

Michał Horoszewicz

"Żydzi i chrześcijanie w dialogu -
Materiały z Międzynarodowego
Kolokwium Teologicznego w
Krakowie-Tyńcu, 24-27 IV 1988",
orac. i red. W. Chrostowski,
Warszawa 1992 : [recenzja]

Collectanea Theologica 63/2, 181-189

1993

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

W. CHROSTOWSKI (opr. i red.), *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu — Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24—27 IV 1988*, Kościół a Żydzi i judaizm 3 (red. serii: ks. W. Chrostowski), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992, s. 278.

Być może, gdzieś powstaje już tom pod orientacyjnym hasłem „od dysputy do dialogu: spotkania żydowsko-chrześcijańskie w drugim tysiącleciu”, który dokonywałby zestawienia i analizy wielorakich debat publicznych czy „zamkniętych” prowadzonych przez uczonych chrześcijańskich oraz żydowskich począwszy od trzynastowiecznej Hiszpanii, poprzez konwentikle w krajach anglosaskich z lat trzydziestych XX w., poprzez Seelisberg, aż po dynamikę czasu obecnego. Różnorodność form — dyskusje, sympozja, kongresy, kolokwia, spotkania — pozwala przypuszczać, że tu i ówdzie udało się odnaleźć odległe korzenie, chociażby wątle, dzisiejszych kształtów: i to mimo nieciągłości czy rozerwań, mimo animozji przechodzących okresowo w przesładowania. Wszakże nie wydaje się, by na ziemiach polskich — choć na nich w okresie poprzedzającym Powstanie Styczeńowe dochodziło do najzupełniej unikalnych zbliżeń — ujawniły się próby podjęcia dyskusji między przedstawicielami judaizmu i katolicyzmu; być może, wiązało się to ze szczególnie dużą autonomią wspólnot żydowskich w Rzeczypospolitej Szlacheckiej.

Na pierwsze takie spotkanie przyszło czekać aż do 1988 r. Wtedy to bowiem, w dniach 24—27 kwietnia, w Krakowie-Tyńcu odbyło się Międzynarodowe Kolokwium Teologiczne wyznawców judaizmu oraz chrześcijaństwa, w gronie 70-osobowym przeprowadzone staraniem Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem oraz Anti-Defamation League of B'nai B'rith (dalej ADL). Przedsięwzięcie — jak zauważa ks. Waldemar Chrostowski, wykładowca z ATK, organizator wielu spotkań katolicko-żydowskich — bezprecedensowe, zapoczątkowujące kontakty przedstawicieli obu tradycji religijnych w naszym kraju.

Wygłoszono jedenaście zaplanowanych referatów i ponadto trzy dodatkowe, z których tylko jeden dostarczono do publikacji. Kolokwium prowadzono w języku angielskim. Zagraniczni referenci to rabini z Los Angeles, Birmingham i Nowego Jorku oraz profesorowie z Lucerny i Jerozolimy. Zamieszczone referaty układają się w sześć grup tematycznych: 1. natura i cele dialogu, 2. dokumenty Kościoła Katolickiego odnośnie do Żydów i judaizmu łącznie z ich recepcją w Polsce, 3. teologia Szoah, 4. zadośćuczynienie i pokuta w Starym Testamencie oraz we współczesnym judaizmie, 5. koncepcja Izraela jako wybranego Ludu Bożego, 6. teologiczna reorientacja Kościoła wobec judaizmu oraz religijna myśl żydowska wobec chrześcijaństwa.

W przedmowie, której nie wolno pominąć, ks. Chrostowski wskazuje, że usytuowanie kolokwium „niemal w cieniu Auschwitz-Birkenau” nadawało dialogowi „znamiona wyjątkowej i szczególnej odpowiedzialności”; nawiązanie tego dialogu było wyjątkowo trudne, a jego rozpoczęcie wymagało „teologicznej refleksji nad Szoah”. Z kolei w artykule wprowadzającym omawia podwaliny kolokwium i rolę wybitnego działacza „zbliżeniowego” Józefa Lichtena (zmarłego 14 XII 1987), którego pamięci poświęcono krakowsko-tyńskie debaty; wskazuje na trudności w pozyskaniu do „współpracy teologów z liczącym się dorobkiem naukowym”, zarazem otwartych na specyfikę tego dialogu; w oparciu o przebieg kolokwium zarysowuje sześciopun-

ktowy program dialogu: aktualny status stosunków chrześcijańsko-żydowskich, wdrażanie dokumentów Soboru Watykańskiego II, potępienie wszelkich przejawów antysemityzmu i sprzeciw wobec nich, rola Kościoła w nauce o Żydach i judaizmie, teologiczna refleksja nad Szoah, odpowiedź Polaków na wyzwanie wniesione poprzez dramat rozegrany na ich ziemiach.

