

# Michał Horoszewicz

---

"Leksykon dialogu  
chrześcijańsko-żydowskiego", Jakob  
J. Petuchowski, Clemens Thoma,  
Warszawa 1995 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 67/2, 255-262

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

omawia autor książki łącznie List Judy i dwa Piotra (s. 437 – 443). Rzecz znamienita, że centralny temat chrześcijańskiego kerygmatu o śmierci i zmartwychwstaniu nie pojawia się wyraźnie w tych listach. Widać w nich natomiast ślady ST o nadchodzącym gniewie Bożym oraz ślady apokryfów. Wśród tematów teologicznych wymienia eschatologię (s. 438 – 441) i uznanie Jezusa za Zbawiciela (s. 441 – 443). Najważniejszym tytułem chrystologicznym jest dwa P Zbawiciel, natomiast w Jd określenie to odnosi się do Boga. J. G n i l k a określa dwa P jako apologię eschatologii pierwotnego chrześcijaństwa (s. 439).

Drugi ekskurs poświęcony jest Listowi Jakuba (s. 444 – 453). Wśród jego tematów teologicznych wymienia autor recenzowanej książki określenie Boga jako Pana zastępów (s. 447 – 449), co występuje niemal wyłącznie tu w NT, jeżeli nie liczyć Rz 9, 29 w cytacie Izajasza. Nie ma natomiast akcentów chrystologicznych, ani nauki o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. W centrum teologii tego listu znajduje się wiara w jedynego boga. Innym tematem jest wiara i uczynki (s. 449 – 453). Nie należy – zdaniem J. Gnilki – tego tematu harmonizować nauką Pawła w tej materii, ani nie należy go rozumieć jako rozprawy z Pawłem w nauce o usprawiedliwieniu przez wiarę. Nie ma w Liście Jakuba koncepcji soteriologicznej. Ekleziologię natomiast dostrzega w prezentowanej przez autora idei braterstwa. Tylko w tym mieście występuje „synagoga” na określenie chrześcijańskiego zgromadzenia, mimo że pojawia się termin ekklesia w kontekście modlitwy nad chorym.

Kończy autor recenzowanej książki swoje rozważania nad teologią NT podsumowaniem (Schlußbetrachtung) tego, co przekazał na 453 stronach swojego dzieła (s. 454 – 464). Dzięki owemu podsumowaniu można szybko zorientować się w treści całości. Książka stanowi niewątpliwie podsumowanie bogatego dorobku naukowego J. G n i l k i. Otrzymaliśmy ciekawie ujętą – co wiadło już w tytułach rozdziałów czy podpunktów – teologię NT, opartą na najnowszych wynikach badań. Można wreszcie pozazdrościć doskonałej korekty. Znalazłem tylko jeden błąd na s. 71, gdzie zamiast 8, 12 powinno być 7, 12.

*ks. Jan Załęski, Warszawa*

Jakob J. PETUCHOWSKI, Clemens THOMA, *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, przeł. Joanna Kruczyńska, wstęp i red. naukowa: ks. Waldemar Chrostowski, seria „Kościoł a Żydzi i judaizm” 5 (red. serii: ks. W. Chrostowski), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1995, ss. 295.

Wprowadzie prehistorię dialogu wewnątrzkościelnego można rozpocząć od pierwszych stuleci Kościoła, a załączki dialogu ekumenicznego wolno dostrzegać w XVI-XVII w. – jednakże prawdziwe ramy wielokierunkowego i wręcz powszechnego dialogu Kościoła katolickiego wyznacza dopiero czas Soboru Watykańskiego II. Doniosły impuls wprowadziła encyklika Pawła *Ecclesiam, suam* (6 VIII 1964)

