Krzysztof Z. Wiśniewski

# "Kościół, Żydzi, Polska : z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy", Waldemar Chrostowski, Grzegorz Górny, Rafał Tichy, Warszawa 2009 : [recenzja]

Collectanea Theologica 79/3, 238-257

2009

Artykuł został 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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

ło dane pismo, razić może jednak brak dokładniejszego przedstawienia tematów teologicznych podejmowanym przez daną księgę. Należy mieć nadzieję, że lukę tę wypełnią zapowiadane kolejne dwa tomy serii *Studienbücher Theologie*, które mają być poświęcone teologii Nowego Testamentu. Zastrzeżenia można mieć również co do przejrzystości tekstu; długie, całostronicowe pasaże zniechęcają, a wręcz odpychają czytelnika. Wyjątek stanowią tu części pracy przygotowane przez głównego redaktora, Martina E b n e r a , w których znajdują się różne schematy, rysunki i wyeksponowane teksty (np. na s. 20, 23, 88, 135) ułatwiające zrozumienie prezentowanych treści. Mankamentem opracowania jest z pewnością także brak na końcu dzieła jakiegoś skorowidzu odniesień biblijnych, indeksu osób czy tematów.

Mimo tych rozmaitej natury zastrzeżeń omówiona tu praca wydaje się godna polecenia nie tylko dla studentów wydziałów teologicznych czy kandydatów do kapłaństwa, ale także dla wykładowców, ponieważ zawiera podstawowe wiadomości dotyczące poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu, uwzględniające najnowsze wyniki badań naukowców z różnych krajów. Ponadto ważne są zamieszczone w niej adresy bibliograficzne odsyłające zainteresowanych podjętymi w poszczególnych częściach do najnowszych publikacji, monografii i artykułów. *Einleitung in das Neue Testament* pod redakcją M. Ebnera i S. Schreibera to interesująca nowość wydawnicza i dobra lektura odświeżająca spojrzenie na Nowy Testament z perspektywy kanonu lektur dostępnych w języku polskim, może więc warta przetłumaczenia.

*ks. Andrzej Jacek Najda, Łomża*

*Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz GÓRNY i Rafał TICHY,* Fronda, Warszawa 2009, s. 647.

„W imię jakiej prawdy, człowiek dąży stale do prawdy!?" – pytał niegdyś ks. prof. Michał Heller, zakładając, że pragnienie życia w prawdzie jest w człowieku nieodparte, wszechwładne, decydujące o jego życiu i niepohamowanie twórcze. Komu drogie jest poznanie prawdy i kształtowanie wspólnego życia na fundamencie prawdy, dąży do szczerej rozmowy. Prezentowana publikacja jest taką szczerą rozmową redaktorów Grzegorza G ó r n e g o i Rafała T i c h e g o z ks. prof. Waldemarem C h r o s t o w s k i m o blaskach i cieniach wielowiekowego współistnienia chrześcijaństwa i judaizmu w Polsce, a zwłaszcza o pierwszej dekadzie oficjalnego dialogu między przedstawicielami Kościoła katolickiego w Polsce i reprezentantami społeczności żydowskiej. Książka *Kościół, Żydzi, Polska* powinna zainteresować każdego, kto pragnie zrozumieć trudności

z jakimi przychodzi się dziś mierzyć Kościołowi, Żydom i Polakom, nie tylko w sferze wzajemnych odniesień, ale i w obszarze własnego samookreślenia.

Zasadniczym przedmiotem książki jest zatem dialog polsko-żydowski, a raczej katolicko-judaistyczny, w latach 1986-1998, czyli od roku, w którym została powołana Podkomisja Episkopatu Polski do spraw Dialogu z Judaizmem, do roku w którym ks. W. Chrostowski zrezygnował z pełnienia funkcji współprzewodniczącego Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, na skutek opisanych w książce okoliczności. Ksiądz profesor, jako bezpośrednio zaangażowany w promocję dialogu (do dziś jest m.in. kierownikiem Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego na UKSW w Warszawie), podaje wiele informacji, ważnych do zrozumienia tego, co się faktycznie wydarzyło i co się dziś dzieje, dlaczego stosunki między chrześcijaństwem i judaizmem, a szczególnie między Żydami a Polską i narodem polskim pozostają napięte, nacechowane nieżyczliwymi stereotypami, uprzedzeniami, uogólnioną pretensją, żalem, wypominaniem krzywd, roszczeniem zadośćuczynienia, a zarazem rozległą amnezją, ignorowaniem pomyślnej koegzystencji, zapomnieniem o owocnym współdzieleniu środowiska życia i rozwoju w ciągu wieków. Księdza Chrostowskiego nurtuje jednak przede wszystkim pytanie, w jaki sposób można wydobyć z dziejów i z religijnej tożsamości każdej z zainteresowanych wspólnot, pozytywne założenia oraz solidne teologiczne fundamenty, dające gwarancję sensownego dialogu religijnego.

„Dialog tak! ale jaki?" – powtarza przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich. To *adagio* stanowi częsty punkt odniesienia w jego wspomnieniach i refleksji. Odpowiadając na pytania redaktorów Frondy, ksiądz profesor wprowadza czytelnika w złożoną problematykę relacji polsko- i katolicko-żydowskich, ukazuje i porównuje jakość zaangażowania w dialog po obu stronach, odkrywa znój i rozczarowania towarzyszące jego wysiłkom na tym polu, wskazuje na ślepe zaułki, demaskuje pułapki, ale także pozwala dostrzec obiecujące ścieżki. Co więcej, właśnie dzięki obnażeniu mechanizmów pseudo-dialogu książka rozbudza nadzieję, że jest możliwy prawdziwy i poważny dialog na płaszczyźnie religijnej i teologicznej, oparty na wzajemnym poznaniu i wyrazistej tożsamości jego uczestników. Po uważnej lekturze omawianej książki pozostaje w sercu przekonanie o potrzebie i możliwości uzdrowienia pamięci, uleczenia krótkowzroczności w patrzeniu na historię i na przyszłość wyrastającą z historii oraz wiara w sensowność dialogu. Przekonanie to jest przy tym oczyszczone z iluzji, dalekie od naiwnego i pochopnego entuzjazmu.

