

Waldemar Chrostowski

Chrześcijanie i Żydzi na progu XXI wieku

Collectanea Theologica 72/2, 5-30

2002

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.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

CHRZEŚCIJANIE I ŻYDZI NA PROGU XXI WIEKU

Od 1990 r. na łamach „Collectanea Theologica” są zamieszczane materiały corocznych sympozjów teologicznych „Kościoł a Żydzi i judaizm”. Pierwsze sympozjum pod tym hasłem odbyło się 5 i 6 czerwca 1989 r. w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Te oraz kolejne dziewięć sympozjów zorganizował Wydział Teologiczny ATK, przy czym dwa ostatnie, w 1997 i 1998 r., odbyły się we współpracy z Chrześcijańską Akademią Teologiczną¹. Jesienią 1999 r. ATK przestała istnieć, został utworzony Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a więc dwa następne sympozja, w 1999 i 2000 r., miały już miejsce w nowej uczelni. Zgodnie z dorocznym cyklem, XIII Sympozjum Teologiczne było przygotowywane na rok 2001, zaś jego przedmiotem miała być refleksja nad teraźniejszością i przyszłością relacji chrześcijańsko-żydowskich na progu nowego stulecia i tysiąclecia. Niestety, w 2001 r. sympozjum nie odbyło się. Złożyło się na to kilka bardzo ważnych okoliczności, które odsłaniają rzeczywisty stan i perspektywy relacji chrześcijańsko-żydowskich.

Braterstwo wierzących

Zorganizowanie pierwszego sympozjum „Kościoł a Żydzi i judaizm”² było w znacznej mierze sprawą przypadku. W 1986 r. powstała Podkomisja, podniesiona jesienią 1987 r. do rangi Komisji Episkopa-

¹ Pełny wykaz wystąpień i ich autorów zob. W. Chrostowski, *Sympozja Teologiczne „Kościoł a Żydzi i judaizm” w Akademii Teologii Katolickiej (1989-1998)*, Maqom. Biuletyn Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego (dalej: Maqom) 3(1998) nr 2, s. 76-80; zob. też pracę magisterską napisaną na Wydziale Teologicznym UKSW: J. Szymańska, *Problematyka dialogu chrześcijańsko-żydowskiego na podstawie cyklu Sympozjów Teologicznych „Kościoł a Żydzi i judaizm” (1989-1998)*, Warszawa 2000.

² Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 60(1990) nr 3, s. 3-111.

tu Polski do Dialogu z Judaizmem, na której czele stanął ówczesny biskup wrocławski Henryk Muszyński³. Wydawało się, że rychło będzie można nadrobić rozmaite zaległości wynikające z nieco późniejszego instytucjonalnego włączenia się Kościoła katolickiego w Polsce w dialog z Żydami i judaizmem. Zapóźnienia wynikały przede wszystkim ze złożonej sytuacji społeczno-politycznej po II wojnie światowej, która nie sprzyjała rzetelnym inicjatywom dialogowym⁴. Decydującym impulsem, który przesądził o pozytywnym przełomie, była wizyta Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej 13 kwietnia 1986 r. i jej reperkusje w świadomości chrześcijańskiej⁵. Od zaistnienia Podkomisji, a potem Komisji, prace tego gremium zostały zdominowane przez konflikt wokół obecności siostr karmelitanek w klasztorze założonym w 1984 r. w budynku tzw. Starego Teatru w pobliżu murów byłego obozu zagłady w Auschwitz⁶. By go załagodzić i rozwiązać, podjęto wiele różnych pozytywnych inicjatyw. Głównym celem było przybliżanie chrześcijanom w Polsce, obarczonym zaszczołami antyżydowskich stereotypów i uprzedzeń, racji i wrażliwości żydowskiej, a także zapoznanie wierzących w Chrystusa z judaizmem, podjęte w duchu posoborowych dokumentów Kościoła i nauczania Jana Pawła II. Dla większości z tych katolików, którzy od początku włączyli się w dialog, było jasne, że analogiczny proces zostanie podjęty po stronie żydowskiej, gdzie istnieje równie dotkliwy bagaż antychrześcijańskich i antypolskich uprzedzeń. Z końcem lat osiemdziesiątych Kościół katolicki w Polsce uczynił bardzo wiele na drodze zbliżenia międzyreligijnego. Zabrakło jednak analogicznych przedsięwzięć we wspólnotach żydowskich, zarówno żyjących w Polsce, jak przede wszystkim zachodnioeuropejskich i amerykańskich, a także w Izraelu.

³ Szerzej W. Chrostowski, *10 lat Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem – próba bilansu*, *Collectanea Theologica* 67(1997) nr 2, s. 27-52.

⁴ H. Muszyński, *Uwarunkowania, stan, trudności, zadania i perspektywy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce*, *Studia Gnesnensia* 10/1995, s. 23-34; S. Gądecki, *Relacje między polskimi Żydami a Polakami – historia i perspektywy*, tamże, s. 35-48; W. Chrostowski, *Kościół katolicki w Polsce a dialog chrześcijańsko-żydowski*, *Maqom* 2/1996, s. 11-18.

⁵ Potwierdza to olbrzymi wzrost liczby publikacji poświęconych problematyce dialogu, zob. M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1945-1995*, *Kościół a Żydzi i Judaizm* 6, Warszawa 1997.

⁶ W. Chrostowski, *O Karmelu bez emocji*, *Tygodnik Solidarność* nr 18 z dn. 29 IX 1989, s. 3.10; tenże, *Spór wokół klasztoru w Oświęcimiu*, *Znak* 4-5/1990, s. 123-143 (przedruk w: M. Głównia, S. Wilkanowicz/red., *Auschwitz. Konflikty i dialog*, Kraków 1998, s. 151-174).

W tym czasie przybywało do Polski wiele mniej lub bardziej licznych delegacji żydowskich, głównie z USA i Europy Zachodniej, szukając kontaktów na różnych szczeblach kościelnych i proponując rozmaite formy współpracy. Jedną z najważniejszych inicjatyw, która została podjęta i urzeczywistniona, było zorganizowanie przez amerykańską uczelnię żydowską, Spertus College of Judaica w Chicago, seminarium naukowego dla księży profesorów z Polski na temat Żydów i ich religii oraz najważniejszych zagadnień z zakresu dialogu katolicko-żydowskiego⁷. Do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych, przewidzianego na koniec czerwca 1989 r., przygotowywała się grupa 22 osób, w tym jeden świecki wyznania prawosławnego. W skład grupy wchodził wytypowani przez swoich biskupów diecezjalnych księża-bibliści, co do których można było zakładać, że ich wiedza na temat Starego i Nowego Testamentu jest połączona z rozeznaniem odnośnie do religii żydowskiej oraz jej dawnych i obecnych relacji z Kościołem i chrześcijaństwem. W toku bezpośrednich przygotowań okrzepła myśl, aby wyjazd i późniejsze kontakty na gruncie amerykańskim poprzedzić wykładami i wspólną refleksją w Polsce. Pełniąc funkcję koordynatora i rzecznika tego przedsięwzięcia, zaproponowałem Warszawę na miejsce takiego spotkania. W ciągu kilku dni został opracowany program, zaproszeni prelegenci, zarówno ze strony chrześcijańskiej (W. Chrostowski, M. Czajkowski, M. Klinger, A. Kosiński, S. Musiał SJ i R. Rubinkiewicz SDB), jak żydowskiej (K. Gebert i S. Krajewski).

W warszawskim sympozjum wzięło udział kilkadziesiąt osób, większość spoza grona wykładowców udających się do USA. Nie bez znaczenia okazały się zapoczątkowane wcześniej na Wydziale Teologicznym ATK systematyczne wykłady na temat dziejów i natury judaizmu (W. Chrostowski). Bardzo wielu studentów wykazało żywe zainteresowanie poznawaniem i pogłębianiem rozmaitych aspektów tej problematyki. Jako przykład ówczesnego stanu rzeczy w katolickich zapytywaniach na Żydów i judaizm można przytoczyć szczere wyznanie jednej ze studentek. Stwierdziła ona, że słowo „Żyd” kojarzyło się jej wyłącznie z ateistą i komunistą (taki obraz miała przez całe

⁷ Obszernie W. Chrostowski, *Seminarium naukowe w Spertus College of Judaica*, w: tenże (zebr. i oprac.), *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, Kościół a Żydzi i Judaizm 2, Warszawa 1991, s. 23-52 (tam również wykaz innych publikacji na ten temat).

swoje dzieciństwo i młodość), natomiast wejście w problematykę dialogu ukazało Żydów również jako wyznawców judaizmu, który uważała za religię martwą. Przykłady podobnych zmian w chrześcijańskich poglądach na Żydów i ich religię można mnożyć.