W słowie wstępnym bp Henryk Muszyński, przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem — wówczas ordynariusz włocławski, obecnie arcybiskup-metropolita gnieźnieński — wyraża przekonanie, że spotkanie „ubogaciło bardzo nas, chrześcijan i katolików, dzięki pierwszemu na polskiej ziemi bezpośredniemu kontaktowi z żywą żydowską myślą religijną”; łączy to z nadzieją, iż „doświadczenie zostało odwzajemnione” — jest przy tym świadom, że dla wielu żydowskich braci i sióstr „samo przybycie do Polski, ziemi przodków i miejsca Szoah”, było bolesnym przeżyciem. Z kolei rabin Leon Klenicki z Nowego Jorku, dyrektor Departamentu Spraw Międzyreligijnych ADL, daje wyraz przekonaniu, że strona katolicka włączyła „najlepszych przedstawicieli polskiej inteligencji katolickiej”; wskazuje, iż prelegenci żydowscy uosabiali główne nurty religijnego judaizmu: konserwatywny, ortodoksyjny i reformowany; ujawnia też wzruszenie, że oto w krakowskim pałacu biskupim na propozycję ks. Ronalda Modrasa, reprezentującego episkopat USA, odśpiewano w języku hebrajskim hymn narodowy Izraela „Hatikvah” — a ta „nadzieja” towarzyszyła wszystkim „wyczekującym lepszej przyszłości”.

Pierwszą grupę tematyczną otwiera referat rabina Daniela F. Polisha z Los Angeles, przynosząc już na wstępie bardzo krytyczne uwagi o polsko-żydowskich stosunkach w przeszłości. W przedłożeniu soborowej drogi do *Nostra aetate* jako „symbolicznego punktu zwrotnego”, Polish zauważa, że Arabowie i Żydzi „dostrzegli centralny rys kościelnej teologii Żydów: związek między oskarżeniem o Bogobójstwo a wygnaniem żydowskim” — świat arabski dążył do niepodważania zarzutu, a to dla utrzymania katolickich uzasadnień sprzeciwu wobec żydowskiej ojczyzny; z kolei w odrzuceniu zarzutu Żydzi widzieli otwarcie drogi dla żydowskich aspiracji politycznych. Niezależnie od braku Szoah-Holocaustu w dokumencie, Kościół — zdaniem rabina — uznał rolę swego nauczania w siewie, którego plonem była zagłada. Szoah z jednej strony stała się „punktem odniesienia dla naszego zbiorowego doświadczenia” — to zaś rodzi sprzeciw wobec poczynań, przez Żydów odczytywanych jako chęć zawłaszczenia Holocaustu; z drugiej zaś — skłoniła społeczności chrześcijańskie do spojrzenia na konsekwencje „nauczania pogardy”. Polish postuluje przeobrażenie katolickiego nauczania dla odsunięcia akcentów antyjudaistycznych, Żydom zaś stawia wymóg głębszego niż dotąd poznawania chrześcijaństwa; korzyści dla obu wspólnot przyniesie studiowanie „stosunków między rodzącym się chrześcijaństwem a judaizmem rabinackim”.

Rozważywszy różne debaty z lat 1986—88, bp Muszyński uznaje, że „nie ma faktycznego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego o zasięgu ogólnopolskim”. Główną trudnością jest wciąż nie przewyciężona przeszłość Szoah — kształtujący wizję zagłady Żydzi spoza Polski nie zawsze są świadomi faktu, że Szoah jest także „sprawą wewnętrzną Polski”. Trwają też kontrowersje wokół domniemanej ciągłości między przedwojennym antysemityzmem polskim a rasistowskim antysemityzmem nazistowskim. Katolik w warunkach polskich winien tworzyć płaszczyznę dialogu: „przewyciężenie bolesnej przeszłości prowadzi przez określenie naszej współodpowiedzialności i współwiny”, przy tym „świadome przemilczenia oddalają, by nie powiedzieć uniemożliwiają wszelki dialog”. Biskup przestrzega dobitnie: „wzajemne wylizywanie win drugiej strony (jakże częste!) jest zaprzeczeniem wszelkiego dialogu” — najniebezpieczniejszą zaś fikcją wprowadzają słowa „nie ma Żydów, a zatem nie ma sprawy żydowskiej”. Od dialogu katolicy oczekują: lepszego wzajemnego poznania i zrozumienia tego, co łączy oraz co dzieli

obie religie; wzajemnego poszanowania tradycji i tożsamości; uznania „trwałości respektywnego posłannictwa wypływającego z tego samego zbawczego planu Boga”. Poprzez dialog chrześcijanie winni uczyć się od Żydów, a Żydzi od chrześcijan — m.in. „dawania wspólnego świadectwa żywej wiary względem tego samego Boga”.

W drugiej grupie tematycznej rabin Elliot N. Dorff — profesor filozofii na uniwersytecie w Los Angeles — zaznacza, że w 1965 r. Kościół Katolicki nie rozpoczął kształtowania więzi z Żydami na gruncie neutralnym: należało przeobrazić te aspekty własnej tradycji, które umożliwiły wytworzenie się antysemityzmu chrześcijańskiego z bardzo odległymi korzeniami. Dorff dostrzega rozwojową linię kościelną od *Nostra aetate* z 1965 r., poprzez *Wskazówki...* z 1974 r., po *Wskazania...* z 1985 r.; wyraża jednak zastrzeżenia, ostatni bowiem dokument wydaje się wskrzeszać „stary triumfalizm i wyłączność”. Ponadto utrzymuje, iż Żydzi „woleliby, aby Kościół odstąpił w ogóle od jakichkolwiek prób nawracania Żydów”: dręczy ich szczególnie fakt — przecież na etapie trwającego dialogu — „odmowy uznania judaizmu jako drogi zbawienia dla Żydów”. Rabin apeluje do katolików: „zrozumcie, proszę, że Żydzi nie oczekują, aby katolicy porzucili wiarę w Jezusa jako waszą drogę zbawienia [...] że uznanie prawomocności, którego oczekuję, ma być obustronne”. Rejestruje także wstrzemięźliwy stosunek dokumentów watykańskich i samych katolików do Państwa Izrael. Dialog zakłada, jego zdaniem, chęć wzajemnego poznania, w przypadku zaś Żydów i chrześcijan „pogłębiania bogactw własnej tradycji” — ale jego warunkiem jest „szacunek dla drugiego, takiego jakim jest, a szczególnie dla jego wiary i religijnych przekonań”.