obejmująca wątek czterech dialogów z przybliżającą koncentrycznie uszeregowanymi partnerami: od całej społeczności ludzkiej po przynależnych do Domu Bożego. Dialog to wzajemne konfrontowanie i pojmowanie poglądów partnera rozmowy-dysputy, współdziałanie do pełniejszej prawdy, współpraca dla pokoju i społecznej sprawiedliwości. Dialog stał się eklezjalnym „znakiem czasu”: imponującym tego świadectwem jest wszechstronne hasło: *Dialog w Encyklopedii katolickiej* (dalej EK, Lublin 1979, t. III, kol. 1258-88). Warto zwrócić uwagę na książkę ks. J.F. Sixa *Od „Syllabusa” do dialogu* (Warszawa 1972 – autor był wówczas sekretarzem francuskiego Sekretariatu dla Niewierzących) syntetyzującą ewolucję w ciągu zaledwie stu lat: Syllabus to „punkt zerowy dialogu [...] szczyty dialogu głuchych”. Sporadycznie występujące przed 1960 r. postawy i czyny dialogowe oraz pewne zarysowujące się predyspozycje dialogowe jeszcze nie mogły ustanawiać zwartego nurtu.

W tym otwarciu dialogowym szczególnie miejsce przypada dialogowi Kościoła katolickiego – i szerzej: chrześcijaństwa – z judaizmem; dialogowi trudnemu z uwagi na wspólne korzenie obu religii oraz na wielowiekowe napięcie. Jeszcze w 1924 r. autorytatywny leksykon formacyjny DAFC w wielkim haśle *Juifs et chrétiens* (t. II, kol. 1651-1764) widział Żydów przez stulecia jako „niestrudzonych wrogów uczniów Chrystusa” i podejmował stereotypowe wątki judeomasonerii oraz rewolucyjnego antychryścianizmu Żydów – jednakże już po kilku latach i w katolicyzmie, i w zachodnim protestantyzmie ujawniały się tendencje zbliżeniowe wobec judaizmu. Jest swoistym paradoksem, że zapewne pierwszy utwór ze styku chrześcijaństwa i judaizmu nosi właśnie słowo „dialog” w tytule: to Justyna Męczennika *Dialog z Żydem Tryfonem* (połowa II w. – zresztą wcale nie jest pewna, czy autor prowadził z jakimś Żydem kontrowersję, której główne wątki tam zawarł); wszakże w istocie rozpoczął się długi łańcuch traktatów czy homilii *Adversus Iudaeos* w służbie apologetyki oraz antyżydowskiej polemiki.

Jednakże w VII-XI w. na Zachodzie – wyłączwszy Hiszpanię – występowały debaty intelektualno-rozrywkowe, dla lepszego poznania pozycji – partnera, a „bez jakiegokolwiek nadziei na prozelityzm”. B. Blumenkranz z Sorbony (*Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris & La Haye 1960, s. 44,46-47, 71-75) wymienia różne takie dyskusje – m.in. Gilbert Crispin, opat Westminsteru, w końcu XI w. zaświadczał, że pewien Żyd rodem z Moguncji często go odwiedzał: „Ilekoć spotykaliśmy się rozpoczynaliśmy bardzo przyjaźnie dyskutować nad Pismem Świętym i naszą wiarą”; wskazuje też, iż chrześcijanie nie posługiwali się NT, ponadto unikali odwoływania się do LXX jako odrzucanej przez Żydów. Wolno więc uważać, że wcześniej ujawniały się – niestety, nie wykorzystane – możliwości zaistnienia autentycznego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Być może, chrześcijańsko-żydowskie spotkanie w Seelisbergu (1947) zasługuje na uznanie za przedwstępną próbę współczesnego dialogu – wprawdzie raczej prywatnego, spoza, zinstytucjonalizowanych struktur, ale już konkretyzującego się. Dlatego też wydane 1 XII 1974 przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* postulowały wyjście poza studium