Żywe zainteresowanie katolików w Polsce zagadnieniami dialogu międzyreligijnego, a także ich pragnienie pogłębiania wiedzy na te ważne, lecz trudne tematy sprawiły, że 3 i 4 kwietnia 1990 r. doszło do skutku II Sympozjum Teologiczne „Kościół a Żydzi i judaizm”⁸. Zgodnie z oczekiwaniami i potrzebami, zostało poświęcone stanowi i perspektywom dialogu. Aczkolwiek Kościół katolicki w Polsce oficjalnie włączył się weń później niż Kościoły na zachodzie Europy, to wcześniej można było odnotować naprawdę doniosłe inicjatywy, zaś na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych również znaczące osiągnięcia. W toku obrad została przedstawiona sytuacja w Wielkiej Brytanii (N. Solomon) i krajach Beneluksu (E. de Jonghe), a także w Polsce – widziana oczami strony katolickiej (W. Chrostowski i A. Zuberbier) oraz żydowskiej (S. Krajewski z perspektywy Żyda polskiego oraz B. L. Sherwin z perspektywy Żyda amerykańskiego). Nie zabrakło refleksji nad zaszczościami historycznymi (H. Muszyński), istotą dialogu (F. Dylus, J. Gorczyca i Z. Kroplewski) oraz posiewem seminarium odbytego w Chicago (M. Czajkowski). To ostatnie wydarzenie miało ogromne znaczenie dla zintensyfikowania kontaktów katolicko-żydowskich. Jednym z najważniejszych owoców stała się współpraca, w ramach której w 1990 r. przybył do Polski rabin Byron L. Sherwin, wiceprzewodniczący Spertus College of Judaica. Odwiedził on Polskę kilkakrotnie w latach następnych, zaś plonem jego pobytów i wykładów stała się niezwykle ważna książka *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*⁹, która zapoczątkowała serię wydawniczą „Biblioteka Dialogu”.

Relacje katolicko-żydowskie w latach 1990 i 1991 przebiegały w cieniu konfliktu wokół klasztoru sióstr karmelitanek. Część Żydów oraz nieliczna, lecz wpływowa grupa sprzyjających im bezkrytycznie katolików usilnie domagała się przeniesienia sióstr w inne miejsce. Aby zadośćczynić żądaniom, które z miesiąca na miesiąc stawały się

⁸ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 61(1991) nr 3, s. 3-140.

⁹ B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, tłum. W. Chrostowski, Biblioteka Dialogu 1, Warszawa 1995.

coraz bardziej niewybredne, rozpoczęła się budowa nowego klasztoru. Bardzo szybko stało się jasne, że strona żydowska nie zrezygnuje z żądania realizacji zobowiązań przeniesienia klasztoru, podjętych w 1986 i 1987 r. w Genewie. Nasilające się ataki niektórych osób i środowisk żydowskich zwróciły się nawet przeciwko Janowi Pawłowi II, grożąc bojkotem pielgrzymek papieskich w różnych częściach świata. W Polsce było niezwykle ważne, aby katolicy postrzegali potrzebę dialogu nie tylko w kategoriach żydowskich nacisków i niepotrzebnej spolegliwości grupy podatnych na nie katolików, ale jako przejaw i rezultat posoborowej zmiany nastawienia i otwierania się na wrażliwość żydowską.

W tym duchu 11 i 12 kwietnia 1991 r. zostało zorganizowane III Sympozjum Teologiczne pod hasłem „Auschwitz – rzeczywistość, symbolika, teologia”¹⁰. Wydarzenie to zgromadziło wielu uczestników i doczekało się ogromnego zainteresowania prasy i innych środków masowego przekazu. Ukazano fakty, problemy i kontrowersje dotyczące KL Auschwitz-Birkenau (W. Długoborski), doniosłość symboliki Auschwitz dla Żydów i chrześcijan (M. Horoszewicz), a także teologiczne i pastoralne konsekwencje Szoah (W. Chrostowski, M. Czajkowski, E. Józwiak, S. Schreiner i B.L. Sherwin). Reperkusje wystąpień i związanych z nimi dyskusji, a potem ogłoszonych drukiem tekstów, były ogromne. Można bez przesady powiedzieć, że jednym z najważniejszych skutków stało się wyciszenie zaognionych napięć i stworzenie atmosfery, dzięki której przejście w 1993 r. sióstr karmelitanek do nowego klasztoru odbyło się spokojnie. W tym czasie miało też miejsce kilka innych ważnych debat, ukazujących rzeczywistość i symbolikę Szoah oraz wyjątkowość Auschwitz. Większość była ukierunkowana na podkreślanie spojrzenia strony żydowskiej, lecz trzeba też odnotować przypomnienie martyrologii polskiej i rromskiej¹¹. Można było mieć nadzieję, że skoro trudny konflikt wo-

¹⁰ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 62(1992) nr 2, s. 3-164.

¹¹ Np. W. Chrostowski, *Zapomniany Holocaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, *Przegląd Powszechny* 4/1993, s. 74-90; tenże, *Auschwitz: wrażliwość polska – wrażliwość żydowska*, *Przegląd Powszechny* 4/1994, s. 24-37 (artykuł wielokrotnie przedrukowywany w kraju i za granicą); obydwie teksty oraz wybór innych dotyczących problematyki związanej z Auschwitz w: tenże (red.), *Auschwitz – oczyszczanie pamięci*, Biblioteka Dialogu 5, Warszawa 2001; zob. też tenże, *Martyrologia Żydów i martyrologia Romów. Studium porównawcze zagłady i pamięci o niej*, *Dialog – Pheniben. Pismo Stowarzyszenia Romów w Polsce* 2-3/1997, s. 38-46.

kół byłego KL Auschwitz znalazł rozwiązanie, to dialog katolicko-żydowski w Polsce jest na dobrej drodze i poczyni oczekiwane postępy.

Na warszawskich sympozjach dominowała problematyka religijna i teologiczna. Nie było to czymś powszechnym ani zwyczajnym, skoro zagraniczni uczestnicy wyrażali swoje uznanie i nadmieniali, że tak otwarte stawianie i poruszanie tych spraw nie jest częste w ich krajach i Kościołach lokalnych. Specyficznie religijne podejście do dialogu znalazło wyraz w IV sympozjum, które odbyło się 11 i 12 maja 1992 r.¹² Inspirację do podjęcia tematu „Jezus – Pan i Brat. Jezus z perspektywy chrześcijańskiej i żydowskiej” stanowiła książka *Mąż z Nazaretu*, autorstwa urodzonego w Kutnie żydowskiego pisarza Szaloma Asza. Wychodząc naprzeciw dokumentom Kościoła, postulującym poznanie Żydów i ich religię, tak jak oni rozumieją, widzą i oceniają siebie oraz naszą religię, przedmiotem refleksji była żydowska perspektywa w spojrzeniu na Jezusa (B.L. Sherwin), kwestia Jego żydowskości w ujęciu chrześcijańskim (W. Chrostowski i P.J. Tomson), żydowska i chrześcijańska percepcja książki Sz. Asza (M. Friedman i S. Pisarek), a także problem tłumaczenia na język polski nowotestamentowych tekstów o Żydach (M. Wojciechowski). Ze szczególnym odzewem spotkał się wykład rabina Byrona L. Sherwina, który zapoczątkował niezwykle interesującą dyskusję, później kontynuowaną¹³.

Podejście religijne i teologiczne przesądziło też o charakterze następnego, V sympozjum, które odbyło się 18 i 19 maja 1993 r. pod hasłem „Nowy Testament a judaizm”¹⁴. Można je w pewnym sensie uznać za apogeum podjętej w Warszawie teologicznej debaty nad sednem relacji chrześcijańsko-żydowskich. Zgromadziło wybitnych prelegentów zagranicznych (L. Bakker, B. Koet, Ch. Safrai, B.L. Sherwin i S. Schreiner) i odznaczało się rzeczowymi wystąpieniami rodzimych teologów (W. Chrostowski, M. Czajkowski, H. Paprocki i S. Mędała). Goście z zagranicy zgodnie twierdzili, że równie otwarte debaty teologiczne w ich środowiskach akademickich i wyznaniowych należą do wyjątków, ponieważ we wzajemnych kontaktach rozmówcy zazwyczaj

¹² Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 63(1993) nr 2, s. 3-100.

¹³ H. Muszyński, „*Sukces nie jest imieniem Boga*”. W *odpowiedzi Rabinowi Sherwinowi*, *Więź* 4/1993, s. 6-9.

¹⁴ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 64(1994) nr 2, s. 3-132.

stronią od tych kwestii. Wzgląd na możliwości i wyzwania związane z badaniami żydowskiego kontekstu i tła Nowego Testamentu odgrywa ważną rolę w pogłębianiu samoświadomości chrześcijańskiej. Jednym z podstawowych warunków właściwego dialogu jest nie tylko poznawanie partnerów oraz ich wiary, lecz także pogłębianie i umacnianie własnej, chrześcijańskiej tożsamości religijnej.

