

Recenzje

JAKUB ŚLAWIK

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 1/2024
s. 175-196
DOI: 10.36124/rt.2024.07



Meyer-Blanck, Michael. 2024. Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, ss. 338. ISBN 978-3-16-162327-1.

Meyer-Blanck, Michael. 2024. Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 338. ISBN 978-3-16-162327-1.

Najnowsza książka emerytowanego profesora Uniwersytetu w Bonn poświęcona została nadal aktualnej kwestii antysemityzmu/antyjudaizmu i jego chrześcijańskim korzeniom. Tytuł: „Wiara i nienawiść: Antysemityzm w chrześcijaństwie” jest wstrząsający. Jak to możliwe, że można i trzeba zestawiać ze sobą wiarę z nienawiścią i antysemityzm z chrześcijaństwem? Zestawienie takie oddaje jednak smutną rzeczywistość. Michael Meyer-Blanck, ewangelicki teolog i pedagog religii, przedstawia wydarzenia z historii i teraźniejszości Niemiec, zakreśla ideową historię europejskiego antyjudaizmu i antysemityzmu. W szczególności zainteresowany jest protestanckim, luterańskim „wkładem” w umotywowanie współczesnego antysemityzmu/antyjudaizmu. Mimo że najwięcej miejsca poświęca teologii ewangelickiej, to ostatecznie znaczenie jego książki wykracza poza niemiecki protestantyzm, bo prezentowane

poglądy i dyskusje okazują się zaskakująco aktualne, pojawiają się wciąż na nowo, także w nieprotestanckiej Polsce.

Książka podzielona jest na trzy rozdziały, na które składa się w sumie 16 ponumerowanych paragrafów. Pierwszy rozdział nosi tytuł „Niemcy [Deutschland] i Żydzi – toksyczny związek?” Pierwszy paragraf poświęcony został antysemityzmowi w współczesnych Niemczech, jego najbardziej charakterystycznym i czasami ambiwalentnym objawom. Choć wspomnienie Szoa jest obecne na wielu płaszczyznach życia w Niemczech i we współpracy politycznej z państwem Izrael, to jednocześnie dyskurs w różnych mediach nie jest wolny od antysemitycznych stereotypów. Życie codzienne pełne jest banalnego antysemityzmu. W Kościołach przykładami antyjudajizmu mogą być prawo talionu („oko za oko, ząb za ząb”), interpretowane wbrew pierwotnej intencji ograniczenia zemsty, wielkopiątkowa modlitwa w katolickiej mszy (pomimo zmian, które w niej następowwały). Omawianymi nieco szerzej przykładami antysemityzmu, które poruszyły opinię publiczną w Niemczech, są 15. wystawa z serii *documenta* w Kassel w 2022 r., wezwania do bojkotu Izraela i zarzuty o izraelski apartheid oraz spór z 2022 r. o przedstawienie w kościele w Wittenberdze Żydów ssących maciorę. W paragrafie drugim zaprezentowano pozytywne przykłady dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Istnieje w Niemczech ponad 80 stowarzyszeń, które zajmują się takim dialogiem, tworząc gęstą sieć powiązań i współpracy. Przełomowe punkty wyznaczają: uchwała synodu EKD (Kościoła Ewangelickiego Niemiec) z 1950 roku „Wina wobec Izraela” z wyznaniem winy milczenia i zaniechania; uchwała reńskiego synodu RSB [*Rheinischer Synodalbeschluss*] „O odnowieniu związku chrześcijan i Żydów” z 1980 roku, w którym stwierdza się, że Izrael względem chrześcijaństwa nie ma żadnego deficytu soteriologicznego, a wręcz przeciwnie, soteriologiczną przewagę; oraz studium „Kościoł i Izrael” Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE, do 2003: Leuenberska Wspólnota Kościołów) z 2001 roku. Dokument z 1980 roku spotkał się z ostrą krytyką profesorów Uniwersytetu w Bonn, którego ton M. Meyer-Blanck

ocenił krytycznie, doceniając jednocześnie wagę poruszonych w nim zagadnień teologicznych. Studium WKEE z 2001 roku bierze pod uwagę tę krytykę, stwierdzając, że w Chrystusie przymierze z Izraelem zostało nie tylko potwierdzone, ale i odnowione, czyli rozszerzone i pogłębione. Zmiany w myśleniu w Kościołach ewangelickich w Niemczech znalazły wyraz m.in. w układzie perykop liturgicznych EKD z 2018 r., w którym 60% tekstów liturgicznych i przeznaczonych na podstawie kazań to teksty starotestamentowe. Kościoły ewangelickie od Dni Kościoła (*Kirchentag*) w 1961 r. wykonały znaczące postępy teologiczne w relacji z Izraelem, nawet jeśli w zakresie chrystologii i znaczenia Starego Testamentu konieczne są dalsze prace. W paragrafie trzecim Autor zajmuje się pojęciami antyjudaizm (stereotypy i uprzedzenia wobec religii żydowskiej, takie jak zarzut zabójstwa Boga, mordy rytualne), antysemityzm (wynikający z teorii o nieusuwalnej odmienności rasowej), syjonizm i antysyjonizm (tj. poglądy wymierzone w samo istnienie państwa Izrael jako tworu kolonialnego i imperialistycznego, które są też określane mianem antyizraelizmu). Odrzucanie antysyjonizmu nie oznacza bynajmniej bezkrytycznego stosunku do polityki państwa Izrael. Gdy mamy do czynienia nie z postawą jednostek, ale z myślowymi konstruktami i kulturowymi obiektywizacjami niechęci czy nienawiści do tego, co żydowskie, to trzeba w nich widzieć strukturalny antysemityzm.

Drugi, obszerny rozdział (paragrafy cztery do dwanaście) nosi tytuł „*Faules Denken: o genezie strukturalnego antyjudaizmu i antysemityzmu w teologii ewangelickiej*”. Autor posłużył się dwuznacznym określeniem *faul*, tj. zepsute, zgniłe myślenie, które jest też wyrazem intelektualnego lenistwa. W paragrafie czwartym zatytułowanym „Antyjudaistyczne pułapki teologii reformacyjnej” zaprezentowano, w jaki sposób cztery *Sola*, które podsumowują teologię reformacyjną, a ściślej ich interpretacja przyczyniły się do antyjudaistycznej dyskryminacji. *Sola* – „tylko” – miały na celu oddzielenie tego, co właściwe, od tego, co niewłaściwe w nauce chrześcijańskiej. „Tylko z łaski”, będące wyrazem Lutrowej pasywnej sprawiedliwości, posłużyło przeciwstawieniu prawdziwej wiary

