

Michał Horoszewicz

"Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989), oprac. i red. Waldemar Chrostowski, Warszawa 1991 : [recenzja]

Collectanea Theologica 62/2, 179-187

1992

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.

RECENZJE

Waldemar CHROSTOWSKI (opr. i red.), *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989), „Kościoł a Żydzi i judaizm”, tom II, Warszawa 1991, Akademia Teologii Katolickiej, s. 418.*

„Chroniąc osobę, zwalczać jej błąd” było swoistym kierunkowskazem rzymskiego chrześcijaństwa w odniesieniu do Żydów przez wiele stuleci (orientacyjnie od wieku X — jeśli nie VII — do XVIII). Oczywiście, papiesko-synodalne restrykcje wobec Żydów oraz judaizmu przyjmowano skwapliwie i powszechnie, o wiele trudniej natomiast — jeśli w ogóle — dawało się uzyskać w Kościele i w chrześcijańskiej Europie zrozumienie dla pontyfikalnych zaleceń odczytywanych jako prożydowskie. Ich lista nie jest bynajmniej krótka: dałoby się tam odnaleźć także postanowienia w jakimś stopniu mające osłaniać kultową strefę religii żydowskiej — wcześniej formułowano zakazy naruszania cmentarzy i niszczenia synagog. Sporadycznie w chrześcijaństwie przywoływano więzi między Żydami a Bogiem — wyrazistą przestrożę rzucił krzyżowcom św. Bernard z Clairvaux (1146): „Jeśli uczynicie im krzywdę, dotkniecie żrenicy samego Boga”, a piękną refleksję Jezusową skierował do „drogich dzieci Jakubowych” brat Archaniół z Lyonu (1788): „Zrodzony z krwi waszej, wszechpotężny przy naszym wspólnym Ojcu, Syn Wiekuistego waszym jest bratem”.

W każdym razie płaszczyzna człowieczeństwa dawała się wypełniać łatwiej niż strefa religijna. I tak Stolica Apostolska — a może po prostu Kuria Rzymska — zaprzepaściła w latach 1926—28 sposobność wzniesienia pierwszych pomostów międzyreligijnych, wyznaczoną prekursorskim (i dotąd nie docenionym) programem przykościelnego przeciwstawienia „Amici Israel” — programem skądinąd urzeczywistnianym dopiero w czasach soborowych. Wszak jeszcze w 1961 r., w nawiązaniu do refleksji kompozytora Algaziego, profesor Jacques Madaule — wielki autorytet katolicyzmu francuskiego, ówczesny przewodniczący „Przyjaźni Judeo-Chrześcijańskiej” — podczas IV kolokwium żydowskich intelektualistów frankofonicznych wyraził pogląd, że już nie wystarczy szanować Żydów i kochać ich jako ludzi: konieczny oraz niezbędny jest szacunek dla judaizmu jako religii, jako oryginalnej i żywej myśli religijnej.

Warto wspomnieć ten postulat, gdyż w trzydzieści lat później ukazała się u nas książka bezprecedensowa, która w istocie obrazuje z należnym wyczuleniem jego potencjał nakazowy.

Oto w lipcu i sierpniu 1989 r. — właśnie w tysięczną rocznicę pierwszego przybycia Żydów na ziemię polskie — żydowska uczelnia teologiczna Spertus College of Judaica w Chicago, wespół z archidiecezją chicagowską i Polonią amerykańską, umożliwiła grupie polskich księży, wykładowców uczelni teologicznych, siedmiodniowe seminarium nad judaizmem, obejmujące zgłębianie teologii żydowskiej oraz zapoznanie się z amerykańskim pluralizmem światopoglądowym, co w warunkach polskich jest po prostu nie do osiągnięcia. W połowie pobytu wyłoniła się propozycja przygotowania zbiorowej pracy dedykowanej amerykańskim gospodarzom: powstał tom składający się z 4 wstępów ze strony komitetu przygotowawczego oraz z 21 rozpraw przedłożonych przez uczestników.

Seminarium to — najzupełniej unikalne i może wręcz wzorcowe — stało się wydarzeniem niezwyklej doniosłości dla „judaistycznej świadomości”

polskiego Kościoła. Jak podkreślił kard. Joseph Bernardin z Chicago w pierwszym ze wstępów, polscy katolicy potrzebują — podobnie jak Kościół powszechny — „konfrontacji z ciemniejszą stroną wspólnej tradycji chrześcijańskiej dotyczącej Żydów”; w dialogu katolicko-żydowskim należy wyjść poza zachodnie wyznaczniki judaizmu: katolicy badacze polscy oraz naukowcy żydowscy „otworzą olbrzymi skarbiec tradycji Żydów polskich”; z kolei badanie „żydowskich korzeni orędzia Jezusa” pozwoli lepiej pojmować wiarę chrześcijańską. Bp Henryk Muszyński z Włocławka — przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem — wskazał, że „Polska, w której niegdyś kwitło żydowskie życie umysłowe i religijne, kojarzy się współczesnym Żydom z wielkim cmentarzyskiem, którego symbolem jest Auschwitz”; można więc oczekiwać, że seminarium chicagowskie ubogaci wzajemne rozumienie oraz wyznaczy „szanse współpracy w zakresie kształtowania postawy szacunku i zbliżenia”. Wreszcie Howard Sulkin, przewodniczący Spertus College, wysunął cztery najistotniejsze reguły międzyreligijnych kontaktów: pełne zaangażowanie kierownictwa każdej ze stron; zaufanie płynące z wzajemnego szacunku i zrozumienia; unikanie reakcji emocjonalnych w dalekosiężnej perspektywie czasowej; stosowne, nie zaś instrumentalne, korzystanie ze środków masowego przekazu.

