

Waldemar Chrostowski

Czy jest potrzebna nowa chrześcijańska teologia judaizmu?

Collectanea Theologica 69/2, 11-36

1999

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.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

CZY JEST POTRZEBNA NOWA CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA JUDAIZMU?

Tytułowe pytanie X Jubileuszowego Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm” nie jest niczym nowym. Zarówno soborowa deklaracja *Nostra aetate* (28 X 1965) jak też późniejsze dokumenty Kościoła katolickiego podejmujące problematykę dialogu z Żydami i judaizmem¹, nie zostawiają wątpliwości, że jego główne przesłanki ze strony chrześcijańskiej mają charakter i wymiar z gruntu religijny i teologiczny. Bodaj najsilniej znalazło to wyraz w wielokrotnie przytaczanym fragmencie ze słynnego przemówienia Jana Pawła II, wygłoszonego 13 IV 1986 r. podczas wizyty złożonej w rzymskiej Synagodze Większej: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii”². Chrześcijanie podejmują więc dialog z Żydami i judaizmem przede wszystkim po to, aby lepiej zrozumieć samych siebie, a także poznać korzenie, początki i treść swojej religii. Właśnie stąd pochodzą najwartościowsze i decydujące impulsy do zgłębiania i uszanowania religii żydowskiej, zarówno religii biblijnego Izraela³ jak również późniejszego i współczesnego judaizmu.

Proces dialogu jest jednak trudny. Na przeszkodzie stoi zwłaszcza specyficzna asymetria polegająca na tym, że o ile Kościół katolicki angażuje się w dialog przede wszystkim właśnie z pobudek religijnych i teologicznych, o tyle strona żydowska interesuje się dialogiem z pobudek

¹ Ich zbiór w języku polskim za okres do końca 1989 r. stanowi tom: W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Kościół a Żydzi i Judaizm 1, Warszawa 1990.

² *Tamże*, s. 165.

³ Popularną syntezę zob. W. Chrostowski, *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Radiowa Katedra Biblijna 10, Gniezno 1998.

społecznych i politycznych, szukając wśród chrześcijan pożytecznych sojuszników do zwalczania antysemityzmu i jego przejawów. Trudności stają się jeszcze większe, jeżeli się zważy, że po obydwu stronach nagromadził się potężny balast silnie zadawnionych stereotypów i uprzedzeń na temat partnerów, które nie ominęły, bo ominąć nie mogły, także wzajemnego o sobie teologizowania. Jeżeli zatem w nastawieniu obu wspólnot religijnych i w obustronnym do siebie stosunku ma rzeczywiście dokonać się jakiś zasadniczy przełom, umożliwiający prawdziwie nową przyszłość, musi on znaleźć wyraźne odzwierciedlenie w dowartościowaniu i rozwijaniu obustronnie przychylnych partnerom dialogu teologii, to znaczy w nowym religijnym spojrzeniu na siebie nawzajem. Pierwsze wysiłki w tej dziedzinie zostały podjęte, a nawet przyniosły pewne rezultaty. Jednak w ich świetle oraz na ich tle pytanie o potrzebę, zasadność, naturę i cele nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu jawi się jako jeszcze bardziej pilne.

Takie były początki...

Utworzenie w 1986 r. Podkomisji, podniesionej jesienią 1987 r. do rangi Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem⁴, stworzyło podwaliny pod oficjalne kontakty katolicko-żydowskie w naszym kraju, a zarazem unaocznilo doniosłość pytania o nową chrześcijańską teologię judaizmu. Znalazło to wyraz w wywiadzie, jakiego bp Henryk Muszyński, ówczesny biskup włocławski i przewodniczący wtedy jeszcze Podkomisji, udzielił pod koniec 1987 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego”⁵. Czytamy w nim m.in. takie słowa: „Coraz pełniejsze poznanie judaizmu jest równoznaczne z poznaniem własnych duchowych korzeni religii chrześcijańskiej i to nie tylko w znaczeniu historycznym, ale i w znaczeniu żywego dziedzictwa trwającego dzisiaj w religii Mojżeszowej”.

Tak dotykamy sedna sprawy, a mianowicie problemu wynikającego z faktu, iż przedmiotem reorientacji, jaka ma się dokonywać w teologii chrześcijańskiej, jest nie tylko spojrzenie na judaizm dawny, historyczny i w pewnym sensie „archeologiczny”, który stanowił kontekst życia Jezusa Chrystusa oraz narodzin i okrzepnięcia Kościoła. Powinna ona bowiem

⁴ Tenże, *10 lat Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem – próba bilansu*, *Collectanea Theologica* 2/1997, s. 7-24.

⁵ H. Muszyński, *Mamy wspólne korzenie i wspólne zadania*, *Tygodnik Powszechny* nr 49 z dn. 6 XII 1987, s. 1.2 (rozm. Radosław Piśczek).

obejmować również nasze zapatrywania na judaizm współczesny, wyłoniony i rozwinięty po rabinicznej przebudowie życia żydowskiego, podjętej między innymi w odpowiedzi na pojawienie się chrześcijaństwa. Gdyby nowe chrześcijańskie teologizowanie o Żydach i religii żydowskiej miało się ograniczać wyłącznie do judaizmu czasów biblijnych, wtedy dyskusje na te tematy byłyby zapewne łatwiejsze do zaakceptowania przez chrześcijan, bo można jakoś „wkomponować” ów starożytny judaizm w dzieje chrześcijaństwa i potraktować go jako pre- lub protohistorię religii wyznawców Jezusa Chrystusa. Drugi aspekt, czyli teologiczne dowartościowanie przez chrześcijan współczesnego judaizmu i aktualnego żydowskiego życia religijnego, natrafia na większe przeszkody i trudności. Chodzi bowiem o religię żywą, w sprawie której trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy może ona być żydowską drogą do Boga, a jeżeli tak, to jak się to ma do unikatowości i roli Jezusa Chrystusa oraz Jego dzieła zbawczego, a także do posłannictwa i zbawczych zadań Kościoła.

Te fundamentalne dylematy można sformułować krótko, co znalazło potwierdzenie w opublikowanym prawie rok później tytule innego artykułu bp. H. Muszyńskiego *Jedna lub wiele dróg*. Ten tytuł nawiązywał do treści obrad podczas kolejnego posiedzenia Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów⁶ Nie jest zatem sprawą przypadku, że gdy w drugiej połowie lat osiemdziesiątych oficjalny dialog Kościoła z Żydami i judaizmem nabierał rozmachu⁷ jednym z najważniejszych wydarzeń stało się wspólne, chrześcijańsko-żydowskie, kolokwium o profilu religijnym i teologicznym, które miało miejsce w Krakowie i Tyńcu⁸. We wstępie do tomu zawierającego materiały tego kolokwium bp Henryk Muszyński napisał: „Spotkaliśmy się jako chrześcijanie i jako Żydzi, jako ludzie wiary w Boga Jedyneho, Boga Przymierza – wiecznie trwałego Pierwszego Przymierza oraz Nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie”⁹. Takie spojrzenie stanowi owoc dialogu, a zarazem jest dla tego dialogu

⁶ Tenże, „*Jedna lub wiele dróg*”. *Refleksje wokół obrad Światowej Rady Chrześcijan i Żydów*, Tygodnik Powszechny nr 47 z dn. 20 XI 1988, s. 3.

⁷ Szerzej: W. Chrostowski, *Stan i perspektywy dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce*, Przegląd Powszechny 7-8/1990, s. 95-115; *Collectanea Theologica* 3/1991, s. 55-70; tenże, *Kościół katolicki w Polsce a dialog chrześcijańsko-żydowski*, *Maqom* 2/1996, s. 11-18; tenże, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego w perspektywie ogólnokościelnej i polskiej*, *Biuletyn Prasowy Katolickiej Agencji Informacyjnej* nr 86 z dn. 30 X 1998, s. 37-43.

⁸ Jego materiały zob. w: W. Chrostowski (oprac. i red.), *Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24-27 IV 1988*, Kościół a Żydzi i Judaizm 3, Warszawa 1992.

⁹ *Tamże*, s. 11.

największym wyzwaniem. Nie podlega bowiem dyskusji, iż nie można obstawać przy tradycyjnym chrześcijańskim postrzeganiu i nieprzychylnym traktowaniu Żydów i judaizmu, a zarazem przedstawiać wyznawców religii żydowskiej jako ludu „wiecznie trwałego Pierwszego Przyemierza”. Rezultaty tego pierwszego w naszym kraju i zakrojonego na tak dużą skalę międzyreligijnego spotkania bp H. Muszyński opisał tak: „My, chrześcijanie, przekonaliśmy się raz jeszcze, że potrzebujemy religii żydowskiej, aby lepiej zrozumieć samych siebie i własne religijne korzenie. Żydowska analiza oficjalnych dokumentów Kościoła poświęconych Żydom i judaizmowi pomogła nam rozpoznać to, co należy zrobić, aby w pełni wcielić w życie nauczanie Kościoła katolickiego. Jaśniej zrozumieliśmy, że przesłanie biblijne i Boże wezwanie do *teszuvah* stanowią powinność wszystkich, którzy uwierzyli w Boga Jedyneho, a także, że bycie wybranym ludem Bożym nie oznacza przywileju, lecz zobowiązanie – być może nawet bolesne zobowiązanie – do służenia światu i urzeczywistniania Bożego orędzia sprawiedliwości i miłości”¹⁰.