monologów i kształtowania „prawdziwego dialogu” którego podstawowym warunkiem jest uwrażliwiony szacunek obustronny dla rozmówcy; dialog przy tym to nie tylko wzajemne poznanie się, ale i „pogłębianie bogactw własnej tradycji”. O prawdziwych zatem założeniach tego dialogu wolno w istocie mówić, orientacyjnie, najwyżej od lat trzydziestu. Kościół polski był długo opóźniony na tym szlaku, jednakże od niedawna można dostrzec wyraźne przyspieszenie. Osiągalne źródła nie wskazują na istnienie zagranicznej placówki naukowej w strefie chrześcijańsko-żydowskiej, a noszącej w nazwie zapowiednie słowo „dialog” – lecz w Warszawie od jesieni 1994 r. działa Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego afiliowany przy ATK (dyrektorem Instytutu jest ks. Waldemar Chrostowski). W dostępnych bibliografiach brak wzmianki o „leksykonie dialogu”, a taki właśnie na przełomie 1995-96 r. ukazał się u nas, najwyraźniej jako pierwszy z owym wyznacznikiem. Należy wyjaśnić, że tytuł oryginału jest „mniej zobowiązujący”: *Begegnung* – to tylko „spotkanie”. Już zatem przez swój tytuł omawiany niżej *Leksykon dialogu chrześcijańsko-żydowskiego* ustala wyrazisty akcent programowy.

Dzieło ukazuje się jako piąty tom wydawanej przez ATK (we współpracy z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem) serii pod redakcją ks. Waldemara Chrostowskiego, w której wydano dotąd: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, *Dzieci jednego Boga – praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989) (1991)*, *Żydzi i chrześcijanie w dialogu – materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu (24-27 IV 1988)*, (1992), Franz Mussner *Traktat o Żydach* (1993). Tomy te prezentowane na tych łamach kolejno: 61 (1991) 3, s. 191-196; 62 (1992) 2, s. 179-187; 63 (1993)2, s. 181-189; 64 (1994) 2, s. 197-202.

Autorami leksykonu są dwaj wybitni naukowcy, czołowi specjaliści we właściwych im dziedzinach: Jakob J. Petruchowski, zmarły w 1994 r. profesor studiów żydowsko-chrześcijańskich w Hebrew Union College w Cincinnati (Ohio, USA) – oraz werbista Clemens Thoma, profesor biblistyki i judaistyki na Wydziale Teologicznym Instytutu Badań Żydowsko-Chrześcijańskich w Lucernie (Szwajcaria). Leksykon jest ich dziełem wspólnym – zaznacza ks. Waldemar Chrostowski we wstępie do polskiej edycji – a każde hasło poddano obustronnym korektom również w przypadku, gdy autorstwo było jednoosobowe. Zadaniem dialogu jest „korygowanie fałszywych wyobrażeń i błędnych postaw, a także unikanie naiwnego ironizmu”, bowiem w tym właśnie dialogu występują emocjonalne uprzedzenia i apologetyczne tendencje, ujawniają się nieznanymi historycznymi korzeniami własnej religii oraz stereotypy w ujmowaniu przeszłości stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Wprawdzie „judaizm rabinacki, który istnieje i rozwija się dzisiaj, ustalił się w odwiecznym konflikcie z chrześcijaństwem, podobnie jak chrześcijaństwo okrzepło przez odcinanie się od tego, co specyficznie żydowskie” – dziś jednak dialog jest wartością nadrzędną: „czas pokazuje, że nie ma alternatywy dla postawy dialogu”.

Z kolei we wprowadzeniu autorzy wyrażają przekonanie, że „religie są najwyższym dobrem ludzkości tylko wówczas, gdy służą wszystkim ludziom”, dlatego też leksykon koncentruje się na problemach oraz informacjach mających „fundamen-

talne znaczenie dla Żydów i chrześcijan”; hasła zmierzają do wyraźnego ukazywania tych treści, których „właściwe wymiary są częściowo zatarte, a niekiedy zaciemnione”.