Ks. Waldemar Chrostowski (ATK i „Bobolanum”), koordynator oraz rzecznik seminarium, wnikliwie i zajmująco charakteryzuje zajęcia, a także kontakty polskiej grupy w Chicago. Obopólne zainteresowanie pozwalało najwyraźniej odsuwać zastarzałe schematy i utarte stereotypy. Po stronie żydowskiej tkwiło przeświadczenie, że silny antyjudajizm teologiczny w chrześcijaństwie powodował ujmowanie Żydów jako „narodu Judasza” znacznie częściej niż jako „narodu Jezusa”; Kościół postrzegany jest dość powszechnie „przez pryzmat przeszłości, interpretowanej jako pasmo prześladowań i udręki, a wreszcie masowej zagłady Żydów”. W bardzo istotnym przemówieniu na doniosłej uroczystości międzyetnicznej i międzyreligijnej autor miał możliwość wykazać, że chroniczne napięcia w stosunkach polsko-żydowskich wynikają z braku pojednania: ofiary nazistowskich prześladowań i ludobójstw „nadal trwają w konflikcie, tocząc nieprzejednany spór o priorytet w cierpieniu”. Zadrażnienia wokół Karmelu oświęcimskiego, choć doprowadziły do anulowania kolokwium teologicznego przewidzianego w Lublinie, nie odbiły się na przebiegu i atmosferze seminarium; przeciwnie, pozytywne jego wartości przeciwstawiały się zarzutom wysuwanyom zwłaszcza w apogeeum konfliktu. Wydaje się ponadto, że polska grupa miała możliwość bezpośrednio zaobserwować amerykańskie reperkusje sprawy o Karmel.

Analiza ks. Chrostowskiego zaświadcza, jak wiele pozostaje do wykonania dla właściwego ułożenia stosunków polsko-żydowskich i katolicko-żydowskich. Oto pewien rabin nie był zorientowany w zmianach, jakie zaszły w nastawieniu Kościoła do Żydów i judaizmu — z tego należy wnioskować, że nauczania Kościoła nie rozgłoszono należycie; z kolei Amerykanie nie są w pełni świadomi realiów hitlerowskiej okupacji Polski: „Doświadczenia polskich chrześcijan i Żydów pomagają nam pojąć — całym sercem — rzeczywistość wojny”, mówił na konferencji prasowej kard. Bernardin. Inicjatywa chicagowska będzie kontynuowana: wytworzą się konkretne podstawy do umacniania wzajemnych stosunków i międzyreligijnej współpracy.

Ks. Marian Gołębiowski (ATK i seminarium włocławskie) podejmuje rozważania nad ideą stworzenia w Biblii Hebrajskiej i w teologii żydowskiej. Wskazuje, że narracja stworzenia (Rdz 2,4b—25) zmierza do usprawiedliwienia politycznej roli Izraela z punktu widzenia teologicznego. Stworzenie to pojęcie religijne, domagające się określonej postawy człowieka wobec Najwyższego: „Kto ma wiarę, powinien się pozbyć wszelkiej bojaźni” — zaznacza autor. Średniowieczni myśliciele żydowscy opowiadali się za stworzeniem z nicości, wszakże Torę pojmowano — chyba nader szczególnie — jako rodzaj praprojektu czy prazamysłu, co wyrażało rabinackie powiedzenie:

„Bóg wejrzał w Torę i stworzył świat” (przytoczone bez zaznaczenia proveniencji). Pojawiała się też koncepcja, że Bóg powoływał różne światy i je niszczył (bez wyjaśniania domniemanych przyczyn), nim stworzył świat obecny. Podejmując problem celowości stworzenia zwierząt, teologia żydowska jest przeciwna ich dręczeniu, a rabin Landau ze Szczecina już w 1861 r. nie był w stanie pojąć, „jak Żyd mógłby choć marzyć o zabijaniu zwierząt tylko dla przyjemności polowania. Akt zabijania powodowany przez sport jest najwykleszym oszustwem” (optymistycznie zakładając powszechną u nas znajomość angielskiego, autor poprzestaje nie tylko w tym miejscu na przytoczeniu cytatu wyłącznie w brzmieniu amerykańskim). Wydaje się, że niekiedy brakuje celowego wyjaśnienia. „Nowoczesne teorie naukowe o początku i pochodzeniu świata nie mają większego znaczenia dla teologii żydowskiej” — ale dlaczego i jakie są tego następstwa? Chrześcijaństwo ma „odmienne spojrzenie” na problem grzechu pierwotnego — ale jak to ujmuje teologia żydowska? „Większość współczesnych Żydów nie wierzy” w anioły i demony — godzi się jednak zauważyć, że różne sondaże wskazują na znaczną, może bardzo znaczną, wśród katolików erozję wiary w aniołów i „osobowych” szatanów. Największą rozbieżność między chrześcijaństwem a judaizmem autor widzi w odmiennym traktowaniu: szabatu jako punktu, „na którym ogniskuje się całe stworzenie” — oraz niedzieli, poprzez uczczenie zmartwychwstania, antycypującej powtórne przyjście Chrystusa na końcu czasów. Jednakże motywacja chrześcijańskiego przesunięcia liturgicznych zainteresowań z dnia siódmego (szabatu) na niedzielę bywa inaczej ujmowana, niż to przedłożył autor.

