

# Michał Horoszewicz

---

"1492-1992. La commémoration de la  
cinquième centenaire de 1492",  
"Istina" 36 (1993), s. 225-336 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 65/1, 214-219

---

1995

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.

arystotelizmu na rozwój teologii ikony. Bardzo konkretnie wskazał ten wpływ. Słusznie unika przeciwstawienia sobie różnych teologii ikony, słusznie też odrzuca myśl o sprowadzaniu ich do „wspólnego mianownika”. Taka postawa dobrze świadczy o metodologiczno-teologicznej dojrzałości. U św. Bonawentury stwierdzono przynajmniej trzy teologie odkupienia, które funkcjonują obok siebie, przenikają się..., ale nie dają się „zsyntetyzować”. Trzeba się zgodzić, że bogactwo zbawczych Tajemnic prowokuje do wielu wyjaśnień i skazuje na daleko posuniętą bezradność wobec prób sprowadzania wielości do jedności.

O ile poprawnie zrozumiałem autora, chcę zaprotestować przeciwko przecenianiu przez niego dokumentów magisterium ordinarium. Kandydat zdaje się twierdzić ogólnie, nie czyniąc wyjątków, że są przynajmniej teologicznie poprawne (s. 166). Historia dowodzi, że bywały teologicznie niepoprawne.

Książkę z pożytkiem przeczytają nie tylko mariologowie, ale także historycy dogmatów, historycy Kościoła, metodolodzy teologii, historycy sztuki sakralnej, historycy kultury, ekumeniści...

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, Lublin*

*1492-1992. La commémoration de la cinquième centenaire de 1492, „Istina” XXXVIII (1993) 3, ss. 225-336.*

Kierujący się przede wszystkim ku prawosławiu oraz wschodnim Kościołom chrześcijańskim, ekumeniczny kwartalnik „Istina” - wydawany przez Centre d'Études Istina w Paryżu - w mniejszym stopniu zajmuje się problemami zachodniego chrześcijaństwa niekatolickiego oraz judaizmu. Główną osią omawianego tu zeszytu jest *upamiętnienie pięćsetlecia roku 1492*. Wszakże nie chodzi tam o rozpoczęcie czy to podboju późniejszej Ameryki Łacińskiej, czy też - jak dziś chętnie się obwieszcza - dzieła jej ewangelizacji. Data ta dla „Istiny” to obarczony smutną pamięcią edykt Ferdynanda i Izabeli, ustanawiający wypędzenie Żydów z Aragonu i Kastylii (wedle uwiarygodnionych ustaleń posunięciem tym objęto 15 tys. rodzin z Kastylii oraz 6 tys. z innych części Hiszpanii, co pozwala doszukiwać się ekspulsji około dwustu tys. osób). Edytorial *Nowi chrześcijanie i Żydzi-marranie w 1492 r.* utrzymuje, że Kolumb zamierzał „zanieść Ewangelię aż po krańce ziemi, położyć kres podziałowi chrześcijaństwa i odtworzyć jedność ludzkości”. Jego załogę w znacznym stopniu stanowili Żydzi pragnący uchronić się przed edyktem i Inkwizycją. Udający się na skrajny Zachód marranie to ci sami, którzy w tymże czasie zmierzali na Wschód w nadziei znalezienia nowych obszarów azylu. Zrodzony jako Żyd, wygnany z Ziemi Świętej, marranin aspirował w rozproszeniu ku nowej żydowskości - głębszej i apokaliptycznej - ku nowej ziemi. Opór marrański ukazywał się chrześcijaninowi jako zakwestionowanie i oskarżenie, kontrastując z triumfalistyczną pewnością konkwistadorów mających przynieść Indianinowi wiarę katolicką.

