

Michał Horoszewicz

"Après la Shoa. Juifs et chrétiens s'interrogent", "Istina", XXXVI, 1991, 3 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/2, 202-206

1994

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Traktat ukazał się jako t. IV znakomicie pomyślanej i konsekwentnie realizowanej od 1990 r. serii „Kościół a Żydzi i judaizm” wydawanej – pod redakcją ks. Waldemara Chrostowskiego – przez ATK we współpracy z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem. Koncepcja włączenia tego właśnie kompendium była niezwykle trafna: jest ono w pełni dostosowane do wymogów serii. Tomy uprzednie, w opracowaniu i redakcji ks. W. Chrostowskiego (oraz ks. R. Rubiniewicz w przypadku t. I), przedstawiano już na tych łamach: I. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)* – 61 (1991) 3, 191-6; II. *Dzieci jednego Boga – praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)* – 62 (1992) 2, 179-187; III. *Żydzi i chrześcijanie w dialogu – materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24-27 IV 1988* – 63 (1993) 2, 181-9. Przygotowany t. V *Piętnaście lat dialogu katolicko-żydowskiego (1970-1985)* pojawi się niewątpliwie w 1994 r.

W ekumenicznych horyzontach Kościoła katolickiego kształtowanych przez ostatnie trzydzieściolecie kierunek judaistyczny jest zapewne najtrudniejszy – ale przecież najbardziej nieodzowny. W naszej kulturowo-społecznej „specyfice żydowskiej” coraz wyraźniejsze zatem okazuje się znaczenie serii – poprzez priorytet jej orientacji dialogowej, rangę dostarczanych dokumentów i przedkładanych rozważań, logikę wewnętrznego układu, pobudzanie do przemyśleń i ewentualnego przeobrażania własnej świadomości. Posiadanie i studiowanie jej tomów to już nie tylko intelektualny pożytek, ale chyba po prostu obowiązek dla wszystkich zainteresowanych kwestiami chrześcijańsko-judaistycznymi i uczulonych na problemy polsko-żydowskie.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Après la Shoah. Juifs et chrétiens s'interrogent, „Istina” XXXVI (1991) 3, s. 225-353.

W 1987 r. na nadzwyczajnym spotkaniu rzymskim Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności – wyłonionego w 1970 r., a skupiającego reprezentantów Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego dla Międzyreligijnych Konsultacji oraz przedstawicieli kilku instancji Kurii Rzymskiej – ustalono, że najbliższe (XIII) obrady będą zmierzały do nakreślenia podstaw pozwalających na przyszłe opracowanie katolickiego dokumentu odnoszącego się do Szoah (nazwy „Szoah” oraz „Holocaust” figurują niżej zgodnie z poszczególnymi referatami), do historycznych kontekstów antysemityzmu w minionych dziewiętnastu stuleciach i do jego współczesnych przejawów. Debata odbyła się w Pradze 3-6 IX 1990, tuż po spotkaniu Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (26-30 VIII 1990 – przedstawił to ks. Waldemar Chrostowski, jeden z polskich uczestników, w artykule *Chrześcijanie i Żydzi w nowej Europie Wschodniej*, „Przegląd Powszechny” 1/1991, 54-72). Udział wzięło 35 przedstawicieli strony żydowskiej (rabini, profesorowie, działacze społeczni) i 18 – katolickiej (teologowie, pięciu biskupów, bodaj tylko dwóch świeckich). Wygłoszono 6 referatów podstawowych ujętych „tematycznymi parami”: głos żydowski z następującą wypowiedzią katolicką – a także 4 referaty dopełniające, w tym jeden strony żydowskiej; dostarczono 8 komunikatów – z nich tylko dwa katolickie. Większość ogłoszono przede wszystkim w ekumenicznym kwartalniku paryskiego Centre d'Études Istina (dominikańskiego), inne natomiast uznano za „niepublikowalne” materiały robocze. We wstępnym przemówieniu abp Edward Cassidy, przewodniczący Papieskiej Rady dla Jedności Chrześcijan i współprzewodniczący spotkania, przypomniał o antychrześcijańskim pangermanizmie nazizmu jako głębszej motywacji jego antysemityzmu, co dostrzegł w 1934 r. pewien myśliciel żydowski, a młody jezuita Bea – późniejszy kardynał – już w 1920 r. „Wspólnie musimy pracować nad wyeliminowaniem wszelkich form antysemityzmu, obiektywnie rozważając historyczne wydarzenia i ideologiczne korzenie tego odrażającego zjawiska [...] widmo antysemityzmu ponownie pojawia się w niektórych społeczeństwach i regionach” (tekst w „Catholic International” 2 [1991] 4, 159nn).