Nie tylko dusza i rozum człowieka, ale również ciało zostało stworzone na obraz i podobieństwo Boga — na podstawie pism myślicieli żydowskich wykazuje rabin Byron L. Sherwin (Spertus College). Wedle żydowskich mistyków biblijny opis ciała ludzkiego łączy się z konfiguracją *sefirot* — widzialnymi oznaczeniami Boskiej emanacji. Troska o ciało i jego rozwój jest pożądana przez Boga i konieczna dla człowieczego życia oraz ukontentowania, jednakże ciało nie stanowi celu samego w sobie i jego uwielbianie nie jest pożądane, tak samo jak niszczenie. Morderstwo jest uznawane za „zamaczanie Boże podobieństwo”. Umartwienie ciała z myślą o wzmocnieniu duszy — choć występujące w pewnych kierunkach myśli żydowskiej — wcale nie dominuje: główną formą wyrzeczenia są posty w niektóre dni; celibatu w ogóle nie faworyzowano. Istnieje współzależność duszy i ciała: ciało bez duszy to okręt bez sternika, dusza bez ciała pozostaje niema — to błądzący duch. Obietnica zmartwychwstania ciał wyraża pewność, że ciało jednostki — nie tylko dusza — jest przedmiotem troski Boga.

W związku szkicu ks. Ryszard Rumiłek (seminarium warszawskie) interesująco rozważa *Elementy mitologiczne w teofanii na Synaju (Wj 19,1—25)*. Przypomina, że Izraelici chętnie używali konkretnego i symbolicznego języka, tak charakterystycznego dla mitu. Teofanii towarzyszą: ogień, dym, obłok, grzmot, piorun — „znaki obecności Boga”. Obłok ukazuje Boga i jednocześnie zasłania — jako symbol zachodzących zmian staje się powozem Boga; burza od pradawnych czasów uchodzi za symbol „prerażającego majestatu bóstwa”. Wydaje się, że należało również spojrzeć na symbolikę góry: wszak „u wszystkich ludów znających góry były one, jako bliskie nieba, przestrzennym symbolem transcendencji, sferą sakralną, siedzibą bogów” (W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 101); wprowadzie ks. Rumiłek zauważa, że „w Biblii nie ma mitów w sensie ścisłym, ale istnieją pewne formy literackie o charakterze mitycznym. Służą one do wyrażenia transcendentnej rzeczywistości Boga”.

Opierając się zwłaszcza na 1 Mch 12,21 ks. Stanisław Gądecki (seminarium gnieźnieńskie) dąży do wyjaśnienia podobieństw oraz różnic między Żydami a Spartanami jako rzekomymi „braćmi”. Oba narody wykazywały pewne cechy jednakże: miały jednego — ale nie wspólnego — prawodawcę, jeden zestaw ściśle przestrzeganych praw. Wszakże przy porównywaniu i ocenianiu prawnych kodeksów obu narodów — spartańskiej konstytucji Likurga oraz Prawa Mojżeszowego — rzeczniczy owego „braterstwa” pomijają czasową różnicę, genezy i autorytety. Prawo spartańskie ma czysto społeczny charakter; u Mojżesza dominuje aspekt religijny, ku któremu wszystko zmierza — „Prawo stanowi probierz żydowskiej tożsamości”. Innym powodem łączenia obu narodów była tendencja do tworzenia sztucznych genealogii, wynikająca ze skłonności słabszych narodów — w tym przypadku Żydów — do szukania oparcia w narodach mocniejszych poprzez odwoływanie się do wspólnych przodków i więzi krwi. Tworzenie fikcyjnych genealogii — zapewnia ks. Gądecki — „świadczy, w każdym razie, o odwiecznej tendencji człowieka do jednoczenia świata wokół idei braterstwa”.