W fundamentalnej rozprawie *Judaizm i marranizm - kwestia żydowska w Hiszpanii w 1450 r.* Moshe Orfali, profesor historii w izraelskim Uniwersytecie Bar-Ilan, analizuje pracę hieronimity Alonso de Oropesy mającą teologicznie wyjaśnić jedność wiary chrześcijańskiej oraz Kościoła: to jednak zmusiło do uwzględnienia również problematyki marranów oraz środków powstrzymywania ich przed powrotem do judaizmu (Orfali wyjaśnia, że „conversos” to konwertyci dobrowolni lub przymuszeni, marranie zaś to „nowi chrześcijanie” zachowujący więź z judaizmem). Mylne jest przypuszczenie, że Oropesa opowiadał się za tolerancją i zrozumieniem między religiami; „ostateczne wyniszczenie” zapisywał poganom, heretykom, schizmatykom i Żydom. Podkreślał, że niczego nie trzeba obawiać się ze strony muzułmanów żyjących w pokoju pośród chrześcijan - judaizm natomiast odrzucił Jezusa, dlatego też Żydzi „stanowią prawdziwe niebezpieczeństwo duchowe dla wierzących i nie są już ludem wybranym”. W oparciu o profetyczną przestrożę Izajasza (28, 15-19) uważał, że zgrzeszyli nie tylko żydowscy ojcowie sprowadzając śmierć Jezusa, ale i synowie trwający w swej herezji. Synagogi to - zdaniem Oropesy, wykorzystującego pradawne słownictwo - miejsca spotkań satanistycznych, lupanary i kryjówki złoczyńców; wierni winni traktować Żydów jak niewolników czy „ludzi szatana”; judaizm okazywał się zgromadzeniem przewrotnych, okropną niegodziwością, żydowską ślepotą. Odpowiedzialność za społeczno-religijne napięcia Oropesa przypisywał „conversos”, za wewnętrzne zaś podziały chrześcijaństwa - samym Żydom; pod ich „wpływem szatańskim” liczni starzy chrześcijanie oraz nowi chrześcijanie przybliżali się do judaizmu, stając się apostatami; piętnował duchownych skłonnych przekazywać Żydom kierowanie ich sprawami i utrzymujących z nimi stosunki przyjazne (pośrednio wskazuje to na dość rozpowszechnione takie kontakty). Przeciwwstawiając się zagładzie Żydów, widział jednak konieczność ciągłego ich upokarzania; zalecał oznakowanie i przydzielanie określonych stref zamieszkania.

Orfali wskazuje, że Oropesa nie tylko opowiadał się za włączeniem „conversos” w społeczność chrześcijańską, ale wysuwał nowy sposób uregulowania pozycji marranów: należał na przestrzeganie troskliwości wobec tych, którzy opuścili judaizm dla włączenia się w obręb Kościoła - a to by nie urazić czy zranić w jakikolwiek sposób: „jeśli przypadkiem zblądzą z drogi właściwej, przywołajmy ich z dobrocią oraz miłosierdziem, poświęcając wszelkie nasze wysiłki i chęci dla zbawienia ich duszy”. Apostazja niektórych „conversos” miała wywodzić się stąd, że ich konwersja była przymusowa - należy więc okazywać im tolerancję i wносить im formację chrześcijańską. Chrześcijanie muszą z jednej strony odrzucić Żydów i unikać wszelkiego z nimi kontaktu, z drugiej zaś - przyjąć i pokochać z wszystkich sił swych braci chrześcijańskich, bez względu na ich pochodzenie.

Gdy reprezentujący uczulenia ludowe franciszkanin Espina opowiadał się za pełnym przeglądem klasztorów dla skontrolowania „czystości krwi” i zapobieżenia przenikaniu tam „conversos”, to Oropesa należał do zakonu interesującego się idea

powszechnego chrześcijaństwa. Ironią losu przypadki judaizacji w klasztorach hieronimickich spowodowały, że zakon ten - dla utrzymania swego honoru i reputacji - stał się jednym z najgorliwszych w realizacji prawa „czystości krwi”. Orfali przypuszcza, że praca Oropesy - z uwagą odczytywana przez „chrześcijan postępowych i prawych” - była swoistą reakcją na propozycje franciszkańskie, które jednak wzięły górę.

