

Michał Horoszewicz

"Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989), zebr. i oprac. Waldemar Chrostowski, Ryszard Rubinkiewicz, Warszawa 1990 : [recenzja]

Collectanea Theologica 61/3, 191-196

1991

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, R. RUBINKIEWICZ (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)*. Kościół a Żydzi i judaizm 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 254.

Stosunek świata chrześcijańskiego do Żydów i judaizmu choćby w tym tysiącleciu pozostaje obciążony nazbyt licznymi kartami bolesnymi i niechlubnymi, począwszy od pamiętnych pogromów nadreńskich u progu pierwszej wyprawy krzyżowej, rozpatrywanych nawet jako „pierwszy Holocaust” (tak rabin Alexander Shapiro, 1972). Warto jednak uwzględnić, że papieństwo było jedyną instancją europejską, która miała niemal zakodowaną — choć, oczywiście, bynajmniej nie zawsze należycie sprawowaną — powinność ochrony żydowskich społeczności. Trzeba pamiętać o ponad dwudziestu bullach *Sicut Iudaeis*, o czterokrotnym — w jednym tylko roku 1247 — potępieniu przez Innocentego IV oszczerczych pomówień o „przelew krwi” (do niedawna określanych odrzuconym dziś mianem „mordów rytualnych”), o Państwie Kościelnym i o papieskim Awinionie jako azylach dla wypędzanych z Europy Zachodniej i Środkowej. Oczywiście, negatywna separacja chrześcijaństwa i judaizmu słabła jedynie sporadycznie (np. u nas przed Powstaniem Styczniowym), jednakże drugą połowę lat dwudziestych bieżącego wieku można uznać już za „czas przeddialogowy” zarówno dla zachodniego chrześcijaństwa niekatolickiego (powstające w świecie anglosaskim różne porozumiewawcze ośrodki żydowsko-chrześcijańskie), jak też dla katolicyzmu (Św. Oficjum potępiające antysemityzm 25 III 1928, Pius XI przestrzegający 8 IX 1938 chrześcijan jako „duchowo będących Semitami” przed antysemityzmem, szereg biskupów francuskich występujących na rzecz Żydów niemieckich już w 1933 r.).

Trudno jednoznacznie ocenić lata drugiej wojny światowej. Pius XII nie potępił ludobójstwa czy to w skali powszechnej, czy też w szczególnym odniesieniu do odrzucenia i unicestwienia narodu żydowskiego; nie ogłosił też jakiegoś modlitewnego aktu na rzecz solidarności chrześcijan i Żydów. Jednakże wieloraka pomoc interwencyjna, kontaktowa, rzeczowa, „przerzutowa”, bezpośrednio ochronna (w samym Rzymie) — udzielana Żydom od Vittel po Szanghaj przez papieństwo wraz z jego strukturami centralnymi i przede wszystkim dyplomatycznymi — była niezaprzeczalnie bardzo rozległa, jaskrawo kontrastując z wręcz niewiarygodną inercją Londynu, Waszyngtonu oraz Ottawy.

Wydaje się, że doświadczenia czasu *Szoah* wymagały pewnego odsunięcia się, bowiem nie od razu przyczyniły się do wytworzenia właściwego obszaru poszukiwań oraz refleksji w obrębie katolicyzmu. I tak, mimo katolickiego udziału w Międzynarodowym Kongresie Chrześcijan i Żydów w Seelisbergu (30 VII—6 VIII 1947), uchwalona Karta Seelisberska nie spotkała się z należyтым odzewem. Lata pięćdziesiąte przyniosły kilka kroków reparyacyjnych w odniesieniu do liturgiki i katechezy; nie małą tam rolę odegrały intensywne, Piusa XII i Jana XXIII sięgające, starania niestrudzonego Julesa Isaaca (autora nazwy „nauczanie pogardy”, dotąd przywoływanej dla dawniejszego kierunku odnoszącej się do judaizmu pedagogiki chrześcijańskiej). Wreszcie 28 X 1965 deklaracja *Nostra aetate* — najkrótszy z dokumentów Soboru Watykańskiego II — swym judaistycznym fragmentem (nr 4), skądinąd najważniejszym, zapoczątkowała już prawdziwie dialogowy etap stosunków katolicko-żydowskich. Nie sposób jednak utrzymywać, że jej ujęcia szybko