Problematykę religijną – w szerokim pojmowaniu, łącznie z religijno-instytucjonalną (Watykan, inkwizycja), religijno-społeczną (antyjudajizm), religijno-polityczną (Holocaust), – oraz teologiczną uwzględniono w zakresie wynikającym z odniesień do obu tradycji religijnych. Zamieszczono – niewątpliwie po długim procesie ustalania czy „typowania” – 88 haseł głównych („pełnych”) oraz 67 haseł odsyłających („pustych”, których treści znajdują się we wskazanych hasłach głównych); zresztą hasła główne w zakończeniu również zawierają odsyłacze do haseł pokrewnych. Polską edycję wyposażono w indeks miejsc biblijnych oraz w siedmiostronicową charakterystykę postaci ważnych w dziejach stosunków chrześcijańsko-żydowskich: od Filona z Aleksandrii po Gerszoma Szolema i Chagalla (co należy przyjąć z niemałym uznaniem).

Hasła ujęto bardzo zwięźle, z korzyścią dla czytelnika wprowadzając śródtytuły i zróżnicowania druku; teksty trzystronicowe i dłuższe stają się właściwie mini-esejami. Nie dąży się czy to do zacierania „ostrych kątów” w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich, czy też do ich wyolbrzymiania (jak to czyni leksykon Runesa); punkty drażliwe i bolesne ukazywane są na sposób wyważony z dwojakiego, jak wolno sądzić powodu: poszanowania możliwie wnikliwie odczytywanej prawdy i dążenia do zarysowania przeobrażeń między zanikającą przeszłością a wznoszoną „po nowemu” współczesnością. Schematyczny układ to: rozbiór pojęcia, wstęp biblijny (nawet premonoteistyczny), dwuszlakowe pielgrzymowanie przez stulecia, wreszcie wytyczanie aktualnej ścieżki dialogowej albo w pełni już istniejącej, albo dopiero realizowanej, albo też rysującej się potencjalnie. Z uwagi na postulaty nierzadko zawarte w końcowej części szeregu haseł uznać trzeba, że leksykon obejmuje niemały rejestr problemów do przebadania czy do przeformułowania. Poniższe omówienie kilku przykładowo dobranych haseł zmierza właśnie do zaznaczenia sposobów dialogowego rozwiązywania linii zagmatwanych i długo skonfliktowanych.

Tak na przykład hasło *Dogmat* – po rozpatrzeniu samego pojęcia, żydowskich formuł wiary oraz zasad chrześcijańskich – dochodzi do dobitnego wniosku, że „zwłaszcza wobec prowadzonego obecnie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego Kościoły muszą na nowo wyjaśnić dogmaty”, minęły bowiem czasy dominacji kontrowersji teologicznych: „dziś w mniejszym stopniu chodzi o odgraniczanie się, a w większym o podkreślenie tego, co wspólne, dla dobra ludzkości i ratowania jej”. Wszakże są to postulaty adresowane już nie do laikatu czy do społeczności teologicznej nawet, ale wręcz do kierownictwa Kościołów. I przychodzi wizjonersko zarysowany „zobowiązujący dogmat o nawróceniu się”, który – przez obustronne odrzucenie wszelkich form kościelnego „nauczania pogardy” (Jules Isaac: „enseignement de mépris”, „teaching of contempt”) wobec Żydów i judaistycznego wobec chrześcijan (zresztą wyrosłego „z postawy obronnej” – przyczyniłby się do wytwarzania „ludzkiej wspólnoty pokojowej, mimo wszelkich różnic w wierze”. Ale ta metanoia może ustanawiać prawdziwy program dla Kościołów chrześcijańskich, dla wspólnot judaistycznych i także - co pośrednio zaznaczono – dla społeczności islamskich.