Podczas krakowsko-tynieckiego kolokwium wygłosiłem referat *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*¹¹. Najpierw przedstawiał on okoliczności chrześcijańskiej reorientacji wobec Żydów i judaizmu, upatrując w niej reakcję na grozę Szoah, a także na powstanie państwa Izrael oraz rezultat przełomowych pod wieloma względami zmian w zakresie samoświadomości Kościoła. Tę część rozważań zamykała pointa: „Przez stulecia wydawało się, że kręgi zachowawcze w Kościele mają najbardziej wykrystalizowane poglądy na Żydów i judaizm. Los Żydów rozproszonych po świecie i prześladowanych był przedstawiany jako zasłużona konsekwencja odrzucenia przez nich Chrystusowej nauki. Wydarzenia z historii najnowszej właśnie tę grupę chrześcijan zmusiły do najtrudniejszej konfrontacji. Nagle stało się jasne, że utarte rozwiązania nie wystarczą. Z mocą postawiono pytanie, czy po Auschwitz Kościół może nadal określać własną samoświadomość przeciwstawiając własną wiarę żydowskiej tradycji religijnej. Z drugiej strony powstanie i konsolidacja państwa żydowskiego nakazywały zweryfikować dawne sądy na temat natury i powołania Izraela. Nawet jeżeli niektórzy teologowie nie czuli się zdolni do reorientacji, to przecież domagali

¹⁰ *Tamże*, s. 12.

¹¹ Zob. *tamże*, s. 230-246; tekst wystąpienia został wydrukowany już w r. 1988 r. (Przegląd Powszechny 9/1988, s. 263-278) oraz wkrótce przetłumaczony i wydany w języku angielskim (*New Christian Views of Judaism*, Theology Digest 4/1988, s. 319-326).

się jej wierni oraz praktyka życia Kościoła. Na tej podstawie ukształtowała się nowa teologia, wypracowana zwłaszcza przez młodsze pokolenia uczonych, którym dawane odpowiedzi i schematy stanowczo nie odpowiadały”¹². W drugiej części tynieckiego wystąpienia znalazło się zwięzłe wskazanie na najważniejsze aspekty nowego teologicznego spojrzenia na Żydów i judaizm. Całość wieńczyła konkluzja: „Nie można przeczyć faktu, że pewne grupy chrześcijan żywią trwające od wieków uprzedzenia, których wykorzenienie nie jest sprawą argumentacji lub perswazji, lecz ma uwarunkowania poza ludzką świadomością, zaś tam oddziaływanie teologii może być znikome. Mimo to recepcja teologicznej reorientacji wobec Żydów jest wśród chrześcijan na ogół pozytywna. Tę ocenę można odnieść także do sytuacji w Polsce”¹³.

Te pierwsze w Polsce próby uwrażliwiania katolików na potrzebę nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu natrafiły na olbrzymie trudności, a nawet na otwarty sprzeciw i krytykę. Warto je przypomnieć, bo odkrywają najczulsze punkty podjętej przez Kościół reorientacji teologicznej wobec Żydów i religii żydowskiej. Odpowiedzią na wywiad bp. H. Muszyńskiego był tekst znanego działacza polonijnego i niepodległościowego Jędrzeja Giertycha, wydawcy emigracyjnej „Opoki”, opatrzony tytułem *Czy narodzenie się nowej herezji*, opublikowany w formie broszury w Londynie¹⁴. Jego treść i ton nie pozostawiały wątpliwości, że same podstawy koncepcji nowego nastawienia wobec Żydów i ich religii wzbudziły silne wątpliwości. W opublikowaniu wywiadu bp. Muszyńskiego Jędrzej Giertych widział „akt, który jest historycznym wydarzeniem, mianowicie jest proklamowaniem nowego prądu teologicznego, czy doktryny, stanowiącego moim skromnym zdaniem człowiekiem świeckiego, nową, groźną, będącą uderzeniem w Kościół katolicki herezją”. Odkładając na bok retorykę, dwie sprawy zasługują tutaj na szczególniejsze podkreślenie. Po pierwsze, ten tak zdecydowanie podniesiony sprzeciw pochodzi ze szczerzej troski o Kościół i dlatego nie wolno go lekceważyć; po drugie J. Giertych dosadnie wydobyl potencjalne niebezpieczeństwa związane z zasadniczą nowością teologicznej reorientacji wobec Żydów i judaizmu. O ile zwolennicy i uczestnicy dialogu widzą w niej szan-

¹² *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm*, w: *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, s. 233-234.

¹³ *Tamże*, s. 246.

¹⁴ J. Giertych, *Czy narodzenie się nowej herezji*, Wydawnictwo seryjne, ukazujące się w nieregularnych odstępach czasu, nakładem i pod redakcją Jędrzeja Giertycha, Londyn 1988.

sę zbliżenia z wyznawcami religii żydowskiej, a zarazem ubogacenia wiary w Jezusa Chrystusa, o tyle J. Giertych traktuje tzw. nową teologię jako ogromne zagrożenie dla integralności wiary chrześcijańskiej oraz zerwanie z utrwaloną i – w jego pojęciu – słuszną tradycją dotychczasowego wartościowania i oceniania religii żydowskiej.

Wyrażając stanowczy sprzeciw wobec nowych tendencji w teologii katolickiej J. Giertych rozwija swoje poglądy na temat judaizmu jako religii: „Żydzi dzisiejsi wywodzą oczywiście swą religię ze Starego Testamentu. Ale nie są prawdziwymi dziedzicami Starego Testamentu. Są odszczepieńcami. Prawowitymi dziedzicami Starego Testamentu są chrześcijanie (...) Odszczepieńcami są ci, którzy Mesjasza nie uznali. Są to następcy faryzeuszy, saduceuszy i innych kierunków w żydostwie wrogich Chrystusowi i Jego uczniom (...) Potomkowie faryzeuszy i im podobnych stworzyli sobie nową religię, wywodzącą się ze Starego Testamentu, ale zmienionego przez nową interpretację. Ich główną księgą jest Talmud (jerozolimski i babiloński), którego główną treścią jest nowa interpretacja Starego Testamentu”. W tej wypowiedzi znalazły wyraz najważniejsze zarzuty i dylematy wysunięte pod adresem nowego teologicznego spojrzenia na istniejącą do dzisiaj religię żydowską. Wyrastają one z pytania o „prawdziwy Izrael” (są nim Żydzi czy chrześcijanie?), o religijną ocenę współczesnego życia żydowskiego dokonaną z perspektywy chrześcijańskiej, o możliwą do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia ocenę żydowskiego sprzeciwu wobec Jezusa Chrystusa – zarówno historycznego, wyrażonego nigdy w Jego czasach, o którym czytamy na kartach Nowego Testamentu, jak późniejszego i trwającego nadal, a wreszcie o ocenę podstawowych źródeł judaizmu, to jest obydwu Talmudów. Są to pytania o kapitalnym znaczeniu. I chociaż ton wypowiedzi Jędrzeja Giertycha jest daleki od ugrzecznionej formuły debat teologicznych, trzeba przyznać, że jest to głos stawiający chrześcijańskim teologom i historykom trudne i wcale nie banalne pytania. Nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest potrzebna, lecz nie tylko jako podważanie tradycyjnych tez, które istotnie bywają nie do utrzymania, ale jako budowanie spójnej refleksji ukazującej w nowym świetle religię żydowską, jednak przy zachowaniu pełnej integralności i żywotności religii chrześcijańskiej. Jędrzej Giertych nie stronił także od podjęcia religijnej oceny najnowszego życia żydowskiego. Napisał: „Pan Bóg pozwolił na to, że wyznawcy Talmudu nie przejęli głównych instytucji starego żydostwa. Na to, że zostali wygnani z Ziemi Świętej. (Wrócili do niej teraz po prawie dwóch tysiącach lat.) Że zburzona została świąty-

nia. Że zniknął sanhedryn. Że znikło żydowskie kapłaństwo. Dzisiejsze żydostwo jest czymś całkowicie innym od Żydów z czasów Starego Testamentu”. Dawniejsze i współczesne wydarzenia z dramatycznej historii Żydów i ich religii zostały więc przedstawione w perspektywie religijnej, jako chciane przez Boga.

Odpowiedzią na tekst J. Giertycha był artykuł, w którym stanąłem w obronie zasadniczych tez i wątków wywiadu bp. H. Muszyńskiego¹⁵, umiejscawiając go w kontekście posoborowej reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu. Szczupłość miejsca nie pozwoliła na poruszenie wszystkich zagadnień. Ale trzeba przyznać, że wraz z upływem czasu coraz lepiej widać zasadność i potrzebę pytań postawionych przez J. Giertycha ostro, lecz nie bez racji. Nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest potrzebna po to, aby – z chrześcijańskiej perspektywy! – rzetelnie badać, czy i na ile Żydzi są „wyznawcami Talmudu” – oraz co z takiej formuły wynika. Nie podlega bowiem wątpliwości, że Talmud pełni w religii żydowskiej podobną funkcję jak Nowy Testament w religii chrześcijańskiej, czyli jest normatywny dla wiary i sposobu postępowania wyznawców judaizmu. Ogromne znaczenie ma pełny i uczciwy взгляд na żydowską samoświadomość w tym przedmiocie. Jeżeli bowiem jednym z podstawowych składników nowego spojrzenia wyznawców obydwu religii na siebie nawzajem powinno być poznawanie i szacunek wobec tego, jak każda ze stron rozumie samą siebie, powstaje pytanie, czy i na ile składnikiem nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu może być to, jak Żydzi widzą i traktują Talmud, a także jego zawartość. Również pewne dramatyczne fakty, jak zburzenie świątyni jerozolimskiej czy zniknięcie sanhedrynu i kapłaństwa, nie mogą być postrzegane wyłącznie w perspektywie historycznej, skoro w pewnych kręgach żydowskich istnieją, a nawet nasilają się tendencje zmierzające do ich przywrócenia. Wiadomości, jakie sporadycznie dochodzą, świadczą, że część Żydów – przy dużym zainteresowaniu i aprobachie wielu innych – podejmuje konkretne wysiłki w celu odtworzenia i reaktywowania pewnych przedrabicznych form życia żydowskiego, w czym celuje np. tzw. Instytut Trzeciej Świątyni. Nasuwa to domniemanie o „prześciowości” sytuacji ich braku. Skoro bowiem może, a zdaniem części Żydów nawet powinna, być odbudowana świątynia jerozolimska i wskrzeszony w niej kult sprawowany przez żydowskich kapłanów, rodzi się istotne pytanie nie tylko o sto-

¹⁵ W. Chrostowski, *Kto jest heretykiem?* Tygodnik Powszechny nr 24 z dn. 12 VI 1988, s. 14.

sunek tych potencjalnie znowu możliwych rzeczywistości do kultu chrześcijańskiego, lecz i o nowe przewartościowanie – żydowskie oraz chrześcijańskie – judaizmu rabinicznego. Skoro ten długo trwał i rozwijał się bez świątyni i bez wielu podstawowych form religijnego życia biblijnego Izraela, zatem ewentualne wskrzeszenie choćby niektórych z dawnych form nasuwa mnóstwo pytań dotyczących spojrzenia na przebudowę judaizmu podjętą niegdyś przez rabinów i jej skutki.