Redaktor Jerzy Turowicz z Krakowa rozważa korzenie przedwojennego antysemityzmu polskiego: chrześcijański antysemityzm — wiążący się m.in. z oskarżeniem o Bogobójstwo i z rozproszaniem jako karą — „mógł stanowić coś w rodzaju podłoża wszelkich innych odmian antysemityzmu”; przypomina o katolickich elitach intelektualnych — choćby małowalcznych — aktywnie zwalczających antysemityzm; wskazuje na pilną potrzebę wyeliminowania wszelkich śladów antysemityzmu z nauczania prowadzonego przez Kościół; odrzuca twierdzenia o bezpośrednim związku przyczynowym między antysemityzmem chrześcijańskim a dokonaną przez nazistów zagładą Żydów; upomina się o lepszą znajomość historii stosunków chrześcijańsko-żydowskich, bez pomijania prześladowań, upokorzeń i pogardy („jak długo do naszych podręczników historii Kościoła czy historii chrześcijaństwa nie będzie włączona pełna relacja o prześladowaniach Żydów, ignorancja i obojętność będą trwały nadal”); dostrzega niedostateczną świadomość duchowej więzi między judaizmem i chrześcijaństwem. Ale widzi też rosnące zainteresowanie kulturą żydowską i judaizmem, „dialogowe” wysiłki środowisk inteligencji katolickiej, wydawanie stosownych książek oraz specjalnych zeszytów czasopism. „Problem religijnych stosunków chrześcijańsko-żydowskich stanowi integralną część stosunków polsko-żydowskich”.

Redaktor Konstanty Gebert z Warszawy ilustruje tezę, że kapłańskie zaniechanie mówienia o Żydach „miało charakter nauczania o Żydach”; krytycznie ocenia pewną — może nieco pochopną — wypowiedź z wysokiego szczebla hierarchii; negatywnie odnosi się do przypadków tolerowania antysemityzmu w obrębie Kościoła — równocześnie wskazując na siły „o nastawieniu wręcz odwrotnym”; podkreśla, że Kościół „zaskakująco szybko zaakceptował zmianę teologicznego stosunku do Żydów”, wszakże „Żyd teologów” istniał jedynie w wyobraźni, dialogowym zaś partnerem Kościoła jest „konkretny Żyd historii” — wynikające stąd rozdarcia dadzą się naprawić poprzez „nieustający kontakt z konkretem urealnającym i demistyfikującym drugą stronę dialogu”.

W trzeciej grupie tematycznej rabin Norman Solomon z Birmingham wskazuje na „jedyność Holocaustu”, który stanowił „cel sam w sobie”; za-

uważa wyjątkowość faktu, że przez niemal dwa tysiąclecia naród żydowski wyodrębniano „jako przedmiot stałego i religijnie usankcjonowanego zniesławiania w znacznej części cywilizowanego świata”. Przedkłada dalej wyrazy reakcji na Szoah: halachiczne (responsa rabinackie) oraz teologiczne; zaznacza wszakże, iż gdzie nawodziła teologia, tam halacha „umożliwiała przetrwanie”. Do „egzegezy narracyjnej” zalicza opowiadania (może ogólniej: utwory) Wiesela, od których nie jest daleko do formalnej liturgii, będącej religijnym sposobem przekazywania tego, czego słowa przekazać nie są w stanie. Krytycznie spogląda na postawę Kościoła Katolickiego oraz chrześcijan w latach Szoah: chrześcijanie spychali Żydów na margines, widząc w nich „zabójców Chrystusa”, nie może zatem dziwić fakt, że Żydzi skłonni są postrzegać chrześcijan zbiorowo jako zaangażowanych w Szoah w roli raczej prześladowców niż ofiar; mimo to Żydzi odnieśli się pozytywnie do możliwości dialogu. Zdaniem Solomona, współczesna biblistyka, podważająca tradycyjne ujmowanie wiary w Pismo Święte, jak też ewolucja intelektualna na tyle osłabiły tradycyjne argumenty uzasadniające postępowanie Boga wobec człowieka, że — w następstwie Szoah — „modernistyczny odłam judaizmu (a i chrześcijaństwa zresztą) całkowicie porzucił tradycyjną teodyceę”.

