

Michał Horoszewicz

"Rozmowy o dialogu", Waldemar Chrostowski, Warszawa 1996 : [recenzja]

Collectanea Theologica 67/1, 203-210

1997

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, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa 1996, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, s. 314.

Vaticanum II wyłoniło Kościół Katolicki „w stanie dialogu” z wszystkimi uprzednio wykluczonymi, anatemizowanymi, zwalczanymi (potrafiącymi zresztą też wykluczać, anatemizować i zwalczać Kościół) – środkami czasem „ubogimi”, niekiedy jednak „bogatymi”. Dialog „na wszystkie azymuty” okazał się przemożną koniecznością u kresu wieku i milenium, wyzwaniem ideowym, znakiem czasu. Wprawdzie liczne już linie właściwego dialogu ekumenicznego nie przebiegają bezkonfliktowo, wolno jednak uznać, że dialog Kościoła z judaizmem jest od tamtych znacznie trudniejszy. W omawianej tu książce trafnie stwierdzono, iż w okresie posoborowym „teologowie chrześcijańscy powiedzieli o judaizmie więcej pozytywnych rzeczy niż w ciągu 1900 lat” – a przecież odnosi się wrażenie, że to wciąż początek długiej i niełatwej drogi, po której mozolne pielgrzymowanie wymaga cierpliwości, wyrozumienia, przychylności dla rozmówcy, lecz także intensywnego samokrytycyzmu.

Polski szlak powojenny wydaje się szczególnie obciążony nieporozumieniami i wręcz legendami. Do tej pory (tzn. do końca lipca 1996 r.) nie wyjaśniono przekonująco tła, okoliczności i zaplecza wczesnych pogromów z dominującym tam kieleckim. Społeczność żydowska, początkowo parusettyśieczna, odpyływała za granicę w trzech falach: pozostała garstka (5–15 tys., zależnie od kryteriów obliczeniowych) – wzbogacały się mity. Większość Polaków nie napotkała Żyda, ale niektórzy z nich doszukują się obecności kilku, nawet siedmiu (!) milionów Żydów. Dość liczne publikacje antysemitki pozwalają chyba uznać aktualnie ujawniający się tu antysemityzm za psychozę ksenofobiczną, nadszpodziewanie korzystającą okazjonalnie z krucht i ambon, nawet z Grobów Wielkopiątkowych. Wszakże zawodzi rozeznanie, jaką w nim rolę odgrywają motywacje czy domniemania wywodzące się z populistycznego podłoża religijnego (“bynajmniej nie białe, religijne poglądy i religijne wizerunki współczesnego Żyda wydają się tkwić u korzeni amerykańskiego antysemityzmu” – opinia cytowana przez E. Fishera ze struktur episkopatu USA, 1988); nie przebadano powiązań ekstremistycznych nacjonalizmów z fundamentalizmem katolickim jako ideowym wsparciem i z antysemityzmem jako płaszczyzną „czynnu społecznego uświadamiania”; brak syntetycznego – ale całościowego i wolnego od apologetyki – ujęcia zmiennych postaw Kościoła polskiego wobec Żydów w wiekach XII–XIX (stroni od tego nawet oksfordzki rocznik studiów polsko-żydowskich „Polin”).

Na tym mało zadowalającym tle łatwo uchwycić penetrującą głębię obserwacji, nieustępliwość wniosków i odkrywcość refleksji w przedstawianym tu zbiorze 23 rozmów, od lata 1990 r. do schyłku 1995 r., udzielanych czasopismom polskim oraz amerykańskim polskojęzycznym przez ks. Waldemara Chrostowskiego, teologa i biblistę, dyrektora Instytutu Katolicko-Judaistycznego ATK oraz wykładowcę (jako „visiting professor”) różnych uczelni USA, od połowy lat osiemdziesiątych niezwykle czynnie włączonego w dialog Kościoła z Żydami i judaizmem, organizatora dorocznych sympozjów teologicznych na ogólny temat *Kościół a Żydzi i judaizm* oraz