W drobiazgowej analizie Dz 3,12—26 ks. Stanisław Haręzga (Instytut Teologiczny i przemyskie seminarium) utrzymuje, że studium mowy Piotra Apostoła do Izraelitów pozwala odkryć w niej model „chrześcijańskiego świadectwa wobec Izraela”: świadectwo to powinny cechować nie postawy oskarżycielskie, ale wzajemne poszanowanie i zrozumienie. Wszakże wyrażania się pewna sprzeczność. Autor przyjmuje odpowiedzialność „wpływowych przywódców Żydów”, doprowadzających do śmierci Jezusa „na drodze kolaboracji z Rzymem” — i stwierdza: „Decydująca rola Piłata jako przedstawiciela władzy rzymskiej ukazana została w korzystnym świetle tylko dlatego, by nie narażać Kościoła na trudności i prześladowania z tej strony”. Brak tu wyjaśnienia, skąd wiadomo, że „tylko dlatego” (przykładowo: zupełnie odmiennie tłumaczy to historyk B. Blumenkranz z Sorbony, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430—1096*, Paris 1960, zwłaszcza ss. 268—271); skądinąd zasadność podobnej motywacji, chyba odległej od „wysokiego lotu”, powinna dobiec kresu w pierwszych dziesięcioleciach IV w., gdy zniknęła groźba prześladowania chrześcijan ze strony Rzymu — a przecież było inaczej. Przede wszystkim: skoro dla potrzeb doraźnych rolę Piłata „upozitywniono” ponad pułap dopuszczalny, a poprzez „celowe nagromadzenie czasowników” (stwierdzenie autora — „wydaliście i zaparliście się... zaparliście się... zabilście”, równocześnie kontrastująco: „zażądaliście wolności dla zabójcy”) wzmocniono negatywny przekaz postawy Żydów — to odbiór rozkładu odpowiedzialności między obie strony najwyraźniej uległ ewidentnemu i zapewne niemałemu rozchwianiu, może wręcz zniekształceniu. Ale jak w takim razie pogodzić to z zapowiadany modelem „apostolskiego świadectwa Chrystusowi wobec Izraela”?

Ks. John T. Pawlikowski OSM (Catholic Theological Union, Chicago) rozpatruje współczesna chrystologię katolicką pod kątem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Wskazuje, że Sobór Watykański II położył kres zarówno teologii zastępstwa (redukującej judaizm do pustej skorupy wraz z wyłonieniem się chrześcijaństwa), jak też teologii wieczystej tułaczki (głoszącej skazanie na to Żydów z tytułu rzekomej ich niezmywalnej winy Bogobójstwa), ponoszących odpowiedzialność „za liczne w dziejach prześladowania Żydów”; dostrzega prawdziwą rewolucję w biblijstyce nowotestamentalnej, przywracającej Jezusa ówczesnemu środowisku żydowskiemu, która to wizja musi przeniknąć inne dyscypliny teologiczne, by móc wywrzeć należyty wpływ na chrześcijaństwo; z aprobatą odnosi się do poglądu, że przed rokiem 67 wierzący w Jezusa nie pojmowali siebie jako religii przeciwstawnej do judaizmu; stwierdza przetrwanie „dosyć powszechnego, choć często subtelnego, teologicznego antyjudaizmu wśród wielu współczesnych teologów systematycznych”, skłonnych przedstawiać Kościół Jezusowy jako „totalne zastąpienie przedawnionego, duchowo niższego, ludu Przymierza Izraela”;

rozważa poglądy rzeczników tak „pojedynczego Przymierza” (izraelski dominikanin Dubois kojarzący mękę Chrystusa z cierpieniami narodu żydowskiego podczas Holocaustu czy kard. Martini z Mediolanu wprowadzający koncepcję „schizmy” dla rozłamu między Kościołem a Synagogą), jak i „podwójnego” (Metz dostrzegający dla postholocaustowej teologii chrześcijańskiej przesłankę, że „chrześcijanie mogą ukształtować i należycie zrozumieć własną tożsamość jedynie ustosunkowując się wobec Żydów”). Opowiadając się raczej za „podwójnym Przymierzem”, autor nie dostrzega w chrześcijaństwie zarówno żadnej wyższości nad judaizmem, jak też wypełniania judaizmu wedle tradycyjnych ujęć Kościoła; widzi potrzebę ponownego włączenia przez chrześcijaństwo wielu elementów z pierwotnego środowiska żydowskiego; wyraża przeświadczenie, że „katolickie opracowania chrystologii w świetle dialogu chrześcijańsko-żydowskiego wyraźnie pozostają nie dokończonym zadaniem”. Smętna i dotkliwa jest konstatacja chicagowskiego teologa, że wkrótce po II wojnie światowej, głównie z powodu Holocaustu, „kilku wybitnych teologów europejskich rozpoczęło refleksję nad możliwościami teologicznego uznania ze strony chrześcijan żydowskiego Przymierza w świetle wydarzenia Chrystusa”; zatem, po pierwsze, było ich tylko „kilku” — po drugie, nawet i oni potrzebowali swoistej presji moralnej czy „sumieniowej” w formie świadomości sześciomilionowej zagłady.