O tym, jak wiele już dokonano, a równocześnie jak wiele pozostaje do przeprowadzenia, zaświadcza hasło *Dialog*: chrześcijaństwo prowadziło z Żydami przymusowo dla nich dysputy, mające na celu nakłonienie ich do przyjęcia chrztu, lecz często będące pretekstem do przymuszeń i prześladowań. Dziś, oczywiście, wspólnym założeniem jest obustronny szacunek dla równoprawnych partnerów; występuje różnorodność postaw: od gotowości i życzliwości, przez wstrzeźliwość, do niechęci; imponująco przedstawiają się wykazy intencji „dialogizujących” oraz wielostronnych dokumentów odnoszących się do dialogu. Jednakże wskazano na niedostatki: kontakty między instancjami kościelnymi a międzynarodowymi organizacjami żydowskimi stają się raczej „polityką religijną, a nie dialogiem”; oświadczenia centralnych władz kościelnych „prawie nie znajdują posłuchu na «niższych» szczeblach” (brak oparcia w społeczeństwie ujawnia się też po stronie żydowskiej); „w dialogu za mało jest prawdy historycznej i wolności”, Kościoły zatem muszą „oczyszczyć się z antysemityzmu”, a judaizm winien wyzbyć się „rezerwy wobec świata chrześcijańskiego”; brak w dialogu „woli służenia ludzkości” nakłada na chrześcijan i Żydów wymóg wspierania wolności oraz niezależności człowieczeństwa przez wzajemne współpodtrzymywanie się. Można to uznać za wychodzący z analizy sytuacyjnej zakres koniecznych aktywności przyszłościowych.

Wręcz po mistrzowsku leksykon rozwiązuje niezwykle dla katolicyzmu kłopotliwe hasło *Inkwizycja* w której widzi „plamę na stosunkach żydowsko-chrześcijańskich”; przypomina, że „gdy na nowo pojawia się wrogość do Żydów, w ich podświadomości budzi się widmo inkwizycji”; formułuje wymóg moralny: „chrześcijanin może się identyfikować tylko z ofiarami inkwizycji, w żadnym razie z przedstawicielami władzy”; znajduje też swoisty wymiar dialogowy, uznając inkwizycję – z chrześcijańskiego punktu widzenia – za „frontalny atak Kościoła na Jezusa, który sam był ofiarą inkwizycji pogańskiej”. Jak gdyby równoległe hasło *Holocaust* podkreśla postawę chwytliwą wiarę chrześcijan w to, że „Jezus był żydowską ofiarą Holocaustu zgotowanego przez pogański antyjudajizm i należy wobec tego do grona współczesnych żydowskich ofiar Holocaustu”. W tymże hasle dokonano bardzo krytycznego rozbioru przeszłości: przyznano, że chrześcijaństwo okazało się „słabe i małej wiary”, wspólnoty zaś kościelne „uległy strachowi, nie umiały zerwać z własną, wrogą Żydom ideologią i kolaborowały z wrogami Żydów i ludzi”. Tak więc obecnie przed Żydami, chrześcijanami i niechrześcijanami stoi ogromnie doniosłe „zadanie odnowy wewnętrznej i odnowy dialogu”, ten bowiem po Auschwitz jest odmienny od jakiegokolwiek wcześniejszego. Przy hasle *Aqeda* dołączono nader istotną przestrożę: przenoszenie Holocaustu na płaszczyznę teologiczną nie może odsuwać problemu odpowiedzialności ludzkiej.

Stosunkowo krótkie hasło *Antyjudajizm* winno również uchodzić na opracowanie modelowe przez rzeczowość i wszechstronność; rozważono tradycyjny antyjudajizm od pogańskiego, przez kościelny po nowożytno-laicki; wskazano na kulminację antysemityzmu opartego na przesłankach rasowych i na najnowszych formach w kręgach subkultury postchrześcijańskiej; podkreślono, że „wytworzenie wolnego od antysemityzmu stosunku do Żydów i judaizmu okazało się najważniejs-

szym problemem ekumenicznym”; upomniano się o „przewycięzenie często kompromitującej nieznamomości historii i tradycji narodu żydowskiego”, także o ujawnianie „socyjopsychologicznych mechanizmów wrogości do Żydów”.