żydowskiemu Prawu. „Tylko Chrystus” wymierzone zostało w Stary Testament, „tylko Pismo” – w żydowską tradycję, a „tylko z wiary” – w żydowski etos wypływający z wiary. W rzeczywistości w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z karykaturą judaizmu. *Sola* odgrywają ważną rolę w ewangelickiej wierze, służą kształtowaniu myślenia teologicznego w zmieniających się czasach i są w swej istocie wyznaniem wiary. Nie można z nich w żadnym razie wnioskować o niższości innej religii. W paragrafie piątym omówiono trudne dziedzictwo hermeneutyczne luteranizmu wynikające z gwałtownego ataku późnego Marcina Lutra na judaizm i Żydów. Luter był jeszcze w latach dwudziestych XVI w. przekonany, że Żydzi poznałszy prawdziwą ewangelię, w tych ostatecznych czasach nawrócą się do Chrystusa. W piśmie „Jezus był rodzonym Żydem” (*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* z 1523 r.) zawarł pozytywny obraz judaizmu i Żydów. Jednak później doszedł do wniosku, że pomylił się co do judaizmu. W piśmie z 1538 roku „Przeciw sabatarianom do dobrego przyjaciela”¹ (*Wider die Sabbather an einen guten Freund*) Luter zrównał ze sobą hermeneutykę papistów i Żydów. Jego nienawiść wobec judaizmu i Żydów osiągnęła punkt kulminacyjny w piśmie „O Żydach i ich kłamstwach” (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543 r.), w którym powieliła wszystkie najstraszniejsze stereotypy dotyczące judaizmu, doradzając prześladowania Żydów. Luter stał się przerażającym antyjudaistą i antysemitą. W czasach Lutra nie myślano jeszcze w kategoriach wielu możliwych i różniących się interpretacji Pisma. Pozornie obiektywna interpretacja Biblii była i wciąż jest korzeniem wszelkiego zła. Jeśli ktoś swoją interpretację uważa za jedyną słuszną, wykluczając inne, nie tylko tragicznie błędzi, ale jest na prostej drodze do wykluczania i dyskryminowania innych, a w tym do antyjudaizmu.

¹ Niem. *Sabbather*, nieżydowska sekta prowadzona przez Oswalda Glaidta (zm. 1546), która poza chrztem i wieczerzą Pańską święciła szabat jako trzeci znak eschatologiczny. Pismo Lutra było produktem jego własnego wyobrażenia o tym ruchu (91).

Trudno się dziwić, że recepcja takich poglądów Lutra w XIX i XX wieku przyczyniła się do uzasadniania zabójczego antysemityzmu.

W paragrafie szóstym „»Koniec Prawa«: jak można błędnie rozumieć Pawła” Autor cofa się do początków chrześcijaństwa, do apostoła Pawła. Z jednej strony Paweł jest oskarżany o judaizację chrześcijaństwa, a z drugiej strony jego listy są interpretowane jako antyżydowskie. Każdy tekst jest bezbronny wobec czytelnika, wystawiony zostaje na jego przemoc interpretacyjną. Według Pawła judaizm nie utracił swojej wartości, ale uzyskał radykalnie nowy wymiar. Nie oznacza to opowiedzenia się za czy przeciw judaizmowi, ale jego chrystologicznie przekodowanie. M. Meyer-Blanck formułuje siedem tez, jak należy rozumieć Żyda Pawła. Po pierwsze, u Pawła nie ma śladu lekceważenia judaizmu. Jego Ewangelia w żaden sposób nie ma antyżydowskiego nastawienia, nawet jeśli dałoby się odnaleźć w niej elementy krytyki judaizmu. Po drugie, u Pawła nie znajdziemy żadnego ubolewania nad niemożliwością spełniania Tory. Po trzecie, u Pawła nie ma krytyki judaizmu z powodu domniemanego samochwalstwa. Chłuba, o której Paweł pisze (Rz 3,21-31), nie ma w sobie nic specyficznie żydowskiego. Po czwarte, u Pawła nie ma idei zastąpienia Izraela jako ludu Bożego przez Kościół (teoria substytucji). Po piąte, Paweł nie zna żadnej szczególnej drogi do zbawienia dla Izraela poza Chrystusem. Samo wybranie nie jest jeszcze zbawieniem. Po szóste, według Pawła poganie zostają włączeni w odnowione przez Chrystusa przymierze z Izraelem. Kluczowe jest tu słowo „odnowione”. Po siódme, wiara w Chrystusa oznacza według Pawła radykalny, nowy początek również dla Żydów. Paweł nie ma też żadnej wątpliwości co do tego, że w perspektywie eschatologicznej Żydzi również będą zbawieni (Rz 11,25-27). Nowsze badania pokazują, że specyficzna lektura Pawła u Lutra nie pokrywa się z doświadczeniem Prawa przez samego apostoła. Luter wychodził bowiem od indywidualnego doświadczenia swej grzeszności, typowego dla nowoczesności, a obcego Pawłowi. Nic nie wskazuje na to, by chrześcijanin Paweł cierpiał z powodów wyrzutów sumienia. Chrześcijaństwo, tak samo jak judaizm,

są historycznymi religiami, których roszczenie do posiadania prawdy nie opiera się na wewnętrznym poznaniu, lecz na historycznym wydarzeniu (Pwt 26,5-9 i Ga 4,4-5). Pawłowi nie tyle chodziło o sumienie pojedynczego wierzącego, ile o eschatologiczny los Kościoła Chrystusa złożonego z Żydów i pogan (117).

Paragraf siódmy poświęcony został Ewangelii Jana i jej szablonowej krytyce „Żydów” (określenie „Żydzi” pojawia się 71 razy w J, praktycznie bez wyjątku w negatywnym sensie). Kościół jako jej adresat ponosi odpowiedzialność za to, by interpretować ją w duchu Ewangelii Jezusa. Poza listami Pawła i J jeszcze List do Hebrajczyków mierzy się z kwestią pochodzenia wiary w Chrystusa z judaizmu, ale ten ostatni ma znikome znaczenie w antyżydowskiej historii oddziaływania Nowego Testamentu. W J mamy do czynienia z jednoznacznym rozstaniem się Jezusa z judaizmem. Nie dzieje się to jak u Pawła poprzez argumentację, ale narracyjnie. Zbawienie pochodzi od Żydów (J 4,22). Jednocześnie pojęcie „Żydzi”, które obejmuje cały niewierzący kosmos, jest szyfrem dla wszystkich niewierzących, którego nie można mylić z historycznymi osobami, historycznym ludem. Ewangelia Jana jest świadectwem odezwania się żydowskich i helleńskich zwolenników Jezusa od Synagogi, co dla Kościoła niemającego statusu *religio licita* miało bolesne konsekwencje. Słowa Jezusa przeciwko własnemu narodowi nie mogą być czytane w duchu antyjudajstycznym. Czwartą ewangelię cechuje zdecydowany dualizm pomiędzy „dziećmi Abrahama” i „dziećmi szatana” (8,31-45), a rozróżnienie takie oparte jest na decyzji za lub przeciw Jezusowi. Co więcej, oba te określenia nie odnoszą się do przeszłości (8,33), ale do przyszłości (*fut.*). Choć interpretacja tego fragmentu jest sporna, to J 8,44 nie mówi ogólnie o „Żydach”, lecz o judeochrześcijanach, którzy nie wytrwali w wierze. W każdym razie zawsze jest konieczna historyczna rekonstrukcja i hermeneutyka, które umożliwiają relatywizację współczesnych recepcji tego rodzaju trudnych tekstów. Skoro nienawiść wobec wrogów jest jednoznacznie odrzucana przez Jezusa (Mt 5,43), to nie tylko dekonstrukcja hermeneutyczna, ale i treść pozostałych