Analizę korzeni współczesnego antysemityzmu Jacob Katz z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie rozpoczyna konstatacją, że wysunięty przez Marra w 1879 r. termin „antysemityzm” zmierzał do odłączenia wrogości ku Żydom od tradycyjnej awersji wynikającej z religijnego konfliktu chrześcijańsko-judaistycznego, w Średniowieczu bowiem – dzięki teologicznej przesłonie stanowiącej niejako oficjalne nauczanie Kościoła – Żydów,

z tytułu ich więzi ze Starym Testamentem, tolerowano w społeczeństwie chrześcijańskim, choćby represjonując i pogardzając. Kościół nie zaprotestował przeciwko uobywatelnianiu Żydów, ale też uchylił się od modyfikowania obrzędów i symboliki odzwierciedlających – zwłaszcza na poziomie ludowym – postawę tradycyjną. Osady średniowiecznych poglądów trwały podskórnym, przeobrażając się w zaczyn niebezpieczny i ostatecznie śmiertelny. Holocaust nie był nieuniknionym rezultatem antysemityzmu, wszakże wyrósł na gruncie niejako przygotowanym. Kościół nie uciszył publicystów „nadających Żydów o zbrodnię bogobójstwa i propagujących inne stereotypy antyżydowskie” (dlaczego jedynie publicystów, i to tak dawno? – ulotki „antyżydowsko-bogobójcze” rozdawali przecież na Placu św. Piotra księża-lefebryści na krótko przed wizytą papieża w rzymskiej synagodze). Kilku dostojników chrześcijańskich sprzeciwiało się propagandzie antysemickiej, ale wielu duchownych próbowało dostrzegać w przekonaniach antysemickich lojalność wobec chrześcijaństwa. Ci, którzy znajdowali wytłumaczenie dla przedwojennych okropności antysemickich, popełniali grzech co najmniej „drugiej kategorii”, nie mogą więc być uwolnieni od obciążeń za bardzo poważne następstwa, jakie w owym czasie pozostawały jeszcze niewyobrażalne. Równoległe rozważania w perspektywie chrześcijańskiej podejmuje oratorianin Jean Du Jardin, sekretarz francuskiego Komitetu Episkopalnego dla Stosunków z Judaizmem. Emancypacja przenosiła Żyda z sytuacji „zła wychwytywalnego”, którego można było się ustrzec – do sytuacji „zła nieidentyfikowalnego”, zatem niebezpieczniejszego i bardziej mitycznego (podobnie przytaczany dalej Berger). Odczuwając niższość wobec społecznych osiągnięć Żyda, antysemita łączył to kompensująco z „negatywnym osądem moralnym i religijnym, przez stulecia przenoszonym przez nazbyt upowszechnione nauczanie Kościołów”. Nastąpiło przesunięcie od „nauczania pogardy” (chrześcijańskie nauczanie o Żydach począwszy od IV w.) do „systemu poniżania” (struktury restrykcji oraz upokorzeń – umowne terminy wysunięte w latach pięćdziesiątych przez „archeologa antysemityzmu” Jules Isaaca). Teolog przypomina, że w szesnastowiecznej Hiszpanii wyłoniono formę rasizmu – „tożsamości poprzez krew” – dla wytyczenia granicy religijnej; że swoją teologią świat chrześcijański pogłębił starożytne zarzuty stawiane Żydom; że nawet u tak dla Żydów zasłużonego ks. Grégoire’a można odnaleźć wyraźny ślad „teologicznego antyjudajizmu”. Antysemityzm to „odrzućcie religijnej tożsamości innego”; to „zło metafizyczne”, powiązane jakoś z idolatrią, zawsze opanowującą społeczeństwo, gdy staje się ono totalitarne czy ekskluzywistyczne; to nieprzycięcie etycznego nauczania Dekalogu.

