

Michał Horoszewicz

"Bibliografia dialogu
chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce
za lata 1945-1995", red. Waldemar
Chrostowski, Warszawa 1997 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 68/2, 198-210

1998

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.

Mirosław MIKOŁAJCZYK, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945-1995*, przedmowy: ks. Waldemar Chrostowski i rabin A. James Rudin, tom szósty serii „Kościoła a Żydzi i judaizm” pod redakcją ks. Waldemara Chrostowskiego, Akademia Teologii Katolickiej we współpracy z Radą Episkopatu Polski do Spraw Dialogu Religijnego (uprzednio: z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem), Warszawa 1997, ss. 432.

Kończące się stulecie okazuje się dla judaizmu i chrześcijaństwa wiekiem Szoah, dla chrześcijaństwa zaś — zwłaszcza dla Kościoła katolickiego — pierwszym półwieczem dialogu międzyreligijnego. Pierwsza połowa lat czterdziestych przyniosła Holocaust, a spowodowane w jego następstwie refleksje i obrachunki zintensyfikowały — w każdym razie od Konferencji Seelisberskiej w lipcu-sierpniu 1947 r. — „predialogową” fazę zbliżania chrześcijańsko-judaistycznego, nazbyt ułomnie i z zahamowaniami rozwijanego w zasadzie od 1925 r. W okresie Vaticanum II dialog „na wszystkie azymuty” począł stopniowo oznakowywać postawę Kościoła katolickiego wobec braci-chrześcijan z innych wyznań, wobec „starszych braci” z judaizmu, także wobec islamu i wreszcie wobec religii spoza kręgu monoteistycznego (skądinańd wyłaniały się też kanały dialogowe ze społecznościami niewierzącymi). Wydaje się, że nadchodzi już czas wszechstronnego rozpatrzenia dialogu międzyreligijnego jako globalnej wielodrogi chrześcijaństwa — a przede wszystkim Kościoła katolickiego — na przełomie XX-XXI w.; wszakże niewątpliwie musi to być poprzedzone analizami „segmentowymi” oraz krajowymi.

Dobitnym świadectwem takich potrzeb jest obszerny dokument teologiczny *Chrześcijaństwo a religie*, przyjęty w październiku 1996 r. przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, ustanowioną przy Kongregacji Nauki Wiary, i przedłożony kard. Ratzingerowi, który zaaprobował jego publikację (dwutygodnik „La Documentation Catholique” 6 IV 1997, s. 312-332). Wskazuje się w nim, że spotkania kultur i znaczenie religijności człowieka współczesnego czynią niezbędnym dialog międzyreligijny o problemach i potrzebach poruszających ludzkość, naświetlenia sensu życia i podjęcia wspólnych działań na rzecz pokoju oraz sprawiedliwości na świecie. Chrześcijaństwo nie pozostaje i nie może pozostawać poza tymi spotkaniami oraz wynikającym z nich dialogiem międzyreligijnym. Pojawiają się próby opracowania teologii religii (raczej: religij — chodzi o l. mn.) na podstawie kryteriów akceptowanych przez wszystkich, a więc nie eksklusywnych dla określonej tradycji religijnej; teologia taka wymaga bardzo pogłębionej znajomości każdej z uwzględnianych religii. Dialog międzyreligijny potrzebuje szczególnego uczulenia na inną kulturę; w istocie obejmuje trzech partnerów: nie tylko osoby dialogujące, lecz także — i przede wszystkim — Boga przez nie wyznawanego. Uczestnik dialogu wyraża się wedle pewnego pojmowania Boga i drugiemu stawia domyślne pytanie: jaki jest twój Bóg? Gdy dialogują wyznawcy różnych religii — podkreśla dokument — dzieje się coś znacznie głębszego niż wymiana werbalna: to spotka-

nie między śmiertelnikami, ku któremu podąża każdy niosąc brzemień swej ludzkiej kondycji. „Dialog międzyreligijny znajduje się w Kościele w sytuacji eschatologicznej (...) wzajemne świadectwo jest nierozzerwalnie związane z dialogiem między wyznawcami różnych religii”. Dokument ważnej instancji kurialnej precyzuje rangę dialogowości międzyreligijnej we współczesnym Kościele powszechnym.

Seria publikacji ATK „Kościół a Żydzi i judaizm” to konsekwentne rozwijanie jednego szlaku takiego „wszechdialogu międzyreligijnego”: między chrześcijaństwem (z dominacją katolicyzmu) a judaizmem — dialogu dotąd uchodzącego za najtrudniejszy dla Kościoła katolickiego. Po tomie pierwszym (1990), w którym przedłużono dokumenty Stolicy Apostolskiej oraz nauczanie Jana Pawła II, wydano cztery uwzględniające problematykę wzajemnych stosunków przede wszystkim w płaszczyznach religijnych i teologicznych (wszystkie omawiano na tych łamach — kolejno: 1991, nr 3; 1992, nr 2; 1993, nr 2; 1994, nr 2; 199., nr). Ogłoszony w maju 1997 r. tom szósty może słusznie uchodzić za polski „niezbędnik dialogowy” rejestrujący nasze osiągnięcia w ciągu 51 lat powojennych (1945-1995). Autorem jest dr Mirosław M i k o ł a j c z y k, naukowy pracownik Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego ATK, utworzonego w październiku 1994 r.

Fakt dokonania na ziemiach polskich nazistowskiej zagłady większości Żydów europejskich nakłada na Polaków oraz na sam Kościół — podkreśla w przedmowie ks. W. C h r o s t o w s k i, dyrektor wyżej wymienionego Instytutu Dialogu oraz konsultant wspomianej Rady Episkopatu — „powinność przełamywania zastarzałych i krzywdzących schematów (...)budowania pomostów porozumienia”. Pozwala to zidentyfikować różnorodną użyteczność *Bibliografii*: ukazuje ona nie tylko wielość problemów poruszanych w druku, ale też istniejące „pustkowia” (nieskwapliwe wypełnianie pewnych obszarów przez jedną ze stron, opóźnione reagowanie prasy); wychwytuje „próby monopolizowania dialogu” (np. ignorowanie wątpliwości bądź uzasadnionych sprzeciwów wobec dialogu); ułatwia odczytywanie środowisk, czasopism i ludzi „dialogotwórczych”; zapewnia dotarcie do publikacji rozproszonych w czasopiśmiech niekiedy dawno wygasłych.