Clemens Thoma SVD, profesor biblistyki i judaistyki na wydziale teologicznym w Lucernie, rozważa problem męczeństwa jako „wydarzenia transcendentnego”: obok Edyty Stein i Kolbego stawia swego rówieśnika — Dawidka Rubinowicza z podkieleckiego Bodzentyna. „Bóg jest towarzyszem prześladowanych” — zatem „wszyscy dręczeni w Auschwitz są Jego męczennikami”. Dostrzega pewne racje w konstataowaniu milczenia Boga — ale podkreśla: „nienawiść do Żydów i pogardę wobec ludzi przejawiali tylko ludzie”. Upomina: „nikomu nie wolno dać miejsca Hitlerowi w nas i wokół nas” — a solidarna wspólnota żydowsko-nieżydowska winna uniemożliwić wszelki Auschwitz. Żydów przestrzega przed zwalczaniem chrześcijaństwa, chrześcijan — przed dyskwalifikowaniem Żydów: „potrzebny jest sprzeciw zawsze wtedy, gdy zbrodnie na Żydach spycha się w podświadomość i gdy na nowo podnoszą głowę ideologie wrogie ludziom”. Do zbliżenia między narodem polskim a narodem żydowskim konieczne jest wzajemne poznanie historii ich cierpień. Wskazuje na odwieczny u Żydów strach przed całkowitą zagładą ze strony ciemnościelskich narodów; oplakiwanie niesłusznie pomordowanych łączono z troską, by „reszta Ludu Bożego mogła jakoś przetrwać najtrudniejszy okres historii”. Zaznacza różnicę „między wrogością Kościoła do Żydów” a hitlerowską nienawiścią rasową — jednakże dla niego „kościelna wrogość do Żydów przylega do tej straszliwej drogi, przy której leży również Auschwitz”. Zdecydowanie odrzuca pojmowanie Auschwitz „jako kary Bożej względem Żydów” — ale przyznaje, że „również wyobrażenie Boga jako jedynie biernego widza wcale nie łagodzi problemu Auschwitz”. Proponuje więc piętnastowieczną koncepcję „coincidentia oppositorum”: w Bogu zbiega się nieskończone i skończone, żywe i martwe, dobre i złe; do tego dochodzi uznanie „podjętego przez Boga ryzyka pełnego powierzenia człowiekowi historii ludzkości i kosmosu”. Auschwitz to współczesny znak łączności oraz jedności wymordowanych Żydów z Chrystusem ukrzyżowanym i wskrzeszonym przez Boga Izraela — zarazem chrześcijanin dostrzeże w Auschwitz zarówno inne ofiary nazistowskiego terroru, jak też różne ofiary wszelkiego ludobójstwa, choćby Ormian z I wojny światowej.

W czwartej grupie tematycznej ks. Jerzy Chmiel z Krakowa wskazuje na skostnienie liturgii pokutnych w starotestamentowej tradycji: ograniczały się do przejawów zewnętrznych, czego wyrazem stała się instytucja „kozła ofiarnego”; reakcją na to było nauczanie prorockie akcentujące konieczność wewnętrznej pokuty jako daru „nowego serca od Boga”. W biblijnym Izraelu instytucja pokuty-zadośćuczynienia, dotycząca odnowienia sto-

sunku każdego człowieka i wszystkich ludzi do Boga, była „jak gdyby socjopsychologicznym regulatorem życia społecznego i indywidualnego”.

Stając wobec Auschwitz, symbolu totalnego zła, Żydzi i chrześcijanie potrzebują pokuty oraz zadośćuczynienia — twierdzi rabin Klenicki. Rozważa pojęcie „teszuvah” (próbą powrotu do stanu idealnego z przeszłości — oraz praca nad osiągnięciem doskonałej przyszłości), jego biblijne korzenie oraz wymiary rabiniczne. Nazistowskie prześladowania Izraela, „Świadka Przymierza z Synaju”, stanowiły w istocie próbę zniszczenia Boga — kolejny atak Baala: działanie jakościowo odmienne od postawy chrześcijańskiego „nauczania pogardy”, które zmierzało do przyciągnięcia Żydów ku chrześcijaństwu, do integracji ich ze społeczeństwem Zachodu. Tyle że Szoah przebiegała „w cywilizacji karmionej od dwóch tysięcy chrześcijańską duchowością”. Obecny proces „teszuvah” to przemyślenie pojęcia narodu wybranego i nieustanne czuwanie „wobec ciemnych sił antysemityzmu”; to refleksja: „jaki jest sens Boga po Auschwitz?” Klenicki formułuje aforystyczne pytanie, będące całym programem: „jak wytłumaczyć ukrytą twarz Boga w piecach?” — i widzi swój naród w poszukiwaniu sensu Przymierza, w nowej epoce stosunków z Bogiem: „po wygnaniu, po Auschwitz [...] po powstaniu Państwa Izrael”.

