

# Michał Horoszewicz

---

"Traktat o Żydach", Franz Mussner,  
tł. J. Kruczyńska, Warszawa 1993 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 64/2, 197-202

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## RECENZJE

Franz MUSSNER, *Traktat o Żydach*, „Kościół a Żydzi i judaizm” (red. ks. Waldemar Chrostowski), t.IV, przeł. J. Kruczyńska, Wstęp ks. W. Chrostowski, Warszawa 1993, Akademia Teologii Katolickiej, s. 429.

Antyjudaistyczny nurt chrześcijańskiej tradycji teologicznej rozstrzygająco zakwestionowała Szoah, czyn nazistowskiego reżimu terroru i pogardy dla człowieka: „po II wojnie światowej nie wolno myśleć, mówić i pisać o Żydach tak samo jak przedtem” – chrześcijańska teologia musi przyjąć postawę wyrażającą „szacunek i miłość wobec «starszych braci» w wierze”. We wstępie do omawianego tu dzieła ks. Waldemar Chrostowski nie tylko wprowadza w jego treści, ale – jak widać – syntetyzuje fundamentalne założenia chrześcijańskiej teologii wobec judaizmu na czas postauschwitowy.

Proces przeobrażeń był szybki: jeszcze w maju 1958 r. ks. Paul Démann uznawał, że między Kościołem a Izraelem wydają się dopiero powstawać zarysy „ruchu konwergencyjnego”; jeszcze w październiku 1974 r. ks. Kurt Hruby dostrzegał ciągły brak teologicznego podbudowania inicjatyw prawdziwego spotkania chrześcijaństwa i judaizmu – ale wreszcie od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych następowała intensyfikacja poszukiwań nowego nastawienia. Jednym z pierwszych takich osiągnięć prekursorskich był w 1979 r. *Traktat über die Juden* ks. Franza Mussnera, teologa i egzegety z Passau w RFN, tłumaczony na pięć czołowych języków zachodnich, a niedawno ogłoszony w przekładzie polskim wedle uzupełnionego wyd. II z 1988 r. Przede wszystkim jest to teologiczny „traktat na rzecz judaizmu i Żydów”; ponadto występuje, nie tak znów uboczna, orientacja krytyczna w odniesieniu do wielu głęboko zakorzenionych przeświadczeń chrześcijańskich, do mylnych – jak się okazuje – usytuowań różnych przekazów, do niejednego wypaczonego komentarza. Wolno mniemać, że to ona właśnie okaże się niełatwo przyswajalna przez nurty chrześcijaństwa zrośnięte z tradycyjnie założonymi interpretacjami.

W cz. I zarysowującej chrześcijańską teologię judaizmu wprost tytuł pierwszego rozdziału *Auschwitz jako impuls do przemyśleń* wyznacza funkcję hermeneutyczną nazwy „Auschwitz”: zmiana sposobu myślenia pociąga za sobą rozumienie w nowy sposób. Wszak „tekst NT odczytywano przez okulary antyjudaistyczne, odnajdując w nim to, co chciano znaleźć”, wiadomo zaś, że na każdą wykładnię dowolnego tekstu „wywierają wpływ także z góry ukształtowane sądy komentatora”; jednakże „uprzedzenia można zlikwidować, a antyjudaistyczne okulary zdjąć”: wówczas „tekst ukaże swoje prawdziwe oblicze”. Na autentyczną wymowę tekstów mogą pozwalać kolejne doświadczenia, do których w czasach obecnych należy „przede wszystkim Auschwitz”: w egzegezie i systematyce przynosi już owoce – podkreśla Mussner – „zmiana sposobu myślenia dokonująca się «w cieniu masowych grobów»”. Przykłady tego „odczytywania na nowo” są kanwą dalszych wywodów.