W tekście J. Giertycha widać nieufność wobec „pielgrzymki pojednania” jak bywają określane najnowsze stosunki chrześcijańsko-żydowskie. Czytamy: „Kościół katolicki nie ma przedsiębrać pielgrzymki od życia w izolacji, w dystansie obok siebie i szukać z Żydami, a także z muzułmanami i karaimami «wspólnoty» «wzajemnego zaufania» i «otwarcia na siebie». Poczucie wyższości nie jest poczuciem nas katolików jako ludzi, ale tylko jest świadomością, że katolicyzm jest religią prawdziwą. Wiara katolicka nie potrzebuje «wspólnego świadectwa chrześcijan i Żydów», a także muzułmanów i karaimów. Ani «wzajemnego» z nimi uznania”. Tak podnosi się pytanie o status katolicyzmu, a także o status religii żydowskiej. Określając zawartość wywiadu bp. H. Muszyńskiego jako herezję, J. Giertych napisał: „Herezja ta polega na uznawaniu, że Objawienie Boże obecne jest nie tylko w chrześcijaństwie, to znaczy w Kościele katolickim, ale łącznie w Kościele katolickim i w nowoczesnym judaizmie, a więc prawda Boża stanowi jakby wypadkową doktryny katolickiej i doktryny żydowskiej (to znaczy talmudycznej i kabalistycznej)”. Jędrzej Giertych obawia się relatywizmu i to tłumaczy jego dystans i nieufność wobec ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Istnieje potrzeba rozwijania nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu, pod warunkiem że będzie jej towarzyszyło równie intensywne teologiczne pogłębianie samych podstaw koncepcji i praktyki dialogu. Bez tego bowiem dialog, zwłaszcza dialog z Żydami i judaizmem, może być traktowany jako zamach na sedno światopoglądu chrześcijańskiego, zakładającego istnienie Prawdy i integralność Objawienia Bożego zawartego w Starym i Nowym Testamencie.

Obawy J. Giertycha, wysunięte pod adresem wywiadu bp. H. Muszyńskiego, znalazły również podobne im w tonie i zasadniczej wymowie potwierdzenie w reakcji na treść mojego wystąpienia w Tyńcu. Na łamach „Rycerza Niepokalanej” przedłożył ją Mirosław Roszkowski¹⁶. Sympto-

¹⁶ M. Roszkowski, *Bronię Żydów*, Rycerz Niepokalanej 12/1988, s. 300-301.

matyczny jest tytuł rozwinięty w artykule. Wynika z niego, że jednym z następstw nawiązania dialogu z Żydami jest sytuacja, w której „dziś dzieje się im krzywda, i to w zasadniczej sprawie”. Oto bowiem wchodzący w dialog z judaizmem teologowie chrześcijańscy „pobawiają Żydów – przez źle pojęty szacunek dla nich – największego skarbu, jakim jest prawdziwa wiara Chrystusowa”. Ustosunkowując się do takiego stawiania sprawy napisałem: „Żydzi przyjęliby ze zdumieniem linię obrony zaproponowaną w «Rycerzu Niepokalanej», jakkolwiek trzeba szczerze przyznać, że ma ona w Kościele długą tradycję. Wynika z niej, że najchlubniejszym powołaniem wyznawców religii żydowskiej jest nawrócenie się na chrześcijaństwo, a więc zerwanie ze swoją tożsamością religijną, a poniekąd duchową i kulturową. Najpozytywniejszą, a może nawet jedyną formą kontaktów z Żydami, powinna być praca nad ich nawróceniem, a następnie udzielanie im chrztu. Wysiłki chrześcijan mają zmierzać do skutecznej likwidacji judaizmu. W tym programie – uważanym za wzniosły – Żydzi widzą ogromne zagrożenie i dowód, że zdaniem wielu chrześcijan byłoby lepiej, gdyby judaizm jako taki nie istniał, bo nie ma sensu ani racji bytu. W misyjnych przedsięwzięciach upatrują groźną postać ekspansji wyznawców Chrystusa. Co więcej, swoje aktualne trwanie, czy lepiej – przetrwanie, odbierają jako wyraz uodparniania się na chrześcijańskie zakusy. Paradoksalnie, troska o zbawienie Żydów stawała się częstym powodem wzajemnych uprzedzeń i uraz”¹⁷. W dalszym ciągu artykułu odpowiadającego na tekst M. Roszkowskiego znalazły się rozważania poświęcone istocie i potrzebie dialogu oraz prawidłowemu zrozumieniu i wdrażaniu w życie nakazu misyjnego Jezusa „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody...”, zawartego w Mt 28,19. Obowiązek ewangelizacji to przede wszystkim głoszenie i urzeczywistnianie posłannictwa miłości, które dochodzi do skutku na wiele sposobów: w postawie misyjnej, w zaangażowaniu społecznym, w walce z nędzą i strukturami zła, w życiu liturgicznym, modlitwie i kontemplacji, a wreszcie w dialogu, „którym chrześcijanie – jak czytamy w dokumencie *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, wydanym 10 VI 1984 r. przez watykański Sekretariat dla Niechrześcijan – spotykają się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla wspólnego dobra”¹⁸.

¹⁷ W. Chrostowski, *Dialog z Żydami i judaizmem a posłannictwo Kościoła*, Przegląd Powszechny 7-8/ 1989, s. 44-58.

¹⁸ *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła*, s. 48.

Takie podejście, wyrosłe z ducha Vaticanum II, wymaga jednak dopowiedzeń i uszczegółowienia. Na pierwszy plan wysuwa się pilna konieczność opracowania pogłębionej teologii misji, których za żadną cenę Kościołowi zaniechać nie wolno. W warunkach nawiązanego dialogu co zatem oznaczają ponawiane głośno zapewnienia, że Kościół prowadzi misje wobec wszystkich, ale nie wobec Żydów? Ten punkt jest niesłychanie czuły i ma silny związek właśnie z nową chrześcijańską teologią judaizmu. W warunkach nawiązanego dialogu międzyreligijnego jest ona szczególnie potrzebna i nie pozostaje bez wpływu na życie i trwanie Kościoła. Co decyduje o tym, że Kościół ma odstąpić od misji wobec Żydów? Przeświadczenie o absolutnej wyjątkowości religii żydowskiej? Jeżeli tak, to na czym ta wyjątkowość polega? A może naciski ze strony Żydów, w których niejednokrotnie znajdują wyraz zastarzałe antychrześcijańskie i antykościelne stereotypy i urazy? Pojawia się tu i inny dylemat, dotyczący traktowania tych Żydów, którzy przyjęli chrzest i stali się chrześcijanami. Niemal wszyscy pozostali Żydzi żywią wobec nich niechęć graniczącą z pogardą, odmawiając im przywileju żydowskości¹⁹. Sami konwertyci – według świadectwa kard. J. M. Lustigera – tak widzą swoją sytuację: „Nie jestem oczywiście «pobożnym Żydem» w takim rozumieniu, jak to określa żydowska ortodoksja. Ale mogę powiedzieć, że stając się chrześcijaninem nie chciałem przestać być Żydem, którym wówczas byłem. Nie chciałem uciekać od swego żydostwa. Jest ono niezbywalnie przekazane mi przez moich rodziców. Posiadam je przecież w sposób niezbywalny od samego Boga”²⁰. Który punkt widzenia, a w znacznej mierze wykluczają się one nawzajem, powinna przyjąć nowa chrześcijańska teologia judaizmu? Czy tradycyjnie żydowski, odmawiający chrześcijanom żydowskiego pochodzenia ich żydowskości i plasujący ich na gorszej pozycji niż ateistów²¹? Czy też ten, z jakim mamy do

¹⁹ K. Gebert, żydowski publicysta i redaktor naczelny czasopisma „Midrasz”, wyrażając w tym względzie ogólne przekonanie żydowskie, często podkreśla, że „Żyd chrześcijanin przestaje być Żydem”, zob. np. J.S. Mac, *Mniejsza mniejszość*, Wprost nr 50 z dn. 13 XII 1998, s. 71.

²⁰ J.M. Lustiger, „Skoro tak trzeba...”, Znak 339-340, s. 210.