W refleksjach historycznych nad „godziną odpowiedzialności” Saul Friedländer z Izraela, profesor historii współczesnej w Genewie, wskazuje na brak uogólnionego starcia między Kościołem katolickim a III Rzeszą (poza skutecznym protestem eutanazyjnym) mimo przesładowań oraz zagłady tysięcy katolików „zwłaszcza w Polsce”, wśród nich wielu księży. Symbolami oporu są: franciszkanin Kolbe i ratujący Żydów w Lyonie jezuita Chaillet. Odnotowawszy charytatywno-ochronne czyny papieżstwa, historyk uznaje milczenie Piusa XII wobec wywiezienia tysiąca Żydów z własnej jego diecezji za „najbardziej symboliczny test nie tylko dla Namiestnika Chrystusa, lecz także dla Biskupa Rzymu”. Dla papieża priorytetem była prawdopodobnie „osłona zwartości Kościoła poprzez przestrzeganie ścisłej neutralności [...] zagłada Żydów nie znajdowała się w centrum jego refleksji jako problem moralny i duchowy” – zresztą można mówić o opuszczeniu Żydów w skali globalnej. W świetle najnowszych ustaleń monachijskich Friedländer podwyższa liczbę zgładzonych Żydów: nie 5-6 mln, lecz 6-7. „Chrześcijaństwo nie było przyczyną Holocaustu” – wskazuje ks. John Foley, profesor historii w Seton Hall University – Żydów unicestwiali ludzie wprowadzeni w chrześcijaństwo, którzy jednak zignorowali jego nauczanie. Wszakże dla obrony Żydów chrześcijanie nie uczynili wszystkiego, co mogliby – gdyby jeszcze istniały ku temu warunki. Dla wielu z nich Holocaust stał się sprawą sumienia nieporównywalną z jakimkolwiek innym wydarzeniem politycznym.

W ostatniej parze referatów, odnoszącej się do religijnej refleksji nad złem i pamięcią, Geoffrey Wigoder z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie przywołuje drażące pytania: gdzie był Bóg w Auschwitzu? – gdzie był człowiek, zwłaszcza włączony od 19 stulecia w kulturę chrześcijańską? – gdzie po Auschwitz będzie człowiek, tak Żyd, jak chrześcijanin? Myśl żydowska borykała się z Holocaustem, który niezmiernie odcisnął się na żydowskiej świadomości i zwłaszcza podświadomości. Zagładę przypisywano czasem syjonizmowi jako przedsięwzięciu demonicznemu – kiedy indziej, przeciwnie, grzechowi antysyjonizmu.