W drugiej przedmowie rabin A.J. R u d i n, dyrektor do Spraw Stosunków Międzynarodowych w Amerykańskim Komitecie Żydowskim, charakteryzuje żydowsko-katolickie uwarunkowania USA („pojawiło się poczucie wzajemnego szacunku i zrozumienia”), podkreśla osobowość i rolę papieża, przypomina o polskich korzeniach rodzinnych dwóch trzecich Żydów amerykańskich, wskazuje na naukowe kontakty katolicko-żydowskie między Polską a USA, wyraża przekonanie o znaczącym wkładzie *Bibliografii* „w dzieło umacniania stosunków między katolikami a Żydami”.

Autorskie wprowadzenie przynosi wiele podstawowych założeń teoretycznych i metodologicznych. Dialog chrześcijańsko-żydowski to, nieco rozszerzając nazbyt może przesuniętą definicję, zespół wzajemnych relacji — pełnych szacunku i niezbędnego

przeświadczenia o obustronnej uczciwości intelektualnej, pozbawionych wszelkiej predyzpozycji prozelickiej — między chrześcijaństwem a judaizmem, uwarunkowanych faktem licznych powiązań pierwszej wymienionej tradycji religijnej z drugą. Warto może dorzucić dopełniająco, że każdy dialog religijny zakłada zarówno postępowanie wedle zasad własnej tradycji religijnej, jak też należyłą chęć „wczuwania się” w sposób wyznawania wiary przez stronę drugą oraz intencję nauczania się czegoś od siebie nawzajem. Dialog dotyczy zarówno doktrynalnych kwestii obu religii, jak też — i może przede wszystkim — wzajemnych postaw instytucji religijnych oraz społeczności wierzących, co musi również obejmować niezbieżne (a nawet konfrontacyjne) spojrzenia na ważne dla obu tradycji wyznaniowych wydarzenia z przeszłości; jego elementami składowymi byłyby: okoliczności określające stanowiska uczestników, dobór problemów — religijnych, kulturalnych, społecznych, ideowych i politycznych — oraz sposoby podejmowania tychże. *Bibliografia* rejestruje więc prace odnoszące się do postaw chrześcijan wobec eksterminacji Żydów w latach II wojny światowej; zasięg antysemityzmu — w tym chrześcijańskiego — oraz sprzeciw ze strony chrześcijan; stosunek Stolicy Apostolskiej oraz chrześcijan do Państwa Izrael; różnorodne kontakty religijne, naukowe i kulturowe między obydwooma społecznościami na rozmaitych ich szczeblach (tzn. po stronie katolickiej sięgających papieżstwa i Kurii Rzymskiej).

Uwzględniono: dzieła zawarte i hasła w encyklopediach, studia teologiczne i artykuły publicystyczne, komentarze redakcyjne i recenzje, polemiki i repliki autorów, słowa papieskie i wypowiedzi episkopalne, dokumenty kościelne i relacje z obrad różnych gremiów, opracowania informacyjne i doniesienia agencyjne. Zgromadzono 2593 pozycje; w rzeczywistości liczba tekstów odnotowanych jest dużo wyższa, bowiem pod jednym numerem mogą figurować: artykuł, polemika oraz odpowiedź autora artykułu; kilka wypowiedzi powtarzających się; cykl nawet sześciu dużych artykułów złączonych wspólnym tytułem; publikacja zwarta i wiele odrębnych jej recenzji.

We wprowadzeniu wyjaśniono w istocie żmudny i bezsprzecznie wnikliwy tryb gromadzenia materiałów bibliograficznych; zaznaczono trudności związane z dostępem do kompletnych roczników niektórych pism diecezjalnych, z badaniem czasopism pozawyznaniowych. Omówiono zasady dwukrotnej selekcji zebranego materiału; wyjaśniono, że spośród krótkich informacji prasowych na temat dialogu uwzględniano teksty dotyczące ważnych ewenementów, a często okazujące się „jedynymi informatorami o instytucjach, osobach i wydarzeniach dialogu”. Dążono do możliwie najpełniejszego dokumentowania prac obrazujących „wpływ dialogu chrześcijańsko-żydowskiego na całość życia jego uczestników”; zwracano uwagę na udział różnych zjawisk społecznych, kulturalnych i politycznych w procesie kształtowania problematyki dialogu.

Zapisy bibliograficzne pozwalają stwierdzić, że problematyka dialogowa staje się przedmiotem studiów podejmowanych przez ośrodki naukowe zarówno żydowskie,

jak chrześcijańskie; że wzrasta liczba instancji czy organizacji żydowskich i chrześcijańskich włączonych w dialogowość międzyreligijną; że zachodzi proces przeobrażeń świadomości oraz postaw autorów publikacji dialogowych — i nie tylko samych autorów, lecz również reprezentowanych przez nich instancji oraz wspólnot. Trafnie zaznaczono, że przez liczne publikacje dialog chrześcijańsko-żydowski utrwala swoją obecność w kulturze inspirowanej przez obie religie.

Dalsza próba spojrzenia na *Bibliografię* obejmuje: kilka uwag odnoszących się do kwestii krajowych; podobnie — do spraw powszechno-kościelnych oraz zagranicznych; wreszcie parę „znaków zapytania”. Określenie „polska prasa” oznacza skrótowo periodyki (stanowiące zdecydowaną większość pozycji), jak też publikacje zwarte.

