

Adam Michałek

„Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II”, Sylwia Górzna, Słupsk 2013 : [recenzja]

Nurt SVD 47/2 (134), 294-299

2013

Artykuł został 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.

Recenzja

Górzna Sylwia, *Dzieci Abrahama. Dialog Kościoła katolickiego z islamem i judaizmem w Polsce w okresie pontyfikatu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2013, 201 s. ISBN 978-83-7467-211-5

„Nie można jednak powiedzieć, że ziściła się przepowiednia amerykańskiego politologa Samuela Philipa Huntingtona (1927-2008), która zakłada wielki konflikt cywilizacji na tle religijnym” – tak śmiało tezę stawia autorka we wstępie swojej książki (s. 5). Świadoma, że religia staje się narzędziem manipulacji polityków, fundamentalistów i fanatyków religijnych (por. wydarzenia z 11 września 2001 roku), Sylwia Górzna zakłada, że pierwszorzędnym celem dialogu między religiami jest „budowanie pokojowego ładu światowego na zasadzie różnorodności religijnej” (s. 5).

Polska jest państwem nie tylko wielowyznaniowym, ale i wieloreligijnym, co stanowi wielkie wyzwanie dla Kościoła katolickiego – to inny motyw, który przewija się przez całą pracę. Zamiarem autorki jest ukazanie wkładu papieża Jana Pawła II w dialog (albo „dialog”) chrześcijaństwa z islamem i judaizmem podczas jego pielgrzymek do Polski (1979-2002). Analizując przemówienia i gesty papieża, S. Górzna zauważa, że papież określił Żydów mianem „starszych braci”, muzułmanów zaś jako „młodszych braci”; wprowadził do dyskursu teologicznego termin „religie Abrahamowe” i miał na uwadze budowanie „cywilizacji międzyreligijnej” (s. 8).

Tytuł pracy: *Dzieci Abrahama* – przypomina, że postać patriarchy Abrahama łączy trzy monoteistyczne religie księgi, a ich wyznawcy słusznie uważają się za duchowych spadkobierców jednego ojca wiary. Na realizację tematu S. Górzna wyznaczyła pięć rozdziałów: I. *Dialog jako kategoria religijna, społeczna i polityczna* (s. 14-57); II. *Jana Pawła II dialog międzyreligijny* (s. 58-88); III. *Problematyka społeczno-polityczna dialogu z islamem i judaizmem podczas pielgrzymek Jan Pawła II do Polski* (s. 89-112); IV. *Instytucjonalizacja dialogu międzyreligijnego* (s. 113-125); V. *Międzyreligijne inicjatywy dialogu* (s. 126-161). Ponadto, bibliografia i indeks osób stanowią klucz zarówno do lektury omawianej pozycji, jak i szerokiej literatury przedmiotu.

W I rozdziale autorka prezentuje pojęcie „dialogu”, jego formy i cele oraz partnerów gotowych podjąć dialogiczne wyzwanie. Analizując definicje dialogu, wypracowane w laboratoriach różnych dzie-

dzin naukowych, zwraca uwagę na podstawową jego funkcję: wspólne poszukiwanie prawdy w obrębie ogólnoludzkich wartości (s. 15). Pojęcie dialogu, które od czasów Platona odgrywa ważną rolę w rozwoju zachodniej cywilizacji, w drugiej połowie XX wieku nabrało szczególnego znaczenia w „rozmowach między religiami” (s. 16). Po *Vaticanum Secundum* dialog stał się jednym z synonimów odnowy Kościoła i otwarcia na świat. Analizując multum dokumentów i wydarzeń Kościoła posoborowego – gdzie dialog pojmowany jest jako „metoda działalności misyjnej” (s. 17), autorka jednoznacznie wskazuje na właściwą i nieredukowalną celowość dialogu międzyreligijnego: głębsze nawrócenie wszystkich do Boga (s. 18). Charakterystyka poszczególnych rodzajów dialogu: wewnątrzkościelny, ekumeniczny, międzyreligijny, z niewierzącymi, ze współczesnością (s. 19-55) – stanowi dla czytelnika solidną bazę krytyczno-analityczną, niezbędną do zmierzenia się z kolejnymi rozdziałami książki.

