

Michał Horoszewicz

"Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978-2005", Warszawa 2005 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 76/2, 235-247

2006

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.

ogólnego wprowadzenia, tworzy pewnego rodzaju kompendium wiadomości w odniesieniu do okresu Drugiej Świątyni (w języku polskim) dla wszystkich zainteresowanych tym okresem dziejów.

ks. Marek Parchem, Warszawa

Ks. Waldemar CHROSTOWSKI (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*, słowo wstępne abp Stanisław Gądecki, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2005, ss. 371.

„Narodzony w noc betlejemską Syn Maryi [przyniesiony do Świątyni czterdziestego dnia po urodzeniu] wchodził oto w dziedzictwo Izraela – swego narodu” (Samaiero, 15 V 1982); „Szoah (...) jest zbrodnią, która na zawsze splamiła historię ludzkości” (Watykan, 15 I 2005); „Prawdziwy pokój może zapanować na Bliskim Wschodzie jedynie jako owoc wzajemnego zrozumienia i szacunku między wszystkimi społecznościami regionu” (Jerozolima, 23 III 2000). Te trzy cytaty z omawianej tu książki można uznać za swoiste wyznaczniki jej zawartości.

W latach wczesnopięćdziesiątych XX w. Pius XII zapoczątkował porzucenie przez Kościół deprecjonującego, a niekiedy wrogiego ujmowania kultur zamorskich; tym samym otwierał się w Kościele szlak nowego spoglądania na religie niechrześcijańskie, na islam i judaizm. Oznaczało to stopniowe odrywanie się od z dawien dawna zakorzenionych formuł i przyniosło jakże znaczącą deklarację soborową *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Najdonioślejszy (zresztą najtrudniejszy do przeprowadzenia) paragraf czwarty odnosił się do judaizmu i Żydów. Można sądzić, że właśnie stosunek Kościoła do Żydów i judaizmu okazał się swoistym kamieniem probierczym dla całej kościelnej „pozachrześcijańskości”. Trzydzieści lat posoborowych przyniosło próby przebudowy mentalności: dokumenty Stolicy Apostolskiej oraz poszczególnych episkopatów, pierwsze struktury łącznościowe z ich spotkaniami międzyreligijnymi – ale główny impuls od wczesnej wiosny 1979 r. został nadany przez pontyfikat Jana Pawła II.

Już w 1990 r., w celu zaznaczenia 25-lecia *Nostra aetate*, ukazał się w dziesięcioletnim nakładzie tom *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, (zebr. i oprac. ks. Waldemar Chrostowski i Ryszard Rubinkiewicz SDB) jako pierwszy tom serii Kościół a Żydzi i Judaizm, wydawanej przez Akademię Teologii Katolickiej). Była to druga tego rodzaju publikacja w piśmiennictwie światowym (jednakże dzieło angielskie było znacznie szersze).

O ukazaniu się nowego, w pełni zaktualizowanego wydania zdecydować miały dwie okoliczności. 2 kwietnia 2005 r. dobiegł kresu przeszło dwudziestosześciolet-

ni pontyfikatu Jana Pawła II, co niejako automatycznie powodowało zamknięcie wielkiego etapu kształtowania relacji chrześcijańsko-żydowskich. 28 października tegoż roku przypadła 40. rocznica ogłoszenia *Nostra aetate*, a więc nadarzyła się rocznicowa sposobność spojrzenia na czas miniony. Tom ujmuje całość nauczania papieskiego: objęty pierwszą edycją okres do 1 IX 1989 to stronicie 53-163; lata późniejsze od 26 X 1989 po kres pontyfikatu to stronicie 163-351. Uwzględniono 219 przekazów od parozdaniowych po kilkustronicowe; ponad dziesięć przypadło na lata: 1987, 1990, 1991 (aż osiemnaście), 2000, 2001, 2002; niczego nie dostarczył rok 1981. Teksty są bardzo zróżnicowane: homilie (pełne lub częściowe), przemówienia, apele, katechezy, listy, orędzia, modlitwy, rozważania przedmodlitewne, fragmenty oficjalnych dokumentów i książek. Właśnie ta różnorodność przyczyniła się do tego, że treść przemawia „na wielu rejestrach” i niejako „pulsuje” swymi odmiennościami i pozyskuje szczególną czytelność także dla odbiorcy nieprzygotowanego. Ten „tom odniesienia” ma służyć – jak zaznacza w *Przedmowie* (s. 17-18) ks. Waldemar Chrostowski – teologom i duszpasterzom, nauczycielom i katechetom, dziennikarzom i osobom interesującym się relacjami Kościoła z Żydami oraz judaizmem; ma więc być narzędziem w pracy naukowo-badawczej, duszpasterskiej i wychowawczej.

W *Słowie wstępnym* (ss. 19-24) abp Stanisław Gądecki – metropolita poznański, przewodniczący Rady do Spraw Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski – akcentuje: zburzenie muru między Żydami i poganami spowodowało, iż „religijna historia Izraela stała się historią narodów”; uwypukla znaczenie *Nostra aetate*, dzięki której coraz pełniej odczuwa się „duchową więź między Żydami a chrześcijanami”; podkreśla, że „właśnie papież z Polski wniósł do Kościoła szczególną wrażliwość na problematykę żydowską” i dokonał „niespotykanego dotąd w dziejach zbliżenia między dwoma religiami”.