Prasa polska — jak pozwala stwierdzić *Bibliografia* — już w pierwszych latach powojennych szybko reagowała na wydarzenia krajowe, piętnując ówczesne zajścia antysemityczne; analizowała antysemityzm; przytaczała dokumenty kościelne; akcentowała formy zbliżeń (np. krótkotrwały rocznik „The Bridge”); powiadamiała o podziękowaniach składanych Kościołowi, papieżowi i poszczególnym hierarchom za pomoc udzielaną Żydom w okresie wojny (Belgia, Włochy, Francja) czy za sprzeciw wobec antysemityzmu (Brazylia). Wszakże zastanawia przeoczenie: w 1946 r. dwukrotnie zaznaczono międzynarodową konferencję chrześcijańsko-żydowską w Anglii, w roku zaś następnym pominięto szczególnie doniosłą Konferencję Seelisberską, wytyczającą przede wszystkim dla chrześcijan nowy szlak postholocaustowy (trudno składać to na karb niedomagań informacyjnych; wówczas dostęp do prasy zagranicznej był jeszcze praktycznie nieograniczony). Pierwsze trzy odnotowane przykłady odniesienia się do Zagłady pojawiły się dopiero w 1961 r. — zresztą nie były one rodzime, pochodziły z RFN. Wydać się może, iż brakowało impulsu do podejmowania samodzielnej refleksji nad Zagładą — skądinąd zaniebdywano też przedłożenia różnych form „uteologizowania” Holocaustu przez chrześcijan amerykańskich (wespół z Żydami) już od progu lat siedemdziesiątych, co zaowocowało doniosłą publikacją zwartą (dostępną w każdym razie w Warszawie). Analogiczne osiągnięcia międzynarodowo-teologiczne z 1984 r., choć sygnalizowane ważnej redakcji, nie zyskały tam aprobaty: tak więc pierwsza w polskiej prasie próba zreferowania teologicznego sensu Auschwitz datuje się na jesień 1985 r. (zresztą nie na łamach wyznaniowych). Dopiero w 1989 r. katolicki laikat i prasa katolicka podjęły wyrazistą refleksję nad „teologią Oświęcimia” (nie: Auschwitz) — przez pewien czas, nawet w 1995 r., posługiwano się mylącą w takim zestawieniu i najzupełniej niesłuszną nazwą „Oświęcim”).

Niejednokrotnie wyrażany pogląd, że dla Kościoła w Polsce dialog z Żydami i judaizmem nie był priorytetowy, bowiem głównym zadaniem okazywało się przetrwanie w ciemniących uwarunkowaniach „realnego socjalizmu”, jest niewątpliwie słuszny dla orientacyjnie pierwszego ćwierćwiecza powojennego (a i to zresztą można byłoby po części podważyć). Jednakże w latach siedemdziesiątych takie założenia

stawały się zupełnie nieistotne. Ponadto „niepriorytetowość” nie powinna oznaczać braku rozważań i refleksji na niższym szczeblu, istnieje bowiem przyczyna — zarysowana już w przedmowie ks. W. Chrostowskiego — dla której powolne przeobrażanie mentalności w kierunku przyszłego dialogu należało inicjować i rozwijać: skoro Szoah dokonano przede wszystkim na ziemiach polskich, które przyjęły prochy paru milionów pomordowanych; skoro w Genewie polskiemu kardynałowi przypomniano, że jest nie tylko acyrybiskupem Krakowa, także „biskupem Auschwitz” — to istnieje wymóg moralny należytego przebudowywania stosunku do Żydów (a w jego przeszłości karty podniosłe mieszały się ze zbrukanyymi) niechby w pięć lat po Soborze, wszakże nie dopiero w dwadzieścia czy więcej. Jeśli dobrze odczytuję poz. 653, to Podkomisję Episkopatu Polski dla Dialogu z Judaizmem powołano 13 maja 1986 r. — jednakże przypadałoby to dokładnie w miesiąc po wizycie Jana Pawła II w rzymskiej synagodze: wolno więc domniemywać, że ten akt papieski o rozgłosie światowym i pobudzający sumienia katolików (czy szerzej: chrześcijan) wpłynął inspirująco także na Kościół polski. Prasową intensyfikację „dialogowości” można datować najwcześniej na rok 1983; zresztą ks. W. Chrostowski w przedmowie do tomu trzeciego niniejszej serii, nawiązując do teologicznego kolokwium krakowsko-tynieckiego z kwietnia 1988 r., zapisuje: „Reorientacja Kościoła w Polsce wobec Żydów i judaizmu zaledwie się rozpoczynała”; można więc utrzymywać — chyba wbrew obiegowym mniemaniom — że tego impulsu nie wniósł początek pontyfikatu Jana Pawła II (może raczej wizyta w rzymskiej synagodze).

Polska prasa przedłożyła jedynie dwa dokumenty episkopalne konkretyzujące generalne założenia *Nostra aetate* (USA 1967, poz. 220; Francja 1973, poz. 269-271 i 518); wydaje się niemożliwe, by pominęły to inne episkopaty — wszakże tego nie potrafię skonstatować. Mogę w każdym razie wskazać na aż trzy późniejsze dokumenty amerykańskie z lat 1974, 1975 (na dziesiątą rocznicę *Nostra aetate*) i 1977. Przychodzi tu więc sformułować zastrzeżenie do prasy polskiej, informującej nazbyt selektywnie; uzasadnione zdziwienie musi też budzić przewlekłość poczynań rządców Kościoła polskiego, którego list pasterski ukazał się dopiero w ćwierćwiecze soborowej deklaracji (w USA potrzebowano zaledwie 15 miesięcy, we Francji niespełna 8 lat).

Warto odtworzyć prasowe odbicia kilku wydarzeń już zapisanych — bądź zasługujących na zapisanie — w pamięci (czy świadomości) zbiorowej.