Ewangelii każe odrzucić antyjudaistyczną interpretację J. Wprawdzie Bach w swej Pasji Mateusza i Jana przejmując antyjudaistyczne brzmienie sformułowania J, to pointą jest u niego nie spór z judaizmem, ale nawrócenie ówczesnych chrześcijan. Ewangelia Jana nie dostarcza żadnych informacji o Żydach, ale o chrześcijanach, których zachęca się do tego, by w naśladowaniu Jezusa pokonać „świat”.

W paragrafie ósmym omówiono antyjudaizm oświecenia (Schleiermachers), znajdujący wyraz w postulatcie „wyższej religii”. Immanuel Kant, odwołując się do rozumu, kieruje się ku osobistemu, subiektywnemu umotywowaniu religijności. Mogłoby się wydawać, że podważając tradycyjne podstawy religijności, oświecenie sprzyjało emancypacji, w tym również Żydów. Jednak pomimo swego wyzwalającego potencjału, wzmocniło antyjudaistyczne nastawienie. Wiara żydowska bowiem była w mniemaniu przedstawicieli oświecenia sprzeczna z rozumem. Pozytywny obraz judaizmu oparty na zasadach oświeceniowego rozumu i racjonalistycznej teologii zaprezentował z kolei żydowski filozof Mose Mendelsohn, koncentrując się na wolności i moralnej odpowiedzialności człowieka. Argument moralności można było jednak użyć w odmienny sposób – przeciwko judaizmowi, jak miało to miejsce w przypadku filozofa i pastora z Zurychu Johanna Caspara Lavatera, podkreślającego wyższość chrześcijaństwa. Mendelsohn i Kant zgadzali się, że religia naturalna (tzn. taka, której przedmiotem jest nieśmiertelność, wolność, Bóg), opierająca się na rozumie, jest właściwą formą religii. „Kościelne” religie nie powinny przeczyć takiej naturalno-moralnej religii. W ocenie większości przedstawicieli tego nurtu to chrześcijaństwo miało w największym stopniu odpowiadać humanistycznym założeniom religii naturalnej. Dla Hegla wiara chrześcijańska była najwyższym, ostatecznym stopniem rozwoju religijnego. Zdaniem Kanta judaizm, biorąc pod uwagę czystość religii, w ogólnie nie był wiarą religijną. Jego zdaniem moralność jest celem, a religia jedynie środkiem. Również Friedrich Schleiermacher, który przynależy do epoki po Kancie i który istotę religii dostrzegął poza metafizyką i moralnością w romantycznym uczuciu,

uważał, że judaizm charakteryzuje to, co martwe, nieżywe. Centralną ideą judaizmu miałyby być odpłata. Głębszą i odpowiednią dla dojrzałej ludzkości religią jest chrześcijaństwo. Zasadniczym powodem antyjudaistycznego nastawienia oświecenia i późniejszych czasów było kwantytatywnie porównawcze podejście do religii, które sprowadzało się do zwykłego utwierdzania się w przeświadczeniu o własnej wyższości.

W paragrafie dziewiątym opisane zostało powstanie nowoczesnego antysemityzmu na niemieckich uniwersytetach. O ile oświecenie stawiało na równość ludzi, to pod koniec XIX wieku powrócono ponownie do tezy o nierówności ludzi, podpierając własne uprzedzenia pseudobiologiczną teorią rasy. Spór na Uniwersytecie w Berlinie rozgorzał w 1879/80 roku z powodu twierdzenia, że żydowskość nie jest religią, a narodem i rasą. Industrializacja pociągnęła za sobą zmiany demograficzne i społeczne, w tym gwałtowny rozrost miast i zwiększoną migrację, przede wszystkim ze wschodniej Europy. Wśród Żydów w Cesarstwie Niemieckim prawie nie było przedstawicieli uboższej klasy średniej i klasy niższej. Żydzi zostali uznani przez propagatorów współczesnego antysemityzmu za reprezentantów potęgi pieniądza i kapitalizmu, niszczących klasę średnią i solidarność w wymianie handlowej, a tym samym rujnujących tradycję i naród. W rasistowskim myśleniu nie było już miejsca na nawrócenie i chrzest, rasa była cechą trwałą. W rzeczywistości jednak większość Żydów w Cesarstwie była zasymilowana. Wstępem do sporu było oburzenie, jakie wywołał obraz Maxa Liebermanna „Dwunastoletni Jezus w świątyni”. Niemieckie uczucia miało obrażać ukazanie Jezusa jako żydowskiego chłopaka z rozczochranymi włosami. Z kolei spór akademicki wywołał historyk Heinrich von Treitschke, twierdząc, że do Niemiec przybywa zbyt duża liczba Żydów, co społecznie odbierane jest jako poważne zagrożenie. Od Żydów należy oczekiwać, że staną się Niemcami, będą się czuli Niemcami, bez względu na religię. Żydzi mają za duży wpływ na prasę codzienną, która zwraca się przeciwko chrześcijaństwu, odwiecznemu wrogowi Żydów. Żydzi stanowią poważne zagrożenie dla Niemiec: „Żydzi są naszym nieszczęściem!”