redaktora serii pod tymże tytułem współwydawanej przez Episkopat oraz ATK. Tom ten stanowi znakomite wprowadzenie w problematykę dialogu zarówno między dwoma siostrzanymi religiami, jak też pojmowanego ogólnie. Autor nie ułatwia sobie zadania i nie pomija sytuacji konfliktowych czy drażliwych, uchybień, opóźnień; w przeżywanym poczuciu odpowiedzialności wobec współwyznawców oraz Żydów drąży przeszłość i terażniejszość, przez wyważone dociekania próbując wznosić kładki, może już i pomosty, wzajemnego porozumienia. Obwieszcza wyraźnie: „chcę działać na rzecz zbliżenia między ludźmi odmiennych wyznań, kultur, tradycji...” Sprawa owego dialogu „wciąga niesamowicie”: to wyznanie pozwala zrozumieć, dlaczego grupa polskich duchowenych (w tym co najmniej dwóch biskupów – przy wsparciu kilku kapłanów i hierarchów z USA) oraz świeckich katolików i analogiczna grupa rabinów (z Polski, USA i W. Brytanii) oraz intelektualistów żydowskich niestrudzenie występuje na rzecz pojednania międzyreligijnego. Szczupłość grupy żydowskiej nie zaskakuje, można natomiast ubolewać nad wciąż niedostatecznym powiększeniem się udziału polskiego katolicyzmu.

Rozmowy – które nie tylko nie zdezaktualizowały się, ale przez złączenie w jednym tomie nabrały nowych tonacji, wyraziściej ukazując przenikania, zależności i kontrasty – zgrupowano w pięciu częściach: *Czas dialogu – Od wrogości do partnerstwa – Obolałą wrażliwość – Po Auschwitz – Wyzwania dialogu. Z obfitości wątków problemowych warto skupić się na kilku kluczowych, dla nas chyba najistotniejszych.*

Przede wszystkim jest to niejako propedeutyka etyki dialogu. Widziany jako „ogromna przygoda intelektualna”, dialog nie stanowi wszakże zadania jedynie dla rozumu (wówczas stawałby się „zajęciem akademickim”) czy tylko dla uczuć, które bywają bardzo rozbieżne. Zakłada „dobrą wolę po obu stronach (...) nowe nastawienie serca”, wyraźne unikanie zadawania bólu, odejście od egoizmu, wczuwanie się w psychikę partnera spotkania. To umiejętność nie tylko mówienia, lecz i słuchania. Przez forsowanie dialogu może doprowadzić do swojej indoktrynacji, choć jest „jedyną zasadną receptą na godne życie”; autor podkreśla: „nigdy nie powinienem zakładać, że głosząc dobre rzeczy albo chcąc dobrych rzeczy, zmuszę innych do tego, by żyli i postępowali tak, jak chcę”. Rozmówcę należy traktować jak przyjaciela przynajmniej potencjalnego: dialog to proces ustawiczny, zapoczątkowany osobistym dojrzywaniem.

Rozpatrując porównawczo obie religie, które po zburzeniu Świątyni w 70 r. „wyjątkowo zgodnie działały na rzecz wzajemnego oddalania się”, ks. Chrostowski przypomina: judaizm rozwijał się równolegle do chrześcijaństwa, ale w jego zaprzeczeniu. Po trzech stuleciach „nie było już mowy o partnerstwie niechęci” – nagromadzały się „pokłady uprzedzeń, wzmocnione prześladowaniami Żydów, pogromami, paleniem na stosie, chrystianizacją na siłę”; wyłaniało się chrześcijańskie ustawodawstwo antyżydowskie; ustanawiano przymusowe „kazania nawracające”. Obie wspólnoty określały własną tożsamość przez odcinanie się od partnera: „być chrześcijaninem znaczyło przez wiele stuleci nie być Żydem”. Żydzi już przed epoką chrześcijańską żyli w diasporze, a to powodowało większą ich czujność i wrażliwość na