Liczba pozycji dotyczących „programu Żydów w Kielcach w 1946 r.” (tak brzmi dotkliwe hasło w skorowidzu rzeczowym na s. 367, poprzedzające „pogromy Żydów” w Niemczech i Austrii /»noc kryształowa«/) — od pierwszych informacji i analiz po odprawiane msze w świątyniach katolickich oraz organizowane modły chrześcijan i Żydów w kościele luterzańskim nawet w 49 lat po wydarzeniach — pozwala uznać, że te krwawe ekscesy, nie w pełni wyjaśnione jednoznacznie, stanowią w sumieniu chrześcijan swoistą zadrę, dotąd nie zaleconą. Spór wokół karmelu w Oświę-

cimiu spowodował istną lawinę publikacji rozmaitego kalibru i zróżnicowanych orientacji; można mimo to stwierdzić, że polska prasa katolicka niedostatecznie uwzględniła chrześcijańskie wypowiedzi zagraniczne, z reguły negatywnie nastawione do stanowiska zakonu karmelitanek: nie odnotowano ani dwóch zestawów tematycznych z powszechnie znanego miesięcznika katolickiego „L'Actualité Religieuse dans le Monde”, ani też — z jeszcze większą szkodą dla polskiego czytelnika — specjalnego 50-stronicowego zeszytu „La Documentation Catholique” przynoszącego nieporównanie więcej materiałów rewelacyjnych i „drażących” niż urzędowo założony, niewątpliwie wartościowy, zestaw w ORP (1989, nr 10-11, poz. 1075 — dla przykładu: zestaw ten wymienia oświadczenie trzech kardynałów belgo-francuskich z 3 września, ale pomija mający tam inicjujące znaczenie wywiad udzielony tuż wcześniej przez polskiego arcybiskupa; bez znajomości osi owej wypowiedzi tekst oświadczenia pozostaje zanurzony we mgle).

Przychodzi natomiast stwierdzić, że w latach dziewięćdziesiątych w płaszczyźnie modlitewno-religijnej wielorako, zawsze na sposób ujmujący, rozpamiętywano doświadczenia Żydów w czasie Szoah. W pięćdziesiątą rocznicę Powstania w Getcie Warszawskim wypowiadali się: Jan Paweł II, prymas Glemp (*Poznanie prawdy budzi szacunek* — poz. 1674; dziesięć lat wcześniej tematem homilii było *Getto broniło ludzkiej godności* — poz. 481), biskupi w synagodze. W Łodzi modlili się wspólnie: katolicy, protestanci, prawosławni i Żydzi; Mszę odprawiono w krakowskiej Bazylice Mariackiej. W 1995 r., podczas obchodów rocznicy Powstania przeprowadzonych przez Komisję Koordynacyjną Organizacji Żydowskich w RP, po raz pierwszy w historii przemawiał duchowny katolicki: ks. W. Chrostowski (poz. 2471).

Warto wskazać na konteksty intelektualne: w 1966 r. na KUL wykładał rabin Rubenstein (poz. 168); w 1989 r. polscy duchowni uczestniczyli w seminarium naukowym w Spertus College of Judaica (Chicago — poz. 1294, tom drugi niniejszej serii; omówienie na tych łamach: 1992, nr 2); w 1992 r. przybyła do Polski 26-osobowa grupa katolicko-żydowska z uniwersyteckiego Centrum Dialogu Żydowsko-Chrześcijańskiego w amerykańskim Greenfield (poz. 1539 i 1588). Tych doświadczeń było, oczywiście, znacznie więcej.

Piękny przykład przeobrażenia serc zapewniła archidiecezja lubelska, organizując w 1995 r. pomoc żywnościową dla gmin żydowskich w byłym Związku Sowieckim (poz. 2258 i 2406). Akt godny trwałego upamiętnienia.

Czytelnikowi *Bibliografia* zapewniła możliwość zidentyfikowania centrów dialogowych (najdawniejsze to TPow, dalej „Znak”, CT, „Więź”), środowisk dialogowych (Kluby Inteligencji Katolickiej, „dialogujące” grupy w ATK, skupieni wokół wymienionego Instytutu Dialogu...) oraz czołowych „ludzi dialogu” (obok Jana Pawła II — w indeksie osobowym dwie trzecie strony wykazu numerów pozycji odnotowanych! — ks. W. Chrostowski z niewiele mniejszą liczbą zarejestrowanych publikacji,

ks. M. Czajkowski i abp H. Muszyński, K. Strzelecka OSU i rabin B. Sherwin, świeccy katolicy i Żydzi: J. Turowicz, J. Turnau, Z. Nosowski, G. Polak, Wł. Zawistowska, St. Krajewski, K. Gebert); niekiedy jednak filtry prasy polskiej — bowiem tylko przez nie rejestruje *Bibliografia* — mogą okazać się zwodnicze: słabo dostrzeżony pozostaje kard. Bea, a jeszcze słabiej Jan XXIII, choć przecież obaj byli prekursorami i nawet architektami tego dialogu. *Bibliografia* obrazuje meandry naszej historii: oto w latach 1950-56 nie ukazała się ani jedna publikacja zasługująca na włączenie, co można zrozumieć — z kolei lata 1968-1974 przyniosły niepojętą nikłość liczbą publikacji (czyżby to jakieś odpryskowe następstwa „wydarzeń marcowych”?).

Tu uwaga cokolwiek wykraczająca poza zwyczajowe ramy prezentacji: ów wojtyliański zapis indeksowy wspólny z tomem pierwszym serii (doprowadzonym do 1989 r.) pozwalają stwierdzić, że w płaszczyźnie przybliżania katolicyzmu (i zresztą chrześcijaństwa globalnie pojmowanego) ku „starszym braciom” w judaizmie Jan Paweł II uczynił niezaprzeczalnie więcej niż łącznie wszyscy jego poprzednicy na Urzędzie Papieskim w tym tysiącleciu (z uwagi na postawę Grzegorza Wielkiego, w odmiennych zresztą uwarunkowaniach religijno-społecznych, niżej podpisany nie ośmiela się rozciągnąć tego twierdzenia na oba millenia). Skądinąd w celu lepszego uchwycenia owej unikatowości tego pontyfikatu warto byłoby uwzględnić echa „projudaistycznych” wypowiedzi i czynów papieża w prasie ogólnoswiatowej i zwłaszcza w mediach żydowskich.