W rozdziale II autorka pochyła się nad tematem dialogu w nauce Jana Pawła II: opisuje warunki prawidłowego dialogu i analizuje dokumenty papieskie – encykliki, adhortacje, listy apostolskie. Ponieważ Karol Wojtyła brał czynny udział w obradach *Vaticanum Secundum* – jako papież włączył dialog w proces odnowy Kościoła. Pierwszorzędnym celem dialogu jest wspólne dochodzenie do prawdy. Tak zdefiniowany cel uwarunkowany jest autentycznością, gotowością do kompromisu, ale też bezwzględną wiernością swojemu credo-doktrynie (s. 59-60). W dialogu możemy przekroczyć własne „ja”, uczymy się zrozumienia „drugiego”: „Dialog to nie tylko *dwa słowa*, ale także *dwa zrozumienia*, *dwa inne światy*” (s. 61).

Ponieważ prawda ma charakter personalistyczny, w odniesieniu do osoby dialog ma dwa wymiary: wertykalny (wymiana darów pomiędzy Bogiem a człowiekiem) i horyzontalny (wymiana wartości pomiędzy ludźmi). Według papieża dialog jest pojęciem teologicznym, tzn. wyraża religijny wymiar życia, zaś „postawa dialogiczna odpowiada naturze osoby i jej godności” (por. *Ut unum sint* 28). Papież angażuje dialog w misyjną działalność Kościoła, ale dostrzega też jego siłę polityczną (s. 61-65): „Muzułmanie, żydzi i chrześcijanie muszą poświadczyć przed sobą i przed całym światem zaangażowanie się w prawa człowieka [...]. *Ludy Księgi* muszą znaleźć sposób życia razem w pokoju” (s. 67). Tymczasem, ku mojemu zdziwieniu, pneumatologiczny wymiar dialogu międzyreligijnego – który stanowi największy wkład Jana Pawła II w teologię dialogu z religiami – nie został wystarczająco wyeksponowany przez autorkę.

Dialog z islamem jest dla papieża dialogiem zbawienia na płaszczyźnie religijnej, prowadzącym do powszechnego pokoju. Odwołując się do wspólnych elementów chrześcijaństwa i islamu – wiara w jednego Boga, podobna antropologia, uznanie życia za wartość nadrzędną, przywiązanie do wartości moralnych, przeświadczenie o misji zleconej człowiekowi przez Boga – papież przestrzega przed zacieraniem ewidentnych różnic pomiędzy „religiami Abrahamowymi”. Pośród bezprecedensowych spotkań Jana Pawła II z muzułmanami należy wymienić: spotkanie z młodzieżą w Casablance (19 sierpnia 1985) oraz nawiedzenie meczetu w Damaszku (6 maja 2001) – gesty na wskroś profetyczne (s. 77-80).

S. Górzna słusznie zauważa, że spotkanie papieża z wyznawcami judaizmu miało miejsce już w rodzinnych Wadowicach, gdzie żydzi stanowili $\frac{1}{4}$ uczniów szkoły podstawowej. W papieskim nauczaniu powtarzają się trzy znamienne motywy: Szoah, utworzenie państwa Izrael i posoborowa świadomość Kościoła – chrześcijaństwo potrzebuje judaizmu, aby określić swoją tożsamość (s. 82). Szczególną zażyłość judeochrześcijańską papież podkreślił podczas sympozjum z okazji 20. rocznicy deklaracji *Nostra aetate* (19 kwietnia 1985). Jan Paweł II jako pierwszy z papieży przekroczył próg rzymskiej synagogi (13 kwietnia 1986) i uznał w judaizmie nie tylko godnego szacunku partnera, ale i jego starszeństwo (s. 83-85).

Podsumowując II rozdział, S. Górzna nalega na fakt, że judaizm, chrześcijaństwo i islam mają wspólny historyczny fundament – wiarę Abrahama, „patrona pokoju”. Jednakże ten zaszczytny tytuł przypisany naszemu patriarsze wzbudza we mnie uczucia ambiwalentne i wymaga biblijno-teologicznej interpretacji.

