiem. Wielu innych nie chce się do tego przyznać, bo nie wiedzą, że „mówią prozą”. Znacomity autor *Innego świata* wypowiada zarazem wiele prawdziwych, głębokich intuicji dotyczących Boga. Przede wszystkim tę, iż nie można się zgodzić, aby nasz Bóg był okrutnikiem. Dalej pisze: „Nie może być tak, żeby Bóg darował ludziom życie i odbierał je, kiedy zechce... Bóg nie może wybierać człowieka na kozła ofiarnego! Bóg nie może żądać od człowieka takich rzeczy, jakich zażądał od Abrahama. Bóg nie może stawiać ludzi w tak strasznych sytuacjach i kazać im wierzyć, że taka jest jego wola!”. Niestety z tych słusznych przekonań autor i wielu innych wyciąga taki oto wniosek: Prawdziwy Bóg miłości, jakiego pragnie i potrzebuje człowiek, to Bóg Nowego Testamentu, Bóg Ojciec Jezusa Chrystusa. Ten Stary albo nie istnieje i jest wymysłem żydowskim oraz tych wszystkich ludzi, którzy mają potrzebę surowości, prawa, okrucieństwa, albo też jest to jakiś inny bóg, taki jak inni bogowie, który w gruncie rzeczy nienawidzi człowieka i chce go do szczętu zniewolić.

Czy można udowodnić, że Bóg Starego i Nowego Testamentu jest Jeden i ten sam? Można, słuchając religijnych Żydów, ich patriarchów, proroków oraz samego Jezusa Chrystusa i Jego uczniów. W obu przypadkach jednak trzeba nauczyć się słuchać, by poznać Boga. On bowiem chce, byśmy Go poznawali. Nie jest to sposób dowodzenia właściwy filozofii czy naukom ścisłym. Zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie mają poznawać Boga, odbywając pewną drogę życia, która to droga prowadzi stopniowo do wiary, czyli do zaufania Bogu. Dla Żydów cała Tora nie jest, jak wielu sądzi, prawem, kodeksem do wypełniania, lecz słowem miłości Boga do nich. Cała historia żydowska od Abrahama, Izaaka, Jakuba, przez Józefa, Mojżesza, sędziów, proroków jest wyrazem miłości i czułości Stwórcy do swego ludu. Religijny Żyd zawsze oddaje chwałę Bogu, mówiąc: To Ty wyprowadziłeś nas z niewoli, karmiłeś w głodzie, poileś w pragnieniu, dałeś nam Dekalog, byśmy wiedzieli, co jest dobre, a co złe dla naszego człowieczeństwa, wprowadziłeś nas do Ziemi Obiecanej. Zawsze wypełniałeś swoje obietnice. Wybierałeś spośród nas ludzi, którym dawałeś szczególne dary pomagające nam przetrwać najtrudniejsze sytuacje i cza-

sy, także tych, którzy umieli właściwie i coraz głębiej interpretować święte Pisma i konkretne wydarzenia. Nigdy nas nie zawodziś, gdy mówisz, że jesteś Panem wszystkiego, także śmierci, bo Ty możesz nas wyprowadzić z Szeolu, nie dopuścić, byśmy utknęli w nim na wieki. Najgorsze, co może się nam przytrafić, to nie umrzeć fizycznie, lecz duchowo. Wtedy bowiem niszczejemy ostatecznie, gdy nie wiemy, jaki jest sens naszego życia, kto nas stworzył, po co w ogóle żyjemy. Ty zawsze niosłeś nas na skrzydłach orlich, troszcząc się jak potężny ptak o swe pisklęta. Ty bowiem jesteś prawdziwym Ojcem całego ludu i każdego indywidualnie.

Żydzi to nie grupa niewolników sterroryzowanych przez Boga, lecz wprost przeciwnie – ludzi wolnych. I to właśnie Pan wyzwolił ich z niewoli, gdzie cierpieli bez sensu. Dzieci Boga Jedyne są na tyle wolne, tak bardzo Bóg ich nie chce zniewolić, że mogą Go odrzucać, wybierając inne ścieżki, chodząc innymi drogami. I dopiero gdy widzą, że te inne drogi nie dają szczęścia, że prowadzą na manowce, także na manowce religijne, bo nadal można wykonywać praktyki, obrzędy i składać ofiary – wtedy wracają do źródła błogosławieństwa. Taka jest dynamika drogi wiary – Żyda i chrześcijanina. I dlatego właśnie jeden i drugi nazywa Abrahama ojcem wiary, bo Abraham odbył drogę wiary, dzięki której „umarł syty dni”. Zakończył żywot doczesny jako człowiek spełniony. A zatem, by spojrzeć prawdziwie na sytuację z góry Moria, na ofiarę z Izaaka, trzeba odbyć drogę Abrahama. Myślę tu, rzecz jasna, o drodze życiowej, duchowej⁶.