Prześledzenie różnych wątków biblijnych prowadzi Mussnera do konstatacji, że wybraństwo Izraela jest trwałe, chrześcijaństwo zaś „musi to sobie uświadomić, jeśli chce słusznie mówić o Izraelu i osądzać go”. Analizy wsparte na słowach Apostołów Piotra i Pawła doprowadzają do stwierdzenia, że „Bóg nie odrzucił swego ludu”, pozostając w przymierzu z nim. Biblijna obietnica ziemi wiedzy do „mystycznych» zaślubin Izraela z ziemią praojców” – zauważa Mussner, zdaniem którego „istnienie państwa Izrael codziennie uświadamia światu i Kościołowi, że Żydzi istnieją i że Bóg nadal nimi kieruje”. Mimo dystansu wobec Żydów, czwarta Ewangelia uznaje żydowskie korzenie Kościoła poprzez J 4,22 „zbowienie jest z Żydów”; gdyby chrześcijaństwo nigdy o tym zdaniu nie zapomniało, ubolewa Mussner, „nie byłoby chyba możliwy teologiczny antysemityzm z jego straszliwymi następstwami”.

Skoro Bóg pogrzyżył Izraela w „zatwardziałości”, to – stwierdza Mussner – jedynie Bóg, nie zaś Kościół, może go z niej wyzwolić. „«Niewiara» Izraela jest i pozostanie absolutną tajemnicą Boga”, Kościół zaś winien „wziąć to wreszcie pod uwagę”, nie ma bowiem sensu snucie domysłów: co by było, gdyby Izrael przyjął Jezusa i Ewangelię. Rz 11 – zdaniem autora

– „ma hermeneutyczne kluczowe znaczenie przy sporządzaniu traktatu o Żydach” i ostatecznie potwierdza prawo oraz obowiązek teologii opracowania takiego dzieła. Rozważania nad Torą pozwalają uznać, że „«ponadczasowa» Tora oddziałuje poprzez czasy i dzieje”. judaizm zaś to „religia świętości”: wypełnianie nakazów Boga nie ma nic wspólnego z formalizmem etycznym, przypisywanym Żydom przez wielu chrześcijan – „Żyd przestrzega prawa, ponieważ miłuje Boga, który zawarł z Izraelem wieczyste przymierze”.

Kościół „nadal żywi się Izraelem”, bez którego nie ma prawdziwego ekumenizmu. Wszakże dotychczasowe modele stosunku Izrael-Kościół, silnie zaznaczone w dziejach teologii – substytucja, integracja w Kościele, typologia poprzez rzekome utracenie przez Izrael rangi w historii zbawienia, ilustracja poprzez sprowadzenie do negatywnej kliszy egzystencji człowieczej... – należy zastąpić modelami pozytywnymi: uzupełniania się w jedności pod kłamrą Przymierza, reprezentacji jako solidarnej nadziei na przyjście Mesjasza, partycypacji jako trwałego powołania „pogan” do historii wybrania i nadziei Izraela. Przed teologia chrześcijańska stawiając one ważne zadania od strony eklezjologii i eschatologii – a ich rozwiązanie ma sprawić, że Izrael „w końcu znowu znajdzie się w połu widzenia teologii chrześcijańskiej” (budzi to pewien niedosyt: czyżby dopiero wówczas „znajdzie się”?...).

Doskonały wydaje się ostatni rozdział tej części o „zbawczej funkcji” Izraela *post Christum*. W łańcuchu skonkretyzowanych refleksji Mussner proklamuje: „Żyd jest trwałym świadkiem Boga na świecie” – świadkiem dla Boga „ukrytego”, którego dróg postępowania nie da się zgłębić; idea mesjańska należy do wielkiego dziedzictwa Izraela; „dzięki Żydom myśl ludzka otrzymała wymiar eschatologiczny, odnoszący się do przyszłości i do kresu dziejów doczesnych”; Izrael wraz z Kościołem stanowi „znak wskazujący” na świecie. Skoro Izrael zaświadcza, że „«jeszcze nie» nadszedł czas wypełnienia się woli Bożej”, to – wedle cytowanego Marquarda – „swoim «nie» reprezentuje on eschatologiczne zastrzeżenia samego Boga [...] istnieje jako ferment podważający fałszywą doskonałość i pełnię”. Mussner przypuszcza, że w tym można upatrywać także „najgłębszy sens żydowskiego «nie» wobec Jezusa”; wreszcie – przyznając Izraelowi szczególną wyższość pokutniczą, zbawczą i odkupicielską – stwierdza: „Chrześcijanin potrzebuje wsparcia ze strony Żyda. Żyd pomaga chrześcijaninowi w zachowaniu tożsamości, albowiem Izrael pozostaje korzeniem Kościoła”.