przepełniły życie kościelne. Przygotowanie pierwszych wskazówek dla jej realizacji zajęło Stolicy Apostolskiej dziewięć lat; drugie — znacznie pogłębione — wydano po niemal dwudziestu latach. Dlatego też niektóre episkopaty samodzielnie poszukiwały właściwych rozwiązań: wskazówki amerykańskie opracowano w ciągu zaledwie piętnastu miesięcy od zakończenia Soboru, a dokument francuski ukazał się w 1973 r.

W ćwierćwiecze ogłoszenia *Nostra aetate* Konferencja Episkopatu Polski przygotowała bardzo rozległy i pobudzający list pasterski (odczytany 20 I 1991), w niejednym punkcie nowatorski, zmierzający do zasadniczej przebudowy „żydowskiej optyki” polskich katolików i do wyburzenia zastarzałych stereotypów. Równocześnie ukazał się tom jak gdyby komplementarny: pierwsza publikacja z zakresu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego zawierająca oficjalne teksty Kościoła. Składa się na nie sześć dokumentów Stolicy Apostolskiej z lat 1965—88 oraz sześćdziesiąt przemówień czy wypowiedzi (niekiedy tylko poprzez fragmenty) Jana Pawła II z lat 1979—89; każdą z tych części poprzedza odrębne wprowadzenie (w kolejności: ks. A. Zuberbiera oraz red. J. Turowicza). Tom otwiera przedmowa obu edytorów, słusznie wyrażających przekonanie, że „zebranie i opracowanie tekstów w języku polskim powinno wydatnie przyczynić się do ożywienia w naszym kraju międzyreligijnego dialogu”. W ogólnym wstępie bp Henryk Muszyński — przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem — podkreśla, że przedziwny paradoks niezrównanej wspaniałości dziedzictwa polskich Żydów i niemal całkowitej ich nieobecności na ziemiach polskich „zobowiązuje nas tym bardziej do wyjątkowej sumienności w zapoznawaniu się z przedstawionymi tu dokumentami”.

Ten zbiór dokumentów pozwala wyraziście uchwycić to, co pozostawało przesłonięte przy operowaniu każdym z tekstów odrębnie: *Nostra aetate* — aczkolwiek może uchodzić za nazbyt wstrzemięźliwą („opłakuje” miast potępiać) — przecież daje podwalinę rozwojowemu przebudowywaniu kościelnej świadomości; proces wykazuje dynamikę, nie zaś mogącą nużyć stabilność, choćby założoną od razu na wysokim poziomie. Równocześnie droga ustanawiania judeochrześcijańskiego braterstwa pozostaje w większej części jeszcze do przebycia.

Wskazówki i sugestie... z 1974 r. wydają się nie tylko zwięzłe, ale i — poza końcową częścią rozdz. III *Nauczanie i wychowanie* — dość zdawkowe (wolno mniemać, że wnikliwością górują nad nimi dwa wcześniejsze, już wspomniane, dokumenty episkopalne: amerykański i francuski). Szeroko natomiast założone są rozważania *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego...* z 1985 r., zawierające m.in. doniosłe określenie „Lud Boży Starego i Nowego Przymierza”; ponadto istotne jest tam odrzucenie — jeszcze nie występujące w *Nostra aetate* — tak uporczywie zakorzenionej koncepcji „narodu ukarane-go”. Słusznie podkreślono zadanie katechezy: pomaganie „w zrozumieniu znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja” — jednakże warto dorzucić, że aktualnie akcentuje się też konieczność zrozumienia znaczenia, jakie powinna mieć właśnie dla chrześcijan eksterminacja Żydów. Ostatni z zamieszczonych dokumentów — doniosłe rozważania Papieskiej Komisji „*Iustitia et Pax*” *Kościół wobec rasizmu* (1988) wnikliwie i wieloaspektowo ujmują kwestie rasizmu, natomiast bardzo skrótowo, w sześciu zdaniach (nr 15) uwzględniają problem antysemityzmu jedynie współczesnego, co pozostawia pewien niedosyt.