Po szczegółowym przebadaniu katolicko-żydowskich nieporozumień z lata 1989 r., po części związanych z nieściślościami przekładowymi, ks. Michał Czajkowski (ATK i „Bobolanum”) akcentuje wieczne i nigdy nie odwołane Przymierze Boga z ludem żydowskim: „Przymierze jest tradycyjną metaforą naszych dwu religii dla określenia więzi z Bogiem i więzi wzajemnej”. Autor rozpatruje teologię „jednego Przymierza” (Żydzi i chrześcijanie jako części trwałej tradycji Przymierza, przywiązanej na różne sposoby) oraz teologię „dwóch Przymierzy” (podkreślenie specyfiki każdej z dwóch tradycji Przymierza): pierwsza niesie ryzyko nowego wchłonięcia judaizmu, druga — zapomnienia o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa. Ks. Czajkowski krytycznie ocenia próg „żydowskiej świadomości” wielu katolików, katechetów i kaznodziejów polskich: widzi nie przewyżnione krzywdzące stereotypy oraz braki znajomości teologii posoborowej czy postauschwitzowej; domaga się akceptowania Żydów: „Dzisiaj tolerancja już nie wystarczy”; przypomina o nie wygasłych skłonnościach do przeciwstawień chrześcijaństwa z wolnością, miłością i łaską oraz judaizmu ze strachem, zniewoleniem i legalizmem. Mocno brzmi konstatacja: „Antysemityzm chrześcijan — choćby najłagodniejszy — jest wystarczającym dowodem, że miłość Boża głoszona przez całą Biblię, w obu Testamentach, przegrywa...” Po rozpatrzeniu subtelnej kwestii „uaktualnianego” nazewnictwa obu Testamentów, ks. Czajkowski nalega na wyjście z chrześcijańskiego triumfalizmu i ekskluzywizmu: „Czas uświadomić sobie, że żydowskie Przymierze trwa i owocuje we współczesnym judaizmie, w niczym nie pomniejszając chrześcijaństwa. Co więcej, judaizm może chrześcijaństwo ubogacać”.

Analiza prorocत्व Amosa i Ozeasza pod kątem podjętej przez obu proroków walki o czystość kultu skłania ks. Tadeusza Brzegowego (seminarium tarnowskie) do stwierdzenia, że wnosili oni niepokój w społeczność narodu wybranego i byli „nie tyle nowatorami, ile reformatorami, przywołującymi Izraela do najbardziej fundamentalnego Prawa Przymierza”. Ks. Roman Krawczyk (seminarium siedleckie) uznaje, że myśl Izajasza (65,17) zapowiadającego „nowe niebiosa i nową ziemię” odnosi się do odnowy w sensie uniwersalnym: miałyby nastąpić „jakiś nowy ład świata, zapoczątkowany dokonaniem przez Boga zbawieniem”, przy tym przeobrażenia przyrody byłyby „zdecydowanie wtórne”. Poprzez filozofię grecką, myśl judaistyczną oraz refleksję chrześcijańską Jakub Gorczyca SI (Papieska Akademia Teologiczna, Kraków) kreśli koncepcje naśladowania Boga: wyłania się z nich wspólny obraz człowieka jako istoty, która sama sobie nie wystarcza,

a w której tkwi głęboko zakorzeniona aspiracja do życia wykraczającego ponad los ludzki — aspiracja stająca się impulsem do ucieczki od marności tej ziemi i do dążenia ku szczęśliwości w innym świecie. Badając perspektywy eschatologiczne w judaizmie i chrześcijaństwie, ks. Franciszek Dylus (Instytut Teologiczny, Częstochowa) wyraża przekonanie, że owe wielkie idee oraz towarzysząca im transcendentna nadzieja „mogą stać się na nowo mocą nadziei współczesnego świata”.

Kazanie żydowskie ma przede wszystkim charakter moralny i kładzie wyraźny nacisk „na dochowanie wierności Prawu, przesuwając na dalszy plan element doktrynalny” — twierdzi ks. Zdzisław G. Grzegorski (Papieski Wydział Teologiczny, Poznań) i charakteryzuje poszczególne formy homiletyki żydowskiej: kazania tekstualne (pogłębianie samoświadomości), wykłady kaznodziejskie czy ambonalne (wyłożenie jakiejś idei), kazania świąteczne (tematy o istotnym znaczeniu dla tradycji i liturgii), wykłady literackie (uwzględnianie dzieł podejmujących problemy etyczne), kazania okazjonalne (w specjalne dni świąteczne). Rozważając uwielbianie Boga w codziennych modlitwach żydowskich, ks. Mieczysław Olszewski (seminarium białostockie) zwraca uwagę, że prawie każde nabożeństwo kończy prośba o pokój dla modlących się, dla miasta Jeruzalem i dla całego Izraela. Poprzez analizę praktyk religijnych i życia duchowego wyznawców judaizmu ks. Józef Szamocki (seminarium pelplińskie) dochodzi do wniosku, że i w Polsce dojrzał czas, by opracować modlitewnik dla wspólnych spotkań Żydów i chrześcijan. Ks. Andrzej Miałkowski (seminarium łomżyńskie) dokonuje przeglądu prawodawstwa, aspektów moralnych i praktyki żydowskiej w odniesieniu do przerywania ciąży: aborcji nie zrównuje się z morderstwem, jednakże sięganie po nią z motywów nieuzasadnionych „jest kategorycznie zabronione”. Ks. Piotr Jaskóła (KUL) rozpatruje judaizm w perspektywie teologii ewangelickiej, akcentując zarówno możliwości zbliżeń między judaizmem i protestantyzmem ewangelikalnym, jak też płaszczyzny napięć. Bp Piotr Skucha (seminarium kieleckie) podejmuje problematykę judaistyczną w przepowiadaniu i katechezie Kościoła posoborowego. Wspomnieniowe impresje ks. Wiesława Lauera (seminarium gdańskie) odtwarzają — nierzadko przejmująco — polskie, polsko-żydowskie i izraelskie doświadczenia oraz przeżycia z lat 1940—1970.