(164). Do niego dołączyły się dalsze głosy, wśród nich Heinrich Graetz, zarzucający Żydom nienawiść do chrześcijan i pogardę dla Niemców. W 1880 r. niektórzy nauczyciele i politycy sformułowani tzw. „Petycję antysemitów” wzywającą do zakazu imigracji Żydów, także wprowadzenia *numerus clausus*. Do niej dołączyła „Petycja studentów” z czterema milionami podpisów (w tym połowa wszystkich studentów w Berlinie). Przeciwko „Petycji antysemitów” sformułowano „Oświadczenie notabli”, tj. 75 naukowców, polityków i przedstawicieli życia publicznego, w której argumentacja była z gruntu chrześcijańska. Spośród historyków przeciwko Treischkemu wystąpił jedynie Theodor Mommsen. Przybierający na sile antysemityzm odwoływał się do teorii rasy, łącząc ją z romantycznym wyobrażeniem o narodzie. Narod tworzyły nie tylko rasa, ale i kultura, i język. Apostołem takiej, antysemitycznej, „nowej narodowej religii” (171) był Paul de Lagarde. Do upowszechnienia antyjudajizmu i antysemityzmu najmocniej przyczyniła się popularno-naukowa (w złym sensie) książka Houstona Richarda Chamberlaina „Zasady XIX wieku” (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*), który spopularyzował rasistowsko umocowany antysemityzm i posunął się nawet do stwierdzenia, że Jezus nie był Żydem. Do władzy predestynowana jest rasa „aryjska”, na czele której stoją Germanowie i Niemcy. Chamberlain zaprzeczał jednak, że jest antysemitą, wskazując na posiadanie wielu żydowskich przyjaciół. Ożywione kontakty listowne z Chamberlainem utrzymywał najbardziej znaczący teolog ewangelicki późnego okresu cesarskiego Adolf von Harnack, autor „Istoty chrześcijaństwa” (*Das Wesen des Christentums*). Choć Harnack krytykował rasistowski antysemityzm Chamberlaina i uznawał teorię rasistowską „jedynie w organicznym wymiarze” (175), a to z tego powodu, że dla narodu nie mniej znacząca jest przeżyta historia, to jednak uważał Chamberlaina za „interpretatora i proroka”, a złych Żydów za „przerażającą szkodę dla nas” (175). Harnack twierdził, że Jezusowi judaizm był zupełnie obcy, a związki z nim co najwyżej luźne. Najwyższą i ostatnią religią jest chrześcijaństwo. Pierwotnemu chrześcijaństwu udało się uwolnić się od historycznego

judaizmu. Ale Stary Testament wciąż stanowi zagrożenie dla wolności chrześcijańskiej. Lud żydowski, odrzucając Jezusa, zaprzeczył swemu powołaniu i sam skazał się na śmierć. Nowym ludem Bożym są chrześcijanie. Harnack powieliła zarówno założenia oświeceniowej idei o wyższości chrześcijaństwa, jak i antyjudaistyczne stereotypy. Niestety, nie był wcale wyjątkiem.

Paragraf dziesiąty w całości został poświęcony jednej osobie – Adolfowi Stoeckerowi (1835-1909) oraz jego nacjonalistycznemu, chrześcijańskiemu antysemityzmowi. Od 1880 r. był on nadwornym kaznodzieją cesarskim i jednocześnie przedstawicielem prymitywnego, przed niczym niecofającego się antysemityzmu. Można by go nazwać populistą. Stawiał znak równości pomiędzy judaizmem i ówczesnym kapitalizmem, niszczącym robotników i drobnomieszczaństwo. Judaizm postrzegał jako faktor kulturowy stojący nie tylko za kapitalizmem, ale i liberalizmem i socjalizmem. Identyfikował trzy ówczesne zła: po pierwsze, rosnąca przepaść pomiędzy licznymi biednymi i niewieloma bogaczami, po drugie, praca w porównaniu z kapitałem jest zbyt nisko wynagradzana, po trzecie, w sytuacjach takich jak choroba, starość czy inwalidztwo nie istnieje wystarczające zabezpieczenie. Co ciekawe, zwalczał Żydów, jak sam twierdził, nie jako rasę, a celem jego krytyki miała być ich nieuzasadniona przewaga w prasie (hasło *Lügenpresse*, kłamliwa prasa), życiu publicznym, polityce i gospodarce. W rzeczywistości jednak jego poglądy podszyte były antysemityzmem, bo Żydzi postępować mieli niemoralnie właśnie jako Żydzi. Choć prawidłowo identyfikował ówczesne problemy społeczne, to ich rozwiązania upatrywał w populistycznym rugowaniu z życia społecznego „obcych”, odpowiedzialnych za wszelkie zło.

Przedmiotem zainteresowania w paragrafie jedenastym jest kwestia antysemityzmu Friedricha Nietzschego, współczesnego filozofa *par excellence*. Nietzsche był nieprzejednanym przeciwnikiem chrześcijaństwa, w radykalny sposób odrzucał wartości chrześcijańskie. Jego krytyka chrześcijaństwa wtórnie obejmowała judaizm, z którego

chrześcijaństwo się wywodzi. Bóg Izraela miał być pierwotnie Bogiem świadomym swej potęgi, na której opierała się nadzieja ludu. Jednak w okresie wygnania babilońskiego został przeinterpretowany i przekształcony w moralnego Boga, nagradzającego lub karzącego dobre czy złe postępowanie. Skutkiem tego był wymóg pokornego podporządkowania się Bogu. Stąd religia Boga Izraela zaczęła pogardzać człowiekiem, a chrześcijaństwo tylko to wzmocniło. Chrześcijański Bóg, którego stworzył Paweł, stanowi tym samym zaprzeczenie prawdziwej boskości. Paweł w swej żydowskiej beczelności dostarczył uzasadnienia chrześcijaństwu, posługując się przewrotną logiką. Paweł był „wiecznym Żydem *par excellence*” (205). Nietzsche sądził jednocześnie, że Żydzi wnieśli do duchowej historii Europy to, co stanowi o jej wielkości. Nie brak u niego też antyżydowskich stereotypów, choć dostrzegał, że Żydów osadza się w roli „kozła ofiarnego”, i nienawidził antysemitów. Jego recepcja w XX wieku naznaczona jest wieloma fałszerstwami i manipulacjami (niechlubny wkład jego siostry Elisabeth Förster-Nietzsche, żony wagneriana i zaciętrzewionego antysemitę Bernharda Förstera), dzięki czemu „urósł” on do rangi podżegacza wojennego. Warto odnotować, że M. Meyer-Blanck sygnalizuje pozytywny, ważny dla Kościoła i religii potencjał krytyki religii Nietzschego (201).

Paragraf dwunasty przedstawia w zarysie związku hermeneutyki Starego Testamentu z antyjudyzmem w perspektywie historycznej. W teologii ewangelickiej antyjudyzm wiąże się z *sola scriptura* i stosunkiem do Starego Testamentu. Najbardziej prominentne przyczynki pochodzą od Friedricha Schleiermachersa, Adolfa von Harnacka i Rudolfa Bultmanna. Wszyscy oni reprezentują hermeneutykę biblijną nakierowaną na Nowy Testament, z mniej lub bardziej wyraźną deprecjacją teologiczną Starego Testamentu. Kontrastuje ona z samym Jezusem, dla którego Pismem i podstawą życia był – w chrześcijańskiej nomenklaturze – Stary Testament. Jego nauczanie wypływało ze środka Starego Testamentu, choć oczywiście było jego interpretacją. Ponieważ historię Kościoła można też pojmować jako historię interpretacji Pisma