Wielowątkowe nauczanie Jana Pawła II nie może, oczywiście, stanowić wykładu systematycznie rozwijanego. Są to przede wszystkim przemówienia w połowie do przedstawicieli żydowskich społeczności czy instancji, w połowie do innych zgromadzeń; pewne kwestie nieuchronnie powtarzają się — czasem w różnych oświetleniach — skutkiem uwzględniania potrzeb nowego audytorium. Papież mówi tam do Żydów: zaświadcza o nowym do nich stosunku Kościoła i o więziach chrześcijaństwa z judaizmem, kreśli drogi po-

jednania i współdziałania; rozważa sens „Holocaustu-Szoah” (obie nazwy występują równolegle, nawet w bezpośrednim sąsiedztwie — s. 213; z przebiegu audycji w dniu 6 XII 1990, spoza czasowych ram zbioru, można jednak odnieść wrażenie, że Jan Paweł II uznaje Szoah za termin właściwszy, przypuszczalnie z uwagi na ekspiacyjną treść słowa *Holocaust*) oraz płynących stąd lekcji dla ogółu ludzkości. A równolegle zwraca się do katolików: nakłania ich do porzucenia wszelkich uprzedzeń religijnych, z całą mocą potępia antysemityzm, rysuje powinności chrześcijan wobec ich „starszych braci w wierze”, dokonuje radykalnej przebudowy dotychczasowego pojmowania Żydów przez Kościół i katolików. Oto kilka ujęć.

Formalnie w *Nostra aetate* judaizm był jeszcze religią niechrześcijańską; Jan Paweł II widzi natomiast religię żydowską jako coś wewnętrznego dla chrześcijaństwa, ujawnia głęboki szacunek dla religii żydowskiej oraz jej tradycji, pragnie wznoszenia „przymierza miłości”. Spotkanie Ludów Bożych: Starego Przymierza — które nie zostało przez Boga odwołane, jak podkreśla Papież — i Nowego Przymierza to jakby dialog między dwiema częściami Biblii Kościoła (17 XI 1980). Tak pożądane i krzepiące wspólne studia teologiczne nakładają wymóg „obustronnego zaufania [...] wzajemnego szacunku” (19 IV 1985). Wspólne dziedzictwo obu religii to dla Jana Pawła II „służba człowiekowi oraz jego ogromnym potrzebom duchowym i materialnym”, prawdziwe zaś braterstwo „w pełnej realizacji planu Bożego w historii” osiągnie się drogami różnymi, ale „w końcu zbieżnymi” (6 III 1982). Ujmujące są konkretne wskazówki jednoczenia „młodych chrześcijan i Żydów”: wdrażanie ich „do życia, rozmowy, śpiewu i modlitwy razem” — przygotowanie ich, by nieśli innym pomoc w potrzebie (6 IV 1984).

Homilię na mszy beatyfikacyjnej Edyty Stein (1 V 1987) godzi się nazwać podniosłym hymnem na cześć „wielkiej Żydówki i chrześcijańskiej męczennicy”, idącej na zagładę „ze swoim narodem i za swój naród”. Warto wczuć się w prawdziwie poetycką subtelność refleksji religijnej, w której Papież pochyla cały Kościół „przed tą wielką córką Izraela”. Rozmyślania kolońskie wnoszą przekonujące świadectwo, że Kościołem nie powodowały jakiegokolwiek intencje „zawłaszczenia” postaci karmelitanki z uszczerbkiem dla jej narodu — przeciwnie, należy w nich odczytać dążenie do wzajemnego przybliżania chrześcijaństwa i judaizmu, katolików i Żydów.