Tak dobiegał końca pierwszy, pod wieloma względami pionierski, okres regularnych obustronnych kontaktów akademickich i teologicznej wymiany myśli. Udało się sporo osiągnąć. Bodaj najważniejszym rezultatem był znaczący wkład w przewyżnianie utrwalonego w Polsce (i w innych krajach!) wizerunku Żyda jako komunisty i ateisty. Większość żyjących w Polsce żydowskich rozmówców i uczestników dialogu miała za sobą doświadczenia osobistego bądź rodzinnego zaangażowania w komunizm i jego narzucanie innym¹⁵. Włączenie się tych osób w kontakty międzyreligijne zostało odebrane jako wynik wewnętrznej przemiany i dogłębnego nawrócenia, polegającego na powrocie do judaizmu. Częste i wyważone mówienie przez Kościół o religii żydowskiej u jednych sprzyjało odkrywaniu własnych żydowskich korzeni, natomiast u innych, świadomych swojego pochodzenia, wzmagало zainteresowanie tradycją religijną, zwyczajami i obrzędowością żydowskich przodków.

Sukcesem dialogu stała się również pogłębiona u wielu chrześcijan świadomość początków własnej religii, a także więzi, jakie łączą nas z wyznawcami judaizmu. Drogowskazem na tej drodze były słowa Jana Pawła II wypowiedziane w synagodze rzymskiej: „Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem (*Nostra aetate*, 4). Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”¹⁶. W słowach Ojca Świętego nie chodzi o sztuczne bądź wymuszone kreowanie braterstwa, ale o odważne

¹⁵ Najbardziej otwarcie na ten temat wypowiadali się J. Strykowski i S. Krajewski; zob. np. podrzdział *Żydowscy komuniści – problem dla Żydów?* w: S. Krajewski, *Żydzi, judaizm, Polska*, Biblioteka Dialogu 4, Warszawa 1997, s. 213-217; por. W. Chrostowski, *Komunizm, nazizm i dialog*, *Maqom* 2(1997)1, s. 76-82

¹⁶ W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz SDB (zbr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Kościół a Żydzi i Judaizm 1, Warszawa 1990, s. 165.

i cierpliwe odkrywanie więzi, jakie rzeczywiście istnieją między wyznawcami obydwu religii, a zostały zapomniane bądź zamazane. Warszawskie sympozja gromadziły chrześcijan różnych wyznań oraz wyznawców judaizmu, co sprzyjało wzajemnej życzliwości oraz nawiązywaniu i podtrzymywaniu przyjaźni, te bowiem pozwalają najskuteczniej przełamywać ewentualne uprzedzenia i urazy. Dialog międzyreligijny to nie tylko sprawa racji, lecz i emocji¹⁷. Do powszechnego użycia weszła formuła, nie zawsze dostatecznie pogłębiona i właściwie rozumiana, o Żydach jako naszych „starszych braciach”. Wskazuje ona na braterstwo chrześcijan i wyznawców judaizmu, wierzących w Boga jedyne i karmionych Jego objawieniem się w dziele stworzenia oraz w dziejach ludzkości i biblijnego Izraela.

Gdy okazało się, że oddziaływanie sympozjów teologicznych wykracza daleko poza mury uczelni, ich współorganizatorem została Komisja Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem. W każdym sympozjum brała czynny udział większość jej członków. Na kanwie naukowych debat powstały też ważne inicjatywy wydawnicze. Wszystkie materiały sympozjów były systematycznie ogłaszane drukiem, zaś w 1990 r. została zapoczątkowana seria „Kościół a Żydzi i Judaizm”, w której dotychczas ukazało się siedem tomów¹⁸. Jej dopełnieniem jest seria „Biblioteka Dialogu”, wydawana od 1995 r. przez Oficynę Wydawniczą „Vocatio”¹⁹. Zapewne najbardziej spektakularnym owocem dorocznej inicjatywy dialogowej było utworzenie i otwarcie 23 listopada 1994 r., z udziałem prymasa Polski, Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego. Od 1996 r. IDKJ rozpoczął wydawanie półrocznika „Maqom”. Trzeba także pamiętać o ścisłej współpracy między Komisją Episkopatu Polski a Amerykańskim Komitetem Żydowskim (American Jewish Committee – AJC), w wyniku której miała miejsce systematyczna wymiana wykładowców katolickich i żydowskich²⁰.

¹⁷ Zob. cykl wywiadów udzielonych dla prasy krajowej i zagranicznej w latach 1990-1995 i zamieszczonych w: W. Chrostowski, *Rozmowy o dialogu*, Biblioteka Dialogu 2, Warszawa 1996.

¹⁸ Pełny wykaz dotychczasowych publikacji w tej serii zob. w ostatnim z wydanych tomów: M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi. Szkice o ewolucji postawy Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, Warszawa 2001, s. 3.

¹⁹ Pełny wykaz dotychczasowych publikacji w tej serii zob. w ostatnim z wydanych tomów: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Auschwitz – oczyszczanie pamięci*, s. 3.

²⁰ Zob. W. Chrostowski, *Dialog polsko-żydowski i katolicko-judaistyczny w USA*, Materiały Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP dla polskich placówek dyplomatycznych i konsularnych, Warszawa 1994 (tekst rozpowszechniony w sześciu językach), t e n ż e, *Z praktyki*

U schyłku wieku i tysiąclecia

Od początku zaistnienia dialogu dużą niedogodność, a nawet konsternację wzbudzał fakt, że chrześcijańska formuła o Żydach jako „starszych braciach” nie była odwzajemniana. Ze strony żydowskiej zabrakło oznak gotowości do postrzegania i przedstawiania chrześcijan jako „młodszych braci”. Wskutek tego entuzjastyczna formuła o „braterstwie wierzących” natrafiała na wielkie przeszkody. Coroczne sympozja w Warszawie obnażały również jeszcze inną słabość dialogowania, wynikającą z odmiennej natury obydwu religii. O ile w Kościele katolickim dominuje układ hierarchiczny, a więc wertykalny, istnieje w nim bowiem centralny autorytet, czyli władza papieża sprawowana za pośrednictwem biskupów i kapłanów wobec wiernych, o tyle religia żydowska ma układ horyzontalny, a więc poziomy, zaś skuteczna władza rabinów dotyczy jedynie tej wspólnoty, w której aktualnie sprawują swój urząd. To sprawia, że dialog, jaki po II Soborze Watykańskim się rozwija, to po prostu dialog Kościoła z tymi Żydami, którzy włączają się we wzajemne kontakty. O ile w przenoszeniu rezultatów tych kontaktów do powszechnego nauczania w swoich wspólnotach religijnych katolicy podbudowują się autorytetem papieża i biskupów, o tyle nic podobnego nie ma miejsca po stronie żydowskiej. Wprawdzie ten czy inny rabin rozmawia z chrześcijanami, ale jego postawę i poglądy dzielają wyłącznie ci jego współwyznawcy, którym one odpowiadają. Pozostali mogą je całkowicie kontestować, kwestionować czy wręcz ignorować. Natomiast dla katolików postawa dialogu, do której własnym przykładem zachęca i zobowiązuje papież oraz biskupi, jest wręcz obowiązkiem. Żydzi dobrze o tym wiedzą i na różne sposoby wykorzystują taki stan rzeczy.

Do tych uwarunkowań dochodzi następne i ono właśnie okazuje się decydujące. Nawijając dialog z Żydami, Kościół kierował się trzema zasadniczymi przesłankami: 1. względ na martyrologię i zagładę Żydów, obejmowaną nazwą Holocaust lub Szoah, oraz na fakt, że miała ona miejsce w Europie karmionej od prawie dwóch tysięcy lat ideałami Ewangelii i chrześcijaństwa; 2. utworzenie

dialogu katolicko-judaistycznego i polsko-żydowskiego w USA, *Collectanea Theologica* 65(1995) 2, s. 111-127; tenże, *Rozmowy o dialogu*, s. 107-167; R. Rubinkiewicz, *Z doświadczeń dialogu międzyreligijnego w USA*, *Collectanea Theologica* 67(1997) 2, s. 105-113; W. Chrostowski, *Z praktyki dialogu katolicko-judaistycznego i polsko-żydowskiego w Kanadzie i USA*, *Collectanea Theologica* 68(1998) 4, s. 105-134.