IZAAK – SYN OJCA

Gdy Bóg wkracza w życie człowieka, rodziny czy całego ludu, wówczas wywróceniu ulega cały dotychczasowy porządek. A ponieważ każdy z nas ma skłonność do „urządzania się”, do zasiadania, do mniejszej czy większej stabilizacji, do poprzestawania na tym, co jest, co już Bóg zrobił, dlatego On musi co jakiś czas interweniować. Niezwykle mocnym przejawem takiej interwencji, skłaniającej Abrahama do wyruszenia, jest właśnie historia ofiarowania jego syna Izaaka. W pewnym momencie długiej drogi do wiary Bóg mówi Abrahamowi: „Weź twego syna jedyne, którego

⁶ Interesujące i bogate przedstawienie żydowskiej i chrześcijańskiej refleksji nad historią i postacią Abrahama zob.: *Abraham. Tajemnica ojcostwa*, oprac. ks. K. Bardski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 392, seria *Ojcowie żywi*.

miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, jakie ci wskażę”. Abraham ma złożyć w ofierze największy dar, jaki otrzymał od Boga, na który czekał do późnej starości, owoc niewątpliwego cudu. A potem, gdy już miał nożem zabić syna, Bóg wstrzymał jego rękę. Jak to wszystko rozumieć?

Powracamy do głównego problemu cytowanej rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim. Istnieją dwie pięknie uzupełniające się żydowskie interpretacje tego biblijnego tekstu. Obie mówią o tym, że Abraham wcale nie był jakimś supermanem, wcale nie był wierzący, nie miał wytrwałości, chodził też swoimi grzesznymi drogami, jednym słowem, był taki jak my. Nadal mimo wszystkich cudownych doświadczeń, jakie przeżywał na drodze z Bogiem, miał swoją naturę, która od czasu do czasu dawała o sobie znać. Góra Moria to historia niezrozumienia. Abraham nie rozumie, jak Bóg może żądać od niego, by zabił Jego dar. Ale jak Hiob mówi: „Bóg przewidzi”, bo już miał za sobą długą drogę poznawania wierności Boga. Zwraca się nawet do służby słowami: „My obaj tu wrócimy”. Potem jednak – mówią rabini – gdy Abraham słyszy od Boga nagłą zmianę decyzji, już niczego nie rozumie. Jak to, najpierw mam wprowadzić Izaaka na górę, a teraz sprowadzić na dół? Czy Ty bawisz się moim kosztem?

Bóg w żadnym momencie nie powiedział Abrahamowi, by miał zabić Izaaka. Tekst biblijny nic o tym nie mówi. „Złóż w ofierze”. Abraham źle usłyszał. Odezwała się w nim dawna pogańska mentalność, w której rzeczą normalną jest składanie bogom ofiar z ludzi, zwłaszcza z dzieci, z tego, co się ma najcenniejszego, najbardziej ukochanego. Trzeba bowiem takiego boga przebłagać, pozyskać, mieć po swojej stronie, żeby nie uczynił nam nic złego. Gdyby Abraham spełnił polecenie Boga według tego, co najpierw usłyszał, nie byłby ojcem naszej wiary, lecz zabójcą. Abraham ma się wyrzec nie swego syna, lecz swej ofiarniczej mentalności, która dla Boga Jedyne jest obrzydliwa. On, Bóg, patrzy na człowieka oczami miłującego ojca, nie zaś prześladowcy czy dowódcy harcerzy.

Druga interpretacja, ściśle związana z poprzednią, mówi, że Abraham uczynił sobie nowego idola, nowego bożka (znowu mentalność pogańska!). Tak się przywiązał do swego syna, że wyparł on Boga i zajął jego miejsce. Ludzka miłość, pełna afektu, nie pozwala dostrzec miłości Boga, zaślepia, nie pozwala dostrzegać właściwej drogi, Bożych zamysłów. Taka miłość może prowadzić do zguby, do nieszczęścia. Przedtem ucho fałszywie słyszące, teraz oko, które źle widzi. Bóg chce uzdrawiać nasze zmysły,

byśmy mogli poznawać Jego samego przede wszystkim przez obecność w naszym życiu. Człowiek – Żyd czy chrześcijanin – który ma otwarte ucho i przywrócony wzrok, może odnajdować ślady Ojca, po których będzie mógł zbliżyć się do Niego.