sytuację w otoczeniu; własne żydowstwo przeżywali bardziej świadomie niż chrześcijanie swą kondycję religijną jako osadzeni w strukturach ubezpieczających. Wśród Żydów tkwi mocna tradycja więzi rodzinnych i upamiętniających, czego brakowało chrześcijaństwu skupiającemu różne ludy; chrześcijaństwo ma układ wertykalny, w którym zwierzchnie autorytety przejmują część odpowiedzialności za wierzącego – u Żydów brak centralnego autorytetu: funkcję papieża i biskupów pełnią rabin, a każdy z nich jest autorytetem dla tych, którzy zechcą go słuchać. Chrześcijaństwo potrzebuje judaizmu dla swego samookreślenia – dobry chrześcijanin winien znać „swoje korzenie, początki oraz naturę chrześcijaństwa”, wszak „refleksja chrystologiczna musi z konieczności odnieść się do judaizmu” (słowa Jana Pawła II z 1980 r.: „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”); z kolei judaizm potrzebuje chrześcijaństwa dla zrozumienia siebie i swej historycznej ewolucji – okazuje się, że nawet pewne jego koncepcje teologiczne i pojęcia religijne rozwinęły się pod wpływem impulsów wychodzących z chrześcijaństwa.

Mozolnego przełamywania wymagają tkwiące po obu stronach stereotypy: „stereotyp antykatolicki istnieje w judaizmie tak, jak w chrześcijaństwie trwa stereotyp antyżydowski” – dla przeciętnego chrześcijanina „Żydzi stali się bardziej narodem Judasza aniżeli narodem Jezusa” (statystyczne przebadanie w 1963 r. rozległej płaszczyzny katechezy protestanckiej w USA pozwoliło stwierdzić, że Jezusa wraz z uczniami ukazywano „jak gdyby nie-Żyda”, Judasza zaś oraz saduceuszy i kapłanów Świątyni wyraziście utożsamiano z Żydami). W warunkach amerykańskich – zaznacza autor – dla wspólnot katolickich oraz żydowskich ujawnia się „jakby lustrzane odbicie wrogości istniejącej w obu religiach”. Przeciętny Polak widzi w Żydzie „człowieka niereligijnego czy wręcz uosobienie ateizmu” (co może wzmacniać rozpowszechniona zbitka „żydomasoneria”), zatem odpór stawiany owej postaci to „jakby walka o religię”. Z kolei wśród Żydów amerykańskich – zwłaszcza nowojorskich – „nie brakuje antypolskich stereotypów”. Prawdziwe więc wyzwanie – to odstąpienie „od wzajemnych stereotypów”, od widzenia tylko balastu przeszłości, bardzo często nasączonego ignorancją i niechęcią” (a nierzadko chyba przesądem). Przykładowo – ks. Chrostowski podważa utrwalony przekaz o roli Żydów w prześladowaniu chrześcijaństwa do 313 r. w Imperium Rzymskim: „nie można powiedzieć, że wszystkie prześladowania, jakie spadały na chrześcijan, inicjowali Żydzi, bo ani nie ma na to dowodów, ani nie jest to możliwe” – tyle, że los prześladowanych chrześcijan był Żydom najwyraźniej obojętny, a przejawy solidarności mogły występować jedynie wówczas, gdy represjonowano obie społeczności (Żydzi natomiast byli zamieszani w silny antychryścianizm podczas krótkotrwałych rządów Juliana Apostaty); z kolei getta, uchodzące za formę wykluczenia Żydów ze społeczeństwa, niejednokrotnie miały na celu właśnie chronienie Żydów w świecie chrześcijańskim. Jeśli zło nastawienie chrześcijan wobec Żydów znajdowało „bodaj najpamiętszy wyraz” w bardzo nieprzyjnym patrzeniu chrześcijańskim na Talmud, to obecnie „pożytek z Talmudu można czerpać jedynie otwierając się na judaizm i własną chrześcijańską przeszłość”.