w maju 1948 r. i okrzepnięcie państwa Izrael oraz zakwestionowanie tego nurtu tradycji chrześcijańskiej, który upatrywał w Żydach „wiecznych tułaczy”; 3. potrzeba nowej samoświadomości chrześcijańskiej, która z jednej strony powinna respektować nowotestamentową prawdę, że Żydzi pozostają „przedmiotem miłości Boga”, który powołał ich „wezwaniami nieodwracalnymi” (por. Rz 11,28-29), natomiast z drugiej, musi być świadoma prawdziwości i nowości wydarzenia Jezusa Chrystusa jako wyczekiwanego Mesjasza i Syna Bożego, który dla nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem²¹. Te przesłanki mają wydźwięk religijny i teologiczny, a pociągają za sobą ważne konsekwencje etyczne i duszpasterskie. Wynikają one z dowartościowania braterstwa w wierze i wspólnych korzeni oraz nadziei eschatologicznych. Nic dziwnego, że dialog z Żydami i judaizmem wyzwolił nowe energie chrześcijan, z zapalem podejmujących refleksję osadzoną w realiach dramatycznych wydarzeń XX w. Tymczasem po stronie żydowskiej to nie podejście religijne, lecz przesłanki polityczne i społeczne zdominowały włączanie się w kontakty z chrześcijanami. Przytłaczająca większość żydowskich rozmówców utrzymywała i nadal utrzymuje, że dialog jako taki nie służy ich lepszemu samorozumieniu bądź rozwijaniu tożsamości, bo Żydzi, aby zrozumieć siebie, rzekomo nie potrzebują chrześcijaństwa ani chrześcijan. W polskich warunkach takie stawianie sprawy stało się tym bardziej drastyczne, że podjęła je i upowszechniała grupa katolików ze środowiska „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Więzi”, „Gazety Wyborczej” oraz powiązanych z nimi innych pism, a także rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych²². Trzeba podkreślić, że od początku warszawskich sympozjów właśnie ta grupa nigdy nie była przychylna tej inicjatywie. Główną przyczyną rezerwy, a z czasem maskowanego bądź nie sprzeciwu, stanowiło to, iż środowisko dążące do monopolu na kształt stosunków katolicko-żydowskich nie mogło mieć wpływu na

²¹ Por. W. Chrostowski, *Nowe spojrzenie chrześcijaństwa na Żydów i judaizm – nowa teologia*, Przegląd Powszechny 9/1988, s. 263-278; tenże, *Kościół wobec Żydów i judaizmu*, Chrześcijańin w Świecie 3/1989, s. 16-30; tenże, *Dialog z Żydami i judaizmem a posłannictwo Kościoła*, Przegląd Powszechny 7-8/1989, s. 44-58.

²² Zob. tenże, *Kościół katolicki a Żydzi i judaizm – drugie pokolenie w dialogu*, w: tenże (zabr. i oprac.), *Ja jestem Józef brat wasz. Księga Pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 53-90; tenże, *Drogi i bezdroża dialogu katolicko-żydowskiego*, Biblioteczka Katolicka 1, Warszawa 2001.

formułę i przebieg podejmowanych debat. Pikanterii dodawał fakt, że z każdym rokiem liczba należących do niego osób, które aktualnie mieszkały w Polsce, stale malała. Niektórzy wyjeżdżali bowiem na intratne stanowiska na placówkach zagranicznych, także w USA i Izraelu. Można przypuszczać, że zajmowanie się w określonym stylu problematyką żydowską stało się swoistym probierzem wiarygodności, której ramy wyznacza tzw. polityczna poprawność. Biorąc często udział w spotkaniach międzyreligijnych, byłem wielokrotnie zachęcany bądź namawiany do działań i wystąpień, które – mówiąc ogólnie – miały jednostronnie prożydowski charakter i cele.

Z perspektywy czasu należy spojrzeć na nowo na wszystko, co wydarzyło się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Nieodparcie nasuwa się wrażenie, że pojęcie i rzeczywistość dialogu międzyreligijnego stały się dla znacznej części wpływowych środowisk żydowskich sposobem na pozyskanie Kościoła i jego przedstawicieli do prezentowania katolikom w Polsce żydowskiego sposobu patrzenia i wartościowania oraz żydowskich emocji i racji. Wszystkie te działania umieszczano w kontekście politycznym, co prowadzi do instrumentalizacji religii i teologii. Współczucie okazywane przez chrześcijan ofiarom Holocaustu i ich potomkom stało się podglebkiem takich interpretacji zbrodni narodowego socjalizmu, które obracały się przeciwko Kościołowi i chrześcijaństwu. Towarzyszyło temu przemilczanie martyrologii ofiar zbrodni komunistycznych. Wkrótce w różnych miejscach Europy i świata zaczęły się mnożyć żądania finansowe, w których spełnianie mogłoby też być zaangażowani chrześcijanie, pozyskani wcześniej dzięki swemu otwarciu i zaangażowaniu dialogowemu. Przedsięwzięcia dialogowe miały także inny wymiar: wyrozumiałość okazywana względem żydowskich roszczeń do ziemi Izraela była wykorzystywana jako poparcie dla polityki faktów dokonanych prowadzonej w państwie Izrael i na terytoriach przez nie okupowanych.

W tych warunkach nieuchronne stawały się napięcia dotyczące kształtu i celów dialogowania. Pod koniec pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych nie było wątpliwości, że dialog Kościoła z Żydami i judaizmem ma nie tylko wymiar *ad extram*, lecz również *ad intram*. Coraz pilniejsza stawała się potrzeba wewnątrzkościelnego „dialogu o dialogu”. Wychodząc jej naprzeciw 9 i 10 maja 1994 r. zostało zorganizowane VI Sympozjum Teologiczne pod hasłem „Żydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła katolickie-

go”²³. Po wyjaśnieniach, czym jest nowy katechizm i jakie jest jego miejsce w nauczaniu Kościoła (P. Nitecki), nastąpiła refleksja na temat różnych aspektów relacji chrześcijańsko-żydowskich (abp H. Muszyński i A. Zuberbier). Ważną rolę ma katechetyczne wdrażanie posoborowego nauczania o Żydach i judaizmie (J. Bagrowicz i P. Królikowski). Aczkolwiek działalność dialogowa to owoc Vaticanum II, już w Polsce międzywojennej można wskazać godnych pochwały prekursorów dialogu międzyreligijnego (M. Mikołajczyk). Najnowszy wysiłek Kościoła owocuje też bezprecedensowymi inicjatywami, jak wymiana wykładowców katolickich z Polski i żydowskich z USA, która pozwala lepiej zobaczyć szczególnie newralgiczne punkty wzajemnych relacji (W. Chrostowski).

Aczkolwiek przedsięwzięcia zorganizowane przez Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem we współpracy z Amerykańskim Komitetem Żydowskim zasługują na wysoką ocenę, najwięcej dostrzegalnego dobra przyniosły wizyty i wykłady w Polsce rabina Byrona L. Sherwina. Ten dorobek został zebrany w tomie, którego treść stała się przedmiotem dyskusji podczas VII sympozjum zorganizowanego 18 maja 1995 r.²⁴ Wzajemne kontakty zostały umiejscowione na tle tysiącletniej koegzystencji Polaków i Żydów na ziemiach polskich (J. Tomaszewski), której rezultaty widać np. w literaturze (S. Frybes). Silna tradycja rodzinna w judaizmie (M. Friedman) oraz bogactwo teologicznego dziedzictwa Żydów polskich (B. L. Sherwin) to inne tematy obrad, zwieńczonych wykładem na temat Żydów i religii żydowskiej w *Przekroczyć próg nadziei* Jana Pawła II (W. Chrostowski).

Atmosfera, w jakiej odbyły się obydwie sympozja, zapowiadała kolejną konfrontację. Tym razem chodziło o spór wokół obecności krzyża ustawionego pod koniec lat osiemdziesiątych na terenie dawnego zwirowiska, należącego do sióstr karmelitanek i przylegającego do murów byłego obozu zagłady w Auschwitz. Gdy w 1994 r. siostry przeniosły się do nowego klasztoru, pojawiły się żądania przeniesienia krzyża w inne miejsce, aby „nie rzucał cienia” na

²³ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 65(1995) nr 2, s. 3-127.

²⁴ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 66(1996) nr 2, s. 3-96.

miejsce zagłady. W skrajnej wersji zaczęto się domagać usunięcia krzyży z tych oświęcimskich kościołów, które są widoczne z terenu byłych obozów śmierci Auschwitz i Birkenau. Naciski odbywały się pod hasłem zarzutu o „dechrystianizacji” Auschwitz, przedstawianej przez Żydów jako przejaw jego „dejudaizacji” oraz zawłaszczania pamięci o ofiarach. Z początkiem drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych żądania były coraz głośniejsze, zaś ich ton świadczył, że nie przebierano w środkach. W tych warunkach należało przypomnieć słowa, które na I Sympozjum Teologicznym „Kościół a Żydzi i judaizm” wypowiedział Stanisław Musiał SJ, jeden z polskich sygnatariuszy poczynionych w 1987 r. zobowiązań genewskich: „Rezygnacja ze «znaku» krzyża, jakim jest karmel w Starym Teatrze, nie oznacza rezygnacji z krzyża, który wznosi się obok budynku Staro Teatru, w pośrodku żwirowiska. W miejscu tym rozstrzeliwani byli Polacy na początku istnienia oświęcimskiego Obozu (Auschwitz I – Stammlager). Obecność tego krzyża tutaj nie może być przedmiotem dyskusji z kimkolwiek. Stanowi ona minimum symboliczne, które przysługuje Polakom w tym miejscu. Przede wszystkim zaś obecność tego krzyża w tym miejscu odpowiada najgłębszemu życzeniu wielu osób, które tutaj zginęły, bo każdy katolik Polak życzy sobie mieć krzyż na swoim grobie, lub w miejscu, gdzie została przelana jego krew. Wola ta jest święta”²⁵. W 1989 r. te słowa były jednym z koronnych elementów argumentacji na rzecz przeniesienia siostr karmelitanek, a zarazem uznania i uszanowania wyrażonej przez znak krzyża martyrologii chrześcijan. Kilka lat później S. Musiał diametralnie zmienił zdanie, a oczekując, by wszyscy inni katolicycy uczestnicy dialogu uczynili tak samo, dołączył do środowisk żydowskich domagających się przeniesienia krzyża. W obustronnych rozmowach trzeba więc było przypominać pierwotne ustalenia, co nie było łatwe.