Wprowadzenie (ss. 25-46) można uważać za mały traktat metodyczny. Ks. Waldemar Chrostowski – profesor warszawskiego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego na Wydziale Teologicznym UKSW oraz kierownik Zakładu Egzegezy i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, organizator dorocznych sympozjów teologicznych „Kościół a Żydzi i judaizm”, członek Komitetu do Spraw Dialogu z Judaizmem przy Konferencji Episkopatu Polski, członek różnych gremiów dialogowych, redaktor naczelny kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica”, przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich – wskazuje na zbliżone tematycznie publikacje zagraniczne; charakteryzuje trudności związane z ustaleniem poprawnej wersji różnych wypowiedzi papieskich; wyjaśnia przyczyny usytuowania na samym początku deklaracji *Nostra aetate* oraz zamieszczenia w wielu przypadkach krótkich not objaśniających okoliczności zabrania głosu przez papie-

za; podkreśla, że ograniczenie tego zbioru do tekstów mających formalny walor nauczania oznaczałoby istotne zubożenie zawartości, bowiem wszystkie odnoszące się do judaizmu wypowiedzi papieskie mają „ogromny ciężar gatunkowy”. Bardzo cenne jest szczegółowe przedłożenie dziesięciu nurtów „judaistycznego nauczania” Jana Pawła II: wspólne korzenie i dziedzictwo duchowe; nasi „starsi bracia”; trwałość wybrania Izraela; „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”; odpowiedzialność za śmierć Jezusa; chrześcijańska teologia judaizmu i żydowska teologia chrześcijaństwa; Szoah, antysemityzm, walka z antysemityzmem; Państwo Izrael, Ziemia Święta i Jerozolima; natura i cele dialogu; współpraca i wspólne zadania. Globalnie można to uznać za swoiste kompendium myśli wojtyliańskiej w płaszczyźnie wyznaczonej tytułem książki. Wydaje się niezwykle trafne zaznaczenie – wspartej na świadomości wspólnoty korzeni – roli komponentów teologicznych w dialogu chrześcijańsko-żydowskim.

W końcowej części *Wprowadzenia* zaznaczono potrzebę osadzenia papieskiego nauczania na temat Żydów i judaizmu w uzupełniającym kontekście dalszych dokumentów. Z tych rozważań wynika postulat co najmniej czterech publikacji „samodzielnych”, ale niejako podporządkowanych niniejszemu tomowi. Byłyby to: 1. nauczanie Jana Pawła II na temat misyjnej natury Kościoła oraz dialogu z innymi religiami; 2. dokumenty Kościoła mające związek – bezpośredni lub pośredni – z różnymi aspektami dialogu chrześcijańsko-żydowskiego; 3. wypowiedzi episkopatu Polski oraz poszczególnych biskupów; 4. wypowiedzi zagranicznych episkopatów, także innych gremiów zajmujących się problematyką dialogu chrześcijańsko-żydowskiego (pozwoliłoby to uchwycić, jak wcześniej – bowiem już od wiosny 1967 r. w przypadku USA – przystępowano do wdrażania i rozwijania zaleceń zawartych w *Nostra aetate*).

Wypowiedzi papieskie i teksty innego charakteru są z reguły kilkuwątkowe, nie istnieje więc możliwość jednoznacznego „przypisania” ich do określonego nurtu (przy przytaczanych słowach papieskich odnotowywano datę, niekiedy także inne dane). W podstawowym nurcie relacji chrześcijańsko-żydowskich można widzieć pięć wątków: wspólne korzenie i dziedzictwo duchowe (wątek determinujący i nadrzędny), dwie wspólnoty religijne, dialogowość, wybraństwo, osoba Jezusa.

Wspólne korzenie to wiara Abrahama i jego potomstwa – w niej należy dostrzec wspólne dziedzictwo duchowe. Więzią jest – wedle *Nostra aetate* – duchowe zespolenie ludu Nowego Testamentu z plemieniem Abrahama. Jednakże można utrzymywać, że w ujęciach Jana Pawła II wspólnotowość korzeni przybiera niekiedy interpretacje bardziej złożone. Oczywiście, jednoznaczne jest ujęcie chrześcijaństwa jako „nowej gałęzi na wspólnym pniu” (6 III 1982), także – po przywołaniu słów „Zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4, 22) – wskazanie: „Nam, chrześcijanom, nigdy nie wolno zapomnieć o tych naszych

korzeniach” (30 IV 1987). Ale uczestnikom międzynarodowego kolokwium teologicznego (19 IV 1985) papież podkreślił odkrywanie przez chrześcijan „głębokich korzeni chrześcijaństwa” tkwiących w religii żydowskiej – oraz pełniejsze zrozumienie przez Żydów kościelnego sposobu odczytywania Starego Testamentu i przyjmowania religii Mojżeszowej. To ujęcie wskazywało na korzenie tylko dla strony chrześcijańskiej. Wreszcie przed wspólnotą żydowską w Brasili (15 X 1991) papież stwierdził, że cześć oddawana jednemu Bogu ma prowadzić do odkrycia „wspólnego duchowego korzenia, którym jest świadomość braterstwa wszystkich ludzi” – w tym przypadku „duchowy korzeń” miałyby objąć ogół ludzkości; dopiero owa świadomość miałyby stanowić „prawdziwie najściślejszą więź” łączącą chrześcijan oraz lud żydowski i ona pozwalałaby odkryć „wspólny korzeń” obu religii. Należy zaznaczyć, że braterstwo z ludem żydowskim pozostawało dla papieża zakorzenione we wspólnym dziedzictwie duchowym (15 IV 1996).