Autor precyzyjnie różnicuje niekiedy utożsamiane – nie tylko przez Żydów – pojęcia antyżydowskości (o podłożu zwłaszcza społecznym i obyczajowym),

antyjudajizmu (niechęci w płaszczyźnie teologicznej czy religijnej) i antysemityzmu (wrogości czy nienawiści – już z załączkiem zbrodni). W chrześcijaństwie nigdy nie pojawiała się teza o potrzebie fizycznej eksterminacji Żydów, rozmaite jednak elementy chrześcijańskiego antyjudajizmu i tradycyjnej antyżydowskości – tkwiące w nauczaniu o Żydach (co Jules Isaac, żydowski prekursor pojednania, nazwał „nauczaniem pogardy”), homiliach, kazaniach i katechezie – sprzyjały antysemityzmowi i w konsekwencji przyczyniały się do stopienia wrażliwości chrześcijan w obliczu Zagłady (wszak Żydzi podkreślają, że przeprowadzono ją „w cieniu katedr”). Pojawiana w płaszczyźnie narodowej oraz religijnej antyżydowskość chrześcijan – przestrzega ks. Chrostowski – „obraca się w końcu przeciw samej istocie chrześcijaństwa, rodząc szkodliwe stereotypy i postawy”.

Dialog międzyreligijny to nie tylko wychodzenie ku wyznawcom innej religii, ale również „rozmowa w obrębie własnej wspólnoty”: katolicy – przypomina autor – mają pełne prawo pytać o celowość, kierunki i rezultaty nawiązywanych kontaktów. Wstępując w dialog z Żydami trzeba wyzbyć się poczucia wyższości i pojmować zarówno żydowskie wyczulenie na własną tożsamość oraz wynikającą z doznawanych cierpień wrażliwość na wszelkie przejawy antyżydowskości, jak też zakotwiczenie historyczne Żydów, przejawiające się w nader intensywnym przeżywaniu doświadczeń ich bardzo odległych przodków (skądinąd ks. Chrostowski wnikliwie konstatuje, że „polskie społeczeństwo jest za mało karmione naszą historią”). Należy konsekwentnie odchodzić od postrzegania rzeczywistości judajizmu w kategoriach wrogości i konfrontacji, przybliżając się ku możliwościom spotkania ubogacającego obie strony: chrześcijańska misja wobec „innych” ma polegać na wiarygodnym świadectwie życia chrześcijańskiego (marginalnie przywołano problem bardzo trudnego „dialogu”, a więc z uwzględnieniem trzeciej religii monoteistycznej: islamu). Przeszkodami na trasach dialogowych są: brak woli prawdziwego otwarcia się, nieufność (Żydzi podejrzewają dialogujących chrześcijan o zamiary ewangelizowania ich, o chęć „pozbawienia ich żydowskości”; z kolei chrześcijanie lękają się „zażydzenia” czy zjudajowania chrześcijaństwa); traktowanie dialogu jako zajęcia dla elit intelektualnych uważających szeregowych wierzących za jeszcze nie dość przygotowanych – aczkolwiek w obu społecznościach „istnieje przeogromna podatność na dialog ze strony zwyczajnych ludzi”; dotychczasowy język pełen uprzedzeń i obolałości – dopiero teraz, w pierwszym pokoleniu, oczyszczany z ujemnych napływów; wreszcie – niedostrzeżenie konieczności traktowania dialogu jako pracy wielopokoleniowej, bez liczenia na szybką satysfakcję. Niezaprzeczalnie znaczne tempo przemian bywa ponadto dwustronnie hamowane – stwierdza autor – „nie tylko przez niechęć ze strony niektórych członków Kościoła, lecz i przez roszczeniową postawę Żydów niereligijnych”; przykładowo wskazuje, że sprawa żydowskości Edyty Stein (mimo pięknej homilii beatyfikacyjnej Jana Pawła II, przybliżającej obie religie odsłania „pola minowe dialogu”).