Tematy kolejno rozważane w cz. II składają się na *Wielkie dziedzictwo wiary Izraela* – w teologii, katechezie i kazaniach nie wolno przedstawiać ich „jako «odkryć» chrześcijaństwa”; to teologia chrześcijańska doprowadziła do wytworzenia w Kościele fałszywego, a częściowo nawet zdemonizowanego obrazu judaizmu. Nakreśliwszy drogę Izraela do monoteizmu, Mussner przypomina, że „w erze przedchrześcijańskiej Izrael był jedynym ściśle monoteistycznym ludem na ziemi”, przy czym Jahwe niezmiennie pozostawał „Bogiem «uczestniczącym» w losach Izraela”. Ideę stworzenia świata przez Boga wyraża pierwszy wers Biblii; hebrajskie „stworzyć” (Rdz 1.1) to jak gdyby „słowo zarezerwowane” w Piśmie Świętym, poprzez odniesienie do kreatywnego dzieła Boga. Głoszona przez Biblię nauka o „stworzeniu człowieka na podobieństwo Boże” implikuje „nienaruszalną godność człowieka, a tym samym to, co dziś nazywa się prawami człowieka”; judaizm łączy się z etyką. Do zasadniczych postaw wobec Boga Mussner zalicza: świętość – wyraz wyodrębnienia Izraela jako szczególnej własności Boga; posłuszeństwo – słuchanie, przestrzeganie, czynienie (realizację): bojaźń – bez popadania w strach, w pojmowaniu niezbadalności drogi Boga; poznanie – w sensie uznania i zawierzenia; miłość – przykazanie miłości bliźniego „ma motyw teologiczny, którym jest miłość Jahwe do ludu”; wierność – Izrael ma za sobą wędrówkę przez niesłychane ciemności bez naruszania „żywej substancji wiary”; nawrócenie się – odejście od grzechów i posłuszeństwo wobec nakazów Boga, z którymi wiąże się obietnica życia; dziękczynne wychwalanie Boga – odbywane „na oczach świata”, o charakterze publicznym.

W instytucji przymierza wyraża się trwały stosunek między Bogiem a Izraelem (lub światem) – wszakże zwraca się ono do ludzi szanujących godność swych bliźnich i gotowych żyć z nimi we wspólnocie: „Bóg nie zawiera przymierza z mordercami”. Dzięki Kościołowi głoszącemu, że Jezus z Nazaretu to obiecany Mesjasz, starotestamentowo-żydowska idea Mesjasza stała się częścią myśli ogólnochrześcijańskiej. Mesjanizm Apokalipsy św. Jana – zauważa Mussner – znajduje się „całkowicie w nurcie mesjanizmu biblijno-profetycznego”. Idea mesjańska skierowana jest w przyszłość; prowadzi to ostatecznie do tezy, że Izrael „odkrył przyszłość” i „ukazał światu «myślenie eschatologiczne», obalające cykliczne pojmowanie historii” – tym samym odkrył również świadomość historyczną.

Krytykując istniejące bezprawie, prorocy Izraela zapowiadali nadejście ładu światowego opartego na sprawiedliwości i pokoju – wszakże wizje profetyczne „muszą się stale przekształcać w impulsy do teraźniejszego działania na rzecz sprawiedliwości i pokoju”. Nauka o wskrzeszeniu zmarłych jest podstawą nadziei na świecie, kierującej spojrzenie poza horyzont dziejów: „z taką nadzieją tysiące Żydów szły do komór gazowych Auschwitz”; wszystko unicestwiająca śmierć – uważa Mussner – sprawia, że historia sama z siebie nie może stać się historią wolności; taką może okazać się wyłącznie przez Boga pokonującego ostatecznie moc śmierci poprzez wskrzeszenie umarłych – judaizm zatem wypracował prawdziwą teologię dziejów.