Zbliżanie dwóch wspólnot religijnych – chrześcijaństwa oraz wspólnoty żydowskiej – jest obciążone różnymi zaszłościami: „Wyznawcy obydwu religii nauczyli się skutecznie współdziałać we wzajemnym oddalaniu się od siebie” (tak celnie puentuje ks. W. Chrostowski we *Wprowadzeniu*, s. 38). Niemniej papież wyraził przekonanie, że są one połączone i ściśle związane: winny współdziałać dla zbudowania „społeczności wolnej od dyskryminacji i uprzedzeń, w której mogłaby zapanać miłość zamiast nienawiści, pokój zamiast wojny, sprawiedliwość zamiast ucisku” (do wspólnoty żydowskiej we Francji, 1 VI 1980). Oto bowiem „gdzie dawniej była nieufność, a może lęk”, tam „dzisiaj rodzi się wzajemne zaufanie” (15 II 1985). „Duchową więź” chrześcijaństwo zachowuje tylko z żydowską wspólnotą religijną – w celu podkreślenia tego papież użył brzemiennej oznaczenia „więź sakralna”, jako że wywodzi się ona „z tajemnicy woli Boga” (28 X 1985). Papież pozostawał przeświadczony, że chrześcijanie i Żydzi winni stać się „najpierw błogosławieństwem dla siebie nawzajem” (6 IV 1993 – wszak „mogą wspólnie wiele ofiarować światu” (7 IV 1994).

DIALOG odnosi się przede wszystkim do relacji Kościoła katolickiego ze wspólnotą żydowską, wszakże uzyskuje dalsze oznaczenia: to spotkanie między ludem Starego Przymierza a ludem Nowego Przymierza, będące zarazem dialogiem wewnątrzkościelnym, między obydwoma częściami Biblii; jest dalej spotkaniem między dzisiejszymi Kościołami chrześcijańskimi i dzisiejszym ludem Starego Przymierza; są to wreszcie zadania, jakie Żydzi i chrześcijanie winni wspólnie podjąć jako „synowie Abrahama” (do wspólnoty żydowskiej w Moguncji, 17 XI 1980); warto dorzucić, że wymieniając Stare Przymierze papież autorytatywnie stwierdził: „które nigdy nie zostało przez Boga odwołane” – słowa te bywają określane jako „formuła moguncka”.

Należy pamiętać o „wychowaniu do dialogu” przez uwzględnienie „głębokiej zmiany w naszych sercach” oraz „rzeczywistego duchowego nawrócenia” (6 VII 1984). Dialog międzyreligijny winien uwzględniać przede wszystkim trzy wspólnoty: chrześcijańską, żydowską i muzułmańską (10 XI 1994), musi być zwrócony ku przyszłości – „nie zawsze jest łatwy bądź wolny od cierpienia” (9 XI 2001). Postawa dialogowa – jak wynika ze sformułowań papieskich – wymaga poznawania drugiej strony, docenienia jej wrażliwości tożsamościowej, obdarzenia jej elementarnym zaufaniem.

Trwałość wybrania Izraela wydaje się stanowić jeden z kluczowych wątków nauczania Jana Pawła II; wybraństwo może uchodzić za związane z dialogiem. Papież niejednokrotnie – nie tylko przemawiając do wspólnoty żydowskiej w Moguncji (17 XI 1980) – nawiązywał do idei wybraństwa. I tak katolicko-żydowskiemu gremium dialogowemu wskazał na „poczucie absolutnej wyjątkowości wybrania Bożego, jakie stało się udziałem jednego ludu” (6 XII 1990); uznał, że naród żydowski „w dalszym ciągu nosi w sobie znamiona owego Bożego wybrania” (na pytanie Vittorio Messori, 1994 – skądinąd papież nadmieniał, że napomknął o tym pewnemu politykowi izraelskiemu, który chętnie zgadzając się, dorzucił: „Gdyby to mogło mniej kosztować...”); w przemówieniu do uczestników sympozjum o korzeniach antyjudajizmu stwierdził, że przez fakt wybrania ludu Izraela przez Boga – istnienie tego ludu nie jest „zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym”, ale „jest faktem nadprzyrodzonym” (31 X 1997).

Osoba Jezusa wyłania się w aspekcie przynależności do Izraela oraz kwestii odpowiedzialności za Jego śmierć. Katecheza podczas audiencji generalnej 4 II 1987 intensywnie uwydatniła przynależność Jezusa do ludu Starego Przymierza: „jest prawdziwym Izraelitą, myśli i mówi po aramejsku (...) zachowuje zwyczaje i obyczaje swego środowiska”. Podobnie akcentował papież przed członkami Papieskiej Komisji Biblijnej (11 IV 1997): Jezus stał się „prawdziwym synem Izraela” – pozbawienie Chrystusa więzi ze Starym Testamentem to odrywanie od korzeni. Może najbardziej sugestywnie brzmi przyjęte z deklaracji episkopatu RFN zdanie: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm” (17 XI 1980). Wszakże to sformułowanie wymaga osadzenia Jezusa w ramach Palestyny z I w., w celu rozpoznania uwarunkowań społecznych, kulturowych i duchowych. Nabiera tu wagi wskazówka ks. W. Chrostowskiego (*Wprowadzenie*, s. 36): „obok historii zbawienia istnieje również ważna geografia zbawienia”.

Do niedawna bardzo istotnym punktem stosunków chrześcijańsko-żydowskich było ciągle obarczanie Żydów – i praktycznie tylko ich – odpowiedzialnością za wykonanie wyroku śmierci na Jezusie; przekonanie to było niemal powszechne i umocniło negatywny obraz Żyda w społeczeństwach chrześcijańskich, spowodowało też wiele cierpień. Za stosowanym zakazem wykorzystywania go w postudze

duszpasterskiej wypowiadało się wielu biskupów na II Soborze Watykańskim; ostatecznie takie określenia zostały wyłączone ze słownictwa katolickiego (stanowisko Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan – tak więc KUL-owska *Encyklopedia katolicka* nie zawiera hasła „Bogobójstwo”). Papież jednoznacznie stwierdził, że „historyczną odpowiedzialność za tę śmierć ponoszą ludzie, których wskazują Ewangelie częściowo po imieniu”, a odpowiedzialności tej „nie wolno rozszerzać poza krąg osób prawdziwie odpowiedzialnych”; ponadto należy dostrzec, że z powodu własnych grzechów „wszyscy jesteśmy odpowiedzialni” (28 IX 1988).