Wiosną 1996 r. przestała istnieć Komisja Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem, zaś powstała Rada Episkopatu do Dialogu Religijnego. W jej ramach utworzono trzy gremia: do dialogu z judaizmem, z innymi religiami oraz z niewierzącymi. Ta zmiana posłużyła za zachętę do podsumowania dziesięcioletniej działalności Podkomisji i Komisji do Dialogu z Judaizmem, co nastąpiło pod-

²⁵ S. Musiał, *Czy siostry karmelitanek mogą modlić się w Oświęcimiu?* *Collectanea Theologica* 60(1990) nr 3, s. 100.



czas VIII symposium w dniu 22 maja 1996 r.²⁶ Dokonano wstępnego bilansu z perspektywy katolickiej (W. Chrostowski) i żydowskiej (S. Krajewski), wskazując na głębokie związki między ekumenizmem wewnątrzchrześcijańskim a dialogiem Kościoła z Żydami i judaizmem (Ł. Kamykowski). Ryszard Rubinkiewicz SDB podzielił się doświadczeniami z pobytu w USA w ramach międzyreligijnej i międzynarodowej wymiany wykładowców. Udało się zrobić wiele, ale był to zaledwie początek długiej drogi. Stało się jeszcze bardziej widoczne, że od obydwu wspólnot religijnych zależy to, czy i w jakim stopniu uda się na niej poczynić dalsze postępy. Niestety, wzmagające się i umiejętnie podsycane żądania przeniesienia krzyża nie zapowiadały nic dobrego. Ustąpienie wobec nich oznaczało by dalsze zaktywizowanie tych środowisk żydowskich, które uważają, że kontakty z chrześcijanami powinny być prowadzone wyłącznie z pozycji wymuszania i mnożenia wciąż nowych żądań.

Spór wokół krzyża w Oświęcimiu zahamował kilkuletnie kontakty i osiągnięcia oraz znacznie usztywnił dotychczasowych partnerów dialogu. Wymownego znaczenia nabrała jedna z jego fundamentalnych przesłanek, jaką stanowi wymóg zachowania i rozwijania własnej tożsamości. Jeżeli dialog miałby polegać przede wszystkim na ustępstwach czynionych przez chrześcijan, traci on rację bytu i staje się przybudówką do prowadzenia polityki mniej lub bardziej otwarcie sprzyjającej Żydom i państwu Izrael. Druga połowa lat dziewięćdziesiątych stanowiła schyłek stulecia i tysiąclecia. Kościół przygotowywał się do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Tymczasem w Izraelu świętowano z wielkim splendorem trzy tysiące lat żydowskiej Jerozolimy, opierając się na obliczeniach, iż rok 1997 to okrągła rocznica zajęcia kananejskiego miasta przez króla Dawida i uczynienia go stolicą Izraelitów. Ważną okolicznością stanowił fakt, że prawdziwa sytuacja w Ziemi Świętej była coraz lepiej znana chrześcijanom w Polsce. Od początku lat dziewięćdziesiątych rozwinął się bowiem w stopniu przedtem nieznanym ruch pielgrzymkowy i turystyczny, dzięki czemu tysiące Polaków odwiedziły staro- i nowotestamentowe miejsca święte, a także na własne oczy zobaczyły, na czym polega i jak wygląda koegzystencja żydowskich i arabskich sąsiadów na terenie współczesnej Palestyny.

²⁶ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 67(1997) nr 2, s. 3-113.

Świętowanie w Izraelu dało asumpt do ponownego przemyślenia statusu Jerozolimy jako miasta świętego trzech religii: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Tej problematyce zostało poświęcone IX sympozjum, zorganizowane 6 maja 1997 r. w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie²⁷. Stało się ono okazją do nowego podkreślenia związków dialogu międzyreligijnego z ekumenizmem wewnątrzchrześcijańskim. Na tym polu zaznacza się wyraziste specyfika poszczególnych wyznań chrześcijańskich, które ze zróżnicowanym zainteresowaniem i zapałem włączają się w dzieło dialogu. Punktem wyjścia stało się ukazanie początków Jerozolimy w świetle źródeł historycznych i archeologicznych (P. Nowogórski). Następnie przedstawiciele poszczególnych religii monoteistycznych przedstawili własne perspektywy: żydowską (M. Schudrich), chrześcijańską (W. Chrostowski – katolicka, J. Pawluczuk – prawosławna i Ż. Paszta – protestancka) oraz muzułmańską (M.T. Żuk). Całość zakończyło pytanie o Jerozolimę jako miejsce dialogu i ekumenizmu (K. Karski). Sporo do myślenia dał fakt, iż reprezentant strony żydowskiej nie został na sali obrad, aby poznać muzułmański punkt widzenia. Także w dyskusji dała o sobie znać pewna nerwowość, świadcząca o tym, jak ważne i bolesne są poruszane problemy.

Przełom 1997 i 1998 r. stanowił apogeum sporu wokół obecności krzyża na oświęcimskim żwirowisku. Katolicy włączeni w dialog z Żydami i judaizmem byli z różnych stron zachęceni, aby w zaistniałej konfrontacji podzielać żydowski punkt widzenia. Takie tendencje były wyraźnie odczuwalne w Międzynarodowej Radzie Państwowego Muzeum w Oświęcimiu. Również Polska Rada Chrześcijan i Żydów miała się stać forum do przedstawiania wyłącznie racji żydowskich. Pełniąc wtedy funkcję jej współprzewodniczącego, dałem poznać wyraźnie polski i katolicki punkt widzenia, a wkrótce zrezygnowałem z pełnionej funkcji²⁸. Gdy z początkiem wiosny 1998 r. stało się wreszcie pewne, że krzyż w sąsiedztwie murów byłego obozu KL Auschwitz I pozostanie na stałe, doszło do głośno rozczarowanie i irytacja tych środowisk i osób, dla których jest to sytuacja niechciana i niewygodna. Okazało się, że prowadzony

²⁷ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 68(1998) nr 2, s. 3-73.

²⁸ Obszerniej W. Chrostowski, *Polska Rada Chrześcijan i Żydów na zakręcie*, Maqom 2/1998, s. 35-54.

przez lata dialog jest dość powierzchowny, a gdy wzajemne kontakty nie przynoszą stronie żydowskiej wymiernych korzyści, zgodnych z jej oczekiwaniami, nawet rzeczywiste osiągnięcia są ostro kwestionowane bądź bagatelizowane. Jednocześnie w różnych rejonach świata dawały o sobie znać roszczenia finansowe ze strony wpływowych organizacji żydowskich, których adresatem stała się także Polska. Aby mogły się one zrealizować, należało je przygotować od strony ideologicznej. Spór o krzyż nie był zatem wyłącznie sporem o symbol, lecz próbą obciążenia Polski i Polaków współodpowiedzialnością za zagładę Żydów. Gdyby się to udało, stąd już tylko krok do sformułowania i przeforsowania żądań o odszkodowania finansowe, analogiczne do tych, jakie wypłacili Niemcy.