W cz. III odnoszącej się do „Żyda” – Jezusa Mussner dowodzi, że judaizm już dostrzega w Jezusie swego „starszego brata”, stopniowo odzyskującego „honorowe miejsce w swoim narodzie”. Jako Żyd, Jezus stanowi „wielkie «sprzężenie zwrotne» Kościoła z Izraelem”: fakt ten długo nie istniał w świadomości chrześcijańskiej – obecnie, „również teologia chrześcijańska zaczyna odkrywać «Żyda» w Jezusie” (co pozwala uznać, że przez całe stulecia nawet i ona tego nie dostrzegała czy starała się nie dostrzegać).

W tradycji postpaschalnej – co odnosi się, jak zaznacza Mussner, także do redaktorów Ewangelii – „przykazanie miłości” (Mk 12,30; Mt 22,37-39; Łk 10,27) interpretowano częściowo w sposób antyżydowski: w procesie stopniowego odłączania się Kościoła od Izraela tradycja Jezusowa „musiała dostarczać materiału” do wytworzenia chrześcijańskiego już pojmowania przez Kościół swojej istoty: „byłoby dobrze, gdyby egzegeza chrześcijańska jeszcze częściej niż do tej pory stawiała sobie pytanie: jakie «antyżydowskie» akcenty nadała materiałom o Jezusie tradycja postpaschalna i ostateczna ich redakcja i z jakich powodów to uczyniono?” Poprzez wzmacnianie – niekiedy w sposób niedopuszczalny – owych akcentów judaizm poczynano traktować jako coś przeciwnego wobec Jezusa, a ten wypaczony obraz oddziałuje „po dziś dzień”.

W szerokiej analizie listów św. Pawła (cz. IV) Mussner stwierdza, że Apostoł sformułował swą naukę o Prawie i usprawiedliwieniu przeciwko swym chrześcijańskim współwyznawcom, nie zaś Żydom – absolutnie nie należy mówić o jego „antyjudaizmie”: Żydom nie odbiera on Abrahama oraz Pisma Świętego i nie zawłaszcza ich dla Kościoła. „Teologia chrześcijańska musi się w końcu nauczyć myśleć i mówić o Izraelu tak, jak to czynił Apostoł i Żyd – Paweł”.

Podjmując «Zadośćuczynienie teologiczne» (cz. V) Mussner wyczuwa potrzebę nowego prześwielenia dziejów powstania Ewangelii; jedną z przyczyn gromadzenia tam materiałów o Jezusie upatruje w stopniowym rozchodzeniu się dróg Kościoła i wspólnoty Izraela: „nastąpił *exodus* Jezusa z Izraela”. Redagowanie „materiału Jezusowego” służyło do uformowania własnego wizerunku gminy chrześcijańskiej, nieuchronnie wprowadzając „obrazy wroga” i akcenty antyżydowskie („nowoczesna socjologia zna takie procesy”). Ostatecznie „wykształcił się antyjudaizm, widoczny np. niezaprzeczalnie i szczególnie wyraźnie w Ewangelii św. Jana”, odłączenie się zaś od Izraela doprowadziło do brzemiennego w skutki zapomnienia Kościoła o nim. Mussner przychylił się do opinii, że Ewangelie to taki gatunek literacki, który kształtuje gminę i z niej wyrasta; nadmienia o „bezwzględnych faktach historycznych”, jak „przekleństwo chrześcijan” w judaistycznej modlitwie „Osiemnastu Błogosławieństw”; konkluduje, że „w związku z odłączaniem się od Izraela Kościół, podobnie jak Eseeńczycy z Qumran, wytworzył opozycyjną tożsamość”. W nowotestamentowej polemice z faryzeuszami widoczne jest dążenie do ustanowienia „wizerunku wroga” także tam, gdzie nie było jeszcze żadnej wrogości – twierdzi Mussner i przypuszcza, że „adresata każdorazowo dodawali redaktorzy”. W Ewangelii Janowej „Żydów” w pojmowaniu negatywnym winno się utożsamiać z kierowniczymi warstwami narodu, zwłaszcza z arystokracją świątynną – natomiast w kościelnym odczytywaniu identyfikowano ich po prostu „z sobą”, co w wyniku pozornej słuszności pociągnęło „fatalny «antyjudaizm św. Jana» wraz ze wszystkimi katastrofalnymi tego konsekwencjami”: Żydzi poczęli uchodzić za „naród zabójców”, który musiał teraz za to płacić przez całą historię aż do Auschwitz i jeszcze dłużej”. Mussner przestrzega więc: „teologia chrześcijańska musi dzisiaj wyraźnie dostrzegać te zależności, nie pozbawiając Ewangelii św. Jana jej wielkości”.