Kościół powszechny oraz kwestie spoza Polski dadzą się odczytać przez *Bibliografię* — w płaszczyźnie judaistyczno-przeobrazeniowej w takim jedynie stopniu, w jakim uwzględniane były przez polskie słowo drukowane. Próby choćby wstępnego ustalenia, czy najistotniejsze owe poczynania znajdowały należyte odbicie w naszej prasie, wymagałyby niewykonalnej w naszych warunkach komparatystyki z kilkoma szczególnie reprezentatywnymi mediami zagranicznymi. Można jedynie stwierdzić odnotowywanie wielu i na pewno różnorodnych poczynañ zarówno z wczesnego etapu „predialogowego” (a to już pozwala dostrzec „zbliżeniowe inklinacje” Kościoła, choćby niedostatecznie wyartykułowane), jak tym bardziej z etapu prawdziwie dialogowego, posoborowego w rozumieniu Kościoła. Oto kilka przykładów: już w 1964 r. doszło do chrześcijańsko-judaistycznej konferencji ekumenicznej w Szwajcarii; w 1965 r. odbyły się teologiczne spotkania żydowsko-chrześcijańskie w USA (w klasztorze benedyktyńskim) i Szwajcarii; w 1966 r. na uniwersytecie katolickim w Cincinnati wykladał rabin (w kilkanaście lat później ustanowiono tam katedrę studiów judaistyczno-chrześcijańskich); w 1970 r. rabin bostoński prowadził wykłady na Uniwersytecie Gregoriańskim; w 1981 r. teolog judaistyczny pisał o *Dives in misericordia* (skądinąd pouczająca mogłaby okazać się wycieczka w przeszłość: przy jakich sposobnościach i w jakiej tonacji myśliciele judaistyczni zajmowali się encyklikami — czy wcześniej:

bullami — papieskimi); w 1983 r. amerykańskie instancje judaistyczne i katolickie za-
twierdziły wspólny program informacyjno-kształceniowy dotyczący zagłady Żydów
w Europie. Obok wielkich kontaktów w sferach intelektualnych były i bardziej „przy-
ziemne”, ale właśnie zaświadczone o oddolnych przeobrażeniach — przykładowo:
w 1969 r. w Nowym Jorku wspólnoty katolicka, protestancka i żydowska wybudowały
mieszkalny „dom trzech wyznań”.

Wiele pozycji — z uwzględnieniem stanowisk żydowskich — dotyczy II Soboru
Watykańskiego, tzn. dyskusji kształtujących judaistyczny fragment przyszłej deklara-
cji *Nostra aetate*. Ubocznie, niżej podpisany pragnie stwierdzić, że rekonstruując
w 1985 r. ów proces soborowy nabrał przeświadczenia o pominięciu przez polską prasę
katolicką niektórych wątków debatowych może nazbyt konfrontacyjnych, co z pew-
nością pomniejszyło ogólną orientację; oczywiście, ta uwaga nie odnosi się w jakim-
kolwiek stopniu do *Bibliografii*.

W czasie postholocaustowym Stolica Apostolska nie nazbyt pospiesznie przystąpi-
ła do eliminowania tekstów liturgicznych, przez Żydów (i także muzułmanów) przy-
mowanych negatywnie: dopiero w 1959 r. (poz. 52 i 57); jednakże Żydzi byli przy-
mowani przez papieża co najmniej dwukrotnie w 1948 r. i również w 1957 r. — a więc
przez Piusa XII. W latach sześćdziesiątych owe audyencje papieskie udzielane Żydom
stawały się coraz częstsze i po prostu naturalne; obecnie nierzadko dochodzi do au-
dyencji udzielanych naczelnym rabinom (Rumunii, Izraela). Wydaje się, że pierwsza
współcześnie wizyta biskupa katolickiego w synagodze to 1964 r., ale tuż później do
synagog przybywali nawet kardynałowie (1965: Chile, 1967: Anglia). W 1967 r. w Ma-
drycie doszło do nabożeństwa katolicko-żydowskiego (*Bibliografia* pominięła omó-
wienie na tych łamach — LXV, 1995, 1 214 nn — zeszytu „Istiny”: zreferowano tam
uroczystości nawiązujące w duchu podniosłe dialogowym do pięćsetlecia edyktu Fer-
dynanda i Izabeli, a przeprowadzone w synagodze tolekańskiej z udziałem arcybisku-
pa Tarragony i w wielkiej synagodze madryckiej z udziałem pary monarszej oraz pre-
zydenta Izraela).

Trudno byłoby zestawzić wykaz miast, w których odbywały się różne debaty chrze-
ścijańsko-żydowskie (wszak polska prasa bynajmniej nie o wszystkich wzmiankowa-
ła); warto wymienić zwłaszcza — z uwagi na niezwykłość obszaru — I azjatycką kon-
ferencję poświęconą dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu, przeprowadzoną w Hong-
kongu w grudniu 1992 r. z inicjatywy Ekumenicznej Rady Kościołów.