W toku bezpośrednich przygotowań do obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 Kościół katolicki położył ogromny nacisk na rzetelne poznawanie i przemyślenie swojej przeszłości oraz podjęcie wysiłku samooczyszczenia, którego składnikiem była też refleksja nad dawnym i obecnym stosunkiem do Żydów i judaizmu. Tę trudną problematykę poruszało watykańskie sympozjum na temat korzeni antyjudajizmu w środowisku chrześcijańskim, które odbyło się jesienią 1997 r.²⁹ W tym samym czasie trwały przygotowania do zorganizowania pierwszego Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce, wyznaczonego na 17 stycznia 1998 r. Te i podobne inicjatywy potwierdzały potrzebę opracowania nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu, respektującej tożsamość wyznawców Jezusa Chrystusa i wyznawców judaizmu rabinicznego. Pójście w tym kierunku umocniłoby religijne i teologiczne przesłanki relacji z Żydami i judaizmem, zabezpieczając je przed zakusami politycznej instrumentalizacji. Nowa chrześcijańska teologia judaizmu powinna iść w parze z wypracowywaniem nowego żydowskiego spojrzenia na chrześcijaństwo. Wymaga tego nie tylko zasada wzajemności, na której opiera się dialog, lecz i fakt, że w świadomości i podświadomości żydowskiej nagromadziło się mnóstwo uprzedzeń i stereotypów antychrześcijańskich, zwłaszcza antykatolickich. Milczenie na ten temat nie przynosi nic dobrego; przeciwnie, czyni inicjatywy dialogowe przedsięwzięciami jednostronnymi, wskutek czego tracą one niezbędną wiarygodność.

²⁹ Tenże, *Oczyszczanie pamięci*, Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej nr 44 z dn. 4 XI 1997, s. 3.

Problematyka nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu stała się przedmiotem X sympozjum, zorganizowanego 14 maja 1998 r. powtórnie w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej³⁰. Kluczowe jest pytanie, czy i dlaczego taka teologia jest w ogóle potrzebna (W. Chrostowski). Ponieważ chrześcijańskie teologizowanie opiera się na Biblii, nie sposób nie poruszyć problemu jej jedności jako fundamentu ekumenizmu i dialogu (A. Kluczyński). Po kilku dekadach, jakie upłynęły od Vaticanum II, można pokusić się o wskazanie podstawowych elementów nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu (Ł. Kamykowski). Przebieg sympozjum, a szczególnie to, co nastąpiło wkrótce po jego zakończeniu, dobitnie ilustrują, jak trudnym i niewdzięcznym zadaniem są próby szczerzej rozmowy z Żydami. Nie chodzi nawet o reakcje z ich strony, ale o postawę wąskiej grupy katolików, pracujących w środkach masowego przekazu, którzy stali się narzędziami upowszechniania wyłącznie żydowskiego sposobu widzenia i oceniania trudnych spraw i problemów. Zaraz po sympozjum miał miejsce tak niewybredny atak na łamach „Gazety Wyborczej”, podjęty przez R. Graczyka (wcześniej redaktora „Tygodnika Powszechnego”), że stało się jasne, iż dialog międzyreligijny może być traktowany jako parawan, natomiast naprawdę nie chodzi o zbliżenie, lecz o zmiękczenie katolików na przyjmowanie żydowskich poglądów i projektów. Tym razem nikt nie mógł mieć złudzeń co do pilnej potrzeby wewnątrzkościelnego „dialogu o dialogu”. Pewną inicjatywę w tym zakresie przejawiała Katolicka Agencja Informacyjna, planując publiczną debatę na ten temat. Niestety, dotychczas nie doszła ona do skutku.

Na progu nowego stulecia

Istotnym składnikiem duchowego przygotowania Kościoła katolickiego do przeżywania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 stało się spojrzenie w przeszłość, nazwane „oczyszczaniem pamięci”. Objęło ono również stosunek do judaizmu i jego wyznawców. Podjęto wysiłek o profilu religijnym i moralnym, który ma się przyczynić do właściwego kształtowania serc i sumień wierzących w Jezusa Chrystusa. Symptomatyczne jest jednak to, że jednocześnie wzrastały

³⁰ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 69(1999) nr 2, s. 3-59.

się naciski, aby cały ów proces przenieść na poziom społeczny i polityczny. Wyglądałoby na to, że jedynie chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność za winy przeszłości, podczas gdy strona żydowska postrzega i przedstawia siebie wyłącznie jako ofiarę. Takie podejście stawało się zarzewiem nowych napięć. Czasami można było odnieść wrażenie, że obie wspólnoty religijne patrzyły na siebie nawzajem przychylniej w okresie przeddialogowym aniżeli wtedy, gdy dialog został nawiązany, ponieważ spotkania stały się forum mnożenia oskarżeń. W tych warunkach dobitne wyeksponowanie płaszczyzny religijnej i teologicznej było jeszcze większą koniecznością.

Korzeni złego nastawienia chrześcijan do Żydów i judaizmu upatrywano w samych początkach chrześcijaństwa, wskutek czego pilny stał się postulat krytycznego przewartościowania Nowego Testamentu. Strona żydowska ponawia zarzuty, że Nowy Testament zawiera teksty antysemityczne, których treścią karmiły się wszystkie pokolenia chrześcijan. Właśnie tej problematyce zostało poświęcone XI sympozjum, które miało miejsce 15 grudnia 1999 r. w utworzonym kilka miesięcy wcześniej Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego³¹. Otwierając je, bp Stanisław Gądecki, przewodniczący Rady Episkopatu do Dialogu Religijnego, wskazał na okrzepnięcie corocznej praktyki obchodów Dnia Judaizmu i podkreślił, że wyrosły one w dużej mierze z ducha warszawskich sympozjów. Najwcześniejsze, bo sięgające samego Jezusa Chrystusa, postrzeganie złożonych relacji między tymi, którzy Go przyjęli i w Niego uwierzyli a judaizmem stanowi przypowieść o sprzeniewierczych dzierżawcach (Mk 12,1-12 i par.). Bywa ona objaśniana w sensie odrzucenia Izraela jako dotychczasowego narodu Bożego wybrania i zastąpienia go przez wiernych pochodzących z pogan. Całą tę ewangeliczną perykopę poddał wnikliwej analizie S. Mędała, pokazując, iż w drugiej Ewangelii kanonicznej przypowieść ma wyraźną orientację chrystologiczną z akcentem kerygmatycznym. Problematyką teologii odrzucenia i zastąpienia Izraela zajął się też M. Czajkowski, zaś W. Chrostowski podjął temat niewiary w Jezusa Chrystusa oraz wrogości wobec Niego i Jego wyznawców na przykładzie często dyskutowanego tekstu 1Tes 2,15. Sympozjum zgromadziło ponad ćwierć tysiąca uczestników. Jednak fakt, iż uczciwa

³¹ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 70(2000) nr 2, s. 3-68.

i pogłębiona refleksja teologiczna nie wpisuje się w oczekiwania środowisk dokonujących instrumentalizacji dialogu sprawił, że zainteresowanie środków masowego przekazu tym razem było mniejsze. Gdyby tylko na nie liczyć, należałoby zajmować się tym, czego oczekują mocodawcy i sponsorzy poszczególnych rozgłośni i redakcji. Tak się, niestety, zazwyczaj dzieje, ponieważ w latach dziewięćdziesiątych środki masowego przekazu w Polsce zostały przejęte przez rozmaite grupy wpływów, najczęściej z obcym kapitałem. Olbrzymia większość tych grup nacisku jest nieprzychylna Kościołowi, wskutek czego również relacje katolicko-żydowskie stają się okazją do konfrontacji.

Wielki Jubileusz Roku 2000 zaowocował wydarzeniami o ogromnej doniosłości i znaczeniu. Wśród tych, które są związane z dialogiem międzyreligijnym, na szczególne podkreślenie zasługuje pielgrzymka Ojca Świętego do Ziemi Świętej i krajów sąsiednich³². Prasa i pozostałe środki przekazu niemal wyłącznie eksponowały wątki, w których mogły się doszukać jakichkolwiek śladów przepraszania Żydów za przeszłe winy chrześcijan i Kościoła. Ale rzeczywiste nastawienie i pragnienie Jana Pawła II odzwierciedla fragment wystąpienia z 23 marca w Instytucie Pamięci Yad Vashem: „Budujmy nową przyszłość, w której nie będzie już żadnych uczuć antyżydowskich wśród chrześcijan ani uczuć antychrześcijańskich wśród Żydów, lecz raczej nastanie wzajemny szacunek, wymagany od tych, którzy wielbią jednego Stwórcę i Pana, a w Abrahamie widzą naszego wspólnego ojca w wierze (por. dokument *Pamiętamy. Refleksje nad Shoah*)”³³. Nieco wcześniej podobne słowa znalazły się w pozdrowieniu skierowanym do głównych rabinów Izraela: „Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudajizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów”³⁴. Gdyby dialog katolicko-żydowski poszedł w tym kierunku, mógłby przynieść owoce rzeczywistego zbliżenia i pojednania. Z faktu, iż tak się jednak nie dzieje, wynika, że ton wzajemnym stosunkom nadają po obu stronach ci, którzy fundament swojej tożsamości widzą w od-

³² A. Kuśmirek, *Jan Paweł II w Ziemi Świętej*, Maqom 1-2/2000, s. 45-65.

³³ *Ojciec Święty Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa. Pielgrzymka Wielkiego Jubileuszu*, Katolicka Agencja Informacyjna KAI, Warszawa 2000, s. 97-98.