Wielkie marzenia Jana Pawła II to pokojowe współzycie trzech wspólnot religijnych Bliskiego Wschodu, to Jerozolima jako zwornik wyznawców trzech wielkich religii monoteistycznych (np. 12 III 1979 i zwłaszcza 20 IV 1984).

Papieża nie opuszcza świadomość Holocaustu-Szoah: przeciwstawia się obojętności wobec eksterminacji (8 VIII 1987); w przekazywaniu wiedzy o Szoah widzi wytwarzanie w człowieczeństwie zapory: „ażeby coś tak straszliwego nigdy już nie było możliwe” — i zaakcentuje: „nigdy więcej!” (11 IX 1987); z racji Szoah — jego zdaniem — naród żydowski stał się „zbawczą przestrogą [...] wielkim głosem przestrzegającym całą ludzkość, wszystkie narody, wszystkie potęgi tego świata” (14 VI 1987). Pamięć o Szoah okazuje się więc twórczym nakazem zarówno przeciwstawiania się „wszelkiemu wzniecaniu przemocy”, jak też wytrwałego chronienia każdego pędu „wolności i pokoju” (24 VI 1988). W rzymskiej Synagodze Większej (13 IV 1986) Papież ukazuje — w nawiązaniu do mrocznych miesięcy nazistowskiej okupacji Wiecznego Miasta — „szerokie otwarcie drzwi naszych klasztorów [...] gmachów Stolicy Apostolskiej i Miasta Watykańskiego, aby dać schronienie i ocalić wielu rzymskich Żydów”, jednakże pomija imię Piusa XII, przypuszczalnie, by nie wytwarzać sytuacji raczej kłopotliwej (we wstępnym przemówieniu przewodniczący żydowskiej wspólnoty Rzymu aluzyjnie zaznaczył wywiezienie ponad tysiąca Żydów rzymskich do Auschwitz, wspominając zresztą z uznaniem o „odważnych inicjatywach” chronienia — ale również nie wymienił ówczesnego biskupa Rzymu). Przy innych sposobnościach Jan Paweł II przywołuje, raczej dyskretnie, pamięć Piusa XII (12 III 1979 i 11 X 1987), po-

przestając na zaznaczeniu jego usilnego i owocnego spieszenia z pomocą narodowi żydowskiemu, co pozostaje najzupełniej zgodne z przekazem historycznym.

Nieubłaganie i często Papież potępia antysemityzm oraz wszelki rasizm; domaga się rozpoznania Szoah i „historycznych korzeni antysemityzmu, będących jego przyczyną” (11 IX 1987); nakłada obowiązek wyzbycia się wszelkich religijnych uprzedzeń inspirowanych „przez antyżydowskie stereotypy” (9 X 1988); dostrzega wielkie obciążenie historyczne chrześcijaństwa w odniesieniu do Żydów: „straszliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły serca” (6 III 1982). Jeżeli owo „w końcu” ma wiązać się z czasami drugiej wojny światowej, wówczas wedle oceny papieskiej istniałby związek przyczynowy między Szoah a intensyfikacją międzyreligijnego dialogu poprzez wytworzenie warunków emocjonalnie sprzyjających. Wzajemne poznawanie się Żydów i chrześcijan — w odniesieniu do religijnych przekonań, praktyk i duchowości — to, zdaniem Papieża, przypuszczalnie „najlepszy sposób walki z uprzedzeniami” (19 IV 1985).

Przychodzi stwierdzić, że w ciągu pierwszych jedenastu lat swego pontyfikatu Jan Paweł II więcej uczynił na rzecz zbliżenia i pojednania katolicyzmu oraz judaizmu, niż łącznie wszyscy jego poprzednicy z drugiego millenium.