Słowo „źródło" pasuje do tej publikacji. Mamy bowiem przed sobą narrację wydarzeń, których autor był naocznym świadkiem, współtwórcą i protagonistą. Wiele faktów poruszanych w prezentowanej książce, nie zostało ni-

gdzie wcześniej utrwalonych, wiele szczegółów pozostawało bez opisu, wiele ważnych spotkań, rozmów oraz gestów, istotnych do zrozumienia możliwości i trudności dialogu katolicko-judaistycznego, pozostawało zupełnie nieznanych. Oczywiście, w niektórych przypadkach wiedza, którą dysponuje i dzieli się ks. prof. Chrostowski, nie mogła zostać poparta niczym innym jak tylko jego dobrą pamięcią i wiarygodnością, jako człowieka, kapłana i badacza, poświadczoną dotychczasowymi publikacjami, tytułami naukowymi i czynnym zaangażowaniem w sprawy, o których pisze. Gdy powołuje się na przeprowadzone rozmowy, na ustne relacje świadków wydarzeń albo na niepisaną tradycję żydowską, czyni to w sposób przekonujący, zważywszy na jego przygotowanie filologiczne (m.in. znajomość języka hebrajskiego) biblijne i teologiczne (szczególnie w zakresie badań nad judaizmem biblijnym), bardzo częste pobyty w Ziemi Świętej i krajach biblijnych oraz bogate doświadczenie osobistych kontaktów z Żydami (polskimi, izraelskimi, amerykańskimi) zarówno w ramach spotkań oficjalnych (m.in. na uniwersytetach i w synagogach), jak i nieformalnych. Oczywiście, każdemu wolno zachować pewną rezerwę wobec niepisanych, zwłaszcza niejawnych, źródeł informacji „zasłyszanych", jednak nie wolno ich lekceważyć bądź odrzucać bez weryfikacji, kwestionując tym samym uczciwość autora. Z pewnością zna dobrze i potrafi docenić wartość takich świadectw każdy rzetelny historyk.

Oprócz wiadomości czerpanych z osobistych doświadczeń i ustnych przekazów, ksiądz profesor przywołuje mnóstwo informacji udokumentowanych historycznie. Wiele z nich po dziś dzień nie zajmuje należnego im miejsca ani w nauczaniu historii, ani w dialogu międzyreligijnym. Dlatego stosunkowo często powtarzanym na stronicach książki zabiegiem retorycznym jest formułowanie sugestywnych pytań o prawdziwy przebieg historycznych wydarzeń, o ich płytsze i głębsze podłoże, bezpośrednie i dalsze skutki oraz o konsekwencje takich czy innych interpretacji. Otwarte pytania niosą w sobie zwykle roszczenie rewizji pewnych kluczy interpretacyjnych, schematów myślowych i szablonowych wyjaśnień. Choć często pozostawione bez odpowiedzi, stawiane pytania nie są pytaniami retorycznymi. Uzasadnia je troska o prawdę oraz deklarowana śmiałość i szczerość rozmowy. Niektóre spośród formułowanych pytań, słyszał autor w różnych środowiskach od ludzi, bynajmniej nie anonimowych, którym na stronicach książki użycza swego głosu. Ważnym atutem książki jest to, że odchodzi się w niej od formuły anonimowości „ktoś, gdzieś, kiedyś coś powiedział", na rzecz historycznej klarowności. W tej publikacji *nomina non sunt odiosa*, z małymi wyjątkami, usprawiedliwianymi na bieżąco przez autora. Czytelnik poznaje więc całą gamę opinii i postaw konkretnych osób, znanych z imienia i nazwiska, z którymi ksiądz profesor się zgadza bądź polemizuje

w jasno sprecyzowanym kontekście. Wszystkie informacje podawane są w toku rozmowy. Redaktorzy Grzegorz Górny i Rafał Tichy wykazują się szerokim rozeznaniem w sprawach, o które pytają.

Książka nie zawiera przypisów, ale na 85 końcowych stronach znajduje się szczegółowa bibliografia publikacji ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, poświęconych problematyce dialogu chrześcijańsko- i polsko-żydowskiego. Obejmuje ona 551 pozycji w układzie chronologicznym: od 1987 do 2008 r. Pamiętać przy tym należy, że książkowa narracja zatrzymuje się na 1998 r. Ostatnie słowa pozwalają spodziewać się jej kontynuacji.

Cała treść rozmowy została podzielona na czternaście rozdziałów. Każdy z nich stanowi odsłonę jakiegoś etapu drogi dialogu lub jej ważnego aspektu, a wszystkie razem tworzą spójną całość. Warto przedstawić jej główne wątki i tematy.

I. *Drogi do dialogu* (ss. 7-40).

Pierwszy rozdział stanowi zwięzłą retrospekcję sięgającą początków myślenia autora o Żydach i religii żydowskiej. Podkreśla on, że w swoim dzieciństwie i młodości lat szkolnych, jak i później, w seminarium duchownym, nie spotkał się ani z postawą, ani też z agitacją antysemicką. Temat żydowski nie zajmował też jakiegoś centralnego miejsca w rozmowach, a gdy już była mowa o Żydach, to nie kojarzono ich z religią i pobożnością judaistyczną. Takich wierzących Żydów już się wówczas w powojennej Polsce w nie spotykało. Znane były natomiast żydowskie udziały w ideach i strukturach komunistycznych. Religia żydowska kojarzyła się więc jedynie z religią Starego Testamentu. Religijnych Żydów nasz autor spotkał po raz pierwszy dopiero w Jerozolimie, już jako ksiądz, w czasie specjalistycznych studiów biblijnych. To w Ziemi Świętej ks. Chrostowski zaczął poznawać środowisko żydowskie, jakiego w Polsce nigdy nie widział. Poznawał bogactwo żywej tradycji, ale także uprzedzenia i niechęć Żydów wobec chrześcijaństwa. Wiele szczegółowych informacji dotyczących rygoru żydowskiej tradycji zdobył przy okazji rozmów przed Ścianą Płaczu. To wszystko budziło w autorze otwartość na dialog, choć wówczas jeszcze o strukturach dialogu nie było mowy. Kluczowym wydarzeniem okazała się wizyta papieża Jana Pawła II w rzymskiej synagodze. Trzy miesiące po niej, w maju 1986 r., powołana została Podkomisja Episkopatu Polski do spraw dialogu z judaizmem, do której autor został zaproszony. Podjął się tego zadania pełen zapału i optymizmu.

II. *Zbratani przeciwnicy* (ss. 41-82).

Rozdział ten wprowadza niezwykle istotne uporządkowanie pojęć dotyczących stereotypów i uprzedzeń, które utrudniają wzajemne relacje między chrześcijanami a Żydami oraz przedstawia ich historyczne podłoże. Akcentuje

przy tym zaniedbywany dziś fenomen długiej pomyślnej koegzystencji Żydów i chrześcijan w Polsce. Co do problemu niechęci wobec Żydów, ksiądz profesor pokazuje różnice między antysemityzmem (wrogością bądź uprzedzeniem o charakterze rasistowskim), antyżydowskością (niechęcią o podłożu ekonomicznym, społecznym, kulturalnym, obyczajowym, wynikającą z negatywnych życiowych doświadczeń), antyjudaizmem (bazującym na przesłankach religijnych, np. na przekonaniu o odrzuceniu Żydów przez Boga lub o ich odpowiedzialności za śmierć Jezusa Chrystusa) oraz antysyjonizmem (będącym sprzeciwem wobec polityki i poczynań podejmowanych przez państwo żydowskie). Biblista i teolog poświęca najwięcej uwagi antyjudaizmowi. Następnie ks. prof. Chrostowski wskazuje na elementy antychrześcijańskie w modlitwie, w tradycji i zachowaniu Żydów. Zarysowuje przy tym kwestię dysproporcji (asymetrii) między wysiłkami chrześcijan a poczynaniami żydowskimi, mającymi na celu przełamanie stereotypów, oczyszczenie pamięci, zrozumienie historii i dialog religijny: według jego wiedzy, Kościół katolicki wykazuje o wiele więcej determinacji w tym obszarze.