O miłości Abrahama pięknie pisze Epstein⁷: „Wartość Abrahama, miłość, może być źródłem jego problemów z Izaakiem. Ta miłość nas porusza. Miłość jest fundamentem świata. Jak mówi psalm: *Świat opiera się na miłości*. Pierwsza część opowieści o ofiarowaniu Izaaka uczy natomiast, że owa miłość może prowadzić do zguby, do katastrofy. Miłość musi być powściągnięta, opanowana, zorganizowana. Miłość, która niszczy linię prostą, może być zabójcza. Gazety pełne są tego rodzaju wiadomości. Miłość fatalna, nadmiar miłości!... W tekście biblijnym syn jest w wielkim niebezpieczeństwie: ojciec może go zabić – symbolicznie bądź realnie – często z przesadnej miłości. Głos, który interweniuje, mówi też: *Teraz poznałem, że boisz się Boga* (Rdz 22, 12). Abraham kochający Boga stał się tym, który się Go boi. A obawiać się oznacza być zdolnym do powściągnięcia swoich porywów... Mędrcy mówią: silny jest ten, kto zdolny jest zapanować nad swoją skłonnością, instynktem”.

Abraham ma zatem stopniowo odzwyczajając się od formy ofiary związanej z religijnością pogańską, do której był przyzwyczajony dawniej, w kulturowym środowisku rodzinnego Ur. Była to ofiara łatwiejsza, mimo że wydaje się nam straszliwa. Teraz pojawia się nowa ofiara – z własnego *ja*. Pierwsze wyruszenie Abrahama w drogę, odrywanie się od własnej mentalności trwa nieustannie. Nie nawracamy się jednorazowo. Dlatego jest to ofiara trudniejsza, bo nigdy się nie kończy, jest zawsze zadaniem do podjęcia. Natomiast złożenie w ofierze zabitego Izaaka, choć niezwykle kosztowne, jest aktem jednorazowym, trwa tylko chwilę. Dlatego słowa „Wyjdź ze swej ziemi...” powracają w każdym pokoleniu i w życiu każdego Żyda i chrześcijanina.

Bóg jednak czyni coś więcej. Nie zostawia Abrahama z jego własnymi interpretacjami, lecz daje realne potwierdzenie swych słów. Abraham widzi nagle baranka w zaroślach i to jego składa w ofierze. Bóg umożliwia Abrahamowi wiarę, że On nie kłamie, że dotrzymuje obietnicy, że faktycznie Abraham będzie miał liczne potomstwo. Mam tu na myśli nie tylko pokolenia Izraela zrodzone z jego wnuka Jakuba, ale i dalsze potom-

⁷ D. Epstein, *Izaak. Ojciec i syn*, „W drodze” 1995, nr 4, s. 56-57.

stwo, które rodzi do nowego życia Jezus Chrystus. Chrześcijanie widzą ciągłość Starego i Nowego Testamentu właśnie wówczas, gdy wchodzą w głębię tajemnicy ofiary Jezusa z Nazaretu, który umiera po to, by człowiek nie musiał umierać. To Bóg umiera za nas, którzy nigdy tego czynić nie chcemy, zawsze lękamy się tego, co nam zagraża, co niszczy nasze istnienie. Dla chrześcijan baranek, którego widzi Abraham, jest zapowiedzią Jezusa Chrystusa i Jego Paschy, czyli przejścia ze śmierci do życia. Teraz już możemy żyć bez lęku przed śmiercią egzystencjalną, śmiercią mojego *ja*. Abraham, jak czytamy w Ewangelii, zobaczył dzień Jezusa Chrystusa. Najpierw, gdy trzymał na rękach Izaaka, świeżo narodzonego ze starca i nieplodnej staruszki; później, gdy okazało się, że miał wciąż fałszywe wyobrażenie o Bogu, który nie chce niczyjej śmierci. Daniel Epstein pisze⁸: „Imię Izaak, wedle Biblii, znaczy ‘roześmiał się’. Nie jest jakąś marną ironią nazwanie ‘roześmiał się’ postaci biblijnej, która najmniej skłania do śmiechu. Abraham wybuchnął śmiechem, gdy usłyszał nowinę o tych narodzinach. I Sara oczywiście się śmiała. Poza tym ludzie zanosili się od śmiechu, bo myśleli, że Izaak nie jest synem Abrahama. I tylko dlatego, mówi Talmud, uznano to wątpliwe ojcostwo, że Bóg dał Izaakowi łaskę wyglądu podobnego do ojca. W każdym razie imię Izaak oznacza śmiech, lecz jest to śmiech przyszłości, czasów, które nadejdą, gdy będziemy mieli prawo się śmiać”. Albowiem śmierć nadal jest obecna. Tradycja chrześcijańska czerpie tu mocno z mądrości żydowskiej, według której w chwili radości trzeba pamiętać o tym, że umieramy. Talmud cytuje następujący werset z psalmu, który Żydzi śpiewają w szabat: „Gdy Pan odmienił los Syjonu, byliśmy jak we śnie. Wtedy nasze usta były pełne śmiechu” (Ps 126). Komentarz Talmudu: „Na tym świecie człowiek nie ma prawa śmiać się na całe gardło”. Według Epsteina na tym polega „istota tematu Izaaka, który jest życiem, którego już nie oczekiwano, życiem jako boską niespodzianką. Abraham mówi: »Czy dla Boga jest cokolwiek niemożliwego?«. Życie jako niespodzianka, podarunek, na który już nie czekaliśmy. Lecz zarazem nadal możliwa jest śmierć. Dotyczy to narodzin Izaaka, a tym bardziej ofiary z niego. W przypadku ofiary jest to głos, który powstrzyma rękę Abrahama, gdy ten nie mógł już mieć nadziei. To jest życie wbrew wszelkiej nadziei, ponad wszelką nieuchronność, wbrew fatalizmowi”⁹.