Leksykon autorytatywnie rozwiązuje kwestię długo lokowaną u podwalin chrześcijańskiej polemiki przeciw Żydom. Wszak EK (t. I, 1973, kol. 730) wskazuje w hasło *Antysemityzm*, że rabin Gamaliel II na przełomie I-II w. do Modlitwy Osiemnastu Błogosławieństw „wprowadził przekleństwo chrześcijan”. *The Standard Jewish Encyclopedia* (Jerusalem 1958, kol. 1651) utrzymują, że Samuel Ha-Katan („Mały”) ułożył, na życzenie Gamaliela, „włączone do Modlitwy dodatkowe błogosławieństwo przeciw wczesnym chrześcijanom i innym odszczepieńcom”. DAFC w przytoczonym artykule (kol. 1660-61) dochodzi do wniosku, że wzmiankowani w owej anatemie nazarejczycy – później wykreśleni „bez wątpienia z przeczności” – to chrześcijanie, minim zaś mieli oznaczać judeochrześcijan, a z czasem „niezaprzeczalnie wszystkich chrześcijan”. Ale oto zawarta w leksykonowym hasle *Heretycy – herezja* analiza wymienionej Modlitwy doprowadza do konfrontacji, że „błogosławieństwo przeciw heretykom” istniało w starym jej palestyńskim rycie, gdzie znajdowało się zawsze osiemnaście błogosławieństw (pierwotnie treść piętnastego łączyła się z czter-nastym); ponadto Samuel Mały nie „ustanowił” owego błogosławieństwa, lecz już istniejące dostosował do aktualnej sytuacji. Leksykon wnioskuje więc, że mimo skarg Justyna Męczennika „błogosławieństwo przeciwko heretykom nie musiało być od początku pomyślane jako modlitwa «antychrześcijańska» – i zaznacza, że we współczesnych modlitewnikach żydowskich albo nadaje mu się formę prośby o położenie kresu nienawiści, albo opuszcza się je w ogóle. W hasle *Judeochrześcijanie* – którzy jako samodzielne grupy trwali zapewne do początku IV w. – podkreślono, że dziś obie strony popierają badania nad nimi: „lepsze zrozumienie tego istniejącego niegdyś «pomostu» między judaizmem a chrześcijaństwem mogłoby umożliwić lepsze wzajemne zrozumienie”.

Hasło *Hellenizm* wykazuje, że „fiasko dialogu Żydów z późnoantycznym pogańskim hellenizmem stało się nowym bodźcem dla żydowskiego antyhellenizmu”. Począwszy od IV w. rabini uznawali chrześcijaństwo za dziedzica władzy hellenistycznej; wielu tradycjonalistów żydowskich uważa chrześcijaństwo za „hellenistyczną religię mieszaną”. W konkluzji podkreślono, że chrześcijaństwo nie może uchodzić za hellenistyczne, a judaizm za antyhellenistyczny; jednakże należy docenić żydowskie ostrzeżenia przed hellenizacją, bowiem „bez sprzężenia zwrotnego z judaizmem chrześcijaństwo wyradza się w pozbawiony korzeni ruch filozoficzno-teologiczny o antyżydowskim ostrzu”.

W dialogu chrześcijańsko-żydowskim akceptacja obustronnego uniwersalizmu – jak zaznacza hasło *Partykularyzm i uniwersalizm* – nie powinno negować zasadności partykularyzmu, bez którego „poszczególne religie nie mogą istnieć i być nosicielami uniwersalizmu”. Kościół stara się ograniczyć partykularystyczne nauczanie Ojców Kościoła (zdogmatyzowano przez Sobór Laterański IV), że poza nim nie ma zbawienia; wyjaśniając to, hasło *Roszczenia do wyłączności* utrzymuje, że „w nowoczesnym społeczeństwie i w laickim państwie nie da się utrzymać wiarygodności