Dodać wielu chrześcijan uważa, że wszystkie katastrofy spadające w czasie postpaschalnym na lud żydowski stanowią rezultat samokłątwy rzuconej przez „cały naród”. Mussner wskazuje, iż ten osławiony tekst „dodany przez ewangelistę” ma odciążyć Piłata, a obciążyć naród żydowski, wiążąc się z konstruowaniem „wizerunku wroga” – i utrzymuje: „żaden

chrześcijanin nie może z czystym sumieniem powoływać się dla usprawiedliwienia swego antyjudajizmu na Mt 27,25". Problem: czy Izrael mógł rozpoznać Jezusa z Nazaretu? – ma zasadnicze znaczenie dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego; wszakże jak mogło to nastąpić, skoro Bóg nie udzielił Izraelowi łaski objawienia i wiary? Nikt więc nie może „rzucić kamieniem w «zatwardziały» Izrael” – i Mussner przestrzega: „żaden chrześcijanin nie był «doradcą» Boga”.

Chrześcijaństwo od judaizmu różni (cz. VI): ujmowanie wolności i Prawa, „jedność” Nauczyciela, koncepcja zbawienia oraz przede wszystkim chrystologia, która „dzieli i przypuszczalnie zawsze będzie dzielić chrześcijan i Żydów” – Żydzi odbierają chrystologię Syna Bożego „jako coś wprost «pogańskiego»”. Mussner wykazuje, że dominującej we wczesnym Kościele „chrystologii proroka” nie przytłumiła „chrystologia Syna”, lecz ją wchłonęła podnosząc „na wyższy poziom” – tak więc przejście od „modelu prorockiego” do „synowskiego modelu chrystologicznego” mogłoby okazać się nawet „wspólną podstawą dialogu” umożliwiając Żydom „pewne zrozumienie chrystologii Syna”. Wczesny Kościół, mimo swych źródeł judaistycznych, nie włączył do swego przekazu żydowskich autorytetów nauczających, z kolei judaizm nie zapewnił Jezusowi z Nazaretu miejsca w swej tradycji: „dopiero dziś znowu sobie o Nim przypomina”. Mussner jednak widzi wiele obustronnej nadziei: rezygnując „z wszelkiego triumfalizmu spod znaku «już teraz»”, Kościół pielgrzymujący „razem z Abrahamem wędrującym do Ziemi Obiecanej i Izraelem wędrującym przez pustynię [...] dąży do wspólnej ojczyzny”.

Dołączono tam obszerną „polemiczną niby-rozмовę” z Rosemary R u e t h e r wokół tez chrystologicznych zawartych w jej monografii z 1974 r. (tłum. niem. 1978) o teologicznych korzeniach antysemityzmu. Nie jest pewne, czy każdego przekonają argumentacje autora; wszak jego konstatacja: „głoszenie w Nowym Testamencie i przez chrześcijaństwo, że zbawienie jest już tutaj – w Chrystusie, często prowadziło do triumfalizmu Kościoła i może być jednym ze źródeł antyjudajizmu teologicznego: Mesjasz już przyszedł, Żydzi nie uznają tego, sami są temu winni, i za tę winę Bóg ich stale karze” – nie za wiele odbiega od tezy przezeń oprostowanej. Należy z kolei zaznaczyć, że Radford Ruether (obecnie nazwisko podwojnie) w niedawno ogłoszonym studium *Chrystologia i stosunki judeo-chrześcijańskie*, Conc 245(1993) 155-166, najwyraźniej pogłębiła ostrość swych osądów; warto przytoczyć fragment ściśle wiążący się swoiście z *Traktatem*: „Potworności nazistowskich obozów śmierci są tak głębokie, że niemal szokuje mówienie o przebudowywaniu chrystologii pod kątem Holocaustu. Skruszone milczenie wydaje się właściwsze. [...] Niemniej, przebadanie modeli teologicznych, które kształtowały i nadal kształtują chrześcijańskie wyobrażenia o Żydach [...] stanowi nieodzowny element owej skruchy”. Ta propozycja jest oczywiście zbieżna ze stanowiskiem Mussnera.