Świętego, to ocena Starego Testamentu ma fundamentalne znaczenie dla życia Kościoła. Deprecjacja Starego Testamentu ma swoje korzenie w Pawłowym odejściu od Prawa. Lutrowe odróżnianie prawa i ewangelii², w którym wielkości te stoją w dialogicznym związku, dość szybko przekształciło się w dwustopniową hermeneutykę, według której prawo utożsamione z Prawem stało się pokonanym stopniem objawienia i wiary. W oświeceniu hermeneutyka ta uzupełniona została religijno-filozoficznym przekonaniem o wyższości chrześcijaństwa nad religią Prawa – judaizmem. Według Schleiermachera w Starym Testamencie postrzeganie tego, co uniwersalne, zostało zasłonięte politycznymi i moralnymi normami. Stary Testament jest nie tylko przedchrześcijański, ale i niechrześcijański, a kazać można jedynie o mesjańskich zapowiedziach starotestamentowych. Zrównywał on judaizm i pogaństwo. Chrześcijaństwa nie można zatem postrzegać jako kontynuacji judaizmu. Stary Testament w swej istocie jest prawem, a nie ewangelią. Schleiermacher odwoływał się m.in. do badacza Nowego Testamentu Friedricha Lückego, w opinii którego objawienie Chrystusa nie ma nic wspólnego z ludem żydowskim, a chrześcijaństwo żadnego punktu zaczepienia w judaizmie. Luter odczytywał Stary Testament chrystologicznie, co dla Schleiermachera nie było już możliwe. Co ciekawe, pozycja Schleiermachera nie przystawała do rehabilitacji Starego Testamentu w ewangelickiej teologii i Kościele, gdzie Stary Testament od połowy XIX wieku zyskiwał na znaczeniu. Harnack, który choć nie przejął nauki o dwóch bogach Marcjona, to przeciwstawiał sobie obraz Boga w Starym i Nowym Testamencie. Kościół powinien zdeklasować Stary Testament do apokryfów, tj. ksiąg, które „są użyteczne i dobre do czytania”³, ale nie mają wartości kanonicznej. Stary Testament z małościową moralnością, wstrętnym obrzezaniem i szowinistycznym partykularyzmem

² Prawo i ewangelia piszę z małej litery, gdy chodzi o regułę hermeneutyczną, a nie nazwy części Biblii.

³ Cytat z wprowadzenia Lutera do apokryfów/ksiąg deuterokanonicznych: *so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: und doch nützlich und gut zu lesen sind.*

jest nie do zaakceptowania. Jednocześnie Stary Testament odgrywał znaczącą rolę w pobożności samego Harnacka. Jego ocena Starego Testamentu spotkała się z krytyką jego ucznia Karla Holla czy Wilhelma Vischera. Rozdźwięk z kościelną teologią staje się jeszcze większy u Emanuela Hirscha, najbardziej prominentnego teologa ewangelickiego, który podążył drogą narodowosocjalistycznej i niemieckochrześcijańskiej herezji. Stary Testament jest „więzieniem boskiej prawdy w nieprawdziwej wierze i służbie” (232), a wiara starotestamentowa jest wyrazem braku świadomości, żądy wywyższenia samego siebie. Jednocześnie inaczej niż Harnack i Schleiermacher nie opowiadał się za kościelną rezygnacją ze Starego Testamentu, chociaż krzyż Chrystusa przekreślił ludową religię Starego Testamentu, tak jak i wszystkie inne religie narodowe. Stary Testament posiada jedynie negatywne cechy, a w kazaniu trzeba wydobyć ze Starego Testamentu to, co chrześcijańskie. Rudolf Bultmann, który opowiedział się przeciwko paragrafom aryjskim w państwie i Kościele, uznając je za niezgodne z Pismem i wyznaniem ewangelickim, podkreślał znaczenie Starego Testamentu. Odrzucił oświeceniową i liberalną dwustopniową hermeneutykę. W jego ocenie nie można trwać przy chrześcijaństwie, odrzucając jednocześnie Stary Testament. Życie pod Prawem w Starym Testamencie trzeba pojmować już jako egzystencję z wiary. Grzech i łaska zostały w Starym Testamencie tak radykalnie wyrażone, że wiara w Starym Testamencie jest *nadzieją*, a w Nowym *wypełnieniem* (kursywa tam – 236). Bultmann reprezentował radykalnie chrystologiczne rozumienie Starego Testamentu. „Słowem Bożym” jest jedynie Nowy Testament, a Kościół odnajduje w Starym Testamencie to, o czym już wiedział w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczna interpretacja nie jest oceną wartościującą, ale wyznaniem wiary. Choć dla Pawła religia żydowska nie była przekreślonym etapem rozwoju, to jednak w krzyżu Paweł doświadczył uwolnienia człowieka od siebie samego, i w tym sensie także judaizm został przewyżniony, a Prawo wypełnione. Ponieważ nowe przymierze w Chrystusie jako ponadświatowe wykracza poza wszystko to, czego oczekiwali prorocy, prawdziwym ludem Bożym

jest Kościół. Błędem judaizmu jest stawianie znaku równości pomiędzy ludem Bożym a empirycznym narodem. Historia Starego Testamentu to historia porażki, a tym samym obietnicy. Niestety, te i inne sformułowania Bultmanna nie zawsze były szczęśliwe, a zwłaszcza kategoria „porażki”. Wypowiedzi takie dawały się łatwo antyżydowsko nadużywać.

Rozdział trzeci zwraca się ponownie (por. rozdział pierwszy) ku teźniejszości i nosi tytuł „Żyd Jezus Chrystus: chrześcijańska wiara w obliczu Izraela”. Choć rozróżnienie na antyjudajizm i antysemityzm jest konieczne, to w rzeczywistości okazuje się mało pomocne. Zawsze najpierw istniała niechęć, a uzasadnienie miało wtórny charakter. Teologiczne koncepcje, które w istocie nie były antyżydowskie, niestety płynęły w szerokim nurcie nienawiści do Żydów i tego, co żydowskie. Paragraf trzynasty zajmuje się aktualną hermeneutyką Starego Testamentu w dialogu z judaizmem. W pierwszej kolejności omówiono berliński spór o Stary Testament z lat 2013-2017, wywołany publikacją berlińskiego systematyka Notgera Slenczki w 2013 roku. Nawiązując do Harnacka, Slenczka doszedł do wniosku, że w kościelnej praktyce Stary Testament utracił swoje kanoniczne znaczenie i nie odgrywa żadnej roli w budowaniu chrześcijańskiej tożsamości. Do głosu zgłosiło się wielu teologów, ostro krytykując postulat Slenczki. Twierdzenia Slenczki opierają się na niewiedzy o praktyce Kościołów ewangelickich w Niemczech, w nauce i życiu (liturgii) których zdecydowanie wzmacnia się znaczenie Starego Testamentu (o czym mowa była w rozdziale pierwszym). Nie mniej ważne jest to, że kanoniczność oznacza obecnie nic więcej jako tylko krytyczne odwoływanie się do pluralistycznie i kontrowersyjnie dyskutowanego miejsca biblijnego, które samo nie musi być dalej uzasadniane. Idea kanoniczności bez uwzględnienia współczesnego postrzegania prawdy i samego siebie byłaby tylko błazenadą. W żaden sposób nie można pomijać realnej hermeneutyki. Autor formuje szereg zasad chrześcijańskiej mowy o i ze Starym Testamentem. Dla wierzącego Żyda Prawo, kultowa i etyczna Tora jest wyrazem Bożej łaski i miłości,