Bibliografia pozwala stwierdzić, że powojenne założenia spotkań dwustronnych —
tzn. katolicy-Żydzi czy w szerszym pojmowaniu chrześcijanie-Żydzi (zresztą pierwot-
ne zbliżenia od schyłku lat dwudziestych przebiegały właśnie między niekatolickimi
chrześcijanami a Żydami) — stosunkowo szybko prowadziły do styków trójstronnych,
tzn. z uwzględnieniem islamu jako trzeciej religii Abrahamowej. Prawdopodobnie
pierwszy takich kontakt to spotkanie w klasztorze benedyktyńskim w marokańskim

Toumliline w 1959 r.: z czasem podobnych „trójstronności” było więcej (Paryż, Wiedeń). Zaistniał projekt rozbudowy klasztoru u stóp góry Synaj, mogącego stanowić miejsce spotkań i dialogu dla przedstawicieli trzech religii (1978, poz. 346). Warto zaznaczyć przeprowadzoną w Colombo z inicjatywy Ekumenicznej Rady Kościołów konferencję przedstawicieli chrześcijaństwa, hinduizmu, buddyzmu, islamu i judaizmu (1974, poz. 275; być może, jej lokalnym organizatorem był teolog Tissa Balasuriya z OMI, koordynator „Forum dla spraw duchowości afrykańskiej i azjatyckiej”, lecz wiosną 1997 r. budzący zastrzeżenia Kongregacji Nauki Wiary), U nas zamiennym przykładem zbliżenia międzyreligijnego były wspólne modły katolików, prawosławnych, ewangelików, muzułmanów i Żydów w pięćdziesiątą rocznicę wyzwolenia Auschwitz-Birkenau (poz. 2380). W odmiennie wyznaczonej płaszczyźnie „dwubiegunowej”, nowatorsko ujęty *Dialog międzyreligijny w perspektywie Auschwitz i Kołomy*, zarysował ks. W. Chrostowski (1995, poz. 228).

Przychodzi stwierdzić, że — choćby z nieuniknionymi przeoczeniami czy nazbyt selektywnie — polska prasa informowała na sposób wystarczająco zróżnicowany o przeobrażeniach dialogowych zachodzących w Kościele powszechnym, w chrześcijaństwie światowym i w opinii publicznej, by móc oddziaływać „przebudowująco” na świadomość jej czytelnika: poczynił on pojmować globalne wymiary dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

„Znaki zapytania” — a więc wątpliwości albo też zastrzeżenia, czasem niejasne, kiedy indziej niejako „formalne” — wydają się co najmniej trojakie. Przede wszystkim: czy *Bibliografia dialogu...* ma obowiązek uwzględniać „antydialog” jako linię przeciwną lub przeciwstawną? Wydaje się, że tak — w przypadku, gdy promotorami takiej orientacji okazują się chrześcijanie co najmniej nominalni. Całkowite przemilczenie byłoby nietrafne — tyle że należy wybrać przemyślaną formę najstosowniejszego odnotowania: nie chodzi o włączanie do uporządkowanego łańcucha zapisów — może właściwszy byłby zestaw wyodrębniony jako na przykład aneks. Wszak od schyłku lat osiemdziesiątych ukazują się broszury skrajnej prawicy narodowej, nierzadko wykorzystujące autoritet Kościoła i demonstrujące silny antysemityzm (warto wskazać analityczny artykuł Stefana Zgliczyńskiego *Spiskowa teoria dziejów*, „Wiadomości Kulturalne” 2 III 1997); dochodzi nawet do reedycji żydożerczych dziełek z przełomu XIX-XX w. (choćby ks. P r a n a j t s a, rzeczoznawcy oskarżenia w kijowskim procesie B e j l i s a). Niewątpliwie jest to swoiste pobocze, ale wystarczająco donośne.

W wyniku jakiegoś niefortunnego zbiegu okoliczności doszło do przeoczenia niezaprzeczalnie dotkliwego: zniknął całkowicie chyba najdonioślejszy polski tekst „rozliczeniowo-dialogowy”, na pewno najgłośniejszy za granicą, bowiem mający przekłady: angielski (dwie różne edycje), niemiecki i francuski. To Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrząc na Getto* (TPow 1987, nr 2). Spowodował on prawdziwy łańcuch artykułów zarówno w tygodniku macierzystym (który ma prawo uznać to za swoje

szczególnie znaczące osiągnięcie), jak też w innych periodykach; zresztą nie odnotowano również książki Błońskiego pod tymże tytułem z 1994 r., zawierającej to studium oraz kilka dalszych esejów pochodnych (a przecież poz. 2408 zarejestrowała artykuł *Biedni chrześcijanie wobec Oświęcimia*, tytułowo niewątpliwie nawiązujący albo do wiersza M i ł o s z a, stanowiącego motyw przewodni studium Błońskiego, albo też do samego studium).

Można sądzić, że co najmniej dwa testy z „judaistycznego” zeszytu miesięcznika „Znak” zasługiwały na odnotowanie (Stanisław K r a j e w s k i i Rose P r i c e, 1983). Ponadto wydaje się, że niesłusznie pominięto bodaj jedyne w polskiej prasie dwie pozycje związane z wypędzaniem Żydów w 1942 r. z Hiszpanii — obie miały aktualną puentę dialogową.

Niżej podpisany pozwala sobie zakwestionować pominięcie dość obficie występującej w polskiej prasie lat sześćdziesiątych (oczywiście, i zagranicznej) problematyki „milczenia Piusa XII” w odniesieniu do Holocaustu-Szoah; obecnie, w *Bibliografii* znalazła ona mini-odbicie w zapisach odpryskowej polemiki z 1986 r. oraz paru przekładów z prasy zagranicznej w 1995 r. Jeżeli czytelnik oprze się na tych ostatnich, otrzyma obraz zupełnie sfalsyfikowany; podano tam m.in.: „Stolica Apostolska opublikowała całą serię białych ksiąg świadczących o tym, że Pius XII prowadził intensywną akcję pomocy Żydom, co ostro zakwestionował m.in. niemiecki dramaturg Rolf H o c h h u t h w sztuce *Wikariusz*” (redakcja „Forum” przeoczyła, że sztuka ta — wystawiana na kilku scenach polskich — nosi tytuł *Namiestnik*); otóż kolejność była przeciwna: od wiosny 1963 r. sztuka Hochhutha budziła ogromne zróżnicowane reakcje w wielu krajach, od podziwu do zwalczania; w tygodniku „The Tablet” zamieszczono 21 VI 1963 — w godzinę po papieskiej elekcji! — broniący Piusa XII list kard. M o n t i n i e g o; to właśnie namiętności rozpetane wokół *Namiestnika* spowodowały edycję jedenastotomowej białej księgi Stolicy Apostolskiej (*Actes et documents du Saint Siègle relatifs à la seconde guerre mondiale*, Cit del Vaticano 1965-81): wątek żydowski nie stanowi tam bynajmniej akcentu dominującego.