Wynajdywano typologie biblijne, doszukiwano się paraleli między Golgotą a Auschwitz, akt tworzenia życia wysuwano jako kontrświadectwo Auschwitz, żydowską ciągłość uznawano za wartość najwyższą z odrzuceniem gloryfikacji męczeństwa. Dla jednych Holocaust to bankructwo chrześcijaństwa, inni widzieli możliwość chrześcijańskiego „przekroczenia” go, wszakże wspólnie z ofiarami. Bernard Dupuy OP, dyrektor Ośrodka Studyjnego Istina oraz redaktor naczelny samego kwartalnika, uznaje Szoah za cezurę dziejów i „zbiorowe uchybienie Kościoła, wszystkich Kościołów” – to katastrofa w planie etycznym oraz kosmicznym. Nie wystarczy wykazywanie, że dzieło stworzenia jest nieodmiennie dobre, a Boska Opatrzność bezbłędna: wystąpił nawrót do chaosu, jak gdyby współczesne powtórzenie zagadki początków. Kaci wytworzyli skażenie wymagające – dla zatarcia – nowego potopu. Szoah nieodwracalnie oznakowuje chrześcijańskie spojrzenie na historię – ujawnia, że cały wiek XX staje się czasem „przesłonięcia świadków”. Od epoki Konstantyna krzyż z uprzedniej „rzeczywistości całkiem wewnętrznej” przeobrażał się w znak prestiżu i zwycięstwa: dominikanin przestrzega więc: „Znaczenie krzyża nie wspiera jakiegokolwiek wykorzystywania politycznego [...] jego główne miejsce winno pozostawać wewnątrz Kościołów” – po Szoah musi on stać się „znakiem samego chrześcijanina”. Za prawdziwe składniki „teologii po Szoah” uznaje drugą deklarację genewską (22 II 1987) oraz spodziewane ustąpienie karmelitanek oświęcimskich.

W grupie referatów dopełniających (nie skierowanych do oficjalnego rozpowszechniania) ks. L. E. Frizzell z Seton Hall University dokonuje przeglądu postaw Kościoła wobec Synagogi w okresie patrystycznym: rok 313 przyniósł zmianę – ofiara stała się prześladowcą; niszczone świątynie pogańskie, niekiedy przekształcano w kościoły, a w połowie IV w. zaczęto podobnie postępować z synagogami (głośnie sprawa Callinicum). Frizzell zaznacza, że zapis św. Hieronima o żydowskich „synagogach Szatana” – mający nawiązywać do Ap 2,9 – należy odczytywać jako „zgromadzenie Szatana”, ponieważ „synagogę” nie musiało oznaczać żydowskiego domu modlitwy. Dzieje Żydów w Europie i ujęcia judaizmu w refleksji chrześcijańskiej są boleśnie usiane głębokimi nieporozumieniami, polemikami i krwawymi prześladowaniami – wskazuje prałat P. F. Fumagalli (Biblioteka Ambrosiana, Mediolan), rozpatrując postawę chrześcijańską wobec Żydów w Środkowiu: ówczesne traktaty „o Żydach” koncentrowały się na orientacji „przeciw Żydom”. Łańcuch antyżydowskich kryzysów z lat 1215-1555 od Soboru Laterańskiego IV do bulli *Cum nimis absurdum* przyczynił się – stwierdza ks. H. Cazalis z paryskiego Instytutu Katolickiego – „do wytworzenia bardzo negatywnego obrazu Żyda i judaizmu; z teoretycznego punktu widzenia żadne z tych posunięć nie musi bezwzględnie wiązać się z prawdziwym duchem chrześcijaństwa, przeto możemy i musimy szczerze odżegnać się od nich”. Teolog przypomina, że przenośnikiem negatywnych dla Żydów stereotypów było ludowe kaznodziejstwo wielkotygodniowe, zwłaszcza franciszkańskie; przyznaje, że w owych stereotypach nazistowska ideologia znajdowała treści dla masowej propagandy – ale utrzymuje, że w przypadku zwycięstw Hitlera chrześcijańska Szoah nastąpiłaby po żydowskiej.

Zdaniem D. Berra, historyka-judaisty z Nowego Jorku, średniowieczna teologia chrześcijańska wykazywała głęboką więź „miłości-nienawiści” z judaizmem: Żydzi podlegali szczególnemu prześladowaniu – i równocześnie stanowili jedyną chronioną społeczność mniejszościową. Współczesny antysemityzm sygnał poziomu mocno zakorzenionej patologii. Ongiś, prześladowania Żydów jako ekonomicznych wyzyskiwaczy, politycznych wrogów i religijnych dewiantów zachowywały pewną miarę kulturowej wstrzemięźliwości; wprawdzie mogły jej nie dostrzegać ofiary krucjatowych pogromów, jednakże ujawnia się ona z perspektywy Holocaustu. Natomiast złowrogie demony, rasową obcość i jadowite robactwo można było w III Rzeszy tępić z bezwzględnym okrucieństwem.