W rozdziale III autorka analizuje międzyreligijny (i międzywyznaniowy) wymiar pielgrzymek Jana Pawła II do Polski. Każda peregrynacja papieża miała charakter religijny, ale „głoszony [wtedy] etos społeczny Kościoła wywierał duży wpływ na przemiany społeczno-polityczne” (s. 89). Przełomowy okazał się rok 1989 i wolne wybory w roku 1990. Motyw dialogu w pielgrzymkach papieża można odczytać na trzech płaszczyznach: teologicznej (jedność chrześcijan), antropologicznej (godność osoby) i polityczno-społecznej („Solidarność”, sprawiedliwość, pokój).

Podczas pielgrzymek papieża do Polski (oprócz pierwszej i ostatniej) dochodziło do ekumenicznych i międzyreligijnych spotkań z udziałem wyznawców judaizmu i islamu. Podczas „pielgrzymki narodowej nadziei” (1983), na spotkaniu ekumenicznym w rezydencji prymasów Polski (17 czerwca), papież zwrócił się do muzułmanów

i żydów, „z którymi łączy nas wiara w jednego Boga, wszechmogącego, miłosiernego i sprawiedliwego” (s. 96). Podczas trzeciej pielgrzymki (1987), na spotkaniu ekumenicznym 8 czerwca, nawiązano do bezprecedensowej inicjatywy Jana Pawła II – „Światowego Dnia Modlitwy o Pokój” (Asyż 1986), która uświadomiła wyznawcom wszystkich religii o wspólnej odpowiedzialności za pokój na świecie. Ten motyw dominował w spotkaniu z przedstawicielami środowiska żydowskiego (14 czerwca), kiedy papież „potępił Shoah, uznając Holokaust za uniwersalny symbol zła” (s. 100). Podczas pielgrzymki w 1991 roku, 3 czerwca w Kielcach, papież nawiązał do cierpień, jakich doznali Żydzi, na oczach chrześcijan w lipcu 1946. Jan Paweł II często mówił o Polsce jako „wspólnej ojczyźnie chrześcijan i Żydów” (98-100). W tym kontekście nawiązał do 25. rocznicy deklaracji *Nostra aetate* – dokumentu, który wyznaczył przełom w stosunku chrześcijan do Żydów (s. 103). Wybitnie ekumeniczny charakter miała pielgrzymka papieża w roku 1997. W dniach 31 maja i 1 czerwca w Hali Ludowej we Wrocławiu na nabożeństwie międzywyznaniowym (10 tys. uczestników) papież wzywał do realizowania ekumenii poprzez: 1) tolerancję, 2) akceptację, 3) podejmowanie wspólnych inicjatyw, 4) dawanie wspólnego świadectwa wierzących. Podczas pielgrzymki w 1999 roku (11 czerwca w gmachu Sejmu), zwracając się do korpusu dyplomatycznego papież przestrzegał przed „redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych oraz [...] konsumpcyjnego modelu życia” (s. 109). Tego też dnia modlił się na Umschlagplatz w Warszawie, przy pomniku pamięci polskich Żydów wywiezionych do obozów zagłady (wydarzenie nie udokumentowane w mediach). „Pielgrzymka miłosierdzia” (2002) była najkrótsza i stanowiła swego rodzaju rachunek sumienia. Dnia 16 sierpnia na lotnisku w Balicach, zwracając się do chrześcijan, Izraelitów i wyznawców islamu – papież wyznał: „Niech te trzy dni mojego pobytu w Ojczyźnie obudzą w nas głęboką wiarę w moc miłosierdzia Bożego. [...] Niech usposobią ku dobru, ku wzajemnemu rozumieniu, byśmy jeszcze bardziej stali się sobie bliscy [...]” (s. 110). W kontekście ówczesnego układu sił, wpływów i konfliktów, to iście duszpasterskie przesłanie (żegnającego się z Polską papieża) nabrało wymiaru ponadsystemowego i uniwersalnego.

Rozdział IV kieruje nas ku instytucjom odpowiedzialnym za promowanie dialogu międzyreligijnego w Polsce. W pierwszej kolejności S. Górzna wymienia Radę Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego (RDR), w skład której wchodzi: Komitet ds. Dialogu z Judaizmem, Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi

(KDRN) oraz Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi. Z inicjatywy RDR i KDRN co roku, po oktawie modlitw o „jedność chrześcijan”, odbywa się w Kościele katolickim „Dzień islamu” (s. 113-118). Inną, ważną instytucją jest powstała w 1997 roku, podczas spotkania „Dni Tatarów w Warszawie”, Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów (s. 118-122). Natomiast Polska Rada Chrześcijan i Żydów istnieje od 1991 roku i wywodzi się z dawnej Sekcji Dialogu Chrześcijańsko-Żydowskiego.