Jednakże to pominięcie skłania do zwrócenia uwagi na pewne rozbieżności interpretacyjne. Oto we wprowadzeniu przy ustalaniu podstawowych założeń bibliografii zapowiedziano rejestrowanie kwestii „postaw chrześcijan i Żydów wobec ważnych zagadnień z ich historii i współczesności” (s. 19-20); osiem stron dalej, przy omawianiu selekcyjności zaznaczono, że spośród licznych i obszernych materiałów publicystycznych „na temat doraźnych kontrowersji między partnerami dialogu (...) uwzględniono przede wszystkim publikacje prezentujące stanowisko władz kościelnych i organizacji żydowskich wobec spornych kwestii oraz ważniejsze ich opracowania syntetyczne”, przy tym eliminowano „prace eksponujące pozareligijny kontekst dialogu dla doraźnych celów politycznych” (co zresztą wydaje się wielce chybotliwe). Przychodzi więc uznać, że wedle pierwszej dyrektywy „milczenie” należało uwzględnić,

wedle obu dalszych natomiast można było je pominąć (wszakże w takim przypadku dlaczego pojawiło się ono dla 1986 r. i w dziewięć lat później?). Należy zapobiegawczo wyjaśnić, że znakomita większość Kościołów chrześcijańskich Europy okupowanej udzielała pomocy zagrożonym Zagładą — pomocy tej, w rozległych rozmiarach, udzielała samo papiestwo; protesty publiczne natomiast pochodziły jedynie od poszczególnych biskupów (przede wszystkim we Francji) oraz od niemal wszystkich Kościołów chrześcijańskich Holandii (w zastosowanej z tego tytułu represji nazistowskiej z karmelu Echt zabrano do Auschwitz Teresę Benedyktę od Krzyża, czyli Edytę S t e i n — jako Żydówkę). Pomocy nie należy utożsamiać z werbalnym protestem: „milczenia Piusa XII”, po raz pierwszy zaznaczone przez M o u n i e r a 5 V 1939 (tak! — w dwa miesiące po elekcji), dotąd pozostają dotkliwym wyznacznikiem papieża dla jego lat wojennych. Różnicę między pomocą a milczeniem niżej podpisany starał się wyrazić w artykule *Piusa XII milczenia — i czyny* („Więź” 1986, nr 7-8, s. 113-120; poz. 671), a w artykule *Watykan u kresu wojny 1944-1945* („Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 9, s. 14-34; tu pominięte) środkowy trzystronicowy rozdziałik nosił tytuł zaczerpnięty z dziękczynnego listu przedstawiciela Światowego Kongresu Żydowskiego do papieża 18 II 1944, a chyba dostatecznie wymowny: ... *Akty papieskiej odwagi pozostaną w żydowskiej pamięci...*

Dlatego też wydaje się wielce pożądane opracowanie znacznie precyzyjniejszej — uwzględniającej stosowną literaturę teologiczną, socjologiczną, polityczną... — definicji dialogu, przystosowanej szczególnie do obszaru granicznego między „jeszcze-dialogowością” a „już-nie-dialogowością”, przy tym z przykładowym rozpatrzeniem kilku wątpliwych czy dwuznacznych przypadków z „międzystrefy”. Warto też ujednoczyć pewne dyrektywy, które można odmiennie interpretować.

Nie rozwodząc się nad dostrzeżonymi „opustkami” (skądinąd może okazać się, że będzie ich więcej: wszakże jest to nieuniknione przy prekursorskim pożądaniu szlakiem nie przetartym) i nad ewentualnymi usterkami zapisowymi (wydaje się, że jest ich bardzo niewiele), korzystniej okaże się wysunąć — zgodnie z zapowiedzią kontynuowania bibliografii w latach następnych (s. 21) — postulat dołączenia w dalszym tomie stosownego suplementu likwidującego przeoczenia (także erraty, jeśli okaże się konieczna).

Bibliografię wyposażono w 55-stronicowy skorowidz rzeczowy, bardzo szczegółowy, z usystematyzowaną „piętrowością” haseł podporządkowanych i niejednokrotnie z licznymi odsyłaczami do haseł pokrewnych; znać przychodzi, że jest to rezultat starannie przemyślanego ustalania, grupowania i sprawdzania. Są też dwa indeksy: nazw geograficznych oraz osób. Do tego ostatniego można mieć zastrzeżenia: wydaje się, że lepiej było wyodrębnić indeks autorów oraz indeks nazwisk wymienionych w tytułach. Dla przykładu: B u b e r w poz. 213 i 333 stanowi „osobę tytułową” — natomiast w poz. 258 i 266 występuje jako autor; Pius XII pojawia się jedynie jako „oś tematyczna”, nie jako autor. Ponadto można było tam całkowicie zrezygnować z au-

torstw jedno- czy dwuliterowych, gdy pozostały nie zidentyfikowane: ich indeksowe „uwiecznianie” należy uznać za po prostu chybione. Bez podobnych indeksów oraz zwłaszcza skorowidza przydatność *Bibliografii* byłyby niemal zerowa.

Warto przemyśleć stosowne wymienianie — np. w formie aneksu — wszystkich zeszytów monotematycznych czy z dominującym akcentem tematycznym. Odnosi się to do wielu zeszytów CT, do niektórych zeszytów AK, „Więzi”, „Jednoty”, „Znaku”; wydaje się zresztą, że np. trzy artykuły w TPow, 1986, nr 25 (poz. 695, 704, 755) można uznać za taki akcent dominujący. Rozproszone odnotowanie ich zawartości — przez nazwiska autorów oraz tytuły artykułów — pomija jakże doniosły sygnał o koncentracji problematyki tak czy inaczej dialogowej; podobny wykaz skądinąd zapobiegałby pewnym przeoczeniom (na pewno „Znak”, chyba też „Więź”). Jako swoiście wzorcowe można uznać odnotowanie w skorowidzu rzeczowym serii „Kościoł a Żydzi i judaizm” (s. 361) oraz cyklu sympozjów teologicznych ATK na tenże temat (s. 374), a w tekście właściwym — rozwinięcie zawartości ORP 1989, nr 10-11 (poz. 1075).