W komunikatach dokonano przeglądu dziejów Żydów na ziemiach czechosłowackich (główne linie tego wykładu znajdują się we wspomnianym artykule ks. W. Chrostowskiego), a przede wszystkim przedłożono odnoszące się do Szoah postawy Kościoła katolickiego w poszczególnych krajach europejskich pod władaniem III Rzeszy (Polskę pominięto). Ukazano niemałe zróżnicowania hierarchii od wstrzemięźliwości (odnotowano unikalny chyba przypadek szokującego udzielenia zgody na dziękczynne modły po wywiezieniu ostatniego Żyda z pewnej diecezji), po protesty i stwarzanie przykładów do naśladowania; Kościół starał się priorytetowo osłaniać „konwertytów” oraz żydowskich partnerów w małżeństwach religijnie mieszanych. Niemało mówiono o uchybieniach dyplomacji

papieskiej oraz Kościoła jako instytucji; zastanawiano się nad podziałem odpowiedzialności; nie pominięto różnych form wsparcia ze strony duchowieństwa i świeckich, także papieżstwa (ułatwianie wyjazdów, chronienie w klasztorach i instytucjach kościelnych); wskazano, że duchowni nadzorujący opiekę nad dziećmi żydowskimi potrafili przestrzegać przed ich chrzczeniem. Komunikat niemiecki przywoływał – w nawiązaniu do Karmelu oświęcimskiego – znamieny fragment wypowiedzi grupy katolików niemieckich z kwietnia 1990 r.: „W ciągu dziejów liczni niechrześcijanie, zwłaszcza Żydzi, pojmowali Krzyż jako symbol przesładowania poprzez krucjaty, inkwizycje, przymus chrztu, pogromy i ciemiężenia. Winniśmy więc uświadomić sobie, że dla wielu Krzyż oznacza coś całkiem odmiennego od orędzia, jakie pragniemy obwieszczać. Nasze symbole, intencje i kryteria nie mogą służyć za wzorzec dla innych. Wówczas także i my, chrześcijanie, pojmiemy Auschwitz jako miejsce opróżnione z symboli”. Znalazła się informacja wręcz rewelacyjna, choć bez szczegółów: oto najwyraźniej pierwszy list pastoralny przeciw antysemityzmowi ogłosił kard. Haynald w swej węgierskiej archidiecezji Kalocsa gdzieś w latach 1879-91.

Stwierdziwszy, że we Francji wyratowało się 60 proc. Żydów dorosłych i 85 proc. dzieci, francuski komunikat komentuje: „to odsetek wysoki [...] zwłaszcza gdy porówna się go z 2 proc. tych, którzy przeżyli w Polsce. Określa to rolę kultury polityczno-religijnej w postępowaniu ludzi”. Ta sfalsyfikowana komparatystyka nie uwzględnia: odsetka Żydów w obu społeczeństwach u progu wojny (ok. 0,7 proc. we Francji, ok. 9,5 proc. w Polsce), stopnia asymilacji ułatwiającego ochronę (niemal pełnego we Francji, nikłego u nas), represji nakładanych przez okupanta za udzielanie pomocy (jedynie w Polsce istniała szeroko stosowana kara śmierci, także zbiorowa), stopnia autonomii państwa vichystowskiego przy absolutystycznym zniewoleniu ziem polskich. A przecież autor komunikatu – uciekinier z getta warszawskiego i z Majdanka, piętnastoletni partyzant – musiał zachować rozeznanie w polskich realiach okupacyjnych, jego zaś aktualna więź z Międzynarodową Federacją Członków Ruchu Oporu chyba nakłada wymóg elementarnej rzetelności. Z kolei w komunikacie niemieckim przytoczono fragment zbiorowej deklaracji episkopatów niemieckojęzycznych w pięćdziesięciolecie „Nocy Kryształowej” stwierdzający, że „proboszcza berlińskiej katedry Bernarda Lichtenberga później skazano na karę śmierci za jego odważną postawę” – cytat jest istotnie poprawny (pełny tekst w DC LXXXVI [1989] 1, 39nn), ale nie jego sens: prałata skazano 22 V 1942 łącznie na dwa lata więzienia z zaliczeniem siedmiomiesięcznego aresztu śledczego, po zakończeniu zaś kary 23 X 1943 skierowano do Dachau – zmarł 5 XI 1943 w więzieniu etapowym.