Trzeba również wspomnieć o czterokrotnym zanoszeniu przez papieża modlitwy w intencji narodu żydowskiego: w Lizbonie na spotkaniu ekumenicznym 14 V 1982 niejako w imieniu trzech religii monoteistycznych („O Niepójęty... O Wszchemogący... O Współczujący...”); przy warszawskim pomniku na Umschlagplatz 11 VI 1999 („Boże Abrahama... Wysłuchaj naszych modlitw, jakie zanosimy za naród żydowski...”); w czwartym wezwaniu Modlitwy Powszechnej w Dzień Przebaczenia 12 III 2000 (aby „chrześcijanie umieli uznać grzechy, popełnione przez wielu z nich przeciwko ludowi przymierza” – aby potrafiliby wytworzyć z nim „trwałą więź prawdziwego braterstwa”; to czwarte wezwanie własnoręcznie przez papieża spisane zostało przez niego umieszczone w szczelinie jerozolimskiej Ściany Płaczu 26 III 2000 – fotografia tego gestu figuruje na okładce tomu); bezsłownie przed warszawskim Pomnikiem Bohaterów Getta rankiem 18 VI 1983 (w tomie brak wzmianki o tej papieskiej chwili skupienia – spontanicznej, bowiem nie uwzględnionej w programie podróży, a jej ślad pozostał jedynie na zdjęciu zrobionym przez jakiegoś dociekliwego reportera; niżej podpisany zalicza ją do swistej „triady holokaustowej”: Zagłada – Powstanie – Deportacja, a więc współ z homilią w Auschwitz-Birkenau oraz wzmiankowaną modlitwą na Umschlagplatz). Warto dorzucić, że Jan Paweł II – niewątpliwie jako pierwszy papież – przytoczył słowa z Talmudu Babilońskiego (6 XII 1990), a rozważając świętowanie niedzieli nawiązał do judaistycznego przeżywania szabatu (31 V 1998).

Jan Paweł II pozostawał głęboko uwrażliwiony na Holocaust-Szoah: widział w nim ostrzeżenie, świadectwo i milczący krzyk, brak miłości i szacunku dla ludzi, tragiczny owoc programowej nienawiści. Dostrzegał „jedną z najciemniejszych i najbardziej haniebnych plam w dziejach Europy naszego stulecia” (z listu apostołskiego ustanawiającego trzy współpatronki Europy, 1 X 1999). Uznawał, że „dla chrześcijan ciężkie brzemie winy za mordowanie Żydów musi być ustawicznym wezwaniem do pokuty” (do ambasadora RFN przy Stolicy Apostolskiej, 8 XI 1990) – niemniej wyrażał przekonanie, że „nie mająca procedury zbrodni zabijania całego narodu przeraziła chrześcijańską Europę i zmobilizowała ją do naprawiania krzywd, jakie przez wieki były wyrządzone Żydom” (do wspólnoty ży-

dowskiej w Polsce, 9 VI 1991). Prawomocne stawało się przeświadczenie, iż „pamięć Szoah, znaczy mieć nadzieję i oczekiwać, że nigdy się to już nie powtórzy” (do wspólnoty żydowskiej w Austrii, 24 VI 1988). Pięciokrotnie papież uwzględnił Holocaust niemal przemilczany: zagładę Romów-Cyganów; wszak w zamyśle nazi-stowskim oni „również byli skazani na całkowite wyniszczenie” (15 I 2005).

Antysemityzm oraz rasizm zostały surowo potępione przez papieża, który widział w nich kryminalne akty nienawiści, zatrute ziarna, znieważanie ludzkiej godności; wskazywał na potrzebę ciągłego wyzwalać się od nich, na wynikającą z tego walkę przeciwko egoizmowi. Był świadom udziału „jaki synowie Kościoła mogli mieć w rodzeniu się i szerzeniu w ciągu dziejów postawy antysemickiej” (*Ecclesia in Europa*, 28 VI 2003) – ale dostrzegał szanse budowania przyszłości „w której nie będzie już antyjudajizmu między chrześcijanami ani postaw antychrześcijańskich wśród Żydów” (do naczelnych rabinów Izraela, 23 III 2000); wyrażał też przekonanie, że „narody cywilizacji chrześcijańskiej podjęły żmudną pracę wykorzenia z ich mentalności wszelkich niesprawiedliwych uprzedzeń wobec Żydów oraz innych przejawów antysemityzmu” (do wspólnoty żydowskiej w Polsce, 9 VI 1991).