²¹ W polemice ze Stanisławem Krajewskim na łamach „Maqom” napisałem m.in.: „W opinii większości Żydów, zwłaszcza najbardziej religijnych (!), Żyd-komunista czy Żyd-ateista wcale nie przestaje być Żydem. Jest Żydem okaleczonym, chorym i krnąbrnym – ale Żydem. Jeżeli natomiast Żyd przyjmie chrzest, czyli staje się chrześcijaninem, wtedy żydowska ocena jest jednoznaczna: przestaje być Żydem. A zatem z żydowskiego punktu widzenia lepiej jest być komunistą czy ateistą (zresztą najczęściej jedno było tożsame z drugim) niż chrześcijaninem. Czy nie jest to przejaw żydowskiej «teologii pogardy» wobec chrześcijaństwa, analogiczny do chrześcijańskiej «teologii pogardy» wobec judaizmu? Czy można rozsądnie prowadzić dialog, unikając tych drażliwych kwestii?” W. Chrostowski, *Komunizm, nazizm i dialog*, Maqom 1/1997, s. 81-82.

czynienia w zapatrywaniach konwertyty i kardynała J.M. Lustigera, usiłującego pogodzić swoją nową sytuację religijną, wynikającą z wiary w Jezusa Chrystusa i przyjęcia chrztu, z przynależnością etniczno-religijną, w jakiej się urodził i wychował? Postulat postrzegania i uszanowania religii żydowskiej, tak jak widzi i rozumie ona samą siebie, nakazywałby to pierwsze. Ale czy nie wynika z tego, iż rezultatem podjęcia dialogu byłaby wówczas sytuacja, w której chrześcijanom byłoby bliżej do Żydów nie przyjmujących Jezusa jako Chrystusa aniżeli do tych, którzy uznali w Nim Mesjasza i Syna Bożego? Nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest więc bardzo potrzebna, pod warunkiem że stroni od powierzchowności i fałszywego irenizmu, to znaczy nie lekceważy ani nie przemilcza rozmaitych trudnych problemów, lecz je odważnie podejmuje i stara się na nie odpowiedzieć.

Religijne a polityczne przesłanki dialogu

Od czasu podjęcia pierwszych oficjalnych inicjatyw dialogowych w Polsce i publikacji promujących potrzebę nowego chrześcijańskiego spojrzenia na Żydów i judaizm upłynęło ponad 10 lat²². Był to trudny lecz przełomowy okres, w którym Kościół katolicki dokonał gigantycznej pracy, chociaż znacznie więcej nadal pozostaje do zrobienia²³. Mimo niewątpliwych osiągnięć i postępu dały jednak o sobie znać poważne trudności, których skala i rozmiary jeszcze mocniej niż wcześniej nasuwają pytania o zasadność i treść nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Zwłaszcza pod koniec 1997 i na początku 1998 roku ujawniły się napięcia, które powinny skłonić uczestników i zwolenników dialogu katolicko-żydowskiego po obydwu stronach do gruntownego przemyślenia wyzwań, jakie on ze sobą niesie. Okazało się, że mimo bezprecedensowej intensywności kontaktów międzyreligijnych, rzetelny i partnerski dialog wciąż znajduje się w powijakach i nie ma pewności, czy wytrzyma próby, jakim jest bezustannie poddawany. Stało się również jasne, że problematykę stosunków chrześcijańsko-żydowskich należy podejmować nie tylko w ramach kontaktów dwustronnych między chrześcijanami i Żydami, lecz także pomiędzy poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi, bo niesie ona ze sobą mnóstwo wyzwań na

²² W. Chrostowski *Kościół a Żydzi i judaizm – drugie pokolenie w dialogu*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Ja jestem Józef, brat wasz. Księga Pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 53-90.

²³ Została ona udokumentowana w: M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945-1995*, Kościół a Żydzi i Judaizm 6, Warszawa 1997; w przygotowaniu jest tom z bibliografią tych publikacji za następne lata.

plaszczyźnie ekumenicznej, czyli wewnątrzchrześcijańskiej. Także w samym Kościele katolickim wymaga podjęcia odważnego „dialogu o dialogu”.

Przejawem podstawowej dla Kościoła katolickiego świadomości, że dialog chrześcijańsko-żydowski powinien mieć przede wszystkim charakter religijny, było zapoczątkowanie w 1989 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie corocznych sympozjów pod hasłem „Kościoł a Żydzi i judaizm”. W żadnym innym kraju nie było i nie ma innej, podobnej i realizowanej z równą konsekwencją inicjatywy. Gdy w początkach lat dziewięćdziesiątych zapraszaliśmy na nasze sympozja żydowskich gości z zagranicy, wyrażali szczerze zdumienie, że takie dialogowe wydarzenia mają miejsce w Polsce, bo na zachodzie Europy i w Północnej Ameryce spotkania i wspólne debaty teologiczne wyznawców obydwu religii stanowią rzadkość i natrafiają na ogromne trudności. Pochodzą one przede wszystkim ze strony Żydów, którzy tradycyjnie nie chcą się angażować w religijne kontakty z chrześcijanami. Tak dotykamy najistotniejszego aspektu potwierdzającego potrzebę nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Chodzi mianowicie o samą koncepcję i naturę dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Należy tu nawiązać do kwestii poruszonej na samym początku, dotyczącej z gruntu odmiennej motywacji i celów, dla których są podejmowane wspólne dialogowe przedsięwzięcia. Jak zostało powiedziane, o ile chrześcijanie podejmują dialog z Żydami i ich religią z przesłanek religijnych i teologicznych, o tyle Żydzi odpowiadają na tę ofertę kierując się względami społecznymi i politycznymi. Dominuje wśród nich nastawienie, które redukuje rolę chrześcijańskich uczestników dialogu do partnerów w żydowskim sprzeciwie wobec zjawiska antysemityzmu. Taką w swojej istocie wymowę mają publikacje Stanisława Musiała SJ, którego poglądy i podejście znalazły wyraz w połowie listopada 1997 r. w tekście wydrukowanym jednocześnie w „Tygodniku Powszechnym” i „Gazecie Wyborczej”²⁴. Polemika, jaką ów tekst wywołał, a zwłaszcza gwałtowne i niewybredne reakcje na tę polemikę, zarówno ze strony żydowskiej jak też ze strony tych katolickich rzeczników dialogu, którzy jej schlebiali²⁵ pokazały, z jakim wielkim sprzeciwem spotyka się każdy głos nawołujący do rozróżniania płaszczyzny religij-

²⁴ S. Musiał SJ, *Czarne jest czarne*, Tygodnik Powszechny nr 46 z dn. 16 XI 1997 i Gazeta Wyborcza z dn. 15-16 XI 1997.

²⁵ W. Chrostowski, *Tęcza na czarno – księdzu Stanisławowi Musiałowi w odpowiedzi*, Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej nr 97 z dn. 5 XII 1997, s. 43-47. Ten tekst został zamieszczony w kilku innych czasopismach – w Polsce oraz w Wielkiej Brytanii i w USA.

nej i politycznej. Instrumentalizacja dialogu następuje szczególnie wtedy, gdy argumenty i przesłanki religijne i teologiczne są używane oraz nadużywane do podbudowywania i uzasadniania ambicji i roszczeń o charakterze wyraźnie politycznym. Widać to aż nadto dobrze w kontekście różnorodnych spraw dotyczących rzeczywistości i symboliki Auschwitz.

Olbrzymie przeszkody, na jakie natrafia rzetelny i partnerski dialog religijny między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu, tym bardziej potwierdzają jego potrzebę. Najczęstszym argumentem mającym usprawiedliwić i wytłumaczyć żydowską niechęć do podejmowania dialogu religijnego z chrześcijanami jest teza, że w przeszłości Żydzi mieli złe doświadczenia z podobnych debat. Ale przecież takie debaty, które zresztą potrzebują nieuprzedzonych i naprawdę solidnych badań, odbywały się w średniowieczu, a od tamtej pory po obydwu stronach wiele się chyba zmieniło. Podnoszone są też obawy przed „chrześcijańskim prozelityzmem” przy okazji takich spotkań. Ale – pomijając fakt, że mają one podglebie psychologiczne i nie znajdują pokrycia w przebiegu i rezultatach dialogu – równie dobrze mogłoby je podzielać chrześcijanie. Nie brakuje bowiem przykładów takich chrześcijańskich entuzjastów dialogowania, których zapał doprowadza do przyjęcia religii żydowskiej. Sprawa niechęci wobec dialogu religijnego ma zatem znacznie głębsze podłoże. Tradycyjne podejście żydowskie z zasady unika nawiązywania jakichkolwiek religijnych kontaktów z chrześcijanami, a szczególnie z Kościołem katolickim. Nie jest też, niestety, wolne od różnych uprzedzeń, które nadal istnieją w nastawieniu wyznawców judaizmu wobec wierzących w Jezusa Chrystusa oraz wobec chrześcijańskich wierzeń, instytucji i zwyczajów religijnych²⁶. Skoro

²⁶ Przykłady można znaleźć w upublicznionej przez Kongres Polonii Kanadyjskiej polemice z zawartością artykułu ks. Jana Kracika *Święty przeciw Żydom i masonom*, zamieszczonego w „Tygodniku Powszechnym” nr 38 z dn. 21 IX 1997. Podejmując pytanie, czy religia żydowska nie mogła wyrzucić negatywnego wpływu na stosunek Żydów do Polaków-chrześcijan, R.J. Tyndorf z Komisji Informacyjnej ZG KPK sięga po żydowskie pamiętniki opublikowane w Ameryce Północnej i przytacza z nich świadectwa o tym, jak to nastawienie wyglądało w praktyce. Cytaty pochodzą z: L. Weliczker Wells, *Shattered Faith: A Holocaust Legacy*, Lexington: The University Press of Kentucky 1995, s. 1-10; A. Sterzer, *We Fought for Ukraine!*, *The Ukrainian Quarterly* 20 (1964) 1, s. 38; R. Frydland, *When Being Jewish Was a Crime*, Thomas Nelson Publ., Nashville – New York 1978, s. 54-55; I. Shahak, *Jewish History, Jewish Religion: The Wight of Three Thousand Years*, Pluto Press, London/Boulder, Colorado 1994, s. 97. Niestety, „Tygodnik Powszechny” całkowicie przemilczał ten list, zaś (udostępniła przez adresatów) odpowiedź ks. J. Kracika udzielona Komisji Informacyjnej ZG KPK w Toronto zasługuje na osobne potraktowanie.

niezbywalnym warunkiem dialogu jest poznawanie i respektowanie przekonań i samoświadomości partnerów, zatem w budowaniu chrześcijańskiej teologii judaizmu nie wolno pomijać milczeniem tego, jak Żydzi naprawdę postrzegają chrześcijaństwo i Kościół, a następnie zastanowić się, czy i na ile istniejące wśród nich zapatrywania i nastawienie mogą się stać składnikiem odnowionej chrześcijańskiej samoświadomości karmionej pragnieniem i wdrażaniem w życie owoców dialogu międzyreligijnego.