nieograniczonych roszczeń do wyłączności, nawet jeśli opierają się one na pradawnej tradycji". Z kolei hasło *Wybranie* przypomina że to przedmiot nader ostrego sporu między obydwojma religiami (także islamem) przekształcającego się „w ponurą historię antyjudajizmu oraz surowego, apodyktycznego stosunku Żydów do innych narodów, a zwłaszcza do chrześcijaństwa” – poczynawszy od średniowiecza „teologumen o wykluczeniu Żydów ze stanu wybrania był dominującą ideologią chrześcijańską”. Leksykon wyraziście uznaje walkę o wyłączność wybrania za bezsensowną m.in. ze względu na terażniejszość: „to nie ludzie są dla wybrania, ale wybranie dla ludzi” – nakazem czasu są: „tolerancja, współpraca dla dobra wszystkich, uznanie innych tradycji religijnych.

Hasło *Obrazy* „sztukę żydowską lokuje pod względem treści znacznie wyżej niż chrześcijańską”: sztuka żydowska sporadycznie wprowadzała „symboliczne postaci bliżej nie określonych wrogów Żydów”, podczas gdy „tradycyjna sztuka chrześcijańska miała rys antyżydowski”; tak więc „współczesne formy sztuki należy badać pod kątem takiej antyżydowskiej ideologii”. W swoiście dopełniającym hasło *Synagoga a Kościół* przypomniano, że figuratywna Ecclesia tworzyła z Ukrzyżowanym „mistyczną jedność”, podczas gdy pokonanej Synagodze – która dla Kościoła oznaczała „cały judaizm jako naród i religię” – przydawano zrzuconą koronę i złamane berło: fatalna stała się „typizacja Ecclesii i Synagogi od chwili, gdy dostała się w wir kościelnego antyjudajizmu”. Przychodzi dobitny postulat: „w przyszłości nie może być typologii opisów ani wizerunków, które by wygrywały wzajemnie przeciwko sobie judaizm i chrześcijaństwo”.

W hasle *Izrael* zaakcentowano „trwający całe wieki spór o to, kto jest «prawdziwym» Izraelem: obecnie należy dążyć do wytworzenia podstaw teologicznych, na których „Kościół i Synagoga traktowałyby się wzajemnie jako równe sobie ludy Boże, a nawet jako dwie różne części tego samego ludu” (w symbolice złączenia Izraela i Judy Ben-Chorin w 1988 r. upatrywał „powtórne zjednoczenie podzielonego ludu Bożego” – do tego, jego z daniem, powinny współcześnie nawiązać judaizm i chrześcijaństwo). Hasło *Państwo Izrael* przestrzega stanowczo: „dialog chrześcijańsko-żydowski stałby się farsą, gdyby chrześcijaństwo dołączyło do chóru wrogów Izraela”.

*Ziemia święta – święte miejsce – święty czas*: wychodząc z premonoteistycznej starożytności ten ujmujący szkic sygnalizuje istotne zróżnicowanie. Gdy bowiem judaizm zajmował się bardziej „uświęcaniem czasu” oraz tworzeniem prawodawstwa szabatowego, to chrześcijaństwo „uświęcało miejsca” wznosząc średniowieczne katedry. Szabat okazywał się „cotygodniowym żydowskim przybytkiem świętym”, a przypuszczalnie jedynym prawdziwym „świętym miejscem” tradycyjnego judaizmu jest Ściana Płaczu, narodowa świętość Państwa Izrael.

Należy zaznaczyć, że niekiedy leksykon wychodzi poza specyfikę chrześcijańsko-żydowską. Hasło *Islam* Przypomina, że w średniowieczu dla judaizmu i chrześcijaństwa pełnił on rolę pośrednika kulturowego oraz religijnego; że początkowo dla Kościoła uchodził za chrześcijańską herezję, za „zradikalizowany arianizm”. Rozważono możliwości „dialogu” z udziałem przedstawicieli trzech religii, bez jakichkol-



wiek prób wzajemnego „wygrywania się”; w hasle *Abraham* uznano, że uświadomienie sobie Abrahamowych źródeł religii może sprzyjać owemu „triologowi”.