W erudycyjnym studium *Dwaj współcześni Spinozie: Abraham Pereyra i Isaac Orobio de Castro* Bernard D u p u y OP, redaktor naczelny „Istiny”, rozważa pewne problemy hiszpańskojęzycznej wspólnoty żydowskiej Amsterdamu. Bardzo krytycznie ocenia polityczną decyzję Izabeli z 1492 r., radykalnie rozwiązującą problem współbywania religijnego między Żydami a chrześcijanami: czyn w niezgodzie z wiarą chrześcijańską, założoną na stosunku z judaizmem, na wieki uniemożliwił dialog żydowsko-chrześcijański; była to „ogromna niesprawiedliwość i ostatecznie błąd historyczny oraz religijny o nieobliczalnych następstwach wykraczających daleko poza Hiszpanię”. Spośród wygnanców z Hiszpanii, często uznawanych za „nowych zagubionych”, jedni popadali w konflikty z miejscowymi rabinami, inni oddawali tradycyjnemu judaizmowi oraz Synagodze swą żarliwość i wiedzę w języku hiszpańskim. Wielu było rozdartych między powierzchownym katolicyzmem a judaizmem sprowadzonym do kilku obrzędów oraz pojęć religijnych. Pozbawieni nauczania judaistycznego, zajmowali się intensywnym poszukiwaniem zagubionej judaickości, wszakże nie pragnąc identyfikowania swych pozycji ze stanem przyjmującej ich społeczności. Wspólnota „hiszpańska” uzyskała poczucie stabilności w imię tolerancji obywatelskiej, ale w płaszczyźnie religijnej wstrząsały nią debaty zaostrzające się w poczuciu bliskości czasów mesjańskich. W przeszło półtora wieku po wypędzeniu z Hiszpanii odtworzona wspólnota żydowska była o wiele mniej zjednoczona niż można było przypuszczać; jedni jak Spinoza, mogli okazywać się przedwczesnymi syjonistami; inni zwracali się ku mistycznemu skupieniu wokół Mesjasza oczekiwanego w Ziemi Świętej, nie łącząc tego z żadnym elementem politycznym.

Katolicka Hiszpania okazywała się kulturowym modelem dla Żydów z niej wywodzących się: nie znosili narodu hiszpańskiego - nie mogąc zaprzestać kochania go. Ci dawni marranie nie znali tradycji żydowskich; w swych potrzebach religijnych zwracali się nie do miejscowych rabinów aszkenazyjskich, ale do tych, którzy we Włoszech, Niemczech i Salonikach - pozostawali hispanofoniczni. Przeświadczeni, że wiara stanowi najwyższą wartość w zdrowym społeczeństwie, gotowi byli bronić jej przeciw heretykom choćby poprzez procedurę inkwizycyjną: ekskomunikowanie Spinozy i Juana de Prado odbyło się, jak się dziś uważa, pod naciskiem właśnie Żydów hiszpańskich. W 1676 r. kalwinistyczny synod w Delft począł niepokoić się rosnącym wpływem katolicyzmu na Żydów: dla przeciwdziałania temu zaproszono rabinów i żydowskich uczonych na

„przyjacielskie rozmowy” wokół znaczenia Prawa Mojżeszowego i orędzia proroków.

Ci, których określa się jako „conversos” czy „nowych chrześcijan”, w różnym stopniu - stwierdza Dupuy - byli przeopieni poglądami wywodzącymi się z katolicyzmu: od pełnej i szczerzej konwersji na wiarę chrześcijańską po absolutne pozorowanie dla uchronienia potajemnego opowiadania się za judaizmem. We wszystkich przypadkach utrzymywano dystans między „starymi chrześcijanami” a Żydami, którzy przyjęli katolicyzm. Dzieła wygnańców z Hiszpanii wykazują posługiwanie się pojęciami i wartościami zapożyczonymi ze świata chrześcijańskiego, w jakim byli wykształceni - a które napotykali w nowych uwarunkowaniach. Ale przede wszystkim ich głęboka penetracja pojęciowej strefy chrześcijaństwa i ich umiejętność w posiłkowaniu się teologią chrześcijańską doprowadziły ich do podkreślenia różnic między judaizmem a chrześcijaństwem, dzięki czemu ich własna tożsamość religijna oraz duchowa mogła ukazywać się wyraźniej. Dzielenie wspólnego universum umysłowego wiodło do nowej epoki w dyskusjach judeo-chrześcijańskich. Wychodząc z kryptojudaizmu, przeżywanego w warunkach oporu oraz konfrontacji z dominującym i większościowym chrześcijaństwem - będącym dla Żydów równocześnie elementem odrzucanym oraz kierunkowskazem - kształtowały się nowa duchowość i nieporównywalna kultura, przeznaczone do zajęcia miejsca w wyłaniającej się nowej Europie.