W odrębnym „studium komunikatowym” ks. F. M u s s n e r z Pasawy (jego głośny *Traktat o Żydach* ukazał się nakładem ATK jako tom IV serii *Kościół a Żydzi i judaizm*) wychodzi z założenia, że „po” Auschwitz teologia chrześcijańska nie może pozostawać taka sama jak „przed”: musi rozważyć, co by chrześcijanom brakowało w ich relacji do Boga, gdyby utracili Żydów. Wyznaje niemożność ustalenia, kto ukuł określenie „teologia postauschwitzowa” – aczkolwiek przytacza rozległą literaturę źródłową, niemal wyłącznie niemieckojęzyczną. Uważa, iż komentatorzy Nowego Testamentu bardzo długo ulegali skłonnościom do zarysowywania profilu chrześcijaństwa „poprzez przeciwstawianie judaizmu” – do tego dochodziło oskarżenie o „bogobójstwo”. Egzegeza postauschwitzowa wymaga krytycznego przeglądu ewangelicznych wizerunków faryzeuszy i uogólniania „Żydzi” w Ewangelii według Jana; przypomina też, że Bóg nie „odrzucał” ludu Izraela. Po Auschwitz brak miejsca dla antropologii pogodnej i optymistycznej: rzadko w przeszłości „obraz Boga” sprofanowano tak, jak poprzez ludzi torturowanych i masakrowanych w obozach koncentracyjnych. Ujawniły się: przerażający „potencjał SS” ludzkości oraz „Hitler w nas”. Auschwitz ukazuje nieodparcie, że historia jest nie tylko „historią wolności”, jak uważali Hegel i Marks, ale również „historią braku wolności”: bynajmniej nie przebiega ona tak, jak to imaginował sobie komunizm. Problem Boga szczególnie zakłóca kwestia podniesiona przez Auschwitz: „czemu Bóg – Bóg Izraela! – mógł zezwolić na coś podobnie strasznego jak Szoah?” Fakt, że Jezus był Żydem, nie wystarczy do założenia „chrystologii postauschwitzowej” – winna ona zająć się m.in.: pochodzeniem Jezusa; Jezusem, Żydem wśród Żydów; Izraelem jako strukturą chrystologiczną; „Jezusem – Żydem wiekiustym – po prawicy Ojca”. Finalną tezę staje się: „chrześcijańskiego antyjudajizmu nie da się zniszczyć bez wzniesienia «teologii postauschwitzowej»”.