W jednym referacie należącym do piątej grupy tematycznej rabin Ronald Sobel z Nowego Jorku wskazuje, że stan wybrania „nie umieścił Żydów poza zasięgiem prawa moralnego”, nie przyznał im dominacji: „jest warunkowany moralnym postępowaniem [...] posłuszeństwem wobec Prawa”. Konceptcja wybrania wyrosła z przełomowych odkryć dokonanych przez naród żydowski — a są nimi: idea jedności i uniwersalności Boga; pojmowanie Boga etycznego, Boga sprawiedliwości i miłości; prawda, że człowiek — stworzony na obraz i podobieństwo Boże — ma w sobie coś z boskości Adama. Odkrycia te dotyczą moralnych wyobrażeń w człowieczym wnętrzu — na Żydów nakładają odpowiedzialność za postępowanie zgodnie z nimi: „Żydzi muszą tak traktować swoich bliźnich, aby mogli powiedzieć: «Mój bliźni ma w sobie cząstkę Boga». [...] Wybraństwo powinno czynić z nas ludzi pokornych”.

W szóstej i ostatniej grupie tematycznej ks. Chrostowski analizuje radykalną reorientację chrześcijańskiej (nie tylko katolickiej) doktryny i praktyki wobec Żydów oraz judaizmu. Doświadczenia Szoah przesunęły teologię judaizmu z rozważań teoretycznych ku problemom egzystencjalnym — w tym kontekście referent podkreśla znaczenie *Traktatu o Żydach* Franza Mussnera. Przez całe stulecie kręgi zachowawcze w Kościele ujmowały los Żydów rozproszonych i prześladowanych jako zasłużoną konsekwencję odrzucenia przez nich nauki Chrystusowej, jednakże po Auschwitz powstanie Państw Izrael nakazywało zweryfikowanie dawnych osądów — tego wymagała praktyka życia Kościoła: poczęła kształtować się nowa teologia, dzieło młodszych pokoleń myślicieli. Do najważniejszych elementów teologicznej refleksji należy przede wszystkim przewartościowanie tradycyjnej teologii i teodycei: w dziejowych wydarzeniach nie sposób dopatrywać się tradycyjnie pojmowanego udziału Boga — uznano, że Boże obietnice mesjańskiego pokoju dotyczą eschatologicznej przyszłości, ciągle czekając na spełnienie, to zaś „ostudziło chrześcijańskie tendencje do triumfalizmu i pozwoliło pełniej zobaczyć inne religie, także judaizm”. Ujawniło się wiele uproszczeń w chrześcijańskim nauczaniu o Żydach i w przepowiadaniu; wprawdzie pewne zarzuty przez Żydów adresowane do chrześcijańskich teologów i historyków mały dzisiaj uznać za nietrafne, jednak „tylko sporadycznie ukazywano judaizm oczyma Żydów”. Próby ukształtowania chrześcijańskiej teologii judaizmu skłaniają do zaznaczenia, że teologowie chrześcijańscy dokonali zasadniczej rewizji też głoszonych ongiś — wręcz do niedawna — jakoby Kościół całkowicie zastąpił Izraela w roli przedmiotu Bożego wybraństwa. Chrześcijańska teologia inaczej ujmuje zagadnienie ortodoksji judaistycznej; uka-

zuje Żydów jako naród nie tyle Księgi, co „egzegezy biblijnej”; w nowym duchu analizuje chrześcijańsko-żydowskie polemiki i spory pierwszych wieków, zwłaszcza z czasów Ojców Kościoła. Przeobrażone widzenie Jezusa Chrystusa pozwala dostrzec wiele nieporozumień spowodowanych przez krytyczną egzegezę najnowszych czasów, uznających za autentyczne jedynie te Jego wypowiedzi, które nie miały żadnych odpowiedników w nauczaniu rabinów: „Jezus-Żyd nie może stanowić sposobności do usprawiedliwienia przez nie-Żydów antyżydowskich posunięć”. Upřednio wydarzenia Wielkiego Tygodnia nie tylko upraszczano, ale i aktualizowano w duchu oskarżycielskim — z kolei „dramat Holocaustu sprawił, że teologiczna interpretacja tak potwornej zbrodni w kategoriach antyżydowskich jest niemożliwa”, godziłaby bowiem w miłość Boga. Referent przypomina, że nowotestamentowe wypowiedzi określane jako „antyżydowskie” nie mają autorytatywnego statusu dla chrześcijan, gdyż zaprzeczałyby ewangelicznemu orędziu powszechnej miłości. Choć poszczególne Kościoły lokalne mogą dokonywać przewartościowań na sposoby odmienne, a pewne uprzedzenia mogą nie poddawać się oddziaływaniom teologii — to jednak „recepta teologicznej reorientacji wobec Żydów jest wśród chrześcijan na ogół pozytywna”.