³⁴ *Tamże*, s. 94.

cinaniu się od innej wspólnoty religijnej, którą traktują nie po partnersku, ale jako rywala bądź przeciwnika³⁵.

Sympozja w Warszawie od początku miały na celu wzajemność, którą powinno się osiągać przez spotkania, wymianę poglądów i stanowisk, a także podejmowanie współpracy wszędzie tam, gdzie jest ona możliwa. Organizowane na szczeblu akademickim nie miały być dialogowaniem kanapowym, w którym braliby udział ci, którzy dobrze się znają i wzajemnie akceptują. Ważny składnik sympozycji stanowiła zawsze wspólna modlitwa, bo dobrze wiadomo, ile bolesnych zaszłości nagromadziło się wskutek jej braku oraz obustronnego odcinania się chrześcijan i wyznawców judaizmu od siebie. Należało oczekiwać, że kontekst Wielkiego Jubileuszu jeszcze bardziej wzmocni duchowy, a zatem również modlitewny wymiar wszystkich dialogów międzyreligijnych oraz ekumenizmu wewnątrzchrześcijańskiego. Wspólne spotkania, nawet najbardziej nagłościone, pozbawione jednak wspólnej modlitwy albo kwestionujące jej zasadność i wartość, nie mają dla dialogu większego znaczenia. Przeciwnie, wyraziście odsłaniają jego podstawową słabość, a mianowicie niemożność zbratania i zaufania w tym, co na płaszczyźnie religijnej i moralnej jest naprawdę najważniejsze.

W ostatnich latach przed Wielkim Jubileuszem ważnym nurtem życia chrześcijan stało się intensywne pielgrzymowanie do Ziemi Świętej. Mogło ono skutecznie wpłynąć na dalsze rozwijanie dialogu z Żydami i judaizmem, potrzebne przede wszystkim na poziomie najbardziej podstawowym, czyli małych wspólnot rodzinnych i parafialnych. Doświadczenia i obserwacje wiernych z pobytu w Izraelu i na terenie Autonomii Palestyńskiej miały ogromne znaczenie dla obrazu całokształtu życia żydowskiego oraz tożsamości żydowskiej. Pielgrzymujący chrześcijanie doświadczali religijnego życia żydowskiego, uświadamiając sobie, że nie chodzi o jakiś skansen, ale o żywą religię, której wyznawcy modlą się do jedyne Boga. Z wielką uwagą obserwowali zachowania Izraelczyków względem siebie, usiłując także dociekać, czy to, czego Żydzi oczekują od swoich współobywateli w innych krajach, odwzajemniają w swojej ojczyźnie względem nie-Żydów, którzy tam mieszkają bądź przybywają.

³⁵ O różnych aspektach trudności i napięć w dialogu katolicko-żydowskim zob. w cyklu wywiadów udzielonych dla prasy polskiej i zagranicznej w latach 1996-1998 i zebranych w: W. Chrostowski, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Biblioteka Dialogu 4, Warszawa 1999.

Jesienią 2000 r. pielgrzymowanie do Ziemi Świętej zostało gwałtownie ograniczone, a następnie całkowicie zaniechane. Pod koniec września Ariel Szaron, znenawidzony przez ludność arabską z powodu dokonanej kilkanaście lat wcześniej krwawej masakry w obozach dla uchodźców palestyńskich na terenie Libanu, wszedł na dawny teren świątynny, gdzie wznoszą się święte budowle muzułmanów – Kopuła Skały, znana jako Meczet Omara, oraz Meczet Al Aqsa. Obecność Szarona została odebrana jako prowokacja zmierzająca do zmiany delikatnego *status quo* w Jerozolimie i całej Ziemi Świętej. Niemal natychmiast wybuchły krwawe zamieszki, które rychło przerodziły się w potyczki i walki. Wiosną 2001 r., gdy gen. Szaron został premierem Izraela, surowe represje wobec Palestyńczyków i zamachy terrorystyczne z ich strony przybrały na sile tak dalece, że można mówić o nierównej wojnie. Z jednej strony bierze w niej udział doskonale wyposażona armia izraelska, natomiast z drugiej gotowi na samobójczą śmierć bojownicy palestyńscy. Z miesiąca na miesiąc krwawa konfrontacja przybierała na sile, zbierając po obu stronach (znacznie więcej po palestyńskiej) obfite żniwo tysięcy zabijanych i rannych ludzi.

W pierwszych tygodniach walk mogło się wydawać, że konflikt będzie przejściowy i obie strony wrócą do rokowań, których następstwem będzie sprawiedliwy pokój. 22 listopada 2000 r. odbyło się XII sympozjum: „Kościół wobec Żydów i judaizmu – 2000”³⁶. Mimo wzmagającego się napięcia na terenie Palestyny, które nie mogło pozostać bez wpływu na stosunki chrześcijańsko-żydowskie, wskazywano na to, co nawet w tych dramatycznych warunkach stanowi ziarno nadziei na przyszłość. Przedmiotem refleksji stały się zwłaszcza dwie okoliczności, a mianowicie wkład pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej w dzieło dialogu chrześcijańsko-żydowskiego (bp S. Gądecki) i ogłoszone 10 września 2000 r. żydowskie oświadczenie *Dabru emet* na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (W. Chrostowski). Dwa pozostałe wykłady dotyczyły przejścia od postawy dialogu do pojednania, czyli strony psychologiczno-religijnej relacji chrześcijańsko-żydowskich (Z. Kroplewski), oraz świadomości historycznej jedności i odpowiedzialności Kościoła (S. Warzeszak). Posympozjalne polemiki dotyczyły głównie katolic-

³⁶ Jego materiały zostały opublikowane na łamach *Collectanea Theologica* 71(2001) nr 2, s. 3-58.

kiego spojrzenia na deklarację *Dabru emet*, oscylując między upatrywaniem w niej produktu „na eksport”, diskutowanego teraz wyłącznie z chrześcijanami albo przez chrześcijan, bądź przedstawianiem jej jako niebywałe osiągnięcie i tłumieniem lub bagatelizowaniem jakichkolwiek głosów krytycznych pod jej adresem.

Z końcem Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 sytuacja w Ziemi Świętej stawała się coraz bardziej dramatyczna. Terroryzmowi palestyńskiemu, postrzeganemu jako „siła bezsilnych”, zostały przeciwstawione zmasowane posunięcia i środki izraelskie, postrzegane w świecie jako „bezsila silnych”. Codziennie napływały wiadomości o obustronnych aktach przemocy oraz odwecie i zemście. Jej składnikami ze strony żydowskiej było burzenie arabskich domostw, rujnowanie infrastruktury gospodarczej, upokarzanie ludności cywilnej, wypalanie sadów i pól, niszczenie wodociągów i kanalizacji, a także fizyczna eliminacja osób choćby jedynie podejrzewanych o sprzyjanie terroryzmowi. Eskalacja przemocy była tak ogromna, że wzbudziła głośne sprzeciwy i protesty na całym świecie. Aczkolwiek w środkach masowego przekazu wzmogła się propaganda przedstawiająca Żydów jako ofiary i Palestyńczyków jako „naziistów”, wobec innych doniesień z terenu Izraela i Autonomii Palestyńskiej, zresztą cenzurowanych, mało kto dawał jej wiarę. Wizerunek Żydów i religii żydowskiej w ciągu kilku miesięcy uległ gwałtownym zmianom³⁷. Dla chrześcijan wielkie znaczenie miało i to, że represje antyarabskie obróciły się także przeciwko palestyńskim chrześcijanom, których los nie może być nam obojętny. Wskutek tych okoliczności nawet samo mówienie o dialogu z Żydami i judaizmem stało się kontestowane, zaś gdyby dochodziło do wzajemnych kontaktów nie można było w nich przechodzić do porządku dziennego nad wydarzeniami w Ziemi Świętej. Gdyby zatem zdecydować się na zorganizowanie następnego sympozjum, musiałyby ono uwzględniać dramatyczne realia Bliskiego Wschodu.