III. *Jak mąż i żona – po rozwodzie* (ss. 83-116).

Najpierw autor przedstawia historyczny zarys koegzystencji Żydów i Polaków na ziemiach polskich, by można było uchwycić, jakie czynniki stanęły za tym, że Polska w żydowskiej świadomości zbiorowej, z „raju dla Żydów" i „nowej Ziemi Obiecanej", jak ją sami nazywali, przemieniła się w „wielki cmentarz" (s. 83). Z kolei, omawia zarówno stereotyp jak i zjawisko tzw. żydokomuny oraz stereotyp Polaka antysemity i przejawy antyżydowskości wśród Polaków (ss. 91-98). Autor wskazuje też na mechanizmy jawnego antypolonizmu w interpretacji historii i dramatu Holocaustu (ss. 99-103). W tym kontekście zostają skomentowane manipulacyjne wysiłki Jana Grossa i sprzyjających mu środowisk (ss. 104-106). Poruszone zostają też wątki tzw. pogromu Kieleckiego i Marca '68 z zaproszeniem do wnikliwszej analizy kontekstu. Trudność w dialogu Żydów i Polaków porównana zostaje do sytuacji męża i żony, po rozwodzie, których „dzieli nie tylko to, co i dawniej dzieliło, lecz – a może nawet w większej jeszcze mierze – również to, co dawniej ich łączyło" (s. 112). Tymczasem Żydzi (których ok. 80% ma polskie korzenie), dla bycia w pełni sobą, potrzebują pamięci o prawdziwej Polsce ich przeszłości, a Polakom potrzebna jest pamięć o Żydach, bo dobro przez nich wniesione w historii „w jakiś sposób dalej pozostaje składnikiem polskości" (s. 116).

IV. *U początków dialogu w Polsce* (ss. 117-152).

Trzy tygodnie po wizycie Jana Pawła II w rzymskiej synagodze, została w Polsce powołana Podkomisja Episkopatu do spraw Dialogu Judaizmem (1986), rok później, po III pielgrzymce papieża do Polski, przekształcona

w Komisję (a w 1996 r. w Komitet). Polska była jedynym krajem w Europie Środkowo-Wschodniej, w którym taka komisja powstała. Autor podkreśla zasługi i kompetencje bp. H. Muszyńskiego, który był przewodniczącym Komisji (do 1992 r., kiedy funkcję tę przejął bp S. Gądecki); przedstawia sylwetkę sekretarza Komisji (do 1992 r.), ks. S. Musiała SJ, który nie wykazywał należytej odpowiedzialności w pełnieniu swych obowiązków; krótko prezentuje również pozostałe osoby mające wpływ na formę i treść oficjalnego dialogu: red. J. Turowicza, ks. dr. M. Czajkowskiego, ks. doc. J. Chmiela, bp. A. Suskiego (wiceprzewodniczącego), ks. prof. A. Zuberbiera, ks. prof. B. Kumora, ks. prof. R. Rubinkiewicza, red. S. Wilkanowicza oraz panów K. Śliwińskiego i J. Grosfelda (wg kolejności ich wspomnienia w książce). Następnie autor wyjaśnia, dlaczego miał niekiedy „wrażenie, iż część katolickich uczestników dialogu, nie traktuje dialogu jako wyzwania na poziomie religijnym, duchowym i moralnym, lecz postrzega go jako zajęcie koniunkturalne" (s. 132). Ks. prof. Chrostowski (w latach 1994-1996 wiceprzewodniczący Komisji) podkreśla z uznaniem, że biskupi przewodniczący Komisji dbali (wbrew różnym naciskom), by można było prezentować różne poglądy i poddawać pod dyskusję to, co strona żydowska chciałaby usłyszeć od Episkopatu Polski. Omówione są następnie pierwsze przedsięwzięcia Komisji: 1) Międzynarodowe Kolokwium Teologiczne w Krakowie-Tyńcu zatytułowane *Żydzi i chrześcijanie w dialogu* (kwiecień 1988); 2) List Episkopatu Polski z okazji 25. rocznicy Deklaracji Soborowej *Nostra aetate* (30 XI 1990); 3) Zebranie i wydanie dokumentów Kościoła oraz nauczania Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu, a tym samym, zainaugurowanie nowej serii wydawniczej „Kościół a Żydzi i Judaizm" (1990). Dzięki tym inicjatywom „Komisja i jej działalność zaistniały na dobre w świadomości społecznej i kościelnej" (s. 143). „Odczuwamy słuszną dumę – pisze ks. Chrostowski – że postulat dialogu został w Kościele katolickim w Polsce potraktowany poważnie" (s. 146). Wśród żydowskich uczestników dialogu w tamtym czasie są wspomniani K. Gebert i S. Krajewski. Rozdział kończy się ważnymi uwagami na temat znaczenia i celowości dialogu. Patrząc z perspektywy dwudziestu kolejnych lat, ksiądz profesor konstatuje: „Wygląda na to, że Kościół podjął wysiłek dialogu z pobudek religijnych i teologicznych... Tymczasem po stronie żydowskiej przeważyły względy polityczne i praktyczne. Dialog był potrzebny Żydom w Polsce po to, by oczyścić słowo «Żyd», kojarzone niemal wyłącznie z komunizmem. (...) Kościół wydatnie przyczynił się do oczyszczenia i przywrócenia językowi polskiemu słowa «Żyd». Kojarzone z ateizmem i komunizmem, odzyskało religijne odniesienia. (...) Po kilku latach... Kościół przestał być potrzebny" (s. 151).