Szczególną wagę dla stosunków chrześcijańsko-żydowskich ma pamięć; dwukrotnie (11 VI 1995 oraz 15 IV 1996) papież zaznaczał: „Nie ma przyszłości bez pamięci o przeszłości”. W przemówieniach do wspólnot żydowskich podczas podróży apostołskich (Polska, Brazylia, USA, Australia) oraz do gremiów o charakterze „zbliżeniowym” zwykł wskazywać na obciążenia w czasach minionych: na bolesne podziały między obydwooma wspólnotami, na krzywdy i cierpienia, na okresy walk w imię religii; przyznawał: „Stulecia przesądów i wzajemnej wrogości wydrążyły głęboką przepaść” (do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, 11 IV 1997); mówił o „burzliwej historii, w niektórych przypadkach nie wolnej od wrogości i nieufności” (do głównego rabina Rzymu, 13 II 2003). Pogłębiona wiedza o uchybieniach czy przewinach w przeszłości ma prowadzić do zmiany serc: „Straszliwe prześladowania, których ofiarą padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami” – przypominał uczestnikom spotkania eksperckiego do spraw katolicko-żydowskich (6 III 1982). Tym samym ukazywał perspektywę zacieśniania więzi przyjaźni, szacunku i braterstwa.

Polskość przejawia się zwłaszcza przez dwa wątki. Pierwszy to powstanie w getcie warszawskim – pamięć o nim tkwi głęboko w przemyśleniach papieża. I tak podczas audyencji generalnej 13 IV 1983 wskazał na ten „rozpaczliwy krzyk o prawo do życia, o wolność, o ocalenia godności człowieka”. W rozważaniach przed *Regina coeli* 18 IV 1993 zapewnił w słowach przykuwająco emocjonalnych: „Czyż moglibyśmy dziś nie stanąć obok was, umiłowani bracia Żydzi, by w modlitwie i medytacji wspominać tę jakże bolesną rocznicę? Bądźcie pewni, że nie niesiecie sami tego wspomnienia”. W katechezie z „Cyklu Jasnogórskiego” 26 IX 1990,

przywołując „lud patriarchów, Mojżesza i proroków”, zaakcentował dobitnie: „Ten naród żył z nami przez pokolenia, ramię w ramię, na tej samej ziemi, która stała się w jakiś sposób nową ojczyzną jego rozproszenia” – zadano mu „straszną śmierć” przez napiętnowanie, gettoizację i końcowe komory gazowe: „Mordercy czynili to na naszej ziemi – może po to, aby ją zhańbić. Ale nie można zhańbić ziemi śmiercią niewinnych ofiar. Przez taką śmierć ziemia staje się świętą relikwią”. Wolno więc utrzymywać, że Jan Paweł II widział powstanie w getcie warszawskim jako czyn Żydów polskich – spoglądał nań jak gdyby przez pryzmat cyklu polskich powstań narodowych; swymi refleksjami prowadził do swoistej mobilizacji sumień polskich; narzucał sugestywną wizję dziejów – zwłaszcza przez sformułowanie o Polsce jako „w jakiś sposób” nowej ojczyźnie rozproszenia narodu żydowskiego.

Drugi aspekt polskości to wątek osobisty: trwała pamięć – i to żywa, nie zaś tylko nostalgiczna – o Żydach wadowickich, o wadowickiej synagodze, o gimnazjalnych kolegach wyznawcach mozaizmu; papież wspominał ich polski patriotyzm, oznaczający kulturą wielość i pluralizm. Łącznikiem „dożywotnym” pozostał dlań Jerzy Kluger – przyjaźń jeszcze z czasów chłopięcych.

Ziemia Święta (można pominąć sporadycznie występującą nazwę „Bliski Wschód” – np. 20 IV 1984 w *Redemptionis Anno* papież apelował o „sprawiedliwe rozwiązanie problemu Jerozolimy i Ziemi Świętej, o powrót pokoju na Bliski Wschód”) to przede wszystkim Państwo Izrael. W jego zaistnieniu Jan Paweł II dostrzegł realizację „pragnienia bezpieczeństwa” narodu żydowskiego po doświadczeniach Holocaustu (5 X 1980). Wyraźnie podkreślił (3 IV 1994) prawo Żydów do powrotu – po wiekach rozproszenia – do kraju przodków i nadmienił, że to prawo do powrotu zostało „uznane od samego początku przez Stolicę Apostolską” – to znaczy od proklamacji państwa w maju 1948 r. Wolno sądzić, że Jan Paweł II jako syn narodu bezpaństwowego w pełni dostrzegał zarówno krzywdy związane z rozproszeniem narodu, jak też potrzebę zorganizowania niezawisłego bytowania. Kulminacją jego stosunku do Państwa Izrael była oczywiście podróż, którą odbył w marcu 2000 r. – można ją określić jako pielgrzymkę do korzeni duchowych.

Jerozolima nie stanowi skansenu sakralności: w ujęciu papieża to widomy znak pokoju i pojednania, realizujący się przez „dialog między Żydami, chrześcijanami i muzułmanami” (11 I 1992); jest ona „Matką wszystkich Kościołów” (28 XI 1997), „niejako miejscem spotkania ziemi z niebem” (20 IV 1984), możliwością wszechzbliżenia: „oby wkrótce wszystkie narody pojednały się w Jerozolimie” (do wspólnoty żydowskiej w Moguncji, 17 XI 1980).