Z polskiej perspektywy decydująca okazała się jeszcze jedna okoliczność. Chodzi o tzw. sprawę Jedwabnego, wywołaną opublikowaniem książki socjologa J. Grossa, w polskim wydaniu opatrzonej tytułem *Sąsiedzi*. Dotyczy ona wymordowania kilkuset (w książ-

³⁷ W. Chrostowski, *Wizerunek Żydów i judaizmu a chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Biblii*, w: tenże (zebr. i oprac.), *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębińskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2002, s. 71-90.

ce została podana nieprawdopodobnie zawyżona liczba 1600) Żydów z Jedwabnego i okolic na początku lipca 1941 r., wkrótce po ucieczce armii sowieckiej i zajęciu tych ziem przez Niemców. Gross przedstawił te wydarzenia oskarżając za popełnioną zbrodnię wyłącznie Polaków. Stąd już tylko krok do takiego przedstawiania zagłady Żydów polskich, w którym Polacy zostaliby obarczeni współodpowiedzialnością za Szoah. Zarzut sformułowany w kategoriach moralnych można by następnie przenieść na płaszczyznę polityczną i uczynić oparciem dla forsowania żądań ekonomicznych. Przez Polskę przetoczyła się szeroka debata, dość jednostronna w środkach masowego przekazu, po której znowu nasunęło się pytanie, czy dialog polsko-żydowski w ogóle istnieje, a jeśli tak, to ku czemu zmierza. Kolejny raz dała o sobie znać spolegliwość grupy katolików, którzy i w tej sytuacji stali się tubą do nagłaśniania racji i wrażliwości wyłącznie żydowskiej. Na użytek placówek polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych przygotowano specjalny angielski numer „Więzi”, który z powodu jednostronności zawartych w nim poglądów spotkał się z ostrą krytyką środowisk polonijnych. Gdyby zorganizować w Warszawie doroczne sympozjum, jego tematyka nie mogłaby pominąć tej silnie upolitycznionej konfrontacji. Nie bez podstaw jest teza, iż spełniała ona funkcję zastępczą, przyczyniając się do odwracania uwagi od tego, co w tym samym czasie działo się w Ziemi Świętej.

Z tych względów kolejne, XIII Sympozjum Teologiczne, przewidziane na rok 2001, nie odbyło się. Zabrakło odpowiedniego klimatu niezbędnego do rzeczowych i pogłębionych debat teologicznych. Wchodząc w dialog z Żydami i judaizmem nie wolno stronić od aktualnych wydarzeń, które odsłaniają wzajemne usposobienie rozmówców. Skoro punktem wyjścia teologicznej reorientacji Kościoła były dramatyczne wydarzenia XX w., to znaczy zagłada Żydów i utworzenie państwa Izrael, zatem w uprawianiu chrześcijańskiej teologii judaizmu nie można pomijać milczeniem tego, do czego religia żydowska motywuje współczesnych wyznawców judaizmu. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wydarzenia w Ziemi Świętej mają także podtekst religijny, chociaż jest on starannie wyciszony. Niezależnie od oficjalnych tendencji w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich, gros problemów dostrzeganych przez chrześcijan miało na względzie politykę prowadzoną przez państwo Izrael i wspierające je amerykańskie i inne środowiska żydowskie. Udawanie, że może-

my rozmawiać wyłącznie o kwestiach teoretycznych w gruncie rzeczy nie wchodzi w rachubę, przyniosłoby bowiem więcej szkody niż pożytku, narażając chrześcijańskich uczestników takich debat na całkowitą utratę wiarygodności w oczach swoich współwyznawców. Wydarzenia w Ziemi Świętej zbyt silnie zaprzętały uwagę chrześcijan w Polsce i na świecie, by nie rzutowały również na postrzeganie Żydów i ich religii. Zamieszanie i niepokój w świecie osiągnęły apogeum po 11 września 2001 r., które to wydarzenia oczekują na uczciwą analizę i wnioski. Pod koniec 2001 r. było widoczne, że dialog katolicko-żydowski, nie tylko w Polsce, znalazł się w impasie.

* * *

Mimo wszystkich przeciwności i zahamowań, dzieło dialogu międzyreligijnego zostało rozpoczęte. Nie ma możliwości powrotu do dawnego stanu rzeczy, tak jak gdyby nic ważnego się nie wydarzyło, bo w relacjach między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu zaistniało bardzo wiele nowego. Wielka w tym zasługa nauczania i działalności Jana Pawła II, przenoszona do poszczególnych Kościołów lokalnych. Mimo to, optymizm, który na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych towarzyszył w Polsce nawiązywanym wówczas kontaktom i inicjatywom, okazał się przedwczesny. Kilkanaście stuleci zadawnionych uprzedzeń i stereotypów zrobiło swoje i wciąż daje o sobie znać. Ta ocena dotyczy obydwu stron. Realizm w ocenie relacji katolicko-żydowskich jest też owocem kilkunastu warszawskich sympozjów. Otworzyły one oczy organizatorów i uczestników na ich rzeczywisty stan, ukazując obszary łatwiejsze, gdzie rozmowa jest możliwa, oraz trudniejsze i bardzo trudne, gdzie staje się ona, przynajmniej obecnie, zarzewiem odżywiania dawnych i pojawiania się nowych napięć.

Nawiązanie przez Kościół dialogu z Żydami i judaizmem wynikało ze słusznego przeświadczenia, że trzeba wyjść naprzeciw obolałej wrażliwości żydowskiej, od czasu Shoah szczególnie wyczułonej na rozmaite formy i przejawy antysemityzmu. Jan Paweł II, wiele Kościołów lokalnych oraz liczące się katolickie środowiska akademickie uczyniły wiele, aby tę wrażliwość poznawać i uszanować. Dialogowanie, w kształcie, w jakim dotychczas się odbywa, uświadomiło jednak wyraźnie, że wyczulenie wobec wrażliwości nie może zastępować ani zniweczyć dociekania i podawania praw-

dy. Niestety, nazbyt często strona żydowska nie jest zainteresowana faktami, czyli tym, co się wydarzyło, przedkładając i forsując jedynie własną wersję przeszłości i terażniejszości. Zamiast pytania, co jest prawdą, opowiada się, co jest prawdą dla Żydów; zamiast, co jest dobre – co jest dobre dla Żydów; jaki wysiłek należy wspólnie podjąć – co jest przydatne albo potrzebne Żydom. Takie stawianie tych spraw nie rokuje wiele dobrego kontaktom chrześcijańsko-żydowskim. Warszawskie sympozja, podobnie jak rozmaite analogiczne spotkania, które jednak nie odbywały się z taką regularnością, dobitnie pokazują, że nie wolno poświęcać prawdy na rzecz uszanowania wrażliwości. Nie wystarczy bowiem szacunek dla drugiego człowieka, kimkolwiek on jest, jeżeli nie idzie w parze z szacunkiem dla prawdy. Tymczasem kilkanaście lat dialogu katolicko-judaistycznego i polsko-żydowskiego w wielu dziedzinach wcale nie przybliżyło nas do prawdy; przeciwnie, przyniosło wiele prób jej kamuflowania i tuszowania. Ci katolicy, którzy uważnie i szczerze brali udział we wzajemnych kontaktach, dobrze wiedzą, jak ochotnie, masowo i szybko podejmowano w nich to, co może się podobać stronie żydowskiej, a zarazem jak starannie wyciszano aspekty, które chociaż polegały na prawdzie i ją odsłaniały, były traktowane jako nieprzydatne bądź niechciane. Przez kilka lat warszawskie sympozja były obficie nagłaśniane przez środki masowego przekazu, bo chodziło o upowszechnianie problematyki żydowskiej; w ostatnich latach widać, że obecność i wpływy żydowskie w Polsce okrzepli na tyle, że hasło dialogu religijnego nie jest już tak nośne i w pewnym sensie przestało być potrzebne. Ale nawet gdyby kontakty międzyreligijne zupełnie ustały, potrzebny jest wewnętrzkościelny „dialog o dialogu”, gdyż relacja Kościół – Izrael, podobnie jak relacja Stary – Nowy Testament, należy do istoty chrześcijaństwa. Dotychczasowe kontakty, aczkolwiek zachwiane i mniej intensywne niż wcześniej, sporo nas, katolików, nauczyły.

Kilkanaście lat otwarcia Kościoła katolickiego w Polsce na dialog z Żydami i judaizmem upoważnia więc do jeszcze jednej konkluzji. Ze strony katolickiej dzieło dialogu zostało podjęte z dużym entuzjazmem, a jego przenoszenie na poziom zwyczajnych wiernych przyniosło mnóstwo pozytywnych rezultatów. Wszystko to odbywało się w klimacie głębokich przemian polityczno-społecznych, które stawiały sobie za cel budowanie społeczeństwa

obywatelskiego. Powiedziano i napisano wiele o miejscu, jakie przysługuje w nim Żydom. Jedną z konsekwencji tych przemian stał się widoczny wzrost udziału obywateli pochodzenia żydowskiego i ich wpływu na życie publiczne. W ostatnim okresie odczuwa się wyraźne osłabienie zainteresowania strony żydowskiej kontaktami z chrześcijanami. Nasuwa się nieodparcie podejrzenie, że wcześniejsze dialogowanie mogło być przez nią traktowane jako okoliczność służąca „zmiękczeniu” Kościoła i pozyskiwaniu go jako sojusznika do „zmiękczenia” społeczeństwa polskiego, tak aby zachodzące przemiany i ich skutki wykorzystać jak najlepiej dla swoich interesów i celów. Czy i na ile są to zasadne obawy, pokaże najbliższa przyszłość. Ona też potwierdzi lub nie zasadność i skuteczność dotychczasowego modelu katolicko-żydowskiego dialogowania.

ks. Waldemar CHROSTOWSKI