W zebranych dokumentach znalazło się kilka fragmentów, do których wolno zgłosić pewne znaki zapytania. Obszerny i wnikliwy raport *Kościół wobec rasizmu* mówi w punkcie 7 (tu s. 80) o masowej eksterminacji Ormian „tuż po pierwszej wojnie światowej”; zaszła pomyłka autorów z Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax”: główne ludobójstwo przypadło na rok 1915, kiedy zgładzono co najmniej półtora miliona (pozostało sześćset tysięcy) — wszak podstawowy rozdział ormiański we wspomnieniach ambasadora USA w Konstantynopolu w latach 1913—16 nosi znamienity tytuł *The Murder of a Nation (Ambassador Morgenthau's Story, New York 1918, ss. 301—325; skądinąd mylnie byłoby przypuszczenie, że ważne teksty powstające w obrębie kościelnego zwierzchnictwa są absolutnie wolne od usterek: przytaczając bardzo doniosłe słowa Piusa XII, „La Civiltà Cattolica” popełniła przed czterema laty błąd tysiąckrotny: „kilkaset osób” zamiast „kilkaset tysięcy osób” — nie dostrzeżony przez redakcję, autora tekstu i niemal wszystkich czytelników przeglądu). W tymże dokumencie ponadto wskazano (s. 79), że Piusowi XI śmierć uniemożliwiła ogłoszenie encykliki przynoszącej potępienie rasizmu i antysemityzmu, jednakże niektóre jej fragmenty miał wykorzystać Pius XII w encyklice *Summi pontificatus* z 20 X 1939 (w ORP, także w oryginalnym tekście dokumentu na łamach DC mylnie: 28 X) oraz w orędziu radiowym z 24 XII 1942 — i udokumentowano to fragmentem jednego zdania oraz całym zdaniem. W każdym razie zdanie to nie może wywodzić się z owej nie ogłoszonej encykliki, jako że mówi o setkach tysięcy osób skazywanych na śmierć lub na stopniowe wyniszczanie — co ujawnia dość dobrą orientację papieżstwa w eksterminacjach u schyłku 1942 r., ale absolutnie nie może wynikać z umiarkowanej jeszcze sytuacji w latach 1937—38. W raporcie nie uwzględniono natomiast faktu, nie tak wszystkim znanego, że to Edyta Stein już w kwietniu 1933 r. prosiła Papieża o encyklikę, która by ustosunkowywała się do nabrzmiewającej kwestii żydowskiej.*

We *Wskazówkach i sugestiach...* z 1974 r. przytoczono fragment *Nostra aetate* („... nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym...” itd.), poprzedzając to stwierdzeniem: „Sobór przypomniął”. Jest to niewątpliwie jakieś przeoczenie komisji przygotowującej ów dokument: soborowa deklaracja niczego nie przypominała, brak tam podobnego słowa — a sama w niej stwierdzenie o owej niemożności przypisania stanowi właśnie zupełnie nową konstatację (zastanawiać może fakt, że w deklaracji znalazło się osiem odsyłaczy biblijnych, natomiast nie przywołano *Katechizmu*

Soboru Trydenckiego). W pewnym dalszym tekście nadmieniono, że gdy biskupi katoliccy w Holandii „ostro zaprotestowali przeciw deportacji Żydów”, okupant przystąpił do wywożenia ponadto Żydów wyznających wiarę katolicką (s. 188). Istotnie — jednakże równocześnie zaprotestowały także Kościoły protestanckie; z nich tylko jeden wycofał się pod naciskiem nazistowskim. Tak więc deportacjom ulegli również, w nieco późniejszym terminie, Żydzi przynależni do protestantyzmu.

Dwukrotnie (1 i 11 IX 1987) Jan Paweł II nawiązał do rychłego opublikowania dokumentu na temat *Szoah* i antysemityzmu. Ponieważ ostatnim z zamieszczonych w tomie dokumentów Stolicy Apostolskiej jest *Kościół wobec rasizmu* z 3 XI 1988 (skądinąd ogłoszony dopiero 10 II 1989), przeto czytelnik może domniemywać, iż to właśnie ów tekst zapowiadany. Tak jednak nie jest: we wrześniu 1990 r. nad tym przyszłym dokumentem pracował Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności, a 6 XII 1990 przewodniczący Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego dla Konsultacji Międzyreligijnych w przemówieniu do Papieża nadmienił, że Żydzi oczekują katolickiego dokumentu o *Szoah* i jego historycznym kontekście — dokumentu, „którego promulgację obwieszczono w 1987 r.”. Wydaje się, że wyjaśnienie tej kwestii — chwilowo niejasnej — mogłoby znaleźć się we wprowadzeniu do części pierwszej.