V. *Spertus College of Judaica* (ss. 153-185).

Rozdział poświęcony jest prawie dwumiesięcznemu (29 VI-18 VIII 1989) seminarium naukowemu dla księży (22 reprezentantów różnych diecezji), zorganizowanemu przez Spertus College of Judaica – żydowską placówkę edukacyjną w Chicago. Ułożony przez Żydów program był, jak zaznacza autor, finansowany przez archidiecezję chicagowską, a gościny użyczały uczestnikom katolickie parafie. W ramach przygotowań do wyjazdu, odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie pierwsze w Polsce ściśle teologiczne sympozjum, poświęcone religijnej problematyce chrześcijańsko-żydowskiej, zatytułowane: *Rodzeństwo wierzących* (5-6 VI 1989). Ks. Chrostowski, który był jego organizatorem, mówi o jego przebiegu i kontekście. Co do seminarium w Chicago, ze wspomnień autora wynika, że księża mieli dobrą okazję lepiej zrozumieć wiele kwestii dzięki bardzo licznym wykładom (pokrótce omawianym w książce) i spotkaniom z żywą religijnością żydowską, jak również dzięki zetknięciu się z antykatolickimi i antypolskimi uprzedzeniami, czy to w postawie niektórych Żydów, czy to w ich wizji i prezentacji historii. Uczestnicy skorzystali także na poznaniu życia, problemów i punktów widzenia Polonii amerykańskiej. Wśród wspominanych osób autor szczególnie pozytywnie wyróżnia rabina dr. B.L. Sherwina, koordynatora programu z ramienia Spertus College of Judaica. Kilkakrotnie powraca sprawa nieuczciwości dziennikarzy, a dokładniej, problem medialnej manipulacji, przed którą ostrzegał księży bp Abramowicz i z którą rzeczywiście się spotkali. Tym bardziej że w tym samym czasie w Polsce narastał konflikt wokół obecności sióstr karmelitanek w Oświęcimiu.

VI. *Karmel w Oświęcimiu* (ss. 186-226).

Sprawa przeniesienia klasztoru sióstr karmelitanek na żądanie społeczności żydowskiej jest, jak zaznacza autor, wydarzeniem bez precedensu w historii Kościoła. W szóstym rozdziale został ukazany cały bieg wydarzeń, który dotyczy powstania i przeniesienia Karmelu: W 1979 r. Jan Paweł II podczas mszy św. na terenie byłego obozu Auschwitz-Birkenau „wyraził pragnienie, by w bliskości dawnego obozu śmierci mogła płynąć do Boga chrześcijańska modlitwa". W 1984 r., po żmudnych pracach porządkowych i adaptacyjnych, siostry karmelitanki klauzurowe wprowadziły się do wcześniej opuszczonego i zdewastowanego budynku Starego Teatru, przylegającego do murów obozu Auschwitz I, gdzie mordowano polską inteligencję (wśród której byli także Żydzi, ale obóz zagłady dla Żydów znajdował się gdzie indziej – w Auschwitz-Birkenau). W 1985 r., przy okazji wizyty Jana Pawła II w krajach Beneluksu, katolicka organizacja Kirche in Not rozdawała ulotki, zachęcające chrześcijan Zachodniej Europy do wsparcia klasztoru w Oświęcimiu. Środowisko żydowskie w Belgii i Francji zinterpretowało treść okazjonalnej ulotki w taki sposób, by oskarżyć

karmelitanki i Kościół w Polsce o ukryty prozelityzm, którego celem jest nawracanie Żydów. Domagano się zaprzestania modlitw, a następnie sformułowano żądanie likwidacji klasztoru. W środowisku krakowskim znaleźli się katolicy, którzy podzielali i propagowali żydowski punkt widzenia. W 1986 i 1987 r. odbyły się w tej sprawie spotkania w Genewie. Rozmówcami po stronie żydowskiej byli przedstawiciele środowisk belgijskich, francuskich i holenderskich, a nie światowych organizacji żydowskich. Po stronie katolickiej: kard. Lustiger, kard. Danneels, kard. de Courtrey, kard. Macharski, bp Górny, ks. Musiał i red. Turowicz. Nie było jednak dyskusji nad sensownością likwidacji czy przeniesienia klasztoru, a tylko nad sposobem, w jaki ma się to dokonać. Nikt specjalnie nie bronił wartości modlitwy sióstr na spornym miejscu. 22 lutego 1987 r. uczestnicy spotkania podpisali zobowiązanie przeniesienia klasztoru w terminie do lutego 1989 r., choć nie leżało to w ich kompetencji (polscy sygnatariusze nie byli delegowani przez episkopat, a o przenoszeniu klasztorów klauzurowych decydują same siostry i Stolica Apostolska). Sióstr karmelitanek o zdanie nikt nie pytał ani ich nie informował o ustaleniach. Gdy czas mijał, środowiska żydowskie naciskały na realizacje postanowień, a polscy sygnatariusze starali się je przedstawiać jako zobowiązania episkopatu Polski.

W lipcu 1989 r. na teren klasztoru w Oświęcimiu wdarł się rabin Weiss z USA z sześcioma innymi Żydami, po czym, zamiast potępienia tej napaści, nastąpiła jeszcze nagonka medialna na Kościół katolicki w Polsce, zwłaszcza przeciwko prymasowi Polski, który otwarcie sprzeciwiał się żydowskiej agresji. Ponieważ polscy sygnatariusze nie chcieli otwarcie przyznać się do błędu i wycofać, a nasilały się słowne ataki, nie tylko na Kościół w Polsce, ale też przeciwko Janowi Pawłowi II, pod wpływem swoistego szantażu zdecydowano o budowie nowego klasztoru. 23 listopada 1991 r. położono kamień węgielny pod budowę, a dwa lata później siostry mogły przenieść się na nowe miejsce, ponad pół kilometra dalej. 9 kwietnia 1993 r. Jan Paweł II potwierdził listownie, że przeniesienie sióstr jest wolą Kościoła, ale od rozeznania każdej z sióstr zależy, czy zostaną w Oświęcimiu, czy też wrócą do macierzystego klasztoru.

VII. *Gremia dialogu* (ss. 226-265).

W rozdziale tym ks. prof. Chrostowski ukazuje najpierw kolejne osiągnięcia Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem – oficjalnego zespołu reprezentującego Kościół katolicki w Polsce w kontaktach z Żydami. Dzieli się przy tym spostrzeżeniem, że katolicy, którzy uważają siebie za tzw. Kościół otwarty (otwarty na dialog z innymi religiami), okazują się bardziej od innych niechętni do dialogu wewnątrz samego Kościoła, posługując się dość przewrotnie tezą, że „nie ma dialogu z wrogami dialogu" – a wrogiem tym może być każdy, kto nie podziela ich punktu widzenia (por. s. 228). Autor przedstawia ko-

lejne inicjatywy zorganizowane pod patronatem Komisji. W 1990 r. odbyło się II Sympozjum Teologiczne z cyklu *Kościół a Żydzi i judaizm* zatytułowane *Stan i perspektywy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego* (ATK, Warszawa) i nawiązano współpracę z Amerykańskim Komitetem Żydowskim (AJC). W 1991 r. odbyły się: Konferencja pod tytułem *Żydzi i Polacy. Przeszłość i teraźniejszość* (KUL, Lublin), Sympozjum: *Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiej i żydowskiej myśli teologicznej* (WSFP „Ignatianum", Kraków) oraz III Sympozjum Teologiczne *Kościół a Żydzi i judaizm* zatytułowane *Auschwitz – rzeczywistość, symbolika, teologia*. W 1992 r. została przygotowana wizyta delegacji Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności oraz wizyta delegacji Centrum Dialogu Chrześcijańsko-Żydowskiego. W 1993 r. odbyło się spotkanie z Komisją Koordynacyjną Organizacji Żydowskich w RP.