Marianne M a h n - L o t, specjalizująca się w problematyce Ameryki Łacińskiej XVI w., analizuje kilka doniosłych publikacji pod kątem marranizmu. Wskazuje, że przechodzenie Żydów na chrześcijaństwo bywało uznawane za „poświęcenie dla dobra zbiorowego”; z kolei sabataizm obwieszczał, że należy stać się chrześcijaninem czy muzułmaninem „dla przyspieszenia nadejścia Mesjasza”. W wielu małych miastach portugalskich aż po obecne stulecie dochowali się autentyczni marranie: Żydzi wygnani z Hiszpanii i przymuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa; uczęszczali oni do kościoła na chrzty, śluby i pochówki, ale stosownie „zmywali” te skazy; jedyna modlitwa chrześcijańska przez nich przyjęta to „Ojcze Nasz” z uwagi na adorację Imienia. Skądinąd zdarzało się, że w Amsterdamie - tej „Jerozolimie holenderskiej” - księża, także franciszkanie i nawet jezuita, powracali do religii przodków.

W zestawie dokumentów wskazano, że liczba Żydów wywodzących się z Hiszpanii - w której aktualnie mieszka ich 15 tys. - sięga dziś półtora miliona. Przytoczono pełny tekst edyktu Ferdynanda i Izabeli. W synagodze toleańskiej przed delegacją rabinów amerykańskich abp Torrella Cascante z Tarragony, przewodniczący Episkopalnej Komisji dla Stosunków Międzyreligijnych, wskazał: „Rok 1492 był czasem prześladowania, odrzutu, wygnania, wyzucia, przymusowej konwersji, wypędzania i nawet śmierci. [...] Nie ma żadnej wątpliwości, że to, co wówczas chrześcijanie sprawili Żydom i także muzułmanom, było dokładnie przeciwstawne temu, co należało uczynić [...] Wzniesiono mur potężniejszy i bardziej nieprzenikliwy niż żelazna kurtyna”; dla chrześcijan zwłaszcza

hiszpańskich rok ów winien być czasem pokuty i pojednania. W wielkiej synagodze madryckiej król Jan Karol podkreślił, że „Hiszpano-Żydzi są u siebie: Hiszpania jest domem wszystkich Hiszpanów bez względu na ich *credo* oraz religię. [...] Winniśmy tu wyrazić swój szacunek i wdzięczność za gościnność krajów, które przyjęły tych Hiszpanów wypędzonych ze swej ojczyzny - umożliwiając przez stulecia rozkwitanie ośrodków kultury hiszpańskiej”. Prezydent Izraela Herzog przypomniał, że mimo rozlicznych trudnień w latach II wojny światowej Hiszpania udzielała wielostronnej ochrony „swym żydowskim mieszkańcom”, starając się także uwolnić Żydów pochodzenia hiszpańskiego z nazistowskich obozów zagłady. W imieniu rozsianych po całym świecie potomków Daniela Toledano, ostatniego Wielkiego Rabina Kastylji, Jacques Toledano wyraził m.in. uroczysty hołd monarchii, prawdziwemu demokracji i humaniście, „bez którego to uczczenie z pewnością nie mogłoby się odbyć”.

Poboczną oś zeszytu stanowią cztery wykłady o roli i wpływie wyznaczników niedoktrynalnych na ruch ekumeniczny, pochodzące z sympozjum przeprowadzonego w styczniu 1993 r. przez Grupę Poszukiwań oraz Studiów Dogmatycznych i Ekumenicznych skupiającą m.in. wykładowców wydziałów katolickiego oraz protestanckiego Uniwersytetu Nauk o Człowieku w Strasburgu. W odniesieniu do Kościoła Katolickiego Charles W a c k e n h e i m wskazał na „niezwykłą dialektykę dwóch biegunowości: doktrynalnej i niedoktrynalnej”; uznał, że uwzględnienie czynników niedoktrynalnych (psychologicznych, instytucjonalnych, historycznych i politycznych) dołącza się do przyczyn teologicznych by spowodować rozróżnienie wewnątrz bieguna dogmatycznego; z uznaniem odniósł się do dorobku Vaticanum II, ale krytycznie rozpatrzył *KPK* i *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Podejmując problemy prawosławia, Nicolas L o s s k y zwrócił uwagę na żywotność w greckiej ludowości przekazu o złupieniu Konstantynopola przez krzyżowców i o założeniu tam przejściowego cesarstwa łatyńskiego - zresztą na obszarach tradycyjnie prawosławnych różne dawne wydarzenia mają symboliczną wartość starego sporu między katolikami („łacinnikami”) a prawosławnymi; jedyne rozwiązanie pozytywne to nawrót do świadomości religijnej „w głąb”, co wymaga wydobycia sensu „prawdziwej, autentycznej jedności w zróżnicowaniu”.