Ziemia Święta to również obszar współistnienia – dialogowego i solidarnościowego – trzech wspólnot: chrześcijańskiej, żydowskiej oraz muzułmańskiej. Papież sugestywnie mówił o „różnych dzieciach Mojżeszowej mozaiki religijnej” (9 V 1990); wspominał tak korzystne bytowanie trzech religii w średniowiecznej

Hiszpanii (16 VI 1993). Postulował: wszyscy braćmi, „żaden z nich wyższy, żaden dłużnikiem drugiego” (5 X 1980). Warto zaznaczyć, że – poza wzmiankowaną już „modlitwą lizbońską” (14 V 1982) – w Watykanie na zakończenie „Koncertu pojednania” (17 I 2004) papież przedłożył, apelując o „odwagę pokoju”, wizję Pana Niebios wedle współbrzmiących ujęć trzech religii monoteistycznych. Ponadto Ziemia Święta wyłania problem współistnienia dwóch narodów: izraelskiego i palestyńskiego. Dostrzegając los Palestyńczyków, od dawna żyjących w rozproszeniu i mających „naturalne, podyktowane sprawiedliwością prawo, aby odnaleźć ojczyznę i móc żyć w pokoju” (20 IV 1984), papież ubolewał nad „wzajemnym antagonizmem palestyńsko-żydowskim” (6 III 1991) i postulował: „współistnienie narodów izraelskiego i palestyńskiego nie może być owocem działań zbrojnych” (11 VIII 2002). Piętnował „metody działania przyjęte przez niektóre grupy Palestyńczyków” jako „nie do przyjęcia” (12 I 1991), wskazał na cierpienia Izraelczyków żyjących w zagrożeniu ze strony „anonimowych zamachowców” (11 VIII 2002) – i z całą mocą akcentował potrzebę niezbaczenia z drogi dialogu, bowiem uciekanie się do terroryzmu przez jeden naród oraz do represji i upokorzeń przez drugi naród „prowadzi donikąd” (12 I 2002). Apelowal o przerwanie „piekielnego łańcucha nienawiści i aktów odwetu” (10 I 2002); wzywał do pokoju, do dialogu i do wspólnego – przez Izrael i przez Palestyńczyków – planowania przyszłości: „tylko razem” (13 I 2001). Na krótko przed zgonem papież wyraził jednak przekonanie – a może nadzieję – że „okrutna konfrontacja zbrojna zdaje się przygasać” (ostatnie spotkanie noworoczne z korpusem dyplomatycznym przy Stolicy Apostolskiej, 10 I 2005). Wolno uznać, że papieskie ujęcia tej nabrzmiałej kwestii zespalają trzy elementy: pokojowe współistnienie dwóch narodów, drogę dialogu, poczucie solidarności (wynikającej z wierności dla wyznawanej religii). Dopuszczalne więc wydaje się uznanie Jana Pawła II za apostoła pokoju w Ziemi Świętej.

Szczególną miarą postawy papieża wobec problemów Ziemi Świętej mogą być jego przemówienia podczas audiencji udzielanych kolejnym ambasadorom Państwa Izrael. I tak 29 IX 1994 Jan Paweł II przypomniał o funkcji Jerozolimy jako skrzyżowania dróg oraz symbolu pokoju i wskazał na potrzebę intensyfikacji dialogu między Kościołem a narodem żydowskim w Izraelu oraz na całym świecie; 2 VI 2003 zaakcentował przekonanie, że obecny kryzys bliskowschodni uda się przezwyciężyć jedynie przez powstanie „dwóch niezależnych i suwerennych państw” (izraelskiego oraz palestyńskiego), zaznaczył też konieczność nieporzucania ścieżki dialogu.

Wiele papieskich wypowiedzi należałoby przedłożyć na sposób wyodrębniony – poniżej o czterech. Przede wszystkim jest to przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej (13 IV 1986): była to pierwsza wizyta pontyfikalna – już we wstępnych słowach o „historycznej uroczystości” papież wyraził przeświadczenie o jej znacze-

niu tak dla chrześcijan, jak dla Żydów. Wskazał na żydowskość Jezusa z Nazaretu, „syna waszego narodu”, do którego należeli: Maryja, apostołowie oraz większość członków pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej; nawiązał do Tory – i to przez Jezusa jako wyciągającego „ostateczne konsekwencje” z miłości przez nią nakazywanej. Dokonał – dalej – znaczącej korektury *Nostra aetate*, ta deklaracja soborowa bowiem głosi, że „to, co popełniono wówczas podczas Jego [Chrystusa] męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym”. Tym samym pominięto Żydów żyjących – orientacyjnie – od połowy I do połowy XX w.: jak gdyby ich miała nadal nadal obciążać odpowiedzialność za mękę Jezusa (to zastanawiające pominięcie niżej podpisany sygnalizował w październiku 1985 r.). Ale właśnie Jan Paweł II w czwartym paragrafie swego przemówienia wskazał autorytatywnie: „Nie można jej [winy dziedziczonej czy zbiorowej] przypisywać wszystkim bez różnicy Żydom tamtego czasu, ani tym, którzy żyli później, ani żyjącym dzisiaj”. Słowa wojtyłańskie „ani tym, którzy żyli później” wypełniają lukę pozostawioną przez soborowych redaktorów deklaracji. W połowie przemówienia papież wypowiedział słowa, które dotychczas były tłumaczone na polski tak: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. Z tego zwrotu o „starszych braciach” Jan Paweł II korzystał jeszcze ośmiokrotnie – wolno więc sądzić, że był doń niejako „przywiązany”; zwracając się do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Meksyku 9 V 1990 użył formuły wręcz nakazowej: „możemy i w gruncie rzeczy musimy przyjąć, że Żydzi...”; warto zaznaczyć, że do tego nazewnictwa nawiązał przewodniczący Fundacji „Pave the Way” 18 I 2005 w przemówieniu powitalnym – podczas ostatniego już kontaktu papieża z Żydami. Ale we *Wprowadzeniu* (s. 34) ks. Waldemar Chrostowski wyjaśnia, że przez te właśnie słowa Jan Paweł II dokonał „swoistej reinterpretacji Biblii”; zaznacza (s. 28), iż w uprzednich tłumaczeniach zabrakło obecnego w tym zdaniu wyrażenia „w pewien sposób” (postulat jego przywrócenia napotykał „ogromne sprzeciw”); wskazuje, że skoro „w pewien sposób – tak”, to tym samym „w pewien sposób – nie”: oto bowiem „na życiodajnej glebie biblijnego Izraela wyrosły dwie religie: chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny”, papież zaś wyraźnie ujmował chrześcijaństwo jako „silnie ugruntowane w Starym Testamencie” – i to na tym tle należy umieścić owo „starszeństwo” braci żydowskich. Papież stwierdził także: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii «zewnątrzną», lecz w pewien sposób «wewnętrzna»”; także i w tym zdaniu słowa „w pewien sposób” nie znajdowały się we wcześniejszych polskich tłumaczeniach – teraz więc również zostały przywrócone.