Ks. Stanisław Pisarek (Papieska Akademia Teologiczna, Kraków) rozpatruje publikację z 1983 r. powstałą w obrębie Kościoła katolickiego USA, a zawierającą propozycje włączenia wszystkich spraw dialogu żydowsko-katolickiego do studiów seminaryjnych tak, by w ich przebiegu przygotowano przyszłych kapłanów przynajmniej do rozumienia jego istoty i potrzeby. Owe propozycje oparto m. in. na wypowiedziach seminaryjnych biblistów oraz wykładowców przy uwzględnieniu sugestii protestanckich i żydowskich. Znamienne, że widziano potrzebę przede wszystkim wykładów na tematy: judaizmu, stosunków żydowsko-chrześcijańskich oraz oficjalnych dokumentów Kościoła w tej sprawie; w mniejszym natomiast stopniu uwzględniano poznawanie duchowych źródeł żydowskich (literatura rabinistyczna) oraz historii chrześcijańskiego antysemityzmu, aczkolwiek bez jej znajomości, jak zaznacza autor, „chrześcijanie mają trudności ze zrozumieniem postaw oraz wyjaśnień współczesnych problemów swoich żydowskich partnerów w dialogu”. Okazało się, że oficjalne nauczanie Kościoła odnoszące się do judaizmu znajduje się „w stadium rozwoju” — że wyłoniło się „wiele kwestii teologicznych dotąd nie rozwiązanych”. Po dość szczegółowej charakterystyce treści programu ks. Pisarek akcentuje potrzebę wzajemnej znajomości historii: od czasów Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwo znajdowało się „w pozycji władzy i siły”, a sami chrześcijanie „podlegali pokusie jej nadużycia” — stąd występuje asymetria w stosunkach między obydwooma religiami i również w relacji teologicznej. Nie jest jasne, czy konstatacja „zarzut Bogobójstwa był jedynie popularnym mniemaniem, które się jednak

rozpowszechniło w sposób tragiczny”, wywodzi się z programu amerykańskiego czy też stanowi komentarz odautorski — w każdym razie trudno ją zaakceptować. Wedle powszechnych ustaleń, autorem tego ponoć „jedynie popularnego” poglądu był w latach 386—387 św. Jan Chryzostom Złotousty; to w złotym wieku literatury patrystycznej kształtował się stereotyp „ludu «Bogobójczego», w swej całości i na zawsze obarczonego ciężarem straszliwej swej zbrodni” (tak ks. Démann, podobnie M. Simon) — stereotyp o podłożu teologicznym, nie zaś „popularnym”, dopiero później i stopniowo schodzący w dół; wedle dominikanina Cottiera (w 1989 r. mianowanego teologiem Domu Papieskiego), od IV w. obciążanie Żydów winą Bogobójstwa weszło do „nauczania chrześcijańskiego” i okrzepło tam w wielu świadectwach z epoki patrystycznej, w różnych liturgiach, w nazbyt licznych przykładach z bieżącej katechezy i kaznodziejstwa. Uzupełniając warto prześledzić soborowe perypetie Bogobójstwa, figurującego w pierwszej i trzeciej — ale nie w ostatecznej — wersji deklaracji o Żydach, prześwietlanego przez niedawnego Ojca Soboru (zwłaszcza bpa Levena 29 IX 1964), ostatecznie wyeliminowanego na stałe z leksyki chrześcijańskiej wyjaśnieniem Sekretariatu Jedności Chrześcijan. Omyłką jest wskazówka, że w miesięczniku „Znak”, nr 2—3 z 1983 r., zebrano ważniejsze deklaracje „judaistyczne” niektórych episkopatów: w owym tomie figurują tylko wskazania duszpasterskie episkopatu francuskiego z 1973 r. (wydaje się zresztą, że poza tym dokumentem żaden inny analogiczny tekst episkopalny nie doczekał się polskiego przekładu). Można wreszcie odczuwać pewien niedosyt informacyjny: autor nie zarysował, jak te propozycje amerykańskie — ogłoszone przecież na sześć lat przed jego pobytym w Chicago — były realizowane (albo nie realizowane) w seminariach katolickich. Dalej: w szkołach i uniwersytetach amerykańskich już od początku lat siedemdziesiątych wręcz lawinowo ustanawiano wykłady kursowe nad Holocaustem w szerokim jego pojmowaniu; około 1984 r., zatem mniej więcej równocześnie z pojawieniem się owej publikacji, liczba świeckich uczelni z wykładami holocaustowymi przekroczyła tysiąc (*notabene* jednym z czołowych rzeczoznawców tej akcji był właśnie redaktor prezentowanej publikacji: ks. E. J. Fisher, ówczesny sekretarz episkopalnej Komisji do Stosunków Katolicko-Żydowskich). Można więc domniemywać, że świeckie uczelnie znacznie wcześniej wprowadzały studia nad Holocaustem, niż seminaria katolickie przystąpiły do pełniejszego — a nie tylko doraźnego — włączania problematyki judaistycznej. A przecież episkopat USA jako najwyraźniej pierwszy ogłosił własną instrukcję w sprawie *Nostra aetate* — już w marcu 1967 r., znacznie wyprzedzając instancje Stolicy Apostolskiej i chyba wszystkie episkopaty.