którą można i trzeba praktykować. Droga do i z Bogiem wiedzie przez codzienność. Chrześcijanin nie powinien formułować ocen o jakości judaizmu ani żadnej innej religii. O wierze natomiast można i trzeba opowiadać. W rozmowie z innymi znaczenie ma jedynie opowiadanie o własnej wierze i interpretacji własnego życia. Możliwe są różne sposoby odczytywania Starego Testamentu, ani lepsze, ani gorsze, a chrześcijańska lektura Starego Testamentu jest bardzo specyficzna. Wyznająca wiara może być jedynie opowiadająca, wyjaśniająca, ale nie może być sylogistycznie dowodzona. Chrześcijaństwo to religia, która powstała w wyniku wydarzeń historycznych, a nie rozważań. Bez Żyda Jezusa nie ma chrześcijaństwa, podobnie jak bez Biblii złożonej ze Starego i Nowego Testamentu. Do chrześcijaństwa droga prowadzi przez interpretację historycznych źródeł. Uporządkowane i samokrytyczne opowiadanie o własnej wierze (1P 3,15), które można nazwać teologią, odwołuje się do źródeł, tak że rezygnacja ze Starego Testamentu prowadziłyby do wewnętrznej sprzeczności. Autor wyznacza też ramy chrześcijańskiego kazania o tekstach starotestamentowych, zalecając przede wszystkim unikanie pozycji skrajnych: po pierwsze, kazanie o Starym Testamencie wyłącznie jako o świadectwie o Jezusie Chrystusie; a po drugie, całkowita rezygnacja z kazania o Starym Testamencie w chrześcijańskim nabożeństwie; po trzecie, wykluczanie wszelkich chrystologicznych wątków. Niebezpieczeństwem jest też sprowadzenie wypowiedzi tekstu biblijnego do jakiejś ogólnej prawdy. Do głosu powinno dojść to, co wyjątkowe, jednorazowe, obce w tekście. Teksty biblijne służą do tego, by dostrzec żywotność Ewangelii w bieżącym momencie historycznym. Z pewnością teksty staro- i nowotestamentowe mogą sobie przeczyć, co nie narusza zaufania pokładanego w nich obu. Treścią Ewangelii jest włączenie chrześcijan w przymierze Boga z Izraelem, które zostało odnowione w Chrystusie. W każdym razie każe się o Starym Testamencie, wychodząc od rozumienia Nowego Testamentu. Jednocześnie kazanie starotestamentowe cechuje pewna nadwyżka względem Nowego Testamentu.

Kościół zwiastuje nie teksty biblijne, lecz Ewangelię o Jezusie Chrystusie z pomocą tekstów biblijnych.

Paragraf czternasty poświęcony został znaczeniu Izraela i judaizmu dla wiary chrześcijańskiej. Istnieje wprawdzie fundamentalna różnica pomiędzy żydowską i chrześcijańską wiarą, to jednak judaizm ma pozytywne znaczenie dla chrześcijaństwa. Wierzyć w Jezusa oznacza wierzyć z Jezusem, a to z kolei oznacza wierzyć razem z Izraelem. Nie dzieje się to poza historią i niezależnie od kultury. W paragrafie tym Autor odwołuje się przede wszystkim do książki liberalnego rabina Leo Baecka z 1905 roku „Istota judaizmu” (*Das Wesen des Judentums*), która była reakcją na „Istotę chrześcijaństwa” Harnacka. O stworzeniu i świecie chrześcijanie uczą się przede wszystkim z wypowiedzi Starego Testamentu. Bóg, o którym opowiada Stary Testament, to żywy Bóg, którego cechuje przychyłność wobec ludzi. Jezus nie stawiał Tory pod znakiem zapytania, lecz chciał, by została zrozumiana w duchu Bożej przychyłności wobec ludzi. Wybaczenie to podstawowy przedmiot Jezusowych przypowieści i opowiadań. Można by wręcz odczytywać cały Nowy Testament jako obszerny, chrystologiczny komentarz Iz 53. Nie jest to bynajmniej przypadek, gdyż judaizm jest w swej istocie religią pojednania. Posłuszeństwo Torze to praktykowanie wolności w łączności z Bogiem jako tajemnicą świata, które nie ma nic wspólnego z jakoby zniewalającą religią Prawa. Żydowska wiara to nic innego jak życie z Pismem Świętym pod Bożą łaską, co ma chrześcijański odpowiednik w darze Ducha Świętego. Obecność Ducha pociąga za sobą etyczne konsekwencje: dobro musi być czynione. Istotne w biblijnej wierze w Boga jest doświadczanie żywego Boga w różnych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Historyczność wiary bardzo mocno łączy judaizm i chrześcijaństwo. Wiara w jedynego Boga to nie kwestia liczebnika, ale istoty. Nauka o Trójcy jest przede wszystkim kategorią interpretacji historii. Tu też nie chodzi o liczebniki, lecz o obecność Boga dla ludzi w historii i teraźniejszości. Chrześcijanin nie wierzy w Trójcę, ale w jednego Boga, ojca Jezusa Chrystusa i stwórczego Ducha. Zdaniem

Baecka mesjanizm opisuje nadzieję na pojednanie i na dzień objawienia wieczności w tym, co ludzkie. Jest wyrazem żydowskiego optymizmu, który jest protestem wobec pozostawiającej wiele do życzenia rzeczywistości, co znajduje odzwierciedlenie o owocach Ducha z Ga 5,22. Choć chrystologia i nauka o Trójcy były mechanizmami ucisku Żydów, to wiara żydowska i chrześcijańska wykazuje znaczące paralele i podobieństwa strukturalne.

Trochę inny charakter ma paragraf szesnasty, w którym M. Meyer-Blanck spogląda na Kościół rzymskokatolicki i jego relację z judaizmem. Przykładem tradycyjnego antyjudaizmu jest wielkopiątkowa modlitwa za Żydów. Papież Jan XXIII, zwołując Drugi Sobór Watykański, miał zamiar przeciwstawić się jawnej i ukrytej wrogości do Żydów w Kościele. Już wcześniej, w 1959 roku, tj. krótko po rozpoczęciu pontyfikatu, doprowadził do wykreślenia z liturgii wielkopiątkowej *perfidis Judaeis* („Módlmy się i za Żydów wiarołomnych...”) i *judaicam perfidiam* („Wszchemogący, wieczny Boże, który nawet wiarołomnych Żydów nie odrzucasz od swego miłosierdzia, [...] aby uznając światło prawdy, którym jest Jezus Chrystus, został wyrwany ze swoich ciemności”). Wprawdzie plany Jana XXIII nie powiodły się i zamiast planowanego dekretu przyjęto jedynie deklarację synodalną „*Nostra Aetate*”, mówiącą o stosunku Kościoła do wszystkich niechrześcijańskich religii, w tym do judaizmu, który przecież nie jest obcą religią. Dokument ma też jedynie status deklaracji, a nie dekretu czy konstytucji. Mimo to stwierdza, że do Izraela należy dziecięstwo Boże, przymierze i Prawo, a Żydzi zawsze byli i są przez Boga kochani. Kościół ubolewa nad antysemityzmem. Bezpośrednie wyznanie winy się w niej jednak nie znalazło. Każda dyskryminacja i przemoc wobec drugiego człowieka ze względu rasę, kolor skóry i religię są nie do pogodzenia z Duchem Chrystusowym. Oświadczenie przyczyniło się do powstania wielu inicjatyw kościelnych i dialogu z judaizmem (podkreślić trzeba w szczególności działalność Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem). Doprowadziły one między innymi do odrzucenia instytucjonalnej misji Kościoła wobec