Jest oczywiste, że tych kilka uwag nie może nawet w przybliżeniu zarysować leksykonowego bogactwa analiz, konstatacji, refleksji i postulatów. Uboczna uwaga: niejaką wątpliwość budzi zapewnienie, że w tradycyjnych Kościołach „nie istniał antysemityzm o zabarwieniu rasowym” (s. 29) – wszak w XVI-XVII w. antyżydowska ideologia hiszpańska „czystości krwi” (o czym na s. 91), z założenia przeciw „rasizująca”, znalazła akceptację Kościoła Katolickiego i kilku jego zakonów: mawiano kąpieliwie, że zgodnie z nią Jezus nie mógłby zostać odzwierciedleniem katedry tolekańskiej.

Subtelna nutę autoironii wnosi polemizująca z nadużywaniem profetyzmu ludowe przysłowie izraelskie: „Biada, kiedy prorocy stają się drobnomieszczanami” (s. 212; co prawda, chyba gorzej, gdy drobnomieszczenie staną się prorokami...). pozwala to jednak zastanawiać się, czy wewnątrzreligijne pojmowanie humoru – odmienne dla każdej ze stron – mogłoby okazać się dialogowym wyznacznikiem międzyreligijnym; zdaniem niżej podpisanego, taką interpretację dopuszcza analiza studiów rabina Tanenbauma, kapelana Bessière'a i ks. Greeleya w zeszycie nr 95 międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” (1974).

Pojmując nałożone ograniczenia objętościowe, wolno jednak odnotować pominięcie dwóch hasel. To przede wszystkim *Krzyż*: wprawdzie nadmieniono (s. 239), że nie jest on „odpowiednim symbolem, pod którym można by wspólnie stawiać chrześcijaństwo i judaizm”, jednakże warto było skonfrontować zróżnicowane przez całe stulecia pojmowania symboliki krzyża, stanowiącego dla Żydów „znak przesładowania” – czym potrafili, niestety, chlubić się chrześcijanie jeszcze przed stu laty – i wyłonić możliwości „znaku pojednania” (co dostrzegali Ben-Chorin i Jules Isaac). Dalej *Bogobójstwo*: cóż z tego, że w 1965 r. Sekretariat Jedności Chrześcijan wykreślił je ze słownictwa eklezjalnego – wszak przez całe stulecia stanowiło ono zawoławczą zachętę populistyczną do napaści czy pogromów (o tym choćby „Znak”, nr 339-340, s. 325); bardzo dotkliwie odczuwane przez Żydów, nawet w Seelisbergu nie zostało napiętnowane wbrew pierwotnym intencjom.

Sumując: jako ton samoistny, leksykon stanowi pozycję niezwykle cenną – okazuje się niezastąpionym dziełem podręcznym dla studiujących obie tradycje religijne, dla wszystkich zainteresowanych problematyką dialogową. Należy zaakcentować trzy jego składowe płaszczyzny: warstwa interesująco-analityczna nie tylko systematyzująca pojęcia i przeobrażenia, ale w niemalym stopniu okazuje się nowatorsko-odkrywcza; warstwa refleksyjno-formacyjna skłania do samoobrachunków, wysuwa postulaty pod adresem teologów oraz instancji kościelnych i wspólnot religijnych, kształtuje „optykę dialogową”; wreszcie warstwa prospektywno-inspiratorska wprowadza zadania przyszłościowe i wytycza wizjonerskie trasy dla złącza nawet trójreligijnego. Znaczenie leksykonu wzrasta ponadto przez jego usytuowanie jako składowej części obecnego „pięcioksięgu” kościelno-judaistycznego.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*