W Kościele została podjęta i w dużym stopniu wykonana ogromna praca, aby rozpoznać i skutecznie eliminować te elementy nauczania o Żydach i judaizmie, które Żydzi nazywają „nauczaniem pogardy”. Przeszkadzają bowiem one, a nawet wręcz uniemożliwiają prawdziwy dialog, jako nośniki złej i uprzedzonej wobec innych pamięci udaremniające pozytywny ogląd judaizmu rabinicznego oraz jego wyznawców. Taki sam proces musi się jednak odbywać po stronie żydowskiej. Nawet jeżeli jest to bardzo trudne i niewdzięczne zadanie, obowiązkiem chrześcijan zaangażowanych w dialog jest też odważne wskazywanie na elementy „teologii pogardy” obecne w żydowskich zapatrywaniach i nauczaniu o chrześcijanach i Kościele. Nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest bardzo potrzebna, może bowiem wspomagać ukazywanie rozmiarów i wpływu tego zjawiska, ale nie po to, aby wzmacniać wzajemne uprzedzenia, lecz, by faktycznie przewyżczać przeszłość, bez której nie sposób budować naprawdę nowej przyszłości we wzajemnych stosunkach. Żydzi powiedzieli i napisali bardzo dużo o tych elementach chrześcijaństwa i przejawach postawy chrześcijan, które są dla nich bolesne. Jednak także w tej dziedzinie istnieje charakterystyczna wzajemność, bo obie wspólnoty niemal stale współdziałały w obustronnym oddalaniu się od siebie i wykopywaniu przepaści, które miały nas skutecznie różnić i oddzielać. Wynika z tego, że z postulatem nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu łączy się ściśle postulat wypracowywania nowej żydowskiej teologii chrześcijaństwa. Wydaje się on jednak trudniejszy do zrealizowania, ponieważ teologia – o czym nie wiedzą, a czasami wiedzieć nie chcą, niektórzy chrześcijańscy uczestnicy dialogu – nigdy nie była ani nie jest mocną stroną judaizmu.

Ale to nie wszystko. Określone, nieprzyjazne chrześcijaństwu, zapatrywania mają też daleko posunięte konsekwencje praktyczne. Wskazuje na to nabrzmiały w latach 1986-1993 konflikt wokół obecności sióstr karmelitanek w budynku tzw. Starego Teatru w pobliżu murów byłego

KL Auschwitz²⁷, a ostatnio nie mniej gwałtowny spór o obecność krzyża na Żwirowisku²⁸. Nieliczna, ale dość wpływowa, grupa katolików w całości podziela spojrzenie i wrażliwość części Żydów. Nie zawsze jest jasne, czy decydujące w ich podejściu są przesłanki religijne czy raczej inne względy, co jeszcze bardziej wzmaga chaos. Jeżeli jednak mówi się, że Żydzi nie chcą ani nie mogą tolerować chrześcijańskiej modlitwy u bram Oświęcimia, albo że nie dopuszczają sąsiedztwa żydowskich i chrześcijańskich symboli religijnych, wybierając raczej pustkę niż symboliczną obecność Boga, a następnie do wynikających z takich poglądów żądań jest dorabiana stosowna „teologia”, przemykana nawet do chrześcijańskiego myślenia religijnego, można mieć poważne wątpliwości, czy tego typu „dialog” służy w ogóle czemuś dobremu. Nic dziwnego, że w tej sytuacji pojawiają się głosy, że może lepiej wrócić do sytuacji sprzed dialogu, bo wtedy przynajmniej nikt nie podejmował karkołomnych zobowiązań, jak te, które – pod jego płaszczem – zostały przez kilku przedstawicieli strony katolickiej podjęte w lipcu 1986 i w lutym 1987 r. w Genewie. W kontekście takich kontaktów i ustaleń chrześcijańscy uczestnicy dialogu są przez swoich współwyznawców postrzegani wyłącznie jako rzecznicy strony żydowskiej, zaś paradoks polega na tym, że ta ostatnia nie czyni zbyt wiele, aby te opinie zmienić. To silne sprzężenie dialogu teologicznego z realiami społecznymi i politycznymi jest cały czas widoczne w Polsce i daje o sobie znać szczególnie w związku z szeroko pojętą problematyką oświęcimską. Nie ma w tym nic dziwnego, bo dobrze wiadomo, czym jest rzeczywistość i symbolika KL Auschwitz dla Żydów i Polaków. Ale właśnie dlatego koniecznie jest partnerski dialog, a nie mnożenie żądań i towarzyszących im ustępstw.

Jedynym zasadnym antidotum na zagrażający dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu impas jest poważna i rzetelna chrześcijańska teologia judaizmu. Powinna ona ukazywać chrześcijanom specyfikę żydowskiego życia religijnego, natomiast Żydom pokazać nowość chrześcijańskiego nastawienia wobec nich i ich religii, za czym z kolei powinny pójść gruntowne zmiany w żydowskim nastawieniu wobec chrześcijaństwa. Niemożliwy jest jakikolwiek dialog w sytuacji, gdy

²⁷ W. Chrostowski, *Spór wokół klasztoru w Oświęcimiu*, Znak 4-5/1990, s. 123-143; tenże, *Auschwitz – wrażliwość polska, wrażliwość żydowska*, Przegląd Powszechny 4/1994, s. 24-37 (artykuł kilkakrotnie przedrukowany w innych czasopismach, również w językach obcych).

²⁸ Tenże, *Auschwitz-Birkenau bez Boga? Życie* nr 288 z dn. 11 XI 1997, s. 10 (rozm. Piotr Semka); *Krzyż w Oświęcimiu jest – i powinien tam pozostać*, Gość Niedzielny nr 11 z dn. 18 III 1998, s. 11 (z ks. W. Chrostowskim rozmawia Milena K i n d z i u k).

krzyż traktuje się jako „bożka” (rabin Menachem P. Joskowicz) albo jako „obelgę” (Elie Wiesel), gdy życzliwą modlitwę zakonnicy i w ogóle chrześcijan przedstawia się jako zagrożenie, zaś wspólne religijne upamiętnienie męczeństwa uznaje za absolutnie niemożliwe. Dialog religijny – a przypomnijmy raz jeszcze: o taki chodzi Kościołowi – bez modlitwy, najpierw obok siebie, a następnie ze sobą i razem, byłby karykaturą dialogu postulowanego przez Vaticanum II. Nawiązywane kontakty nie mogą poprzestawać na rozmowach i wymianie obolałości, lecz powinny pójść znacznie dalej, w kierunku wspólnej pogłębionej duchowej refleksji i zadumy, która – oby w niedalekiej przyszłości – przeobrazi się w sąsiadującą ze sobą i solidarną modlitwę. A więc to, z czym w ostatnich kilkunastu latach mamy do czynienia w przypadku rzeczywistości i symboliki Auschwitz, stanowi symptomatyczne świadectwo prawdziwego stanu dialogu²⁹.

Kolejną konsekwencją z gruntu odmiennych zainteresowań i motywacji dialogowania jest znaczące przemilczanie aspektu teologicznego. To, że występuje ono wśród Żydów, jest – mając na względzie naturę żydowskości i wynikający z niej silny spłot pierwiastka narodowego i religijnego – jakoś zrozumiałe. Gorzej, gdy ma miejsce także wśród chrześcijan. A, niestety, możemy to zaobserwować również w Polsce. Po nawiązaniu oficjalnego dialogu w naszym kraju odbyło się mnóstwo spotkań i dyskusji o profilu teologicznym. Znaczna ich część została całkowicie przemilczana przez środowiska, które skądinąd twierdzą, że dialog promują³⁰. O wielu ważnych spotkaniach, np. tych, które odbyły się w ramach corocznych sympozjów „Kościół a Żydzi i judaizm”, wspominano tylko zdawkowo, albo w ogóle nie umieszczano o nich żadnej informacji. Z drugiej strony zdarzały się tego rodzaju spotkania chrześcijan i Żydów, których przebieg i skutki pozostawiają wiele do życzenia. Zapowiadane, a nawet przedstawiane jako wydarzenia o profilu religijnym i teologicznym, zostały w niedopuszczalny sposób upolitycznione i wykorzystane tak, iż podważa

²⁹ Zob. rozdział *Po Auschwitz* w: W. Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1996, s. 173-225; tenże, *Auschwitz a przyszłość stosunków chrześcijańsko-żydowskich*, Pro Memoria – Biuletyn Informacyjny Państwowego Muzeum Oświęcim-Brzezinka 9/1998, s. 43-47 oraz *Dialog w cieniu Auschwitz*, Warszawa 1999.