Żydów. Ponieważ nastąpiło znaczące zbliżenie, którego wyrazem była też postawa Jana Pawła II, to dopuszczenie przez Benedykta XVI dawnej formy liturgii wywołało oburzenie i to pomimo zmienionego brzmienia modlitwy wielkopiątkowej za Żydów („Módlmy się także za Żydów. Aby Bóg i Pan nasz oświecił ich serca, by poznali Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi”). Oficjalnie uznanie twierdzenia o niewypowiedzianym przymierzu Bożym z Izraelem skutkowało zmianą roli dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, który znalazł się w centrum teologicznego zainteresowania. Na nowo zostały postawione pytania o mesjaniczność Jezusa, o oczekiwanie żydowskiego mesjasza i o inkarnację. Nadzieja na przejście mesjasza różni judaizm od chrześcijaństwa. Chrześcijanie nie oczekują na nikogo innego jak tylko na powracającego Jezusa Chrystusa, ale zważają także na żydowską nadzieję mesjańską jako akt Bożej wierności wobec Izraela. W kwestii inkarnacji dogmatyk Josef Wohlmüt zauważył, że już Sobór w Chalcedonie w 451 r. uczył o dwóch niezmiyszanych naturach Jezusa Chrystusa, a tym samym utrzymał całkowitą odmienność tego, co boskie i ludzkie. A Hans Hermann Henrix twierdził, że chrześcijańskie *imitatio Dei* jest bliskie żydowskiemu sposobowi naśladowania Boga. Z ewangelickiego punktu widzenia należy jednak rozróżniać *imitatio Christi* od podążania za Chrystusem. Odróżnianie mistrza od uczniów chroni bowiem przed przecenianiem własnych możliwości i neurotycznym perfekcjonizmem.

Ostatni paragraf szesnasty zwraca się ku wierze w Żyda Jezusa Chrystusa, będącej obroną przed antysemityzmem. Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem. Po swym zmartwychwstaniu uznany został za pomazańca, Chrystusa. Tytuł Chrystusa nie był używany przez samego Jezusa, ale jest interpretacją losu Jezusa za pomocą żydowskiej, kulturowej encyklopedii. Dla zwolenników Jezusa ojciec Jezusa był Bogiem Izraela, a Jezus Żydem. Żyd Jezus Ewangelii jest jednocześnie Chrystusem, w którego wierzono i którego czczono. Z biegiem czasu ziemskie pochodzenie Jezusa coraz mocniej przysłaniane było jego niebiańskim pochodzeniem. W historii Kościoła zdogmatyzowany Jezus

został, niestety, odarty ze swej żydowskości, stając się symbolem ucisku. Dopiero badanie żydowskiego życia Jezusa doprowadziło do odwrócenia tej tendencji, a Jezus ponownie osadzony został w judaizmie. Jak się ma żydowskość Jezusa do chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa, w żydowskiego Jezusa jako zbawiciela? Życie Jezusa dla chrześcijan jest nie tylko punktem odniesienia etyki, ale przede wszystkim spotkaniem z rzeczywistością Bożej przychylności wobec ludzi. Kalwin i luterska ortodoksja (Johann Gerhard) uczyli o potrójnym urzędzie, sposobie działania Zmartwychwstałego: urząd prorocki (Jezus jako przykład i nauczyciel), kapłański (Jezus jako pojednawca) i królewski (Jezus jako władca i zwycięzca nad złymi mocami). Nauka taka jest rozwinięciem ewangelickiego *solus Christus*. Ponieważ nie da oddzielić historycznego Jezusa od Chrystusa wiary, więcej – wiara ta dotyczy cielesnie zmartwychwstałego Chrystusa, to nie można tym samym oddzielać Żyda Jezusa od Chrystusa wiary. Akurat przez wieki dzieląca Żydów i chrześcijan chrystologia ma jednoznacznie żydowskie składowe. Po pierwsze, Jezus był żydowskim nauczycielem szczęśliwego życia (urząd prorocki), kaznodzieją czasów ostatecznych, nauczycielem mądrościowym i interpretatorem Tory (zwłaszcza w Mt, gdzie Jezus swoim autorytetem potwierdza ważność Tory). Nauczycielska aktywność Jezusa sytuuje go w judaizmie, on sam posługiwał się halachą. Po drugie, Jezus był żydowskim uzdrowicielem i pojednawcą ludzi (urząd kapłański). Nie tylko słowami, ale i czynami zapewniał powodzenie chorym, myślącym się i winnym. Jego czyny były wymierzone w cierpienie i przez ludzi zawinione nieszczęście (tzw. „cuda”, a w J „znaki”), a ich celem było zawsze wybaczenie win. Zgodnie ze starotestamentowym rozumieniem winy pojednanie było Bożym dziełem. Pojednanie, które w dniu pojednania obejmowało cały lud (Kpł 16), w działaniu Jezusa ma wymiar indywidualny i historyczny. Również przypowieści Jezusa obrazują przebaczenie i odnowione życie. Żydowsko-starotestamentowa tradycja kapłańska odkryta została w ziemskiej działalności Jezusa po jego zmartwychwstaniu. Po trzecie, Jezus był żydowskim zwycięzcą nad ludzkim nieszczęściem

(urząd królewski). Nauki i aktywna pomoc Jezusa wniosły zbawczą obecność Boga czy królestwo Boże w doświadczenie jednostek. Pokonując ciemne moce, obdarzał ludzi całkowitym uwolnieniem. Panowanie Jezusa miało zasadnicze i kosmiczne znaczenie. Choć wiara powielkanozna jakościowo różniła się od tej za życia Jezusa, to wiara w Jezusa stoi w ścisłym związku z wiarą Jezusa, Bóg Jezusa jest wartym kochania, obdarzającym, a nie odbierającym coś Bogiem. Jest Bogiem pogodnym. Wierzący w Żyda Jezusa nie może być pesymistą i liczyć się z trwałą przewagą zła. Krytyczne podejście Jezusa uczy Kościół nieustannego poddawania siebie samego w wątpliwość. Kto wierzy w Żyda Jezusa, nie może kierować się pychą i pragnieniem pieniądza. Jezusa charakteryzowała życzliwość i litość wobec bliźniego. Tym samym wiara z Jezusem i Izraelem wprowadza w głęboko humanitarne tradycje Izraela i Starego Testamentu. Wiara w Jezusa wyklucza każdą formę nienawiści (Mt 5,43) i każdą formę pogardy i poniżania. Jezus jest obiektem chrześcijańskiej wiary wraz z jego ziemską, ludzką i żydowską tożsamością. Kto wierzy w Jezusa, wierzy również w żydowską drogę Boga ku ludziom. Kto wierzy w Jezusa, nie może tego czynić bez miłości wobec Izraela i judaizmu. Kto wierzy w Jezusa nie może poniżać i pogardzać drugim człowiekiem, nie może być antysemitą.