Praskie dyskusje – wykazuje końcowa deklaracja Komitetu – doprowadziły do kilku ustaleń: „pewne tradycje katolickiej refleksji, nauczania, kaznodziejstwa i praktyki w okresie patrystycznym i w Średniowieczu przyczyniły się do narodzin antysemityzmu w społeczeństwach zachodnich”; współcześnie licznym katolikom zabrakło dostatecznej czujności, by wyrazić sprzeciw wobec poczynań antysemitów; zbyt słabo odpierając ideologie nazistowskie oraz faszystowskie, wielu chrześcijan dało się doprowadzić do własnej ich zguby, na podobieństwo Żydów i innych ofiar. W stosunkach między katolikami i Żydami duch współpracy oraz dobrej woli winien zastąpić dawniejsze podejrzania, uprzedzenia i nieufności. Podkreślono konieczność systematycznego wykorzeniania „załazków antysemityzmu religijnego pojawiającego się w publikowanych tekstach, w formacji księży, w liturgii, w wykorzystywaniu katolickich środków przekazu”. Wyrażono nadzieję, że Karmel oświęcimski znajdzie „swą naturalną implantację”, a wszelkie trudności ustąpią. Strona żydowska ubolewała nad brakiem stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael i oczekiwała udostępnienia archiwów watykańskich dla lepszego zrozumienia najciemniejszego okresu dziejów żydowskich. Delegaci katolicycy potępiłi antysemityzm oraz wszelkie formy rasizmu jako grzech przeciw Bogu i człowiekowi – „nie można równocześnie być autentycznie chrześcijaninem i włączać się w antysemityzm” (jednakże w tym punkcie należało wskazać prekursorstwo Piusa XI z 8 IX 1938). Wśród zaleceń wysunięto: przełożenie na języki krajowe i szeroką popularyzację wszystkich dokumentów kościelnych wiążących się z judaizmem; włączenie ich do programu nauczania teologicznego w seminariach, by w ten sposób wyeliminować resztki „nauczania pogardy”; uczulenie na każdą możliwość odradzania się antysemityzmu; wspieranie ogólnego ustawodawstwa przeciwdziałającego każdej dyskryminacji założonej na rasie czy religii; lansowanie programów oświatowych zapewniających spojrzenie na różne kultury oraz religie, także na dzieje nieszczęść spowodowanych uprzedzeniami i nienawiściami rasowymi czy religijnymi; usunięcie z podręczników wszelkich sformułowań wnoszących uprzedzenia rasowe czy religijne albo zachęcających do walk między grupami społecznymi.

Przy innej okazji rabin Jack Bemporad – biorący udział w debatach praskich przewodniczący Komitetu do Spraw Międzyreligijnych Synagogałnej Rady Ameryki – wyraził nadzieję, że Stolica Apostolska oraz Międzynarodowy Komitet Żydowski dla Międzyreligijnych Konsultacji ustanowią zespół porozumiewawczy mogący zapewnić należyte rozpowszechnianie tego finalnego dokumentu: wśród katolików i Żydów, na globalnie pojmowanym szczeblu lokalnym: każda synagoga, parafia czy wspólnota winny zrozumieć przewodnie linie nowego nauczania Soboru Watykańskiego II oraz deklaracji praskiej („Catholic International” 2[1991] 4, 169nn).

Zbiór omawianych referatów oraz wypowiedzi to ogromny zasób rozważań nad świeckimi i religijnymi podstawami dwumilenijnego antysemityzmu, także nad ich związkami z Szoah. Prześwietlano fakty nie doceniane, odrzucano ubezpieczające stereotypy, przecierano trasy wzajemnej komunikacji, wytwarzano bardziej przekonującą wizję złożonych relacji katolicko-żydowskich. Nie kierowano się łagodzeniem kwestii drażliwych, które mogły okazywać się dotkliwie zwłaszcza dla katolickiego samouspokojenia – zawsze natomiast przestrzegano szacunku dla rozeznania i argumentacji strony partnerskiej. Po takim globalnym zarysowaniu historycznych szlaków antysemityzmu wolno oczekiwać analogicznych przeglądów krajowych. Kończąca deklaracja niewątpliwie zapewnia schemat stosownego przebudowywania mentalności nie tylko ludzi wierzących.

Michał Horoszewicz, Warszawa

The Coptic Encyclopedia, Editor-in-chief Azis S. ATIYA, Macmillan Publishing Company, Ontario – New York 1991.

Idea opracowania Encyklopedii Koptyjskiej narodziła się w Egipcie, a jej twórcą i gorącym propagatorem był profesor Azis S. A t i y a (1898-1990), koptyjski mediewista, wielce zasłużony dla swego Kościoła. Był on w 1953 r. organizatorem Higher Institute of Coptic Studies, instytucji skupiającej wybitnych egiptologów i koptologów, powołanej do badania koptyjskiego dziedzictwa kulturalnego. Cennym wsparciem potencjału naukowego