³⁰ Zob. np. W. Chrostowski, *Dialog bywa instrumentalizowany*, Fronda 9-10/1997, s. 160-175 (rozm. Grzegorz Górny i Rafał Tichy); tenże, *Musimy budować nową teologię judaizmu*, Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej nr 46 z dn. 18 XI 1997, s. 30-31 (rozm. Grzegorz Polak); tenże, *Czy taki dialog ma sens?* Głos Polski – Tygodnik Polaków w Kanadzie nr 6 z dn. 3 II 1998, s. 1, 10-11 (rozm. Wiesław Magiera).

to wiarygodność dialogu³¹. W tych warunkach nacisk na wypracowanie nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu oraz nowej żydowskiej teologii chrześcijaństwa ma ogromne znaczenie. Pozwala bowiem nie tylko kontynuować spotkania i kontakty, co stanowi warunek wzajemnego poznawania się i poszanowania, lecz – co jest nie mniej ważne – ustrzec ich wiarygodność i obronić rzetelny dialog międzyreligijny przed pokusami instrumentalizacji go dla celów politycznych.

Podstawy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu

Trudności, które zostały wskazane, oraz inne, których wyliczanie i analiza wymagają osobnego studium, sprawiają, że w rozwijaniu nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu nie posunęliśmy się dużo dalej niż wtedy, gdy dialog został zapoczątkowany. Taka konstatacja może dziwić, zwłaszcza jeżeli się uwzględni sporą liczbę publikacji mających związek z dialogiem. Jednak zaledwie część dotyczy problematyki ściśle teologicznej, zaś tylko niektóre wnoszą w tej dziedzinie coś rzeczywiście ważnego i nowatorskiego³². Paradoks polega na tym, że więcej inspiracji dla nowej teologii judaizmu odnajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II i dokumentach Kościoła³³ aniżeli w przemyśleniach teologów, z których wielu wyraźnie nie nadaża za tempem przemian, jakie zachodzą na tym polu w posoborowej świadomości Kościoła³⁴. Większość teologów katolickich, i szerzej chrześcijańskich, nawet mających w swoim dorobku znaczące osiągnięcia dydaktyczne i publikacje, nie pokusiła się

³¹ Dotyczy to np. sympozjum „Kto jest twoim bliźnim po Holocauście”, jakie na początku maja 1996 r. odbyło się w Instytucie Polskim w Sztokholmie – zob. W. Chrostowski, *Dialog bywa instrumentalizowany*, s. 160-175.

³² W polskich warunkach do tych ostatnich należą książki w ramach wydawanej przez Akademię Teologii Katolickiej serii wydawniczej „Kościół a Żydzi i Judaizm”. Obok wspomnianego wyżej tomu *Żydzi i chrześcijanie w dialogu*, zob. jeszcze: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, Warszawa 1991; F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Warszawa 1994; J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Warszawa 1995; zob. też np. A.Th. Khoury (red.), *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm – chrześcijaństwo – islam*, przeł. J. Marzęcki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, a także prace ks. prof. Łukasza Kamyńskiego i nowo wydaną *Księgę Pamiątkową ku czci Arcybiskupa Henryka J. Muszyńskiego*.

³³ W. Chrostowski, *Jan Paweł II o Żydach i judaizmie 1990-1995*, Znak 3/1996, s. 48-61; tenże, *Żydzi i religia żydowska w „Przekroczyć próg nadziei”*, *Collectanea Theologica* 2/1996, s. 79-96.

³⁴ H.H. Henrix, *Nigdy nie odwołane Stare Przymierze podstawą „communio” między Kościołem a narodem żydowskim*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Ja jestem Józef, brat wasz*, s. 153-178.

jeszcze o włączenie zagadnień z dziedziny dialogu z Żydami i judaizmem do systematycznej refleksji teologicznej, a dotyczy to nawet tak kluczowych dyscyplin jak chrystologia czy eklezjologia³⁵. Ten stan rzeczy może wyrastać z obaw, że dwie zasadnicze przesłanki, które legły u podstaw chrześcijańskiej reorientacji wobec Żydów i judaizmu, to znaczący Szoah i utworzenie państwa Izrael, nie powinny przesądzać o kształcie chrześcijańskiej teologii. Trzeba przyznać, że nie były ani nie są to obawy płonne. Z własnych doświadczeń mógłbym przytoczyć kilka przykładów, kiedy to przed końcem 1993 r., czyli przed nawiązaniem stosunków dyplomatycznych między Watykanem a Izraelem, chrześcijańscy uczestnicy spotkań z wyznawcami religii żydowskiej, w tym także teologowie, np. przy okazji posiedzeń Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, byli nakłaniani do deklaracji, które miałyby zachęcić Stolicę Apostolską do dyplomatycznego uznania państwa Izrael. Pewne tezy nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu znajdowały więc doraźne przełożenie polityczne zaś chrześcijańscy partnerzy dialogu międzyreligijnego mogli przyjąć rolę rzeczników żydowskich roszczeń do Ziemi Izraela, a nawet te roszczenia uprawomocniać i potwierdzać w konkretnych okolicznościach napięć i konfliktów politycznych z ludnością arabską. Ten wzgląd powodował, że wśród chrześcijan palestyńskich istnieje ogromna nieufność wobec dialogu Kościoła katolickiego z Żydami i judaizmem, a nawet wobec czytania i objaśniania Biblii Hebrajskiej³⁶.

Podstawowym wyzwaniem dla prób nowego teologizowania o Żydach i judaizmie jest fundamentalna dla dialogu zasada wzajemności. Poprzezstańmy na dwóch wybranych aspektach. Pierwszy dotyczy tzw. asymetrii w dialogu. Żydzi twierdzą, że o ile chrześcijanie dla samookreślenia się potrzebują religii żydowskiej, o tyle oni, aby zrozumieć siebie, mogą się całkowicie obyć bez religii chrześcijańskiej. Ten punkt widzenia podzielają niektórzy chrześcijanie w Polsce, np. red. Jerzy Turowicz i ks. Andrzej Zuberbier. Ustawiony w takiej perspektywie dialog religijny jawi

³⁵ Zwiastunem poważnych zmian na korzyść stało się seminarium wykładowców dogmatyki, którego materiały zob. w: ks. P. Jaskóła (red.), *Tożsamość i dialog. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki poświęcone potrzebie recepcji wyników międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych w wykładach z teologii dogmatycznej, Opole-Kamień Śląski, 6-7. 11. 1996*, Sympozja 15, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997.

³⁶ Znalazły one np. wyraz w wydanej 16 VI 1996 r. deklaracji patriarchy łacińskiego Jerozolimy, zupełnie nie znanej w Polsce; jej tekst zob. w *La Documentation catholique* nr 2142 z dn. 21 VII 1996, s. 686-687, por. W. Chrostowski, *Jerozolima – Miasto Święte Chrześcijan: perspektywa katolicka*, *Collectanea Theologica* 2/1998, s. 21-40.

się jako konieczność dla chrześcijan, natomiast luksus czy wręcz kaprys ze strony żydowskiej. Ci z Żydów, którzy stawiają sprawę otwarcie, szczerze dodają, że nie widzą powodów, dla których mieliby rozwijać dialog religijny, bo nie mają żadnego interesu w tym, aby przyczynić się do konsolidowania i rozwijania religii chrześcijańskiej. Właśnie w tym przedmiocie jest szczególnie potrzebna chrześcijańska teologia judaizmu. Rozwijana nie powierzchownie i nie w atmosferze koniunkturalnego sprzyjania Żydom, prowadzi do wniosku, że teza o asymetrii judaizmu i chrześcijaństwa jest z gruntu fałszywa. Nie tylko przesłanki historyczne i społeczne, lecz także religijne i teologiczne nie pozostawiają żadnych wątpliwości, iż jak poznawanie judaizmu stanowi warunek prawidłowego samorozumienia ze strony chrześcijan, tak poznawanie chrześcijaństwa umożliwia głębsze i pełniejsze samorozumienie wyznawców religii żydowskiej³⁷.

W tym miejscu trzeba nadmienić, że nierzadko mamy do czynienia ze swoistą schizofrenią. Polega ona na tym, że chrześcijanie poznają zasady i treść judaizmu, zarówno starożytnego, o którym często wiedzą znacznie więcej niż Żydzi, jak i współczesnego, podczas gdy Żydzi w urabianiu własnego rozeznania o chrześcijaństwie kładą nacisk nie na zgłębianie naszej religii jako takiej, ale na obserwację i wnioski z życia i zachowania chrześcijan. W tym procesie, uwarunkowanym historycznie, społecznie i psychologicznie, decydującą rolę odgrywają nie tyle aktualne doświadczenia, ile przekazywane z pokolenia na pokolenie wspomnienia przeszłości, zwłaszcza bardzo dawnej i dawnej, np. średniowiecznych zachowań chrześcijan wobec Żydów. Poprzestawanie na tym poziomie uniemożliwia jakikolwiek rozsądny dialog teologiczny. Jest przecież tak samo niedopuszczalne, jak budowanie chrześcijańskiego rozeznania o religii żydowskiej wyłącznie na podstawie obserwacji i wniosków o życiu i postępowaniu Żydów. Wypada tu przypomnieć gorzką konstatację Sorena Kierkegaarda, iż „historia świata chrześcijańskiego jest historią subtelnego braku poszanowania dla chrześcijaństwa”, co zresztą wciąż trwa i do czego każdy z nas, chrześcijan, wnosi swój własny wkład. Lecz to samo dotyczy również historii i terażniejszości religii żydowskiej oraz wszystkich innych religii, bo życie ogółu ich wyznawców nie dorównuje ideałom, jakie te religie głoszą. Życie święte i przy-

³⁷ Szerzej zob. np. W. Chrostowski, *Źródła chrześcijańskich oporów wobec dialogu z Żydami i judaizmem*, *Maqom* 1/1996, s. 43-54; tenże, *Kościół katolicki a Żydzi i judaizm – drugie pokolenie w dialogu*, w: W. Chrostowski (red.), *Ja jestem Józef, brat wasz*, s. 81-84.

kładne wymaga wysiłku, a ponadto jest mniej krzykliwe. Gdyby zatem poprzestać tylko na obserwacji życia ludzi religijnych i wyłącznie na tej podstawie urabiać sobie poglądy o poszczególnych religiach, obraz religii jako takiej byłby pod wieloma względami karykaturalny. Taki właśnie jest dotychczasowy żydowski wizerunek chrześcijaństwa, a także chrześcijański wizerunek judaizmu. Poparcie dla tezy o asymetrii w dialogu, niezależnie od intencji, jakimi kierują się jej zwolennicy, utrudnia i wypacza budowanie nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu.