W zakończeniu sam Dupuy recenzuje dwie książki odnoszące się do masonerii. Ks. Ferrer-Benimelli, profesor na uniwersytecie w Saragossie, przebadła tajne archiwa watykańskie oraz 22 inne zbiory europejskie dla naświetlenia potępień papieskich z XVIII w.: Klemens XII pokładał nadzieję w Stuartach by doprowadzić do przywrócenia katolicyzacji w Anglii - z kolei masoneria, skupiająca ludzi o różnych poglądach, wysuwała kwestię swoiście ekumeniczną sprzed czasu; autor - wskazuje Dupuy - pozwala „nam uwolnić się od lęków i nieporozumień, nazbyt często sprawianych przez duchownych”. W przedmowie do tej pracy zmarły wiosną 1993 r. jezuita Riquet - którego w przyjaznych kontaktach z masonerią obrządku szkockiego i z francuską Wielką Lożą wspierali Paweł VI i zwłaszcza Jan XXIII -

## RECENZJE

wspominał o konieczności „przejrzenia iluż to poglądów stereotypowych, często należących do czystej fantasmagorii”. Obie recenzje jakże kompetentnego autorstwa na czterech stronach przynoszą refutację niejednego poglądu antymasońskiego, „autorytatywnie” obwieszczanego w polskich publikacjach.

Wolno uznać, że „Istina” - bardzo rzadko (jeśli w ogóle) przedkładana polskiemu czytelnikowi - zasługuje na okresowe sygnalizowanie.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

N. GREINACHER, N. METTE (eds.), *La foi chrétienne dans les diverses cultures*, „Concilium - Revue Internationale de Théologie”, Paris 1994, Beauchesne Éditeur, zes. 251, ss. 161.

Przed Jubileuszem Dwutysiąclecia Kościołowi potrzebne jest nawrócenie - w połowie czerwca 1994 r. na nadzwyczajnym konsystorzu wskazywał Jan Paweł II - „rozpoznanie historycznych uchybień i zaniedbań jego synów, w zestawieniu z wymogami Ewangelii”. Niezbędny staje się - dokonany z własnej inicjatywy Kościoła - przegląd ciemnych aspektów jego historii: „jak można przemilczać rozliczne formy przemocy stosowanej także w imieniu wiary?” To najbardziej śmiało i najwyraźniej bezprecedensowe wezwanie papieża, by Kościół przeprowadził rachunek swego sumienia, wspiera częściowe analizy oraz krytyczne refleksje teologów, także historyków ekklezjalnych, dotyczące rozmaitych nie nadmiernie zaszczytnych działań, tendencji czy powiązań.

Niektóre takie karty kościelnej przeszłości, dotąd ujmowane wedle tradycyjnie apologetycznych wzorów, prześwietla omawiany tu zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”, przygotowany przez sekcję teologii praktycznej (do jej 24-osobowego komitetu konsultacyjnego od niedawna należy ks. prof. Wł. Piwowarski z KUL). Pod tytułem *Wiara chrześcijańska w różnych kulturach - szansa dla wszystkich* przynosi on 11 studiów odnoszących się wieloaspektowo do problematyki inkulturacyjnej.

„Dogłębnie zapomniano, że chrześcijaństwo rozpoczęło się jako doświadczenie wielokulturowe”, kontynuując tym odwieczną tradycję Izraela - wskazują w edytoriale redaktorzy zeszytu, teologowie Norbert Greiner z Tybingi i Norbert Mette z Münster. Doszło jednak do rozerwania: „Skuteczne przyswajanie ducha grecko-rzymskiego wewnątrz chrześcijaństwa doprowadziło do poczucia kulturowej wyższości, przejawiającej się w coraz większym wykluczaniu i nieprzyjaźni wobec innych kultur, zwłaszcza wobec kultury żydowskiej. W samokrytycznym ujęciu uznano już, że tak zgrabnie nazwane «spotkanie kultur» oznaczało w istocie niszczenie dawnych kultur na rzecz monopolu kultury «chrześcijańskiej»”. Wszakże to właśnie wiara chrześcijańska dostrzegła konieczność przeprowadzenia inkulturacji i podjęła niemało starań w tym kierunku. Czy jednak chrześcijaństwo jest podstawowo neutralne wobec kultur - czy istnieją także „podboje kulturowe” z udziałem chrześcijaństwa?