W październiku 1994 r., dzięki staraniom ks. Chrostowskiego, utworzono przy Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego, którego celem jest „dokumentowanie tego, co się w zakresie dialogu w Polsce dzieje oraz wkład na rzecz tworzenia nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu" (s. 233). Oprócz Komisji Episkopatu, za najważniejsze gremia dialogu ksiądz profesor uważa te, które były związane z Auschwitz-Birkenau, czyli Zespół ds. Przyszłości Państwowego Muzeum w Oświęcimiu, a później Międzynarodowa Rada Państwowego Muzeum w Oświęcimiu. Rada ustaliła m.in. faktyczną liczbę ludzi pomordowanych w hitlerowskim obozie zagłady: ponad 1 100 000 ofiar, w tym 90% Żydów. Opracowała także nową ekspozycję muzealną w Auschwitz, tak by podkreślała tragedię żydowską, ale także martyrologię innych narodów, zwłaszcza Polaków i Cyganów. Zdaniem księdza profesora, istniała jednak tendencja „zawłaszczania Auschwitz przez Żydów" (s. 246).

W latach 1991-1995 funkcjonowała Rada Prezydenta RP do spraw Stosunków Polsko-Żydowskich. Na wniosek tej Rady, powołano Komisję Podręcznikową przy MEN, która przeanalizowała sposób prezentacji Holocaustu w podręcznikach polskich. Podobną pracę miała wykonać strona izraelska pod kątem przedstawiania Polski w podręcznikach żydowskich. Tymczasem, jak stwierdza autor, nadal „Polska kojarzy się młodym Izraelczykom wyłącznie z Zagładą i obozami śmierci" (s. 253), a pomijana jest prawda o wielowiekowym życiu żydowskim w Polsce przed Zagładą. Autor opowiada następnie o założeniu Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów (1991), której został współprzewodniczącym wraz z panem Stanisławem Krajewskim. Rada ustanowiła tytuł „Człowiek Pojednania", przyznawany osobom z zagranicy, szczególnie zasłużonym dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce. Zapoczątkowano także spotkania modlitewne w kościele p.w. Dzieciątka Jezus na warszawskim Żoliborzu, z okazji żydowskiego

święta Radość Tory; zorganizowano Marsz Szlakiem Pomników Warszawskiego Getta połączony z modlitwami ekumenicznymi; podejmowano działalność edukacyjną. W 1995 r. w gmachu Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie odbyła się konferencja Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów. Autor ukazuje przy tej okazji specyficzną bierność i milczenie środowisk „Znaku", „Więzi" i „Tygodnika Powszechnego" – nie wykazywały one zainteresowania, gdy chodziło o dialog na szerszą skalę, publiczny, angażujący ludzi o różnych poglądach, w spotkaniach otwartych, dopuszczających dyskusję i zgłaszanie zastrzeżeń lub wątpliwości, co do obieranej drogi.

VIII. *W Polsce i w Chicago* (ss. 264-298).

Rozdział rozpoczyna się od prezentacji sylwetki rabina Byrona Sherwina i jego chlubnej roli w dialogu. Ks. Chrostowski, opowiada o kilkukrotnych odwiedzinach Rabina w Polsce oraz przedstawia jego książkę *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich* (1995). Ksiądz profesor był towarzyszem podróży rabina po Polsce, tłumaczem jego licznych wystąpień oraz autorem przekładu wspomnianej książki, którą określa jako „starannie wyważony swoisty Pięcioksiąg dialogu" (s. 272). Warty podkreślenia jest fakt, że gościny udzielała rabinowi katolicka parafia, że spotykał się z wielką serdecznością biskupów oraz że były przed nim otwarte podwoje licznych seminariów duchownych, diecezjalnych i zakonnych, w których wygłaszał prelekcje. Istotną cechą podejścia Byrona Sherwina do dialogu jest to, że za podstawową uznaje perspektywę religijną i teologiczną, w odróżnieniu od wielu innych Żydów, poprzestających na kwestiach politycznych i społecznych. Autor pisze o rabinie także z perspektywy przyjaźni, która ich połączyła. W dalszej części rozdziału i w rozdziale następnym omówiony jest dwu i pół miesięczny pobyt ks. prof. Chrostowskiego w USA. Udał się tam z ramienia Komisji Episkopatu Polski do spraw Dialogu z Judaizmem (styczeń-marzec 1994). Celem wyjazdu była rewizyta w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago oraz współpraca w ramach Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego. Pobyt był wypełniony wykładami akademickimi, poświęconymi nie tylko dialogowi, ale także tematom biblijnym oraz rozmowami o dialogu z przedstawicielami Polonii amerykańskiej i z dziennikarzami. Autor wspomina również rozmowę z szykanowanym kard. Josephem Bernardinem. Powraca też postać rabina Sherwina, pracownika Spertus Institute, który, jak się okazało, „pozostaje bardzo osamotniony" w swoich wysiłkach na rzecz dialogu z chrześcijanami, gdyż „mało kto po stronie żydowskiej chce dialogu religijnego, natomiast wszyscy traktują kontakty z chrześcijanami jako nową okazję do zwalczania antysemityzmu" (s. 295).

IX. *Ameryka – nowa Ziemia Obiecana* (ss. 298-331).

Po dwóch miesiącach pobytu w Chicago nastąpił jeszcze intensywniejszy etap wizyty ks. prof. Chrostowskiego w USA, według programu ustalonego przez Komisję Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem i Amerykański Komitet Żydowski. W miastach Filadelfia, Cincinnati, Nowy Jork, Waszyngton i Boston oraz w mniejszych miejscowościach wygłaszał prelekcje, które gromadziły w żydowskich placówkach – uwaga – „zazwyczaj kilka czy kilkanaście osób, a tylko sporadycznie więcej" (s. 299), a to ze względu na postawę „gospodarzy". Wszędzie pojawiały się pytania do prelegenta o „antysemityzm w Polsce", tzn. „czy i na ile udaje się likwidować «polski antysemityzm»" (s. 303). Nie brakowało pytań o Karmel w Oświęcimiu oraz ostrej krytyki Jana Pawła II jako „konserwatysty" (s. 310). Autor utwierdził się w przekonaniu, że jeśli chodzi o dialog, „my jesteśmy na tej drodze dużo dalej, przede wszystkim dlatego, że w Kościele odbywa się głęboka przebudowa nastawienia wobec Żydów i judaizmu oraz nauczania o nich i ich religii. Po stronie żydowskiej nic podobnego się nie dzieje, bo dialog jest traktowany jako zadanie dla chrześcijan, szczególnie katolików" (s. 315). Ks. Chrostowski opowiada też o tym, że niektórzy Żydzi urodzeni już po wojnie lub w krajach, gdzie wojny nie było, tak osobiście utożsamiają się z Żydami, którzy ocaleli podczas Shoah, że sami siebie nazywają „ocalonymi" (*survivors*). Oni to „nadają coraz częściej ton i kierunek żydowskim wspomnieniom i pamięci o Polsce" (s. 320), a jest to pamięć bardzo mroczna. Opinię o Polsce psuli już wcześniej przybywający do Ameryki Żydzi niemieccy (II połowa XIX w.), a także emigranci z Rosji i zaboru rosyjskiego (początek XX w.), emigranci z okresu międzywojennego, a po wojnie Żydzi uwikłani w zaprowadzanie i utrwalanie komunizmu. Ci ostatni musieli wyemigrować po 1968 r. na skutek rozgrywek wewnątrzpartyjnych, ale prezentowali siebie w Ameryce jako ofiary polskiego antysemityzmu (ss. 328-329). Natomiast Ameryka jawi się od dawna dla Żydów amerykańskich jako nowa Ziemia Obiecana, do której weszli, pozostawiając za sobą miejsce ucisku i niewoli, czyli Europę. Taka wizja dobrze wpisuje się w amerykański „mit wspólnoty niezwyciężonej i zwycięskiej", celebrowany w ramach „religii obywatelskiej", która pozwala wierzyć w szczególne perspektywy i przeznaczenie narodu amerykańskiego (s. 327). Ta „religia obywatelska" jest dla wielu Żydów w Ameryce spoiwem ich społeczności ważniejszym niż judaizm (s. 327). Na to nałożyła się jeszcze swoista „religia Holocaustu", wyrażająca się w „haggadzie Holocaustu" czyli „pamięci o Zagładzie przetworzonej w narodową mitologię" (s. 330).