Homilię na mszy beatyfikacyjnej Edyty Stein (Kolonja, 1 V 1987) przychodzi uznać za poruszający hymn: z jednej strony wyłania się niszczycielska aktywność potwornej maszyny państwa totalitarnego, z drugiej strony – gotowość karmelitan-ki do wyświadczenia ostatniej przysługi własnemu narodowi. Absolutnie nie jest

prawdą, jak niekiedy głoszone, że Kościół pragnął „zawłaszczyć” postać błogosławionej. Jakże dobitnie papież zaznaczył: zginęła „w Auschwitz jako córka swego udręczonego narodu... jako córka Izraela”. Podkreślał wyraziście: „Przyjęcie chrztu w żadnym wypadku nie oznaczało dla Edyty Stein zerwania więzi z narodem żydowskim”. Jakaż jest sugestywność stwierdzenia, że oto poszła na śmierć „ze swoim narodem i za swój naród”. Określenie „niezwykła córka Izraela, a zarazem niezwykła córka Karmelu” prawdziwie po mistrzowsku wychwytuje ideę zbliżania obu wspólnot religijnych. Wolno przyjąć, że Jan Paweł II pozostawał właśnie urzeczony dokonaniem przez Edytę Stein odczytaniem swojej drogi życia, swej powinności chrześcijańskiej i żydowskiej, swego podwójnego zjednoczenia: z Chrystusem ukrzyżowanym i z własnym narodem, przeciwz własnie „krzyżowanym”. Jakże więc znaczące pozostaje wskazanie papieskie z homilii podczas mszy kanonizacyjnej: „Niech jej świadectwo sprawi, że coraz mocniejszy będzie stawał się most wzajemnego zrozumienia między Żydami i chrześcijanami” (11 X 1998).

Uczestnikom sympozjum „Korzenie antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim” – wśród których z Polski byli: bp St. Gądecki, ks. W. Chrostowski, ks. Ł. Kamykowski, ks. R. Waszkinel-Weksler oraz prof. J. Gierowski (UJ) – papież wskazał, 31 X 1997, że wypaczone interpretacje Nowego Testamentu rodziły wrogie postawy wobec narodu żydowskiego i spowodowały „uśpienie wielu sumień”, zaś do moralnego zła, jakim jest każde ludobójstwo, „Szoah dodaje zło nienawiści” podważającej zbawczy plan Boga wobec historii – nienawiści zresztą wymierzonej bezpośrednio także w Kościół.

W Jerozolimie 23 III 2000 przywódcom religijnym społeczności żydowskiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej papież przypomniał o świętości tej ziemi dla nich wszystkich; wskazał na zadanie zacieśniania więzi międzyreligijnych; podkreślił odrzucanie przez religię „podziałów i dyskryminacji, nienawiści i rywalizacji”: za symbol nadziei uznał obecność w audytorium dzieci żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich; zachęcał wszystkich do dostrzegania tego, „co jest dobre i święte w nauczaniu drugiej strony”.

Nie można pomijać faktu, że odnosząc się do Żydów i judaizmu nauczanie papieskie przynosi także znacznie ogólniejsze wskazania. Tak np., wymieniając zachowywanie przez Polaków, Żydów, Romów i Rosjan w latach wojny tożsamości narodowej, co było poczytywane im za winę zasługującą na śmierć, papież podkreślił „świadectwo heroicznej wierności własnej przynależności narodowej” (podczas wręczania *Księgi Zgonów z Auschwitz*, 10 VI 1996 – przemówienie było wygłoszone po polsku); zaznaczył wreszcie, że „wierność tożsamości narodowej ma również religijną wartość”.

Należy podkreślić wielką obrazowość języka używanego. To przede wszystkim nawiązania biblijne – tak więc w Auschwitz papież dostrzegł „Golgotę na-

szych czasów” oraz „Kalwarię zorganizowanej zagłady”; koleje życia Edyty Stein to „droga krzyżowa” (zresztą związana z losem narodu żydowskiego); prawdziwe wyzwalanie się od zła to bezustanne „przekraczanie Morza Czerwonego” (18 VIII 1991). Występuje zrozumiałe eksponowanie pokoju przez zapewnienia: „pokój panuje wśród nas” (Asyż, 9 I 1993) oraz „religia i pokój idą w parze” (do przywódców wspólnot religijnych w Jerozolimie, 23 III 2000), przez napiętnowanie odwrotności: „wojna jest zawsze porażką ludzkości” (do dyplomatów, 13 I 2003), przez posępne przypomnienie: „wobec grobów ludzkość zawsze stawia sobie pytania” (7 IV 1985), przez wyraziste ujęcie II wojny światowej jako szczególnej mobilizacji „nienawiści, depczącej człowieka i to, co ludzkie, w imię imperialistycznej ideologii” (21 IV 1995). Jakże sugestywna jest metaforyka światła: „Nawet w najmroczniejszych chwilach nie wszystkie światła gasną” (Yad Vashem, Jerozolima, 23 III 2000) oraz „Świt! Niech on będzie symbolem i zapowiedzią tej jutrzemki światła i pokoju, która – jak ufamy – zajaśnieje wreszcie nad całą Europą” (Asyż 9 I 1993). Optymizm wnosi zapewnienie: „Zło nie będzie miało ostatniego słowa” (Yad Vashem, Jerozolima 23 III 2000) – można w tym upatrywać nawiązanie do słów Edyty Stein: „Nienawiść nigdy nie będzie miała na świecie ostatniego słowa”, zacytowanych 25 IV 1987.