Żydowsko-izraelskie spojrzenie na Nowy Testament i chrześcijaństwo rozważa profesor Geoffrey Wigoder z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Nie jest wykluczone odkrycie dynamicznego oddziaływania między wczesnym Kościołem żydowsko-chrześcijańskim a rabiniczną wspólnotą żydowską. Uważa się, że „Ewangelia Jana jest bardziej rozprawą odzwierciedlającą teologię jej autora niż biografią Jezusa”; że „aktualne Ewangelie są redakcjami pierwotnych źródeł, rozmaicie wykorzystywanych w rezultacie kościelnej tendencyjności”; że głównym źródłem żydowskim interpretacji Ewangelii synoptycznych jest literatura talmudyczna; że Jezus i jego naśladowcy stali bliżej judaizmu faryzejskiego niż wspólnoty qumrańskiej. Obszernie rozważając proces Jezusa, Wigoder zauważa, że wszystkie podstawowe elementy prawa żydowskiego przeczą ewangelicznej relacji. Badania antyjudajizmu we wczesnym chrześcijaństwie skłaniają do stwierdzenia, że „źródła chrześcijańskie od epoki apostołskiej i poapostołskiej zawierają wszystkie późniejsze wielkie motywy antyżydowskie”; że w obliczu zagrożenia chrześcijan ze strony Cesarstwa przywódcy Kościoła „usilnie pragnęli zmienić swój obraz w oczach władz rzymskich, nawet za cenę rehabilitacji Poncjusza Piłata” (warto wspomnieć, że pisał o tym już B. Blumenkranz *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430—1096*, Paris 1960, s. 269). Gdy porzucono nadzieję na „nawrócenie” Żyda, począł on stawać się abstrakcją: „jednowymiarową, negatywną, szatańską postacią”. Nie sposób akceptować mówienia „bez rozróżnień o «chrześcijańskiej winie z Auschwitz»”, wszakże Auschwitz nakłania chrześcijan do przemyślenia swoich stanowisk. Stosunki chrześcijańsko-żydowskie winny, zdaniem Wigodera, uwzględniać wzajemne zrozumienie tego, co wspólne i poszanowanie tego, co odmienne; Żydzi uznają prawo innych do własnej drogi ku Bogu i nie pragną jakiegokolwiek formy synkretyzmu; warunkiem prawdziwego spotkania jest przyjęcie zasady równości między obydwojma religiami; „nasze wzajemne zrozumienie opiera się na samookreśleniu drugiej strony, które pragniemy zrozumieć, ale nie zmieniać”.

W kilku punktach należy postawić znak zapytania. Paradoksalność polskiego „antysemityzmu bez Żydów” s. 111) nie może stanowić naszej aktualnej wyłączności: już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Paul Lendvai tak tytułował swe rozważania dotyczące Związku Radzieckiego, Węgier, Słowacji i oczywiście Polski; z minimalną społecznością żydowską Francja w latach sprawy Dreyfusa przechodziła przez gorącą antysemicką; pierwszy zaś antysemityzm totalnie bez Żydów wystąpił w szesnastowiecznej Anglii. Nie sposób uznać za trafne twierdzenia, że „Kościołowi bardziej zależało na utrzymaniu dobrych stosunków z reży-

mem nazistowskim niż na ratowaniu Żydów" (s. 58): osią europejskiej polityki Piusa XII było przeprowadzenie Kościoła — w tym także i chyba zwłaszcza niemieckiego — przez wojnę z możliwie najmniejszymi stratami; w takim układzie sprawy żydowskie (a bywało, że i polskie...) schodziły na pobocze; ponadto można mówić o zachowywaniu poprawnych stosunków z Trzecią Rzeszą, lecz nigdy o dobrych stosunkach z nazistowskim reżimem — bowiem to jednak co innego. Nie jest dobrze, gdy strona żydowsko-amerykańska przywołuje „niepohamowany gniew w związku z instytucjonalną rolą Kościoła" w latach Szoah (s. 58): miał on szczupłutkie, wręcz żadne, pole manewru, a jednak w płaszczyźnie ratowania życia żydowskiego choćby w swych rzymskich instytucjach dokonał nieporównanie więcej niż bezkresna Kanada; właśnie strona żydowsko-amerykańska winna dostrzec szokującą inercję mocarstw alianckich (tyle że w powitalnym przemówieniu nawiązał do tego konsul amerykański w Krakowie — cyt. s. 25) i, niestety, bierność społeczności żydowskiej w USA, co tak mocno piętnował Wiesel: można krytycznie — byle uzasadnienie! — rozpatrywać pacellański Watykan, ale nie wypada czynić z niego „chłopca do bicia" czy „kozła ofiarnego". Istotnie Pius X (s. 63 — także sekretarz stanu Merry del Val) zajmował stanowisko wrogie wobec koncepcji państwa żydowskiego — ale nie należy przemilczać, że jego następca Benedykt XV w rozmowie z Nahumem Sokolowem 10 V 1917 ujawnił wiele życzliwości: „odrodzenie Izraela poprzez lud Izraela — czy poprawnie zrozumiałem zamysł syjonizmu?" (*Encyclopaedia Judaica*, t. 16, Jerusaleń 1972, kol. 75—76: pełny zapis rozmowy). Nie z korespondencji papieskiego sekretarza stanu do delegata apostolskiego w Londynie pochodzi stwierdzenie, że „Stolica Apostolska nigdy nie zaaprobowała planu uczynienia z Palestyny ojczyzny żydowskiej" (s. 65): to zapisek prałata Tardiniego, sekretarza Kongregacji Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych — od grudnia 1958 r. sekretarza stanu i kardynała — na marginesie depeszy tegoż delegata z 13 III 1943. Niechętna wobec założeń żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie postawa Stolicy Apostolskiej nie wynikała z rzekomego przekonania, że „wygnanie jest przekleństwem które należy utrzymać" (s. 65): zastrzeżenia bowiem dotyczyły wyłącznie Palestyny, a kard. Maglione — notabene w częściowo przytaczanym liście z 18 V 1943 do delegata apostolskiego w Waszyngtonie — opowiadał się za znalezieniem stosowniejszych terytoriów; w cztery miesiące później Roosevelt widział Palestynę jako „Ziemie Świętą wszystkich trzech religii".