Dialog Kościoła z judajizmem to „ekumenizm w najszerszym tego słowa znaczeniu [...] podstawowy, fundamentalny”; nakłada on obowiązek nieustannego samoczyszczenia i obrachunku sumienia. Kościół zresztą „może zrobić znacznie

więcej niż dotąd". Należy zaznaczyć, że ks. Chrostowski akcentuje bezprecedensowe czyny Jana Pawła II: żaden papież nie odbył tylu spotkań z Żydami, nie dokonał takiej reorientacji Kościoła i takiego jego otwarcia ku Żydom oraz judaizmowi; eksponując zapowiadane spotkanie religijne papieża z przedstawicielami religii monoteistycznych na Górze Synaj w roku 2000 wskazuje: „byłoby ogromnym sukcesem, gdyby do niego doszło”.

Istotnym wyznacznikiem przeobrażeń w następstwie postawy dialogowej staje się płyszczyzna teologiczna. Chrześcijańska teologia antyżydowska jako teologizowanie nieprzychylnie Żydom łączyła t. zastępstwa (objęcie przez Kościół funkcji Żydów jako narodu wybranego) oraz t. wygnaństwa (życie Żydów w diasporze jako kara zesłana przez Boga). Uchodzący za skutek niewierności wobec Boga los „Żyda wiecznego tułacza” aż po kres świata (określenie usankcjonowane przez św. Augustyna) zapewniał rozwiązanie przydatne: takiego stereotypu chrześcijaństwo potrzebowało. Skoro przez całe stulecia uważano, iż nieobecność Żydów w ich kraju ojczyznianym „ma wymiar i walor teologiczny”, to od niemal półwiecza jawi się kwestia przeciwnie osadzona: „czy powrót Żydów do ich ziemi też ma znaczenie teologiczne?” Wszakże ustanowienie państwa Izrael oznacza „zmartwychwstanie narodu żydowskiego”, wyłaniają się zatem – wskazuje autor – „kategorie chrystalogiczne Nowego Testamentu i jakaś zadziwiająca zbieżność między losem jednostki, Jezusa Chrystusa, a losem narodu, z którego się wywodzi”. Jakże trafna jest konstatacja, że „teologia chrześcijańska nie przyzwyczała się jeszcze do istnienia państwa Izrael”! Dla części Żydów spełnieniem oczekiwań mesjańskich jest wyłonienie się państwa Izrael, które stało się „takim zbiorowym mesjaszem”. Teologowie katoliccy nie mogą jednoznacznie uporać się z problemem: czy było jedno Przymierze (z Żydami), w które „zostali wszczepieni chrześcijanie” – czy też były dwa lub nawet więcej? Czy lud wybrany (Izrael) i nowy lud Boży (Kościół) to dwie różne kategorie? – co z psychologicznego punktu widzenia ma być trudniejsza niż z teologicznego. Ks. Chrostowski dobitnie akcentuje: „musimy sobie postawić pytanie, może po raz pierwszy w dziejach chrześcijańsko-judaistycznych, czy judaizm może być drogą zbawienia dla Żydów?” – przypomina: „Bóg ma wiele dróg zbawienia” i postuluje otwarcie się chrześcijan na nową chrześcijańską teologię judaizmu, zatem na „postrzeżenie judaizmu jako żydowskiej drogi do Boga”.

Wszakże wydaje się to zwiastować przełom w zorientowanej na Żydów teologicznej optyce chrześcijaństwa: dotychczasowa teologia okazuje się w istocie pseudoteologią. Z kolei rodzinie wywodzący się z Polski amerykański rabin Sherwin stara się kształtować – zgodnie z tradycjami teologii żydowskiej – nową żydowską wizję teologiczną, w której byłoby miejsce dla Jezusa (zasadniczo stawianego poza nawisem żydowskości), a na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie utworzono wydział studiów nad Nowym Testamentem. Autor uznaje, że nie tyle eschatologia może okazywać się wspólna dla obu religii, „ile raczej teologia rzeczywistości ziemskich”: Żydzi zawsze akcentowali doczesność i jej religijny wymiar, a w katolicyzmie ów nurt teologiczny odradza się po Soborze – „sądzę, że możemy się sporo nauczyć od wyznawców judaizmu”.