⁸ D. Epstein, *Izaak. Ojciec i syn*, dz. cyt., s. 49-50.

⁹ D. Epstein, jw. Rabiniczne interpretacje *Aqeda*, czyli ofiary Izaaka, są całkiem inne niż mocno afektywny, moralistyczny, a w rezultacie patetyczny sposób odczytania tej hi-

Jednakże życie jest wciąż zagrożone. Zagrożenie to, wbrew głęboko ugruntowanemu ludzkiemu przekonaniu, nie pochodzi z zewnątrz, lecz z głębokiego wnętrza człowieka. Każdy nosi je w sobie¹⁰.

Narodziny Izaaka były orędzieniem życia. Idąc na górę Moria, Abraham rozważa orędzie śmierci. Midrasz daje następujący komentarz do wersetu z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31). *Było dobre* – stwierdzenie wypowiedziane przez Boga po stworzeniu kolejnych elementów rzeczywistości – oznacza życie. *Było bardzo dobre* oznacza życie plus śmierć. Śmierć jest złączona z życiem, co samo w sobie stanowi sprzeczność. Talmud mówi,

storii przez Kierkegarda w przywołanym już dziele *Bojaźń i drżenie*. Egzegezy rabinów zgłębiają Biblię w duchu biblijnym, żydowskim, zawsze szukając takich wyjaśnień sytuacji, które świadczą na rzecz Boga działającego dla dobra człowieka. Talmud odczytuje konkretny fragment Pism w łączności z innymi fragmentami, nie tylko nie wrywając ich z kontekstu (także historycznego), ale pogłębiając rozumienie przez jego poszerzanie oraz posługując się innymi komentarzami żydowskimi.