Należy zaznaczyć że stosunkowo bardzo często odnoszono się do zarzutu „Bogobójstwa", także nawiązując do niezbyt fortunnej retoryki Pawła VI w homilii wielkopostnej 1965 r.; można sądzić, że strona żydowska dotąd nie przystała na kurialne „wycięcie" tego określenia, co w uproszczonym mniemaniu miało eliminować wszelką dyskusję w aspektach także historycznych.

Przed kolokwium strona polska nie była świadoma, „do jakiego stopnia Auschwitz stał się symbolem żydowskiej martyrologii ani jak głęboko określa żydowską świadomość". Istotnie — wszakże do pozyskania tej świadomości nie potrzeba kolokwium: wystarczyłoby recenzowanie różnych publikacji książkowych czy periodycznych, które analizowały to na pewno od drugiej połowy lat sześćdziesiątych. Przykładowo: w 1973 r. w Nowym Jorku odbyło się wielkie sympozjum żydowsko-chrześcijańskie, którego materiały złożyły się na potężny tom *Auschwitz: Beginning of the New Era? Reflections on the Holocaust* (New York 1977 — pozycja wskazana na s. 176); w 1984 r. ukazał się zeszyt 195. międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium" *Le judaïsme après Auschwitz — une question radicale* (tu w wersji niemieckiej na s. 231 i 243; obszernie omówiony w polskiej prasie niekonfesyjnej X 1985, nie znalazł żadnego echa w czasopiśmie wyznaniowych). Otóż gdyby choć te dwie pozycje należycie zaprezentowano w

prasie katolickiej, wówczas polska opinia katolicka byłaby — zdaniem niżej podpisanego — wstępnie, ale należycie zorientowana już na kilka, a nawet dziesięć lat wcześniej.

Zastanawia fakt polskiego opóźnienia w posoborowym ujmowaniu problemów judaizmu. Oto kolokwium przypadło na czas, kiedy — jak zaznaczono — „reorientacja Kościoła w Polsce wobec Żydów i judaizmu zaledwie się rozpoczynała”; a przecież minęło ponad 22 lat od *Nostra aetate!* Podczas kolokwium wskazano jako zadanie „wyeliminowanie wszelkich śladów antysemityzmu z nauczania prowadzonego przez Kościół” — wszakże wydaje się, że we Francji stosowne badania wstępne przeprowadzono już w 1952 r. (ks. Démann pod patronatem kard. Saliège'a). Jeden z referatów wskazał „ważne dokumenty na temat Żydów i judaizmu” ogłaszane przez episkopaty szeregu krajów — i delikatnie nawiązał do braku analogicznego dokumentu u nas; istotnie u nas trzeba było czekać jeszcze niemal trzy lata — podczas gdy pierwszy, jak się wydaje, taki posoborowy dokument (w USA) wydano zaledwie po 17 miesiącach od *Nostra aetate*. Można załować, iż strona żydowsko-amerykańska nie przedstawiła spojrzenia na „dialogowe” dokumenty episkopatu USA; gdyby zespoliło się to, na przykład, z ujęciem przez ks. Modrasa recepcji owych dokumentów w katolickiej społeczności USA — wówczas taki nurt horizontalizmu swoiście dopełniałby ciągłą dominację wertykalizmu (Stolica Apostolska „ku” Kościołom lokalnym — które przecież niekiedy, w każdym razie dla przypadków USA oraz Francji, wyprzedzały ją w stosownych reakcjach).

W przedkładanym tomie niekiedy może zaskakiwać ostrość pewnych konstatacji, czasem ocierających się o oskarżanie. Zachodzi więc, jak się wydaje, potrzeba odczytywania podobnych słów „poprzez żydowskie okulary”, dokonywania skrótowego przeglądu niegdysiejszych czynów i postaw „wobec Żydów” — a może też „przeciw Żydom”. W różnych ocenach chyba zbyt rzadko uwzględnia się raczej „innego”, którego spojrzenie może być radykalnie — przy tym uzasadnienie — odmienne.

Decyzyjnie opóźnienia edycji tego zbioru — po czterech latach od kolokwium! — należy uznać za najzupełniej trafną: czytelnik w istocie wnien pierwszej zapoznać się z dwoma uprzednimi tomami serii, z listem pasterskim Episkopatu Polski, z mnogością publikacji zwartych czy prasowych — po prostu niezbędne było stoniowe „przybliżenie się” do właściwego pojmowania dialogu.