Rozważania ks. Chrostowskiego przenoszą się zresztą na płaszczyznę jakże pobudzających uogólnień. Oto z postholocaustowych przemyśleń teologicznych wynika bardzo doniosłe wskazanie, że po Zagładzie „nie można uprawiać teologii wyłącznie w sposób spekulatywny, abstrakcyjny, czerpiąc wszelkie przesłanki z filozofii” – zachodzi konieczność uwzględniania tego, co się wydarzyło. Ważnymi przesłankami w uprawianiu teologii historycznej opartej na faktach XX w. stały się Holocaust i unicestwiający system komunizmu (symbolicznie: Auschwitz i Kołyma). Wprawdzie do dziś pozostają w użyciu wywodzące się z filozoficznych podstaw arystotelesowsko-tomistycznych „czcigodne formuły teologiczne stosowane w każdych warunkach i uwikłaniach ludzkiego życia i uczuć”, jednakże obok tego nurtu obecnie kształtują się „bardziej egzystencjalne kierunki myślenia teologicznego”.

Nie przystając na termin „antysemityzm polski”, autor uważa, iż należy poprawnie mówić o antysemityzmie części Polaków, tyle że do ustalenia pozostaje jej liczebność. Dostrzega natomiast antyżydowskość motywowaną względami gospodarczymi, politycznymi, religijnymi i psychologicznymi, a za nieszczęście uważa słabe rozeznanie jej przyczyn wynikające z bardzo małej liczby rzetelnych badań. Wyraźnie opowiada się za włączaniem w dialog także hołdujących antysemityzmowi: uznaje, że przez nich przemawia nie tyle zła wola, ile osobiste doświadczenia lub zaszczerpione im przez kogoś stereotypy i brednie. Wskazuje na specyficzne trudności dialogu, który „w Polsce bardziej niż gdzie indziej odbywa się w cieniu bolesnej przeszłości” – po obu stronach ignorancja i wrogość są czasami posunięte tak daleko, że o dialogowej inklinacji bardzo trudno mówić; głównym wyzwaniem dialogu pozostaje ustalenie, kto w nim ma być partnerem dla strony polskiej i katolickiej, gdyż liczba Żydów w Polsce jest znikoma, a większość z nich pozostaje niewierząca.

Polacy zachowują „syndrom ofiary” II wojny światowej w spoglądaniu nie tylko na Niemców, także na Żydów z Zachodu i Izraela. Z kolei sami winni dostrzec, że ich własny kraj w pojmowaniu Żydów utracił sens bezpiecznej przystani (nazwa „Polin” dla Polski wedle fikcyjnej etymologii żydowskiej to „po /h/ lin”: tu spocznij), stał się terenem obozów zagłady i pieców krematoryjnych: „przyjazd do Polski to dla Żyda przyjazd na cmentarz” – tak więc „Polacy muszą być świadomi tego straszliwego przyzmatu, przez który się ich kraj ogląda”. Należy uwzględnić, że zanik wyznania możeszowego – długo obejmującego od 6–7 do niemal 10 procent ogółu ludności kraju – „doprowadził do ogromnego zubożenia kultury polskiej i kultury chrześcijańskiej”, ponadto swoiście uszczuplił tożsamość polskiego katolicyzmu. Dialog zatem okazuje się tu spotkaniem „dwóch obolałych wrażliwości”; wprawdzie w postaci rzetelnej i oficjalnej rozpoczął się zbyt późno – po wybuchu jętrzącego się sporu wokół Karmelu w Oświęcimiu i, co zapewne zadecydowało o dalszym nieprzewlekaniu, po wizycie Jana Pawła II w rzymskiej synagodze – jednakże w zestawieniu z innymi krajami jest „wyjątkowo intensywny”. Wiosną 1990 r. autor odnosił co prawda wrażenie, że „wielu biskupów i księży nie rozumie potrzeby i wagi dialogu międzyreligijnego”: mieli kierować się poglądem, że skoro w Polsce nie ma Żydów, to nie ma i „problemu żydowskiego”; wolno jednak domniemywać, że list pasterski Episkopatu z przełomu 1990–91 r. odmienił optykę: dialog z judaizmem wydaje się istotnie uchodzić za szansę

lepszego zrozumienia korzeni wiary chrześcijańskiej, „dróg i bezdroży chrześcijańskiej praktyki życia”.