V rozdział referuje międzyreligijne inicjatywy dialogu w Polsce – począwszy od relacji z Tatarami. Tatarzy wyznający islam zamieszkują Polskę od ponad 600 lat. Dzisiaj ponad 5 tys. osób pochodzenia tatarskiego przynależy do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, który powstał w 1925 roku. Zadaniem Związku jest sprawowanie posług religijno-duchowych, ochrona tradycji muzułmańsko-tatarskich i reprezentowanie społeczności muzułmańskich wobec państwa. W 2004 roku powstał drugi muzułmański związek wyznaniowy – Liga Muzułmańska, która reprezentuje zwłaszcza muzułmanów pochodzenia nie-tatarskiego. Islam reprezentują również: Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (kierunek szyicki), Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich, Związek Muzułmanów Polskich i Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego. Dialog z wyznawcami islamu przejawia się zwłaszcza w kontaktach kulturowo-religijnych i pracy naukowo-badawczej (s. 126-130).

Tradycja relacji polsko-żydowskich na terenie Polski liczy ponad tysiąc lat. Dzisiaj w Polsce judaizm oficjalnie reprezentuje Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Rzeczypospolitej (osiem gmin: Warszawa, Wrocław, Kraków, Łódź, Szczecin, Katowice, Bielsko-Biała, Legnica). Autorka słusznie postuluje zastąpienie wyrażenia „dialog polsko-żydowski” – „dialogiem chrześcijańsko-żydowskim”, ponieważ polscy żydzi są również Polakami. W powojennej Polsce naznaczonej cenzurą polityczną temat judaizmu podejmowany był w takich czasopiśmie jak: „Tygodnik Powszechny”, „Znak”, „Więź” (s. 137-139). Dialog chrześcijańsko-judaistyczny w Polsce rozwija się przede wszystkim na płaszczyznach teologicznej i historycznej. Za właściwy początek dialogu katolicko-żydowskiego przyjmuje się fakt powołania w 1986 roku przy Komisji Episkopatu Polski – Podkomisji ds. Dialogu z Judaizmem. Na uwagę zasługują również dwa inne wydarzenia: w 1990 roku w ramach Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Izraelskiej zawiązała się Sekcja Dialogu Chrześcijańsko-Żydowskiego, zaś w 1999 powstało w Lublinie Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego (s. 139-149).

Wskazując na przykłady „trialogu” chrześcijańsko-muzułmań-

sko-żydowskiego w Polsce, autorka najpierw uwrażliwia na znaczenie nowej konfiguracji politycznej Europy: po upadku Muru Berlińskiego jedność Starego Kontynentu zależy od dialogu trzech religii monoteistycznych. Wśród przykładów „trialogu” S. Górzna wymienia m.in.: otwarcie odnowionej synagogi w Oświęcimiu 12 września 2000 roku; konferencję *Chrześcijaństwo w kontekście judaizmu i islamu*, zorganizowaną 12 stycznia 2002 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży; Deklarację Europejską Chrześcijan, Żydów i Muzułmanów, podpisaną 29 maja 2003 roku w Krakowie, w której czytamy: „Chcemy budować Europę, w której cenione będą wszystkie kultury oraz nastąpi powszechne uznanie podstawowych wartości zawartych w Dekalogu” (s. 158). Znamiennym przykładem trialogu międzyreligijnego jest modlitwa przedstawicieli trzech religii monoteistycznych na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Majdanku, 15 maja 2011 roku, i w innych miejscach zagłady (s. 156-160).

Analizując program pielgrzymek Jana Pawła II do Polski – za autorką książki – trzeba stwierdzić, że papieżem kierowała „niezwykła intuicja potrzeby prowadzenia dialogu międzyreligijnego” (s. 162). Natomiast publikacja S. Górznej, opatrzona bogatą i rzetelnie usystematyzowaną bibliografią oraz indeksem nazwisk potwierdza, raz jeszcze, profesjonalizm niniejszej pracy, która zasługuje na miano poradnika dialogu międzyreligijnego w Polsce.

Adam Michatek SVD