*Wspólne zadania i cele* (cz. VII) to: etyczne postępowanie na świecie; profetyczny protest skierowany – wzorem dawnych proroków – przeciwko wszelkiemu uciskowi ideologicznemu czy społecznemu, w obronie wolności i prawdy, na rzecz miłości i wspólnoty; „szalomizacja” – objęcie świata procesem zbawienia przy uporządkowaniu wszelkich relacji wzajemnych i wytworzeniu teologii współpracy w poczuciu odpowiedzialności. W interesującym „teozowym” komentarzu *Kościół a Izrael do Nostra aetate* nr 4 (cz. VIII) Mussner widzi dla Kościoła i Izraela możliwość „nie tylko życia obok siebie po nowemu, lecz także nowego współzycia”: Kościół nie może pomijać swego „korzenia”.

*Traktat* stanowi świadectwo szczególnej odwagi autora, subtelnie kwestionującego długowieczne przekazy i oficjalnie utrwalone opinie. Zaznaczywszy – przykładowo – że Kościół jest „ludem Bożym”, zauważa: w NT „nie znajdujemy jednak wyrażenia «nowy lud Boży»” – i wyjaśnia: Kościół to „nie lud Boży, który zajął miejsce starotestamentowego ludu Bożego”, to raczej „rozszerzony lud Boży, tworzący wraz z Izraelem jeden lud Boży”. Tym samym mięci się tam pośrednie zdezawuowanie słów „Kościół jest nowym Ludem Bożym” zawartych nawet jeszcze w *Nostra aetate* nr 4 (zresztą zastanawiająco wprowadzonych dopiero w 1965 r. do czwartej i już ostatniej wersji deklaracji). Można sądzić, że Mussner swymi poglądami wytycza przyszłościowe rozważania teologów i egzegetów. Gdy nawołuje do zdjęcia antyjudajistycznych okularów przy odczytywaniu tekstu NT, to przecież nakłania chrześcijańską teologię judaizmu, by w swym ujęciu historycznym podjęła problem chyba zastanawiający: dlaczego przez piętnaście i więcej stuleci wśród pięćdziesięciu czy sześćdziesięciu pokoleń egzegetów najwyraźniej nie znalazł się nikt skłonny podważyć zasadność

oficjalnie – a zniekształcająco czy falsyfikująco – założonych komentarzy? Dlaczego do uwolnienia sposobów myślenia ze skrupy tradycjonalizmów „anty” okazał się niezbędny cień aż masowych grobów? W kilkunastu miejscach Mussner nawiązuje do „antyżydowskich przeakcentowań” – może świadomych wypaczeń, może nawet tendencyjności – w redakcji materiałów o Jezusie tak w tradycji postpaschalnej, jak też w Ewangeliach („nawet jeśli niektóre z tych logiów Jezusa zostały przerezegowane po Zmartwychwstaniu...” – „akcenty antyfaryzejskie nadano temu materiałowi dopiero później...”); czy można oczekiwać, że – chyba w zgodzie z pewnymi sugestiami Mussnera – w przyszłości egzegeza podejmie problem odróżnienia wiarygodnego przekazu od ulegania wczesnokościelnym potrzebom „opozycyjnej tożsamości”? Jak przebiega granica między „gromadzeniem i redagowaniem” materiału – składają pomijając wszelkie możliwe przechyty owych procesów – a ewentualnym „wkładem kreatywnym” spisującego?