Ks. Chrostowski stanowczo postuluje odejście od czynienia rachunku sumienia jednemu partnerowi dialogu przez drugiego: „trzeba przeprowadzić własny rachunek sumienia”; przypomina więc o konieczności oczyszczania materiałów katechetycznych oraz homiletycznych „z jakichkolwiek negatywnych określeń i skojarzeń Żyda oraz religii żydowskiej”. W kształtowanym dialogu nie wystarczy mówienie prawdy, trzeba też poruszać sprawy do niedawna uchodzące za „narodowo-religijne tabu”: należy otwarcie poruszać tematy polsko-żydowskie oraz chrześcijańsko-judaistyczne. Wszakże wymaga to taktu w odniesieniu do partnera rozmowy – i autor dobitnie przestrzega chrześcijan przed wypowiedaniem się w historycznie prawdziwej zresztą kwestii niedostatku solidarności między Żydami w latach Zagłady: prawo wnikliwego analizowania i wydawania ocen w płaszczyźnie tak trudnych problemów należy przede wszystkim do Żydów – „rozdrapywnia wewnętrznych dramatów społeczności żydowskiej przez osoby z zewnątrz może być krzywdzące i niesprawiedliwe oraz służyć za parawan do łatwego usprawiedliwiania własnych przewinień”.

Rozważając słabo u nas dostrzeżone słowa Jana Pawła II o Polsce jako kraju misyjnym, ks. Chrostowski utrzymuje: „naprawdę potrzebujemy powtórnej ewangelizacji” – należy zastanowić się, czy nie nadszedł czas wydobycia się „ze skorupy samozadowolenia, triumfalizmu, poczucia wyższości wobec innych krajów i narodów, innych wyznań i wspólnot”.

Holocaust pozostaje jednym z najbardziej podstawowych wyznaczników współczesnej świadomości żydowskiej, a przecież – konstatuje autor – mówimy o nim wciąż „różnymi językami, w których pobrzmiewa niechęć i konfrontacja, a nawet wrogość”. Systematycznie prowadzona praca nad przekazywaniem polskim katolikom żydowskiego wymiaru Holocaustu przyczyniałaby się do tak pożądanego ich wyczerlenia. Z kolei Auschwitz, symbolizujący Holocaust–szoah, to w pewnym sensie wzorzec rozdroży ludzkich dziejów: ukazuje ślepą uliczkę, w jaką wchodzi człowiek, gdy zdusi w sobie szacunek dla drugiego. „Stopień edukacji o Auschwitz to wyraz dojrzałości rodziny i społeczeństwa. przypominać Auschwitz i Holocaust znaczy też mówić o przemocy wciąż obecnej w świecie” – wszak spirala zła po rozkręceniu prowadzi własne życie. Oczywiście zachodzi potrzeba rzetelnego ustalania faktów historycznych, „odideologizowania obrazu Auschwitz”.