Ks. Zdzisław Kropiewski (seminarium koszalińskie) przedstawia, na podstawie badań niemal wyłącznie amerykańskich, *Psycho-społeczne uwarunkowania antysemityzmu*. Wskazuje, że antysemityzm to umiarkowana lub silna nienawiść — wyrażana słowem lub czynem — do Żydów jako grupy lub do pojedynczego Żyda ze względu na jego przynależność do tej grupy; to forma uprzedzenia bez racjonalnych podstaw. Pojmowano, że antysemityzm jest tylko jedną z możliwych form uprzedzeń religijnych, narodowościowych czy rasowych — tak więc starano się rozwiązać zagadkę „człowieka z uprzedzeniami”. Wśród osobowościowych uwarunkowań antysemityzmu autor podkreśla: sztywność poglądów i zachowań, także znaczną nietolerancję na poglądy; lęk przed „innością”, odbieranie świata zewnętrznego jako wrogiego i nieprzyjaznego; podatność na frustrację i z nich wynikającą agresję; nieobiektywną ocenę siebie; skłonność do stosowania niedojrzałych mechanizmów obronnych. Z kolei wśród społecznych uwarunkowań wymienia: rzeczywistą obecność Żydów w danej społeczności, a choćby psychologiczny fakt ich istnienia („obecność” w umyśle i przekonaniach); stereotyp Żydów obarczony przypisywanymi im negatywnymi cechami; odnajdywanie w Żydach rzekomej przyczyny wszelkiego zła i własnych nieszczęść. Skrótowno

autor zastanawia się nad rolą religii (pomijając płaszczyznę doktrynalną) i utrzymuje, że brak tam jednoznacznych ustaleń. Wydaje się jednak, iż należało choćby zwięźle zarysować płaszczyznę historyczno-religijną: jej znaczenie może być zupełnie marginalne w warunkach społeczeństwa amerykańskiego, ale w Europie może ona okazać się właśnie dominująca. Warto było nakreślić dzieje antysemityzmu w Stanach Zjednoczonych — czytelnik łatwiej wówczas wychwytałby odmienności. Pewien niedosyt może budzić wykorzystana literatura, w dwóch trzecich pochodząca z lat 1940—54, a nie wykraczająca poza rok 1977.

Pewne drobne kwestie warto może przeformułować czy dopełnić. Przykładowo — słowa „morza już nie ma” (Ap 21,1) jeden z autorów objaśnia: „Morze jest symbolem mocy wrogich i nieprzyjacielskich”; należało wszakże ściśle zlokalizować tę wrogość i nieprzyjaźń, w wielu kulturach bowiem występująca tam symbolika morza jest bardzo zróżnicowana i przebogata, mieszcząca również dynamizmy sił życiowych, niezgłębione mądrości i prawdy, Wielką Macierz wnoszącą ukojenie (Stella Maris). Razi wzmianka o katolickich aspiracjach do „nawracania” Żydów — cóż z tego, że odnosi się to do przeszłości, skądinąd wcale nie tak odległej; nawracanie jest przejawem postawy wyższościowej wobec wiary uznawanej za fałszywą czy choćby niepełną i ułomną. Chybotliwe są uwagi o wezwaniu ze strony Kościoła posoborowego „do całkiem nowego i bardziej pozytywnego podejścia do Żydów i judaizmu” — jak gdyby przedsoborowe ujmowanie Żydów mogło w ogóle uchodzić za pozytywne i wymagało wyłącznie przesuwania „na wyższe poziomy” rzekomej pozytywności; autor skądinąd nie dostrzegł, że owa „większa pozytywność” to jedynie cząstkowa przebudowa, „całkowita nowość” zaś jest czymś nieporównanie szerszym: nie są to określenia równoważne.

Sumując, absolutnie dominują studia wysoce erudycyjne i — rzecz można — finezyjne, odkrywczе, skłaniające do wielorakich przemyśleń, niekiedy inspirujące do przeprowadzenia analogicznych poszukiwań w warunkach naszego kraju (wskazują na to ks. Pisarek i ks. Kroplewski). Oczywiście, znajdzie się też szkiełko cokolwiek niższego lotu: czy to sprowadzający się do pogłębionej prezentacji jednej publikacji, czy też podążający kolejniami nazbyt już przetartymi; jest to skądinąd oczywista nieuchronność przy tak bogatym zestawie rozpraw przeszło dwudziestu autorów.