Zdecydowanie należy przemyśleć najłatwiejszą formę rejestrowania całego ciągu artykułów zamieszczonych niekoniecznie w jednym periodyku, lecz wywołanych tekstem „założycielskim”. Znow: niezależnie od pozycji „indywidualnych”, wszystkie one winny być odnotowane przy pierwszym zapisie. Odnosi się to, oczywiście, do wymienionego wyżej studium Błońskiego (warto tam chyba odnotować czasopisma zagraniczne z tłumaczenia-mi eseju), może do innych przypadków nie rozpoznanych przez niżej podpisanego.

Tom omawiany stanowi nieocenione źródło warsztatowe dla naukowców (łącznie z teologami), duszpasterzy, seminarzystów, publicystów ... dążących do prześledzenia przez prasę polską — przykładowo — judaistycznego „otwarcia” J a n a P a w ł a II, narastającej liczby debat czy spotkań dwustronnych (katolicy-Żydzi bądź chrześcijanie-Żydzi) lub też trójstronnych (chrześcijanie-Żydzi-muzułmanie), kontaktów w strefie akademickiej, zbliżeń w płaszczyznach religijnych, kontrowersji wokół karmelu oświęcimskiego, odporu dawanego antysemityzmowi społecznemu (skądinąd także chrześcijańskiemu), dotąd nie wygasłych roztrząsań na temat pogromu kieleckiego, a przede wszystkim teologiczno-społeczno-kulturowej refleksji nad Holocaustem-Szoah.

Bibliografia nie tylko „promuje” szlak dialogowy i nie tylko zaświadcza o rosnącym opowiadaniu się za nim — ale pośrednio daje odpór różnym resentymentom antysemitycznym wciąż u nas podtrzymywanym (niekiedy przez marginesy stanu duchownego). Wykazuje ona powolne, z „przestojami” niezależnymi od intencji prasy katolickiej — ale i z opóźnieniami (nieprzekonującymi) wynikającymi może z kościelnych nieufności czy tradycjonalizmów — rozwijanie spirali dialogowej. Mimo pewnych zastrzeżeń (ostatnie z nich odnoszą się do jesieni 1989 r.) do informacyjnego i analitycznego szlaku prasy katolickiej, całościowy „bilans dialogowy” dla niej (i pośrednio dla Kościoła polskiego) przez, oczywiście, pryzmat *Bibliografii* wypada najzupełniej pozytywnie. *Bibliografia* pozwala dostrzec złożoność i niemałe zróżnicowanie postaw

wobec dialogu zwłaszcza na „trudnych zakrętach”. Zbliżeniowe inicjatywy „predialogowe” Kościoła powszechnego okazują się nadszpejdowaniem liczne i różnorodne; przychodzi znać, że spotkały się z otwartością i zrozumieniem strony drugiej.

Praca tu omawiana stanowi tom najzupelniej podręczny, mogący uzasadnienie ucho-
dzić za rzetelny przewodnik do polskiej literatury dialogowej i za „rodzime dopełnie-
nie” nauczania papieskiego dostarczonego przy zapoczątkowaniu serii. *Bibliografia*
jest niezaprzeczalnie pionierska — i o tym należy bezwzględnie pamiętać przy kształ-
towaniu jej globalnej oceny.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Giuseppe RUGGIERI, Miklós TOMKA (éd.), *L'Église en fragments — vers quelle unité?*, „Revue Internationale de Théologie Concilium”, Beauchesne Éditeur, Paris 271 (1977), ss.188.

Dla chrześcijanina — przede wszystkim dla katolika — zeszyt tu omawiany okaże się niepokojący, zachęcający do niełatwych i na pewno dotkliwych przewartościowań. Jego redaktorzy korzystali z współpracy dwunastoosobowego zespołu konsultacyjnego „Kościół” oraz licznych członków innych zespołów. Nie tylko u nas określenie „Kościół” odnosi się specyficznie do Kościoła rzymskokatolickiego, tak więc tytuł zeszytu warto nieco dopełnić: *Kościół Chrześcijański w kawalkach — ku jakiej jedno-
ści?* Osiemnaście studiów zgrupowano w czterech częściach: I — *Sytuacja* (3 artyku-
ły), II — *Przeszłość* (5), III — *Horyzont planetarny* (3), IV — *Perspektywy* (7).

W edytoriale Giuseppe R u g g i e r i, profesor teologii fundamentalnej w Studium Teologicznym San Paolo w Katanii, oraz Miklós T o m k a, profesor socjologii religij-
nej w Budapeszcie i dyrektor węgierskiego ośrodka badań religijnych (także członek sześciuosobowej Fundacji Concilium), wyjaśniają: tematyka zeszytu to najpierw stwierdzenie faktu. Kościoły nie wytwarzają obrazu zwartości — u schyłku wieku tak bogatego w zaczyny ekumeniczne podział chrześcijan jest uporczywy: u wielu wiara chrze-
ścijańska stanowi tylko jeden z punktów odniesienia egzystencji — jak gdyby strefy doświadczenia ludzkiego okazały się nieprzenikliwe dla wymogów wiary. Poszukiwania jedno-
ści między Kościołami i w sercu doświadczenia wiary kształtują się dziś w for-
mach radykalnie odmiennych od dawniejszych, gdy wszystko podporządkowywano hegemonii wymiaru doktrynalnego i dyscyplinarnego. Wyłania się dalej pytanie: czy jedność Kościoła sprowadza się do formy zwartej, pod jaką ją obmyślała kultura total-
na i wszechobjmująca?

W zgromadzonych studiach skupiano się na elementach opisujących szlaki refleks-
ji przed wysunięciem propozycji rozstrzygnięć.