Z wymogu opierania dialogu na wzajemności wypływa także inny wniosek. Chodzi bowiem nie tylko o cierpliwe przeczycieźanie negatywnego balastu we wzajemnym patrzeniu na siebie, nagromadzonego przez wieki w obydwu tradycjach religijnych, lecz o pozytywne spojrzenie na siebie nawzajem, które powinno stanowić trwałe fundament opracowywania nowej obustronnej teologii i praktyki. Tak dochodzimy do sedna trudności związanych z żydowskim spojrzeniem na chrześcijaństwo³⁸. Pozostawiając na boku znaczny potencjał niechęci i wrogości motywowanej względami historycznymi, społecznymi i psychologicznymi, żydowskie poglądy na chrześcijan i naszą religię umiejscawiają nas w kontekście tzw. przykazań noachickich. Chodzi o siedem przykazań, stanowiących składnik przymierza, które Bóg zawarł z Noem i jego synami (Rdz 9,8-17). Obejmują one zakaz bałwochwalstwa (i wielobóstwa), mordu, nierządu, bluźnierstwa, rabunku i brutalności wobec zwierząt, a także nakaz powoływania sądów. Problem w tym, że w takiej perspektywie żydowska tradycja religijna postrzega chrześcijan jako bałwochwalców i politeistów. Kwestia jest bardzo delikatna, dlatego aluzje do niej bywają dość subtelne. Czytamy np.: „Wobec właściwego dla judaizmu ścisłego pojmowania monoteizmu musiało się pojawić pytanie, czy cześć oddawana przez chrześcijan Chrystusowi da się pogodzić z zawartym w «przykazaniach Noego» zakazem wielobóstwa»³⁹. Zdarzają się chrześcijanie, których zadawała takie stawianie sprawy i są nawet za to Żydom wdzięczni. Dowodzi to, że nie znają swojej religii ani nie doceniają jej wartości, co przekreśla ich jako wiarygodnych partnerów dialogu. Istotę trudności dostrzegają natomiast rzetelni teologowie żydowscy, co znalazło np. wyraz w pytaniu: „Czy wszakże dzisiejsi chrześcijanie mogą

³⁸ Zarys problematyki zob.: D. Vetter, *Chrześcijaństwo. 1. Judaizm*, w: *Leksykon podstawowych pojęć religijnych*, s. 98-101.

³⁹ Zob. hasło *Przykazania noachickie* w: J.J. Petuchowski, C. Thoma, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, s. 221.

się zadowolić tym, że ich monoteizm ocenia się z perspektywy żydowskiej tylko jako «monoteizm z osobami towarzyszącymi» (*Monoteismus mit Beisassen*), to inny problem, którego wyjaśnienie musi stać się przedmiotem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego⁴⁰.

Czasami sprawy przybierają bardziej dramatyczny obrót. Stało się tak w rezultacie wypowiedzi rabina Pinchasa M. Joskowicza z marca 1998 r. dotyczącej krzyża na Żwirowisku w sąsiedztwie byłego KL Auschwitz I. Sprzeciwiając się obecności ustawionego tam w 1988 r. krzyża, pod którym 7 czerwca 1979 r. Jan Paweł II sprawował Mszę św. na terenie byłego obozu zagłady w Brzezince, rabin wyjaśniał, że Żydzi nie mogą się w pobliżu modlić, bo „dla nas krzyż to bożek”. Co przy takim ujęciu oznacza i na czym polega dialog między naszymi religiami, skoro jego najważniejszym zadaniem ze strony chrześcijańskiej miałyby być obrona chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej? Wprawdzie dowiadujemy się, że „w nowoczesnym judaizmie chrześcijan nie uważa się za pogan, lecz za «synów Noego», którzy jeżeli będą dotrzymywać przykazań danych Noemu, będą tak jak pobożni Żydzi mieć udział w przyszłym świecie”⁴¹, ale pozostaje pytanie, czy i na ile to, „ulepszone” spojrzenie podziela ogół wyznawców judaizmu, a także drugie, równie ważne, a mianowicie do jakiego stopnia teologia chrześcijańska, zwłaszcza w tym co dotyczy dogmatu Trójcy Świętej, może się kierować przesłankami wynikającymi z nawiązania dialogu. Rzeczywiście, istnieje potrzeba ustawicznego odnawiania teologii, ale zawsze musi być ono poprawne i wierne całej chrześcijańskiej Tradycji. Tylko w ten sposób zabezpieczymy chrześcijaństwo przed niebezpieczeństwem jego „zażydzenia” bądź „judaizacji”, w którym ulegnie zaprzepaszczeniu Boskie synostwo Jezusa Chrystusa i realność Ducha Świętego jako Osoby Boskiej.

Łączenie chrześcijan z przykazaniami noachickimi sugeruje, że wprawdzie chrześcijańska cześć obrazów różni się od pogańskiego bałwochwalstwa, ale na najgłębszym poziomie religijnym sytuacja chrześcijan nie jest lepsza niż sytuacja „sprawiedliwych” pogan. „Zgodnie z poglądami żydowskimi nie trzeba być Żydem, aby uzyskać zbawienie wieczne”⁴². Czy zatem w żydowskich zapatrywaniach na chrześcijaństwo istnieje coś, co odróżnia je od innych religii? A nawet więcej: czy w żydowskim sprowadzaniu pożytków z chrześcijaństwa do upowszechniania przez nie

⁴⁰ *Tamże.*

⁴¹ *Tamże.*

⁴² *Tamże*, s. 222.

przestrzegania siedmiu przykazań Noego, widać jeszcze jakąś rzetelną możliwość przeszczepienia na grunt żydowski chrześcijańskiej świadomości o sobie i swojej religii? Integralnie jest z tym związana sprawa, która pozostaje w centrum współczesnych debat teologicznych, a mianowicie dyskusja wokół idei i rzeczywistości przymierza z Bogiem. Żydzi mają pretensje do Kościoła i chrześcijan, że dążył do wydziedziczenia ich z przymierza z Bogiem, nauczając, iż wskutek nieprzyjęcia Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego zostało ono zerwane. Teologowie chrześcijańscy włożyli mnóstwo wysiłku w to, aby tradycyjne nauczanie zakorzenione w pismach Ojców Kościoła osadzić mocniej w całokształcie orędzia Nowego Testamentu i rozwinąć w nawiązaniu do rozważań, jakie następują po pytaniu postawionym na początku Listu św. Pawła do Rzymian 9-11⁴³. Ale ta sprawa ma także swoją drugą stronę, która nie doczekała się rozwiązania i bywa tylko sporadycznie podnoszona. Przecież przymierze Boga z Noem było pierwszym i najbardziej uniwersalnym przymierzem, w którym można upatrywać pierwotne prawo naturalne. Sprowadzanie chrześcijaństwa do uczestnictwa wyłącznie w tym przymierzu, z czym mamy do czynienia w ujęciu żydowskim, oznacza odmawianie nam udziału i roli w najbardziej decydujących przymierzach Starego Testamentu, to znaczy przymierzu Boga z Abrahamem oraz przymierzu na Synaju. Jeżeli, jak wynika z zapatrywań żydowskich, chrześcijanie są z nich wykluczeni, jak się to ma do chrześcijańskiego prawa do Starego Testamentu i zakorzenienia w nim, a także do całej samoświadomości chrześcijańskiej, w której wierzący w Jezusa Chrystusa mają dwa bieguny: Dziesięć Bożych Przykazań z Synaju oraz Osiem Błogosławieństw z Kazania na Górze. Nowa chrześcijańska teologia judaizmu musi odważnie podjąć ten problem. Fakt, iż jest on konfliktogenny, nie tłumaczy dotychczasowych zaniedbań w tej dziedzinie. Teologia nie znosi ugrzecznionych formuł ani przemilczeń, które mogą ją przekształcić w szkodliwą ideologię.

Czasami podejmowane próby natrafiają na niemal nieprzezwyciężalne trudności. Widać to wyraźnie w refleksji nad tożsamością Jezusa Chrystusa oraz okolicznościami narodzin i okrzepnięcia chrześcijaństwa. Pewna liczba uczestników debat chrześcijańsko-żydowskich jest gotowa hołdować przekonaniu, że obustronne porozumienie nie musi być trudne. Wystarczy – jak twierdzą – przyjąć, że chrześcijanie wierzą i myślą, iż

⁴³ Szerzej zob. np. M. Czajkowski, *Lud Przymierza*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1992.

Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym Mesjaszem i Bogiem, natomiast wyznawcy judaizmu po prostu odmawiają Mu jednej i drugiej godności. Wystarczy zatem szanować siebie nawzajem oraz swoje i partnerów przekonania. Taki dialog może być prowadzony po najmniejszej linii oporu, ale jest niezgodny z chrześcijańskim światopoglądem. Nie chodzi bowiem wyłącznie o to, w co wierzą lub nie wierzą wyznawcy obydwu religii, ale kim naprawdę jest Jezus Chrystus. Wiara w Niego nie jest bowiem wypadkową subiektywnych przekonań, wyniesionych z domu rodzinnego czy nabytych wskutek wychowania, lecz stoi na przedłużeniu Jego rzeczywistej tożsamości. Chrześcijaństwo nie stanowi jakiegoś mniej lub bardziej radykalnego przeobrażenia w ramach starożytnej religii żydowskiej, analogicznego na przykład do wspólnoty qumrańskiej, ale jest owocem życia i posłannictwa Jezusa Chrystusa, którego nowość – uwierzytelniona przez Boga w zmartwychwstaniu – radykalnie wykracza poza uwarunkowania i ramy wyznaczające granice i możliwości religii żydowskiej. Prawdziwie chrześcijańskie spojrzenie na te sprawy wymaga nowej teologii judaizmu, ale jej budowanie nie powinno prowadzić do utraty bądź przysłonienia, albo osłabienia bądź podważenia tego, co jest specyficznie chrześcijańskie.