Omawiana publikacja, przychylnie oceniona przez katolickich i zwłaszcza żydowskich gospodarzy amerykańskich, stanowi trafny i doniosły — rzecz można: godny — wyraz dziękczynnego uznania ze strony uczestników chicagowskiego seminarium. Działa na rzecz postępu w pojmowaniu Żydów i judaizmu przez katolików w Polsce — którzy łatwiej zrozumieją, że Żydów można było usunąć z Polski, ale nie da się jej usunąć z żydowskiej świadomości (znamienna refleksja rabina Sherwina przytoczona przez ks. Chrostowskiego) — oraz w zbliżaniu obu społeczności religijnych. Zaświadcza o pulapce „judaistycznego uczenia” u wykładowców przede wszystkim w seminariach duchownych — a więc u kierujących przygotowaniem przyszłych kapłanów. Intelktualne horyzonty nauczycieli wspólnie gwarantują umysłowy profil uczniów — stąd też można wyrazić pewność, że stopniowo wykruszą się te orientacje polskich kaznodziejów i katechetów, które nader krytycznie — z całą kompetencją wykładowcy dwóch wyższych uczelni kościelnych — prześwietili jeden z autorów. Podkreślić warto, że niejednokrotnie w rozprawach przewijają się zaskakująco bezkompromisowe — po prostu: odważne i gdzie indziej nie spotykane — oceny różnych niewłaściwości, zarówno niegdysiejszych, jak współczesnych, kościelnego czy katolickiego stosunku do Żydów i judaizmu. Należy więc globalnie docenić czyn jednego redaktora całości: ks. Waldemara Chrostowskiego — od inicjatywy i koncepcji, poprzez niełatwe „egzekwowanie” (niektórzy przewidywani autorzy zawiedli), a następnie żmudne gromadzenie wszystkich wstępów i rozpraw oraz zestawień

uzupełniających (noty biograficzne uczestników seminarium, indeks miejsc biblijnych), aż po mozolne opracowywanie edytorskie tak obszernego i przede wszystkim tak głęboko zróżnicowanego zbioru tekstów.

Bardzo udany tytuł tomu symbolicznie zapowiada jego zawartość; swoście obwieszcza, jak wiele zmieniło się we wzajemnych spojrzeniach obu religii; sięga do Księgi Malachiasza, ale też wprowadza jak gdyby dalekie echo zawołania z Clairvaux.

Wymienione dalsze tomy serii (pierwszym był *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)*, omówiony na tych łamach 61/1991, z. 3, s. 191) — materiały z przeprowadzonego w 1988 r. chrześcijańsko-żydowskiego kolokwium teologicznego w Krakowie-Tyńcu oraz głośny *Traktat o Żydach* Mussnera — pozwalają już uznać ją za inicjatywę niezwykle pożyteczną zwłaszcza w tych latach u nas wciąż jakoś „judaistycznie obolałych”. Przyczynia się ona do wytwarzania postawy ekumenicznej w płaszczyźnie wieloreligijnej, umacnia orientację dialogową jako „zaczyn teologicznego dialogu” (słowa ks. Chrostowskiego), pobudza gotowość do międzyreligijnego współżycia, przełamuje utrwalone zwłaszcza po stronie chrześcijańskiej stereotypy. Nieodzowna dla wykładowców, kaznodziejów i katechetów, ale przecież również dla teologów — okazuje się też przydatna w ogóle dla wszystkich zainteresowanych tą problematyką „stykowo-dialogową”: dla chrześcijan, Żydów, inaczej wierzących, a także — dla bezwyznaniowców.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Danuta CZECH, *Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939—1945*, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1989, s. 1060.

Z obfitością literatury na temat Szoah i obozów masowej zagłady nie idzie w parze rzetelne rozeznanie historyczne i znajomość faktograficznej strony zbrodni dokonanych przez nazistów. Bywa, że dochodzi do wynaturzeń i nadużyć świadczących nie tylko o złej woli, lecz świadomej tendencji do zakłamywania historii. Marcin Kula wspomina („Spotkania”, nr 5/92, 5 II 1992, s. 35), że w Porto Allegre w Brazylii, gdzie mieszka wielu potomków emigrantów niemieckich, widział „opublikowane przez lokalną firmę wydawniczą książki mówiące o «micie» komór gazowych czy podnoszące krzywdy Niemców po wojnie”. Uczestnicząc w lecie 1989 r. w międzyreligijnym seminarium naukowym przeglądałem w bibliotece Spertus College of Judaica w Chicago publikację, drukowane nawet na Filipinach (!), w których bezczelnie pisze się o „polskich obozach koncentracyjnych” albo tłumaczy się ich usytuowanie na naszych ziemiach „zastarzałym polskim antysemityzmem”. Najwięcej ignorancji i zafalszowań dotyczy KL Auschwitz-Birkenau. Wielu moich amerykańskich rozmówców nie miało (albo nie chciało mieć?) pojęcia o tym, że w Auschwitz byli osadzeni i mordowani Polacy, Rosjanie, Cyganie i więźniowie innych narodowości. Kontrowersja wokół klasztoru karmelitanek w Oświęcimiu, erygowanego w przylegającym do obozowych murów budynku tzw. Starego Teatru, stanowi jeden z przejawów erupcji braku wiedzy o tym, czym naprawdę był Auschwitz, co się w nim działo i jakie ma on znaczenie dla różnych grup etnicznych i religijnych.

Najpełniejsze rozeznanie na temat okropności popełnionych w KL Auschwitz-Birkenau przynosi monumentalna monografia D. Czech, długoletniej pracownicy Państwowego Muzeum w Oświęcimiu, zatytułowana *Kalendarium wydarzeń w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau 1939—1945*. Kalendarium powstawało wkrótce po oswobodzeniu obozu i zakończeniu wojny, co pozwoliło uchronić od zapomnienia i przeinaczeń wiele bezcennych