Konkludując: jest to tom „o dialogu”, „pobudzający do dialogu” i po prostu „dialogowy”; zmusza do porzucania zaszłościowych skamielin i ubezpieczających stereotypów, narzuca szacunek dla „inności”, ukazuje drogi ubogacenia własnej tradycji religijnej poprzez jej lojalny i otwarty kontakt z tradycją w istocie siostrzaną. Nie jest to, oczywiście, książka do zwykłej lektury: zebrane wykłady — na wysokim i bardzo wysokim pułapie naukowym — z reguły wymagają pogłębionego studiowania i spowolnionego roztrząsania, nakłaniają też do debat i samoistnych poszukiwań, choćby opartych na publikacjach przytaczanych w przypisach (jeśli tylko okażą się jakoś osiągalne). Wolno zakładać, że zbiór ten przemówi do wykładowców i teologów, do kaznodziejów i katechetów, do studentów i seminarzystów, do wszystkich włączonych do dialogu. Warto napomknąć, że ukazał się on niemal dokładnie w pięćset lat po wypędzeniu Żydów z Hiszpanii, co stanowiło główny akt finalnego usuwania ich z Europy Zachodniej — że, obok Państwa Kościelnego (tylko do 1555 r.) i ziem islamu od Maroka po Turcję, Polska stawała się wówczas niebogatelnym obszarem nie kwestionowanego azylu i chyba jedyną w Europie strefą o tak rozwiniętej autonomii wspólnot żydowskich.

Nie będąc skłonny do wyrażania zwrotów ugrzecznionych, niżej podpisany pragnie wyraźnie stwierdzić, że dzieło omawiane wystawia naprawdę znakomite świadectwo redaktorowi serii (i zarazem edytorowi tej pu-

blikacji): trud włożony był bardzo duży, a rezultat okazuje się niezaprzeczalnie imponujący. Godzi się więc przypomnieć, że realizowana przez ATK (przy współpracy z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem) seria *Kościół a Żydzi i judaizm* objęła już tomy kolejno z lat 1990 i 1991: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)* (omówiony na tych łamach 61 [1991] 3, s. 191—196) oraz *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)* (omówiony 62 [1992] 2, s. 179—187); jako czwarta pozycja ukaże się — zapewne w 1993 r. — przekład *Traktatu o Żydach* Franza Mussnera. Widać skonkretyzowany zamysł edytorski i logikę układu. Tym wyrazistsza staje się celowość posiadania całości.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Dan COHN-SHERBOK, *A Dictionary of Judaism and Christianity*, London 1991, Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), s. 10 nlb, 181.

Rabin Cohn-Sherbok, uprzednio pełniący funkcje religijne na czterech kontynentach, aktualnie wykładowca teologii w University of Kent w brytyjskim Canterbury, autor monografii związanych m.in. z problematyką judeo-chrześcijańską (np. *On Earth as it is in Heaven — Jews, Christians and Liberation Theology*, 1987; *Holocaust Theology*, 1989), opracował mały słownik podstawowych pojęć z obszaru obu „religií Abrahama”, pozwalający dogodnie uchwytać zachodzące różnicowania i utrzymywane podobieństwa w oparciu o wspólne pierwotnie zakorzenienia. Tom zawiera 255 haseł wyłożonych bardzo zwięźle (tylko nieliczne objętościowo zbliżają się do półtorej strony) oraz 200 haseł „pustych-odsyłających”. Schematem jest trójstopniowość: ujęcie judaistyczne z nakreśleniem ewolucji historycznej; analogiczne ujęcie chrześcijańskie (wszakże z wyraźniejszym akcentowaniem chrześcijaństwa zachodniego po kres średniowiecza, a katolicyzmu dla epoki postreformacyjnej) — czasem wynikająco-rozwijające, kiedy indziej bardziej przeciwstawno-kontrastujące; wreszcie — syntetyczne wyznaczenie odmienności i analogii.

Dla przykładu: *Funeral rites*, niemal półtorej strony. Na początku wymieniono aż sześć haseł „pustych” kolejno odsyłających do obrzędów pogrzebowych: *Burial*, *Cremation*, *Kaddish*, *Mourning*, *Shiva*, *Yahrzeit*. Wskazano, że już w starożytnym judaizmie przestrzegano chowania zwłok w pieczarach czy grobach; stopniowo przyjęły się cmentarze. Odpowiedzialność za pochówek spoczywa na najbliższych krewnych, a w ich braku — na wspólnocie. Szczegółowo scharakteryzowano obrzędowość (zaznaczając dopuszczalność spopielenia), reguły odmawiania modlitwy kadisz i zachowywanie pamięci o rocznicy zgonu. Do początkowych obrzędów chrześcijaństwo włączyło element pozytywny: pojmowanie śmierci jako wstępu do zmartwychwstania — stąd od IV w. uczestnicy pochówków ubierali się na biało. Po VIII w. nastąpiło przesunięcie: wkroczyła czernia, modlono się za oczyszczenie i wybawienie od piekła; w średniowieczu doszło też do systematyzacji obrzędów pochówkowych i mszalnych. Z uwagi na doktrynę cielesnego zmartwychwstania kremacja počęła przyjmować się dopiero w XX w. (u progu — w protestantyzmie, u schyłku — w katolicyzmie). W obu religiach obrzędy pogrzebowe oparte są na podstawach biblijnych. Dla chrześcijan punktem centralnym religijnych aktywności na rzecz zmarłych jest Chrystusowe oswobodzenie od śmierci i rozkładu; w judaizmie — żal żałobników i dopełnienie obrzędowych powinności. W zakończeniu zabrakło skierowania do innego hasła „pełnego”, jak gdyby dopełniającego: *Death*, które — obok rozważań nad dokładnym określeniem momentu śmierci — przynosi niemało kwestii granicznych.