Książka M. Meyera-Blancka nie ogranicza się do przeprowadzonej z wielkim znanstwem dekonstrukcji historii antyjudaizmu w teologii ewangelickiej, wskazując na jej kluczowe punkty. W wyważony sposób i bez względu na osobę prezentuje poglądy czołowych teologów ewangelickich i myślicieli europejskich, którzy przyczynili się do lub w najlepszym razie nie przeciwdziałali (wyjątkiem jest z pewnością Bultmann) szaleństwu nienawiści do wszystkiego, co żydowskie. Bardzo wiele można się też dowiedzieć o historii teologii ewangelickiej w ogóle i głównych nurtach myślowych Europy. Choć książka osadzona jest w kontekście niemieckim, to pokazuje w dużo bardziej uniwersalny sposób korzenie oraz rozwój antyjudaizmu i antysemityzmu we współczesnej Europie. Czytelnika zaskakuje powielanie po dziś dzień sporów

i argumentów, które toczono były już w XIX czy na początku XX wieku. Książka pozwala dostrzec szereg stereotypowych uprzedzeń obecnych we współczesnym dyskursie dotyczącym problemów społecznych, migracji, stosunku do obcych czy wyznawców innych religii. Pokazuje, jak często trafne diagnozy – i aktualne do dzisiaj – prowadzą do uproszczonych pseudorozwiązań, opierających się na niechęci obcych, imigrantów. Uzmysławia, jak łatwo mniej lub bardziej problematyczne sformułowania mogą paść ofiarą antysemitycznych interpretacji. Naszą nieustającą odpowiedzialnością jest właśnie interpretacja. Zła hermeneutyka może prowadzić do morderczego obłędu, a dobra wyzwalać z uprzedzeń. Niestety, historia pokazuje, że uprzedzenia są pierwsze, a za nimi podążają uzasadnienia. Nie zwalnia to jednak w żaden sposób od odpowiedzialności za własne i kościelne interpretacje. M. Meyer-Blanck prezentuje też założenia takiej odpowiedzialnej hermeneutyki. Hermeneutyka taka prowadzi do nieuniknionego wniosku, że wiara chrześcijańska jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek formą poniżania czy kierowania się przeciwko drugiemu człowiekowi. Rozwaga nad własną hermeneutyką jest odpowiedzialnością każdego teologa, każdego myśliciela, każdej osoby publicznej i każdego czytelnika. Wyznawania własnej wiary nie można mylić z ocenianiem, wartościowaniem innej religii. Wiele tekstów religijnych, począwszy od biblijnych, trzeba rozumieć jako wyznania wiary, a nie sądy o innych religiach. Chrześcijaństwo i judaizm łączy to, że są religiami historycznymi. Opierają się na doświadczeniach wiary w historii, a nie na spekulacjach. Wyznanie wiary ma postać narracji, jest opowiadaniem o swoim życiu i doświadczeniem Bożej, zbawiającej obecności. Gdy ma ono charakter uporządkowany i samokrytyczny, to staje się teologią. Nie ma natomiast nic wspólnego z krytyką innych religii. Krytyczny powinien być stosunek do własnej tradycji religijnej, do interpretacji własnych źródeł. Podsumowując, jest to ciekawa, niezwykle pouczająca i miejscami poruszająca książka, która oddaje hołd konieczności poprawnej hermeneutyki. Dla teologa ewangelickiego, każdego kaznodziei zapoznanie się z tą książką powinno

być koniecznością (niestety, do tego potrzebna jest znajomość języka niemieckiego).

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVI

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2024

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 15,9. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JERZY OSTAPCZUK, *Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv*..... 7
- SERHII SHUMYLO, *The Participation of Athonite Monks in church and cultural processes in the 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth territories* 27
- GRZEGORZ SIUPA, *Koncepcja Bożej obecności w rozumieniu zielonoświątkowego Ruchu Trzeciej Fali na przykładzie nauczania Benny'ego Hinna* 53
- JERZY SOJKA, *The question of the Presence of Christ in the Lord's Supper in Lutheran World Federation publications 1947-2010*..... 75
- AGATA WIKTORIA ERN, *Diakrytyczne cechy eschatologii pentekostalnej*.. 125
- SŁAWOMIR P. MARKOWSKI, *Teologiczne założenia programu ogrodu maria-witów w Felicjanowie*..... 155

RECENZJE

- Meyer-Blanck, Michael. 2024. *Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, ss. 338. ISBN 978-3-16-162327-1 (JAKUB SŁAWIK)..... 175

KRONIKA

- Konferencja pt. „Cmentarze w Polsce – stan obecny i perspektywy zmian” (25 października 2023 r.) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 197
- Międzynarodowa konferencja naukowa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie pt. „Aktualne problemy stosunków wyznaniowych oraz laickości państwa w Polsce w kontekście międzynarodowym” (15 kwietnia 2023 r.) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI) 201
- Wykaz autorów 204

Contents

ARTICLES

- JERZY OSTAPCZUK, *Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv*..... 7
- SERHII SHUMYLO, *The Participation of Athonite Monks in church and cultural processes in the 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth territories* 27
- GRZEGORZ SIUPA, *The concept of God's presence as understood by the Pentecostal Third Wave Movement as exemplified in the teaching of Benny Hinn* 53
- JERZY SOJKA, *The question of the Presence of Christ in the Lord's Supper in Lutheran World Federation publications 1947-2010*..... 75
- AGATA WIKTORIA ERN, *Diacritical features of pentecostal eschatology* ... 125
- SŁAWOMIR P. MARKOWSKI, *Theological assumptions of the programme of the Mariavite garden in Felicjanów* 155

REVIEWS

- Meyer-Blanck, Michael. 2024. *Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 338. ISBN 978-3-16-162327-1 (JAKUB SŁAWIK)..... 175

CHRONICLE

- Conference entitled „Cemeteries in Poland - current status and outlooks for change” (October 25, 2023) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 197
- International scientific conference of the Faculty of Law and Administration of the University of Warsaw and the Christian Theological Academy in Warsaw entitled. „Current problems of religious relations and state secularism in Poland in the international context” (April 15, 2023) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI) 201
- List of authors 204