Odnoszące się do Żydów i judaizmu nauczanie Jana Pawła II stanowi niezwykle istotne świadectwo zbliżania rysującego się (właściwie dokonującego się) między chrześcijaństwem a judaizmem; zarazem jest to uczulanie Kościoła na problematykę żydowską. Papież rozpoczął przebudowę – w duchu soborowym – postawy Kościoła, inicjując nową mentalność katolików, okazywał się prawdziwym budowniczym „mostów pojednania”. Można uznać, że w wizji Jana Pawła II chrześcijaństwo winno pozostawać w trwałym pielgrzymowaniu ku korzeniom religijnym „w wierze Abrahama”. Papież wyczuwał ciężar historii: zarówno tej sprawionej przez krótkowzroczności niegdysiejszych chrześcijan – jak i tej wniesionej przez ideologię totalitarną, wrogą człowieczeństwu i Bogu. Utrwalał niedopuszczalność rasizmu i antysemityzmu, wydobywał zbrodniczość Holocaustu, wzmacniał potrzebę zachowania pamięci właśnie w intencji kształtowania radykalnie odmiennego jutra. Wychwytywał puls czasów: miał ogromne poczucie odpowiedzialności w ukazywaniu zwłaszcza społecznościom skonfliktowanym konstruktywnych ścieżek dialogu, współpracy i solidarności. Niestrudzenie dążył do pokoju w Ziemi Świętej. Był wizjonerem – może bardem – swoistego ekumenizmu różnych dzieci „Mojżeszowej mozaiki religijnej”.

Zawartość tomu pozwala utrzymywać, że na rzecz Żydów i judaizmu Jan Paweł II uczynił więcej niż łącznie pojmowani wszyscy jego poprzednicy z obu tysiącleci. Jego dokonania stanowią jak gdyby kulminację chwalebnych tradycji Kościoła z dwudziestką bull *Sicut Iudaeis*, z relacją Klemensa XIV (jeszcze jako Ganganel-

lego) broniącą oskarżonych Żydów polskich, z piętnującym listem pasterskim kard. Haynalda, z dwukrotnie wyrażanym sprzeciwem Leona XIII. Był Jan Paweł II sukcesorem kard. Sapielhy upamiętniającego powstanie w getcie warszawskim; był też wieloletnim – mówiąc w przenośni – „biskupem Auschwitz”; był wyrazicielem najlepszych przekazów kulturowo-religijnych równoimiennego współżycia polsko-żydowskiego.

Tom omawiany stanowi jakże dobitne świadectwo wielkości myśli i prekursorstwa Jana Pawła II; ma zapewnioną zrozumiałą wdzięczność czytelników; jego wydanie to prawdziwie znaczące osiągnięcie struktur polskiego Kościoła. Dlatego też godzi się pamiętać o tych, którzy – tak czy inaczej – spowodowali jego ukazanie się niemal bezwzględnie po zgonie papieża. To abp Stanisław Gądecki, autor *Słowa wstępnego*, który wielorako wspierał zamierzenie i podkreślał przydatność takiej publikacji. To Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, które w bardzo krótkim czasie wykonało skomplikowany proces edytorski (na uwzględnienie zasługują redakcja i korekta dokonane przez red. Hannę Stompor). To przede wszystkim i jak najbardziej ks. prof. Waldemar Chrostowski, który zebrał wszystkie dokumenty, przeprowadził dociekliwą „komparatystykę przekładową”, dołączył objaśniające usytuowania, wreszcie zapewnił *Wprowadzenie*, zachowujące walory pogłębionego eseju teologicznego.

Na zakończenie warto przytoczyć dwa świadectwa spoza omawianego tomu. „Nigdy dotąd, za żadnego papieża kontakty Kościoła katolickiego z Żydami i judaizmem nie były takie, jak teraz – za Jana Pawła II. Nigdy nie było gestów tej rangi” – mówił Elio Toaff, w latach 1951-2001 główny rabin Rzymu, przyjmujący Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej. „Tylko tak wielki człowiek jak on mógł zmienić utrwalony przez dwa tysiące lat obraz stosunków chrześcijańsko-żydowskich” – wskazał Michael Schudrich, naczelny rabin Polski.

W styczniu 2006 r. Benedykt XVI przyjął głównego rabina Rzymu i zapewnił go: „Nie możemy w sposób zdecydowany nie obnażać i nie zwalczać nienawiści i nieporozumień, niesprawiedliwości i przemocy”. Rabin Di Segni zaprosił papieża, by odwiedził synagogę rzymską w 20. rocznicę wizyty złożonej tam przez Jana Pawła II. Można więc wnioskować o pełnej kontynuacji linii wojtyłańskiej.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Przed Bogiem. Ze Stanisławem Obirkim rozmawiają Andrzej Brzeziecki i Jarosław Makowski, Wydawnictwo W. A. B, Warszawa 2005, ss. 253.

Stan duchowny porzucił kapłan znany, o którym w publikacji *Kto jest kim w Kościele?* czytaliśmy, że jako kapłan Towarzystwa Jezusowego sprawował ważne i od-