O skali i stopniu trudności świadczy również lektura najnowszego, wydanego 16 marca 1998 r., dokumentu watykańskiej Komisji do Spraw Kontaktów Religijnych z Judaizmem *Pamiętamy: refleksje nad Szoa*⁴⁴. Chociaż większość Żydów jest nim nieusatysfakcjonowana, zaś to rozczarowanie udziela się niektórym katolikom⁴⁴, większość katolików przyjęła go z rezerwą i nie małymi obawami. Biorą się one z faktu, iż w dokumencie znalazły się sformułowania, na które trudno się zgodzić. Oto jeden przykład, mający związek ze spojrzeniem na początki religii chrześcijańskiej oraz rozejście się dróg Synagogi i Kościoła. Na początku paragrafu poświęconego relacjom między chrześcijanami a Żydami czytamy: „U początków chrześcijaństwa, po ukrzyżowaniu Jezusa, narastały dyskusje między wczesnym Kościołem a przywódcami żydowskimi i ludźmi, którzy powodowani wiernością Prawu czasem przemocą przeciwstawiali się głosicielom Dobrej Nowiny i pierwszym chrześcijanom”. Zostawmy na boku sprawę przejawów i skutków tego „przeciwstawiania się”. Męczeństwo diakona Szczepana (Dz 6,8 – 7,60) świadczy, że bywały one brutalne i kończyły się śmiercią pierwszych wyznawców Je-

⁴⁴ W naszym kraju widać to w wypowiedziach Stanisława Musiała SJ oraz środowiska związanego z „Tygodnikiem Powszechnym”.

zusa. Nie można przejść do porządku dziennego nad faktem, że cały ciężar odpowiedzialności za sprzeciw wobec pierwszych chrześcijan i za ich prześladowania, o których wielokrotnie czytamy na kartach Nowego Testamentu, został przerzucony na „przywódców żydowskich” oraz tajemniczych „ludzi” pozbawionych religijnej i narodowej przynależności. Zapewne chodziło o uniknięcie złych skojarzeń, nie ulega jednak wątpliwości, że chodzi tutaj o współczesnych Jezusowi i pierwszemu pokoleniu chrześcijan wyznawców judaizmu, czyli tych Żydów, którzy wtedy nie uwierzyli w Jezusa jako w Mesjasza i wrogo obchodzili się z pobratymcami, którzy w Niego uwierzyli.

Z perspektywy teologicznej i historycznej ważniejsza jest jednak inna kwestia, a mianowicie formuła usprawiedliwiająca, czy też co najmniej tłumacząca, przemoc w przeciwstawianiu się „głosicielom Dobrej Nowiny i pierwszym chrześcijanom”. Co to znaczy, że byli oni „powodowani wiernością Prawu”? Czyżby zatem ci Żydzi, którzy uwierzyli w Jezusa, a to przecież z nich składała się pierwsza wspólnota chrześcijańska w Jerozolimie i innych miejscach ówczesnej Palestyny, nie byli wierni Prawu? A może jeszcze gorzej: czy wierność Prawu zawierała – i nadal zawiera, bo wyznawcy judaizmu wciąż uznają je za fundament swojej religii i życia – jakiś dynamizm bądź zobowiązania, które trwale uniemożliwiają przyjęcie Jezusa jako Mesjasza? Żydzi pozostający na gruncie judaizmu rabinicznego tak właśnie rzecz ujmują, przedstawiając swój sprzeciw wobec chrześcijaństwa, niezależnie od form, jakie on przyjmuje, jako zobowiązanie płynące z wierności Prawu. Ale czy mogą to bezkrytycznie przyjmować i powtarzać chrześcijanie, zwłaszcza w dokumencie ogłoszonym przez watykańską Komisję? Zasadny wydaje się osąd, że stanowi ono przejaw niedostatecznie pogłębionej chrześcijańskiej teologii judaizmu, której zwolennicy unikają gruntownego przemyślenia okoliczności i przyczyn żydowskiego sprzeciwu wobec Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa. Wybielanie Żydów i judaizmu nie może się odbywać za cenę obwiniania bądź dezawuowania własnej religii. Dobrze więc, że dokument *Pamiętamy: refleksje nad Szoah*, jest „tylko” dokumentem Komisji i nie widnieje pod nim podpis Jana Pawła II, a zatem może i powinien stać się przedmiotem rzeczowej oceny.

Szczegółowych wyzwań i dylematów dla nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu jest bardzo wiele. Wszystkie mają związek z poprawną i uczciwą odnową całej teologii chrześcijańskiej, w tym zwłaszcza eku-

menicznej. Nie można bowiem oderwać dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem od ekumenizmu. Ruch ekumeniczny, aczkolwiek w różnych częściach świata naprawdę dynamiczny i owocny, sam nastęrcza wiele kłopotów i rodzi mnóstwo trudnych wyzwań. Sytuacja staje się jeszcze trudniejsza wówczas, gdy rozszerza się go o perspektywę międzyreligijną, zwłaszcza chrześcijańsko-żydowską. Poszczególne wyznania chrześcijańskie uczyniły w tej dziedzinie bardzo zróżnicowane postępy. Ogromną nieufność wobec dialogu widać w Kościele prawosławnym, szczególnie na obszarze Bliskiego Wschodu, gdzie kontakty z wyznawcami religii żydowskiej są najczęstsze i najbliższe. To samo można również powiedzieć o tamtejszych wspólnotach rzymskokatolickich. Widać to najlepiej w samej Ziemi Świętej, gdzie dialog teologiczny znajduje się w powijakach, zaś życie stale przynosi nowe i nieznane przed utworzeniem państwa Izrael problemy. Dla odmiany największą dialogową aktywność można zaobserwować we wspólnotach protestanckich, zwłaszcza w USA i Kanadzie. Rzecz w tym, że sporo z nich to stosunkowo niewielkie grupy, które w kontaktach międzyreligijnych szukają bardziej uwiarygodnienia dla siebie niż rzeczywistego i pomocnego do wykryształizowania chrześcijańskiej tożsamości zbliżenia z Żydami. Zasadne jest zatem pytanie, czy i na ile odzwierciedlają one naprawdę chrześcijańską tożsamość, a co za tym idzie, czy i na ile są i mogą być poważnie traktowane przez stronę żydowską. Czytając niektóre wydawane za oceanem publikacje można mieć poważne wątpliwości, czy ci, którzy angażują się w trudny dialog, rzeczywiście mają wykrystalizowane i przejrzyste pojęcie kim są jako chrześcijanie.

Z tych względów, a nie są to wcale wszystkie trudności, łączenie dialogu międzyreligijnego z ekumenizmem wewnątrzchrześcijańskim powinno za wszelką cenę unikać łatwizny. Z drugiej jednak strony szczerze i uczciwie wspólne rozwijanie dialogu, a także wskazywanie na istniejące trudności sprzyja ekumenizmowi i nadaje mu nowe impulsy. Sprawą o kapitalnym znaczeniu jest również to, że dialog z Żydami i judaizmem, widziany z perspektywy chrześcijańskiej, powinien być traktowany jako ważny element i warunek prawdziwego ekumenizmu. Słusznie wskazuje się bowiem, że niechęci i wrogość między poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi stoją na przedłużeniu „pierwotnej” niechęci i wrogości między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu. Każdą naprawę w tym względzie trzeba zatem rozpoczynać od podstaw, co zakłada cierpliwe drażnienie ludzkich sumień. Jest to proces bardzo żmudny. Jak rozchodzenie się dróg chrześcijan i Żydów oraz wyznań chrześcijańskich

między sobą trwało przez stulecia, tak odbudowywanie jedności jest zadaniem dla wielu pokoleń.

Postępy w wypracowywaniu tzw. nowej teologii są w poszczególnych wyznaniach chrześcijańskich bardzo zróżnicowane, z czego wniosek, że i w tym względzie potrzebna jest skuteczna współpraca. Stanowi ona bezcenną pomoc, zabezpieczającą przed popadnięciem w „dialogowy darwinizm”, któremu sprzyjają pewne wąskie, lecz głośnie środowiska katolickie. Polega on na tym, że szansę na przetrwanie i kontynuację zaangażowania w dialog mają tylko jednostki najlepiej przystosowane do ich – powierzchownej i pozbawionej ugruntowania w zdrowej Tradycji Kościoła – koncepcji dialogu, czyli takie, które powielają wyłącznie żydowski punkt widzenia i upowszechniają go wśród chrześcijan. Inne osoby powinny „wpaść z gry” i zrezygnować z dialogowych inicjatyw i dokonań. Ale gdyby tak się stało, dialog ze strony chrześcijańskiej byłby już tylko salonowym zajęciem, którego uczestnicy spędziliby czas na kokietowaniu żydowskich rozmówców, poświęcając resztę energii na zaszczipianie chrześcijanom tego swojego hobby.

Nowa chrześcijańska teologia judaizmu jest więc bardzo potrzebna, aby podtrzymać z trudem nawiązany dialog i ustrzec go przed próbami monopolizacji oraz wręczgnięcia religii na usługi polityki.

ks. Waldemar CHROSTOWSKI