Skromny nakład obecnej edycji — zaledwie 10 tys. egz. — pozwala oczekiwać drugiego wydania, niewątpliwie doprowadzającego co najmniej do końca 1991 r. W takim przypadku można byłoby rozważyć zarówno nadanie samodzielnej formy słowom Jana Pawła II do żydowskiej wspólnoty Wenezueli (nuncjatura w Caracas — 27 I 1985), obecnie uwzględnionym jedynie poprzez cząstkowy „autocytat” w późniejszym o dwa tygodnie przemówieniu (s. 145), jak też włączenie ujmującej depeszy papieskiej do wdowy po Józefie Lichtenie, dialogowym działaczu judaistycznym (ORP XI—XII 1987, s. 7). Jeżeli bezsłowny gest czy osobiste skupienie modlitewne dadzą się zaliczyć do nauczania poprzez symbolikę spoza utartych szlaków, to może warto w jakiś sposób — choćby przez stosowne odnotowanie we wprowadzeniu — uwzględnić pamiętne fotografie Jana Pawła II wymieniającego braterski pocałunek z głównym rabinem Rzymu i klęczącego przy warszawskim pomniku Bohaterów Getta.

Zawartość omawianego dzieła pozwala wysunąć propozycję „tomu towarzyszącego”. Mogłyby znaleźć się tam: soborowa droga — trudna i pokrętna — do *Nostra aetate* nr 4; katolickie i żydowskie głosy o kolejnych dokumentach Stolicy Apostolskiej (bywają bardzo ciekawe); fragmenty przemówień strony żydowskiej przy okazji audiencji udzielanych przez Jana Pawła II (padały tam nieraz nader istotne oceny czy postulaty); wykaz wszystkich dokumentów episkopalnych, wywodzących się z *Nostra aetate* nr 4 (także wybór najważniejszych ich fragmentów); fragmenty stosownych uchwał Ekumenicznej Rady Kościołów (dla celów porównawczych — chyba że jest to już realizowane w zapowiadany tomie *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu*). Skądinąd należałoby rozważyć pogłębiający się brak zarysu stosunków kościelno-żydowskich sprzed etapu dialogowego; najwyraźniej publikacje będą koncentrowały się na tym ostatnim, pomijając niemal dziewiętnaście wcześniejszych stuleci.

Sumując, nie sposób przecenić walorów omawianego tomu, doskonale zapoczątkowującego serię judaistyczno-dialogową. Zapewnia on wnikliwą penetrację stosunku Jana Pawła II do złożonej kwestii żydowskiej. Można chyba dostrzec tam swoistą równoległość postaw papieskich. Żarliwie bowiem pokojowy i ponadreligijny apel modlitewny Jana Pawła II w Hiroszimie wspierał się o podtekst jak gdyby pokutny najwyższego autorytetu moralnego „świata białych” za „białą” bombę atomową zrzuconą na społeczeństwo przynależne do „świata kolorowych” (w Japonii długo utrzymywało się przeświadczenie, że USA nie uczyniłyby tego w stosunku do Trzeciej Rzeszy). Poprzez religijne,

teologiczne, uczuciowe i po prostu człowiecze treści odnoszącego się do Żydów oraz judaizmu swego nauczania głowa największego Kościoła Chrystusowego kształtuje wizję nowego układu stosunków przede wszystkim religijnych między Ludami obu Przymierzy — Starego i Nowego — w świadomości głęboko przeżywanego faktu, że zagłada „starszych braci” chrześcijaństwa dokonywała się rękoma chrześcijan, choćby tylko nominalnych, w pradawnym środku chrześcijańskiej Europy i przy rozległym milczeniu świata chrześcijańskiego.