¹⁰ Według jeszcze innej rabinicznej interpretacji ofiary Izaaka, interpretacji dość minimalistycznej, ale niezmiernie ważnej dla człowieka ze swej natury religijnej, nie chodzi tu o żadną śmierć syna, lecz o jego dojrzewanie do samodzielnego życia. Epstein pisze, że w chwili wejścia na górę Moria Izaak miał 37 lat i aż dotąd był dzieckiem. Ofiarą Izaaka jest tu zatem wejście w życie dojrzałe. Kwestia ta jest ważna i zawsze aktualna. Ta okrutna próba jest doświadczeniem nauki, uzyskania samodzielności myślenia i życia. Wymaga ona czujności na słowo pouczenia i pewnego dystansu wobec dotychczasowych własnych przekonań. Góra Moria w mądrości żydowskiej ma kilka znaczeń. Według jednego z nich słowo *Moria* pochodzi od rdzenia *ora*, w którym ma swe źródło także słowo *Tora*. „A więc góra pouczenia, nie zaś góra śmierci. Dlaczego? Dlatego, że nauczanie podstawowe otrzymuje się od swego nauczyciela i najpierw trzeba zrozumieć jego samego. Izaak ma zrozumieć Abrahama, a Abraham swego własnego mistrza, czyli Boga. Problemy zaczynają się, gdy (...) nauczyciel sobie przeczy. Jest to doświadczenie trudne, przykre (...) Gdy w takich przypadkach mówią mi, że sam sobie przeczę, odpowiadam: »Co za szczęście, ktoś mnie usłyszał!«. Istotnie, Bóg sobie przeczy. Nie budzi to jednak zakłopotania komentatora, gdyż wiemy (...), że Bóg przeczyć sobie nie może, nawet, a zwłaszcza wówczas, gdy sobie przeczy! Gdzież tu logika? (...) Dla Mędrców (żydowskich – J.G.) wydarzenie *Aqeda*, będzie próbą logiki (...) Cechą bożka, idola jest to, że nigdy on sobie nie przeczy, bowiem nigdy nie mówi! (...) Gdy Mędrzy stają wobec zasadniczej sprzeczności, mówią: słowa te są słowami Boga żywego (...) Gdzież więc jest prawda? Otóż mówiąc: słowa Boga żywego, kładzie się akcent na *żywego*. Życie pełne jest sprzeczności (...) życie nieustannie sobie przeczy. Życie, jak mówił Heraklit, to droga, która wznosi się i opada, jedna i ta sama. Wszystko zależy od perspektywy. Gdy Abraham znajduje się u stóp góry Moria, widzi tylko wznoszącą się drogę. Gdy zaś jest na górze, można już przypatrzeć się drodze w dół. Można alternatywnie rozważyć drogę życia i drogę śmierci. W języku hebrajskim *życie* istnieje tylko w liczbie mnogiej (...) a mnogość ta zawiera zasadniczą sprzeczność: życie i jego przeciwieństwo, dane razem przez jednego i tego samego Boga. On dał i On wziął”. Zob. D. Epstein, dz. cyt., s. 53-54.

że sprzeczność tę może rozwiązać tylko cud. Takim cudem są zarówno narodziny Izaaka, jak i jego ocalenie przez wstrzymanie ręki Abrahama. Autorem tego rodzaju rozwiązań jest zawsze Bóg.

Cała dalsza historia ludu izraelskiego naznaczona będzie tego rodzaju sprzecznościami, które pojawiają się po to, by ukazać moc Boga. W sytuacjach przeczących sensowi dotychczasowej historii i rodzących wątpliwość ludzi, czyli Izraelitów, co do dobroci Boga Stwórcy wkracza w sposób niezwykle, nieoczekiwany, działając nie tylko na korzyść człowieka, ale i na rzecz swego Imienia. Według tradycji żydowskiej „dziesięciu próbom, którym został poddany Abraham, ze wszystkich zaś wyszedł zwycięsko, odpowiada dziesięć cudów, które Święty, który niech będzie błogosławiony, uczynił dla jego potomków w Egipcie, tym zaś odpowiada dziesięć plag, które zesłał na Egipcjan, plagom zaś odpowiada dziesięć cudów, których dokonał nad brzegiem Morza Czerwonego”¹¹.

Historia Izraela nie jest dana jedynie dla Żydów. Doświadczenie płynące z trzymania się Tory, czyli Boga, ma stopniowo stawać się udziałem całej ludzkości. Logika historii, trzeźwa analiza rzeczywistości, wyciąganie z niej wniosków, intencja zmieniania własnej mentalności w kierunku lepszego rozumienia dobra i zła oraz akceptacji innych ludzi oraz zamysłu Boga wobec nich dotyczy każdego człowieka. O tej perspektywie mówią Pisma żydowskie.

Dla Żydów Nowy Testament może nie mieć znaczenia. Dla chrześcijan Stary (czyli wcześniejszy, pierwszy, nie zaś przestarzały) Testament jest korzeniem drzewa, które wydaje owoce w Nowym. Bez pierwszego drugi nie istnieje. Drzewo pozbawione korzeni usycha. Tak też dzieje się z chrześcijaństwem, które odrywa się od swego żydowskiego pochodzenia, tak mocno osadzonego w historii. Chrześcijaństwo, które nie stoi na gruncie rzeczywistości, które nie czerpie z doświadczeń przeszłości, pozbawia się żydowskiej specyfiki charakteryzującej się nieustannym i wzajemnym dialogiem Boga z człowiekiem. Staje się ono wówczas stopniowo religią na obraz ludzki: pogańską, jurydyczną, moralistyczną, opartą na ludzkich siłach, wyidealizowaną, na końcu zaś utopijną.

¹¹ Zob. *Abraham. Tajemnica ojcostwa*, dz. cyt., s. 66.