X. *W Rzymie oraz w Kanadzie i w Waszyngtonie* (ss. 332-365).

W kolejnym rozdziale autor opowiada o piątej już wizycie Byrona Sherwina w Polsce oraz o wspólnym wyjeździe do Pragi i Rzymu. Ksiądz profesor podkreśla wartość spotkania rabina z polskimi księżmi studiującymi w Rzymie. Wspomina o swoich kolejnych wizytach w Chicago (1996 i 1997), które choć miały inny charakter, duszpasterski i rodzinny, to jednak nie zabrakło rozmów z rabinem Sherwinem oraz wywiadów prasowych na temat dialogu. Wreszcie zostaje szeroko omówiona wizyta ks. Chrostowskiego w Kanadzie (Toronto – styczeń/luty 1998), zorganizowana z inicjatywy polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych. Obfitowała ona przede wszystkim w spotkania z Polonią kanadyjską, ale prym wiodły tematy związane z dialogiem polsko-żydowskim. Ksiądz profesor wspomina, że pojawiła się m.in. kwestia udziału Niemców w tym dialogu. Według niego, „dialog nie wystarcza, lecz potrzebny jest trialog, czyli rozmowa Polaków i Żydów z udziałem Niemców, którzy muszą wziąć odpowiedzialność za to, czego się dopuścili" (s. 349). Inną ważną sprawą okazała się nieznajomość prawdy o zbrodniach komunizmu wśród ludzi o wykształceniu nawet uniwersyteckim. Pomijanie np. Gułagu w nauczaniu historii tłumaczy się tym, że „jeżeli mówi się o ofiarach komunizmu, natychmiast bywa podnoszony zarzut, że chodzi o zawoalowaną relatywizację Holocaustu. Gułagi to temat tabu (...) Holocaust stał się mitem, prawdą podaną do wierzenia, dogmatem, świecką świętością – wszystkim!" (s. 351). Ważne spotkania z Żydami i przedstawicielami polonijnymi miały miejsce w Holy Blossom Temple – w sali przy synagodze, a także w siedzibie Kanadyjskiego Kongresu Żydowskiego. Niezależnie od tematu wykładów ks. Chrostowskiego, wszędzie powracały te same pytania, raz o polski antysemityzm, a raz o żydowski antypolonizm. Porównując sytuację w Kanadzie i USA, nasz autor stwierdza: „Kanadyjska Polonia jest bardziej obolała, to znaczy dotkliwiej odczuwa przejawy i skutki antypolskości (...). Co się tyczy strony żydowskiej (...) sądzę, że w Kanadzie potencjał antypolski i antykatolicki jest zdecydowanie większy i bardziej odczuwalny" (s. 365). Po Toronto przyszedł czas na Waszyngton, a tam na przejmującą wizytę w Muzeum Holocaustu (US Holocaust Memorial and Museum) oraz na spotkanie z przedstawicielami Kongresu Polonii Amerykańskiej, w którym uczestniczył Jan Nowak-Jeziorański. Wskazywał on m.in. na konieczność ustępstw wobec żydowskich roszczeń (wówczas głośne było żądanie usunięcia krzyża papieskiego z oświęcimskiego Żwirowiska), co tłumaczył „racją stanu", czyli troską, by lobby żydowskie a Ameryce, póki co przychylne, nie zablokowało przystąpienia Polski do NATO (s. 364).

XI. *Przesilenie* (ss. 366-417).

Rozdział ten przedstawia sytuację, która doprowadziła w 1998 r. do rezygnacji ks. Chrostowskiego ze współprzewodniczenia Polskiej Radzie Chrześcijan i Żydów, do wyeliminowania go (bez oficjalnego wypowiedzenia) z Międzynarodowej Rady Państwowego Muzeum w Oświęcimiu oraz do próby medialnej dyskredytacji jego wkładu w dzieło dialogu. Zaważyły na tym: bardzo zdecydowana postawa sprzeciwu księdza wobec żądań usunięcia krzyża papieskiego ze Żwirowiska w Oświęcimiu; jego od lat konsekwentne zaangażowanie w dialog chrześcijańsko-żydowski nie z pozycji „kajania się", lecz poszukiwania i zgłębiania prawdy o przyczynach wzajemnych niechęci oraz o możliwościach rozmowy, jakie stwarza religia i teologia. Ks. Chrostowski sprzeciwiał się pomniejszaniu wyraźnych zasług Kościoła na tym polu (s. 413n.). Przed swoistym „przesileniem" Autor był postrzegany jako czołowa postać dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a jego postawę cechowała otwartość również na wewnątrzkościelną rozmowę o dialogu ze środowiskami o różnych poglądach. Nie podobało się to „dialogowym elitom" wyznającym, jak już wspomniano, że „nie ma dialogu z wrogami dialogu" (s. 372). Ksiądz profesor stwierdza: „Myślę, że na tym właśnie polega coś, co nazwałbym duszpasterstwem dialogu, czyli jego wymiarem pastoralnym, gdy trafiamy do tych, którzy sądzą, że żadnego dialogu nie chcą, a nagle odkrywają, że to oni najbardziej go potrzebują" (s. 373n.). Wspomina dalej wiele inicjatyw „dialogowych" w Polsce oraz liczne swoje wyjazdy na konferencje zagraniczne (m.in. Utrecht, Moskwa, Hajfa czy Sztokholm – ta ostatnia okazała się „pułapką" i „manipulacją" z udziałem L. Millera i A. Michnika w rolach głównych, ss. 376-378). Przypomina także perypetie związane z cyklem „Radiowych Katechez Biblijnych", zatytułowanych: *Biblijny Izrael – Dzieje i religia* (lato 1996) na antenie Radia Maryja (ss. 378-384).