Dzieło przygotowane przez księży W. Chrostowskiego i R. Rubinkiewicza stanowi znakomite kompendium dokumentalne, które należy pojmować jako materiał do studiów, do kształtowania osobistej refleksji, do pełniejszego postrzegania istoty i przeobrażeń niewątpliwie najtrudniejszego z wszelkich kościelnych dialogów międzywyznaniowych oraz międzyreligijnych, do ubogacania wizji Kościoła wchodzącego w wiek XXI i trzecie tysiąclecie. A równocześnie jest ono prawdziwie nieocenionym „źródłem odniesienia”, autentycznie podręcznym dla wszystkich interesujących się — czy to z profesjonalnego obowiązku, czy z wewnętrznej potrzeby — kwestiami katolicko-żydowskimi. Oby z pożytkiem trafiło do tych, do których jest adresowane.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Leonard SWIDLER, Lewis John ERON, Gerard SLOYAN, Lester DEAN, *Bursting the Bonds? A Jewish-Christian Dialogue on Jesus and Paul*, Faith Meets Faith Series, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990, s. VIII+224.

Książki miewają niezwykle rodowody i ta książka do takich należy. Zrodziła się ze spotkań i rozmów, formalnych i nieformalnych, przeprowadzonych przez dwóch uczonych chrześcijańskich i dwóch żydowskich na temat Jezusa i Apostoła Pawła. Partnerami stali się ludzie związani z amerykańską uczelnią Temple University, wielce zasłużoną dla dialogu międzyreligijnego. Rozmowy odbyły się głównie w Niemczech, przede wszystkim w Berlinie Zachodnim i byłej NRD, w latach 1980—1986. Przed oddaniem tekstów do druku rozmówcy wnikliwie przeczytali wszystkie rozważania, zgłaszając dalsze sugestie, z których sporo uwzględniono w wersji książkowej. Każdy podjęty temat został omówiony z dwóch perspektyw: jeśli referuje go chrześcijanin, następuje odpowiedź ze strony Żyda, i odwrotnie. Całe przedsięwzięcie jest znakomitą ilustracją skuteczności międzyreligijnego współdziałania, którego natury, przebiegu i wyników można naprawdę pozazdrościć. Uczestnikom nie chodziło o to, aby przekonywać rozmówcę, lecz aby się od niego czegoś nauczyć. Już z tego względu książka posiada niepospolite walory poznawcze i pokazuje, jak powinien wyglądać rzeczywisty dialog chrześcijańsko-żydowski.

Żydzi i chrześcijanie muszą ze sobą rozmawiać o Jezusie i Pawle, dwóch postaciach kluczowych dla zaistnienia chrześcijaństwa i chrześcijańskiego samorozumienia. Jedni i drudzy muszą stawiać fundamentalne pytania dotyczące miejsca Jezusa i Pawła we współczesnym im judaizmie i w całości kształcie życia żydowskiego. „Nauka żydowska — czytamy w *Prologu* — jest podejrzliwa wobec takiego patrzenia na początki chrześcijaństwa, które podkreśla jego żydowskie korzenie. Skłonna jest sądzić, że dziełom tym towarzyszą ukryte intencje prozelityzujące. Nauka chrześcijańska podejrzliwie traktuje żydowskie zainteresowanie tą problematyką, już to przypuszczając, że ci, którzy się nią zajmują będą wykazywać, że ewangelia zawiera mało nowego, już to sądząc, że ze strony Żydów i chrześcijan, nawet tych kierujących się dobrą wolą, można się spodziewać jedynie zamieszania. Jak znawcy przedmiotu dobrze wiedzą, narodziny chrześcijaństwa z Iona Izraela były zarówno bolesne jak i krwawe” (s. 1). Pomimo trudnych zaszcisłości czterej uczeni zdecydowali się na dialog. Ze strony chrześcijańskiej w pionierskim przedsięwzięciu wzięli udział dwaj katolicy — Leonard Swidler i Gerard