Poprzez zarówno Deutero-Izajaszowego „Sługę Bożego” pozostającego w tajemnej łączności z Izraelem, jak też Kol 1,24 Mussner upatruje w auschwitzowej martyrologii Żydów cierpienia „w zastępstwie” dla odkupienia grzechów innych narodów, dla pojednania świata. Tym samym przybliża się do takich żydowskich myślicieli, jak Ignaz Maybaum z brytyjskiego judaizmu reformowanego stwierdzający „Auschwitz jest pogańską Golgotą naszych czasów” (1965) – czy Schalom Ben-Chorin, izraelski „rzecznik dialogu” judeo-chrześcijańskiego, widzący Krzyż na Golgocie w kłębach potwornego dymu z krematoriów Auschwitz (1966). Najwyraźniej czuje – podobnie jak Metz z Münster, chyba jego równoletek – podwójne „brzemie niemieckiego teologa”: odpowiedzialność indywidualną za antysemityzm wpajany mu w szkolnym dzieciństwie przez struktury oświatowe, kościelne oraz społeczne – i zbiorową za teologiczny antyjudajizm uprawiany w Niemczech (nie tylko za czasów Trzeciej Rzeszy: przynajmniej w Kościele Ewangelickim jeszcze długo po 1945 r. – o tym L. Siegle-Wenschkewitz w Conc 195 [1984] 97-104). Przed kilkunastu laty w teologii żydowskiej przypomniano chrześcijanom, że Auschwitz jest „ich” problemem; zdecydowanie Mussner jest świadom tej „własności” – w *Traktacie* Auschwitz staje się swoistym punktem odniesienia i kierunkowskazem.

„A czy Izrael może ignorować Kościół? Oto temat do przemyśleń dla Żydów” – takim szczególnym zaproszeniem, a może wyzwaniem zamyka się wspomniany komentarz finalny. Otóż wydaje się, że Izrael jako „religia narodu” (bowiem Izrael jako „Żydzi” nigdy nie ignorował Kościoła Rzymskiego w instytucjonalnym pojmowaniu, nierzadko poszukując tam opieki czy wsparcia) bardzo późno począł odstępować od takiego ignorowania. Niemniej, równocześnie z drugim wydaniem *Traktatu* wzmiankowany Ben-Chorin ogłosił studium *Zarys żydowskiej teologii chrześcijaństwa* (Conc 216 [1988] 77-88; omówienie: *CS 27* [1988] 6, 82-85); choć dostrzegał niegdysiejszy „triumfalizm chrześcijański” i „agresywność eklezjalną”, to przede wszystkim podkreślał, że „w chrześcijaństwie nadeszło od strony Boga coś, czego nie może nie uznać realizm żydowski: w każdym pokoleniu chrześcijaństwa znajdowali się ludzie, na których twarz był odcisnięty, jak w miękkim wosku, znak Chrystusowy” – takie oznaczenie „pieczęcią Chrystusa” sięgało od Tomasza z Akwinu, Tołstoja i Kierkegaarda po Schweitzera, Bonhoeffera i Matkę Teresę; liczne jednostki „ze swego spotkania z Jezusem nabrały mocy znaczących”. Religijne impulsy wywodzące się z postaci i nauczania Jezusa „opromieniają dziś judaizm”. Kościół winien ponownie odczytać swe własne teksty sakralne (zbieżne z postulatami Mussnera), ale i od judaizmu należy wymagać nowego pojmowania tradycji profetycznej. To, co Synagoga odczytuje jako biblijne złączenie Izraela i Judy (Ez 37, 16-17), można przenieść do obecnej sytuacji, w braterskim spotkaniu chrześcijan i Żydów upatrując zrządzone przez Boga „powtórne zjednoczenie podzielonego Ludu Bożego”. Tak więc Ben-Chorin niezamierzenie „odpowiadał” – choćby jedynie poprzez studyjny szkic, a nie imponujące kompendium – na finalną kwestię *Traktatu*.

Sumując: *Traktat* to dzieło nieskazitelnej erudycji, wielkiej klarowności (zasługa także tłumaczkii), precyzyjnej argumentacji. Realizuje trzy założenia: nurt poszukujący i twórczy obejmuje oryginalną konstrukcję syntezy teologicznej poprzez analizy, przemyślenia oraz refleksje autora; warstwa przeglądowa bilansuje wielorakie badania teologiczne zmierzające ku opracowaniu chrześcijańskiej teologii judaizmu na autentycznych fundamentach; nastawienie dydaktyczne nakłania czytelnika do podjęcia – w duchu już radykalnie przeobrażonym – nauki o Izraelu i o „korzeniach” Kościoła. Wątorów *Traktatu* nie sposób przecenić.

*Traktat* ukazał się jako t. IV znakomicie pomyślanej i konsekwentnie realizowanej od 1990 r. serii „Kościoł 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,