Ważnym wydarzeniem na jesieni 1997 r. było kościelne sympozjum na Watykanie, poświęcone korzeniom antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim (ss. 394-396). Najbardziej poruszające jednak są opisane w tym rozdziale okoliczności walki o pozostawienie krzyża papieskiego na oświęcimskim Żwirowisku. W skrócie: chodzi o duży drewniany krzyż pod którym Jan Paweł II sprawował mszę św. podczas wizyty w Birkenau w 1979 r. Przez 9 lat krzyż był strzeżony w jednej z parafii w Oświęcimiu, a gdy stało się to nareszcie możliwe, dzięki odwilży politycznej, został w 1988 r., podczas nabożeństwa majowego, uroczyście ustawiony na tzw. Żwirowisku – w miejscu, gdzie hitlerowcy rozstrzelali 152 Polaków. Zaczął tam pełnić rolę krzyża pamięci – swoistego krzyża cmentarnego. Żwirowisko leżało poza murem obozowym, na terenie klasztoru sióstr karmelitanek (ss. 215-218). Gdy klasztor przeniesiono, papieski krzyż pozostał, a sygnatariusze porozumień genewskich zapewniali, że krzyża nikt nie

zabierze (s. 217). Od razu jednak zaczęły się pojawiać żydowskie, ale nie tylko, żądania usunięcia krzyża. Rozumowanie żydowskie wyrażała ateistyczna formuła „religii Holocaustu": „Niebo nad Auschwitz musi być puste!" – a usuwanie krzyży z krajobrazu Auschwitz-Birkenau (także z wież kościelnych) miałoby być „najlepszym sprawdzianem dobrej woli chrześcijańskich uczestników dialogu" (s. 389). W lipcu 1996 r., podczas obchodów 50. rocznicy pogromu kieleckiego, Elie Wiesel zwrócił się do premiera Cimoszewicza: „Pan, panie premierze, obiecał mi usunięcie tego krzyża, a ten krzyż jest dla nas obelgą" (s. 384). W marcu 1997 r. prymas Polski kard. Józef Glemp w kazaniach wielkopostnych powiedział „Krzyż w Oświęcimiu stoi i będzie stał!" W lutym 1998 r. w katolickim czasopiśmie francuskim „La Croix" (Krzyż), ukazał się wywiad z pełnomocnikiem Rządu RP do spraw Kontaktów z Diasporą Żydowską, Krzysztofem Śliwińskim, który stwierdził, że krzyż zostanie przeniesiony. Wobec narastającej fali żądań przeniesienia papieskiego krzyża, zrodziła się oddolna inicjatywa dostawiania innych krzyży obok papieskiego – łącznie ustawiono ich ponad sto. W sytuacji wielkiego napięcia, w sierpniu 1998 r. Rada Stała Episkopatu Polski wydała oświadczenie, broniące krzyża papieskiego. Podobnie wypowiedział się premier. Krzyż papieski pozostał na swoim miejscu, a inne dostawione krzyże przeniesiono. Ks. Chrostowski, mimo medialnej nagonki, nie wycofał się z działalności na rzecz dialogu z Żydami, zasiadając nadal w różnych gremiach oraz kierując Instytutem Dialogu Katolicko-Judaistycznego.

XII. *Holocaust i państwo Izrael* (ss. 418-467).

Rozdział ten ukazuje dramat Zagłady (Shoah, Holocaustu) oraz zjawisko wykorzystywania jej do celów ideologicznych i politycznych w oderwaniu od rzetelnej historycznej analizy. Ks. Chrostowski mówi o „tabuizacji historii" (s. 418), która przejawia się w tym, że w mówieniu o Holocauście obowiązuje utrwalony już styl, polegający z jednej strony na podkreślaniu absolutnej wyjątkowości tej tragedii, a z drugiej strony, na milczeniu o historycznej genezie tych wszystkich okoliczności, które złożyły się na jej zaistnienie. Trzeba by tymczasem rzetelnie poznać prawdę o dwóch zjawiskach, które zdecydowały o zbrodni ludobójstwa: o komunizmie i narodowym socjalizmie. „Drugie nie zaistniałoby bez pierwszego, a na pewno nie zebrałoby tak śmiercionośnego żniwa" (s. 421). Ksiądz profesor stawia więc wiele pytań, opartych na faktach, które dotąd nie doczekały się badań historycznych, gdyż zamiast poznawania prawdy o zdarzeniach, wygodniejsze jest zrzucanie winy na chrześcijaństwo. Autor sprzeciwia się mówieniu o „chrześcijańskiej odpowiedzialności za Holocaust", gdyż takowa nie istnieje, „jest natomiast odpowiedzialność konkretnych chrześcijan za zło, jeśli się go dopuścili przeciwko Żydom czy przeciwko jakimkolwiek ludziom, gdy ich krzywdzili, poniewierali, nienawidzili czy zabijali"

(s. 428). Nie znaczy to, że wolno lekceważyć elementy antyżydowskie, antyjudaistyczne i antysemickie w postawach, w przekonaniach czy w nauczaniu chrześcijan, wręcz przeciwnie, ale „nie można przyczyn, przebiegu i skutków Shoah traktować jako przedmiotu rachunku sumienia wyłącznie chrześcijan. Ta sprawa dotyczy również wyznawców judaizmu i wszystkich Żydów" (s. 429). Nie wolno np. lekceważyć zaskakujących postaw różnych Żydów wobec współbraci podczas Zagłady (zob. s. 429).

Autor zwraca też uwagę na zjawisko, które nazywa „syndromem Habera" – gdy niecne pomysły obracają się na zgubę własnego narodu. Fritz Haber, Żyd niemiecki, wyprodukował podczas I wojny światowej trujące gazy i był zwolennikiem oraz propagatorem ich użycia przez Niemców. Najpierw opracował technologię produkcji ciekłego chloru, a potem iperytu – gazu musztardowego. Od gazu zginęło ponad 100 tys. żołnierzy. On też jest wynalazcą cyklonu B – gazu użytego już po jego śmierci, w komorach gazowych Auschwitz-Birkenau (ss. 430-432). Każdy winien się więc uczciwie przyjrzeć całej historii. Jest to jednak w przypadku Holocaustu „nader skomplikowane, bo historia stała się ofiarą ideologii, a historyczną perspektywę w postrzeganiu Zagłady zastąpiła «religia Holocaustu»" (s. 433).