Wolno utrzymywać, że pedagogiki postauschwitzowej brakowało na wczesnym etapie konfliktu o Karmel: strona katolicki nie pomyślała „jak odbiorą to Żydzi” – nie było praktyki dialogu; z kolei Żydzi nie pojmowali „czym jest kontemplacja krzyża dla katolików”. Spór o Karmel to dla ks. Chrostowskiego „symptom długotrwałej przewlekłej choroby [...] pretekst do wyładowania napięć [...] konfrontacja nie racji, ale tożsamości”. Wydaje się, że zobowiązania genewskie istotnie przyjęto nazbyt pochopnie, nie wyczuwając nierealności ich szybkiego urzeczywistnienia; ponadto „nie uczyniono zbyt wiele, aby wytłumaczyć Żydom racje polskie i katolickie, a następnie – gdy decyzja została podjęta – wytłumaczyć katolikom w Polsce, że jest to przejaw woli pojednania i współpracy”. Autor jakże słusznie postuluje, że „dla dobra dialogu

nie powinno się nagłaśniać ekstremalnych zachowań żadnej ze stron”. Prawdą jest, że nie wszyscy Żydzi domagali się przeniesienia Karmelu, natomiast dostępne niżej podpisanemu zagraniczne głosy katolickie (także chrześcijańskie niekatolickie) – od laikatu po purpurę – jednoznacznie opowiadały się za translokacją i wyrażały, niekiedy w ostrych słowach, dezaprobatę dla pierwotnego zamysłu. Niestety, wiosną 1996 r. – przez wewnątrzbożową demonstrację ultranacjonalistyczną oraz zapoczątkowane wznoszenie hali supermarketu na granicy strefy chronionej – Auschwitz znów nabral jakże przykrego dla nas rozgłosu w mediach zagranicznych.

Należy podkreślić, że dociekania, uogólnienia i refleksje ks. Chrostowskiego wyłożone są w języku precyzyjnym, klarownym i jednoznacznym; autor nie stroni od przekonującej repliki: chrześcijanom pragnącym „aby Biblia była książką dla dzieci, dorastających pańienek i sióstr zakonnych w nowicjacie” wskaże, iż „ona taka nie jest i nigdy nie była”, wymaga pokory i respektowania jej natury. Gdy nieświadomy postulat bpa Elchingera ze Strasburga „czyż Żydzi nie mają prawa do istnienia, nie jako przyszli chrześcijanie, ale jako Żydzi?” dziennikarz, reprezentujący pismo z obrzeży katolickiego fundamentalizmu, obcesowo zapyta: „czy Żydzi żyjący na tym i tamtym świecie nawrócą się, czy nie?” – spotka się z wartką ripostą: „są to raczej pytania do Boga, nie do mnie”.

Graficzne opracowanie Artura Gołębiowskiego okazuje się prawdziwie zintegrowane z treściami wyłożonymi w tomie; szczególnie przykuwa kompozycja przy części Po Auschwitz: w pustym obrysie po ściętym drzewie poczanają wyrastać, wysoko w przyszczeniu ponad pniem, ulistwione i ukwiecone gałązki.

Sumując: to książka nakłaniająca do wyciągania nauk, przymuszająca do samoobrachunków i do przemyśleń, nader potrzebna w naszych wciąż zmąconych uwarunkowaniach społeczno–historyczno–religijnych, poszerzająca rozumienie dialogu katolicko–judaistycznego i polsko–żydowskiego oraz dialogu międzyreligijnego w sensie ogólnym, niezbędnym dla podążających trudnymi szlakami współbywania w poszanowaniu godności każdego „innego”. Zarazem swoiste lustro odbijające różne uchybienia, uprzedzenia i nie porzucone stereotypy po obu stronach wpisujących się w dialog, którego owocem – jak przewiduje autor – „powinien być proces stawiania się chrześcijan coraz lepszymi chrześcijanami, Polaków coraz lepszymi Polakami, a Żydów coraz lepszymi Żydami”.

Michał Horoszewicz

V. ELIZONDO, Ch. DUQUOC (dir.), *Le pèlerinage*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris, 266(1996), s. 149.

W dwa lata po wydaniu zeszytu o mistyce i kryzysie instytucjonalnym (nr 254 – omawiany na tych łamach LXV [1995] 3,222 nn) sekcja teologii duchowości, z 18-osobowym zespołem konsultacyjnym, przygotowała pierwszy w dziejach przeglądu zestaw jedenastu studiów dotyczących pielgrzymek. Gutiérrez z Limy pozostał