W dalszej części rozmowy ks. Chrostowski charakteryzuje fenomen „religii Holocaustu", który czyni z Zagłady „fundamentalne wydarzenie, które niemal zastępuje przymierze Izraela z Bogiem zawarte na Synaju i rzeczywistość zbawczą opartą na kartach Biblii. Holocaust traktuje się jako wydarzenie założycielskie, przełom pojmowany na dwa sposoby. Najpierw jako okoliczność, która okazała się decydująca do powstania Izraela, po wtóre, jako pryzmat, przez który ogląda się całość wcześniejszych dziejów żydowskich..." (s. 433). Zwraca uwagę, że dopiero po tzw. wojnie sześciodniowej w 1967 r. „Holocaust stał się centralnym punktem religii obywatelskiej Izraela, usprawiedliwiającym istnienie państwa w takiej, a nie innej formie". Trochę dalej wyjasnia: „Cała II wojna światowa została sprowadzona wyłącznie do zagłady Żydów (...). W takiej koncepcji świat jest postrzegany jako zagrożenie dla żydowskiej egzystencji, zaś dla przetrwania Żydów podstawowe znaczenie ma fakt istnienia państwa Izrael" (s. 440).

Kolejne stronice książki traktują o państwie Izrael i o jego genezie, począwszy od narodzin idei syjonistycznej i ruchu syjonistycznego. Poruszona zostaje kwestia współczesnego mesjanizmu w Izraelu, połączona z postulatem wzięcia historii we własne ręce m.in. przez działania militarne (s. 449). Wiele do myślenia dają obserwacje dotyczące miejsca religii w państwie: „Jak długo Żydzi żyli w rozproszeniu, ich spoiwem była religia. Odkąd mają własne państwo, ich spoiwem staje się żydowskość i stosunek do państwa, mierzony lojalnością wobec

niego". Tyle, że zasady funkcjonowania tego państwa przeniknięte są elementami religii: „Chociaż ponad połowa ludzi deklaruje ateizm, to praktycznie życie w tym kraju rządzi się zasadami religijnymi" (s. 454). W rozmowie pojawia się też sprawa teologicznej interpretacji „tułaczki" Żydów w czasach, gdy nie mieli własnego państwa, kwestia stosunku Kościoła do żydowskiej państwowości (ss. 450-457) oraz żywy wątek chrześcijańskiej nadziei, że kiedyś Izrael uzna Jezusa (ss. 459-460). Wreszcie sygnalizowane są różne postawy samych Żydów wobec państwowości Izraela i jej kształtu, a także zamiar odbudowy świątyni jerozolimskiej (ss. 462-465). Pytany o ocenę konfliktu palestyńsko-żydowskiego, ksiądz profesor odpowiada: „Żydzi przez prawie dwa tysiące lat żyli w przymusowym rozproszeniu, pozbawieni swojej ojczyzny oraz zdani na łaskę i niełaskę innych. Teraz, po utworzeniu państwa Izrael, stanęli wobec bezprecedensowego wyzwania – mogą pokazać światu, jak powinna wyglądać modelowa koegzystencja ludzi oparta na zasadach Dekalogu" (s. 466).

XIII. *Chrześcijańska teologia judaizmu* (ss. 467-523).

W tym rozdziale zostają podjęte tematy teologiczne czyli najbardziej znaczące dla prawdziwego dialogu chrześcijańsko-judaistycznego. Wśród nich, pierwsze miejsce zajmuje ustosunkowanie się chrześcijan i Żydów do osoby Jezusa. Ks. Chrostowski nawiązuje do książki żydowskiego autora Szaloma Asza, zatytułowanej *Mąż z Nazaretu* (ukończona w 1939 r.), która stanowi cenny przykład żydowskiego spojrzenia na Jezusa – spojrzenia wolnego od uprzedzeń zawartych w tradycji rabinicznej (s. 468n.). Zdecydowanie częściej jednak „Żydzi nie dociekają wizerunku historycznego Jezusa, bo on ich nie interesuje". Nie do pomyślenia jest dla nich mówienie o Bóstwie Jezusa, a „chrześcijaństwo to, w ich przekonaniu, bardziej wyrafinowana, a zatem i bardziej groźna, odmiana politeizmu". Historycznego Jezusa stawiają „poza nawiasem żydowskiej ortodoksji, tak jak została ona ustalona i utrwalona przez rabinów" (cytaty s. 471). Ponadto, „za wszystko złe, czego doświadczyli przez dwa tysiące lat, Żydzi winią Jezusa i Jego wyznawców" (s. 472). Z tego też powodu „milczenie o Jezusie stanowi integralny składnik żydowskiego wychowania" (s. 473). Kiedy zaś już jest o Nim mowa, wyłania się wizerunek bardzo wrogi. Wspomniane są paszkwile zawarte w XIX-wiecznym *Toledoth Ješu* (ss. 474-476) i książki noblisty Isaaca Bashevisa Singera. Byli i tacy Żydzi, którzy Jezusa nazwali bratem – jak Martin Buber. „Najprzychylniejsi myśliciele żydowscy upatrują w Jezusie, a także w Mahomecie, osoby, które przyczyniły się do upowszechnienia w świecie idei Boga jedynego, znajomości Prawa i Dekalogu oraz nadziei mesjańskich. Przyznanie chrześcijaństwu roli *praeparatio messianica* stanowi judaistyczny odpowiednik przyznania przez chrześcijaństwo religii żydowskiej statusu *praeparatio evangelica*" (s. 477). Z kolei rabin Byron Sherwin byłby skłon-

ny uznać Jezusa za jednego z żydowskich Mesjaszy (któremu się nie powiodło) i uznać pewną rolę mesjańską chrześcijaństwa w obrębie teologii żydowskiej (ss. 478-479). Ks. Chrostowski konkluduje: „Trzeba przyznać, że skoro przez wieki uparcie negowano żydowskość Jezusa, to sama próba włączenia Go do judaizmu stanowi ogromny postęp" (s. 479).

Negowanie lub lekceważenie żydowskości Jezusa dotyczyło w historii także chrześcijan. Chcieli oni bowiem wyraźnie odróżniać Jezusa od tych Żydów, którzy żyli obok nich i od tej postaci judaizmu, z którą się stykali. Ocena żydowskości i judaizmu była w wielu środowiskach tak nieprzychylna, że mówienie o Jezusie jako Żydzie uważano za niestosowne. Łatwiej było mówić o Jezusie Izraelicie (por. s. 484n.). Jednak lekceważenie żydowskości Jezusa w teologii chrześcijańskiej może prowadzić do lekceważenia Jego człowieczeństwa i do zaniku zainteresowania Starym Testamentem (s. 486). Z drugiej strony, koncentrowanie się tylko na żydowskości Jezusa może prowadzić do lekceważenia Jego Bóstwa, a zatem do „jakiejś odmiany współczesnej herezji arianizmu, sprowadzającej Jezusa wyłącznie w ramy ludzkiego świata" (s. 488). Mówienie o Jezusie jako Żydzie jest teologicznie poprawne tylko wówczas, gdy akcentując ciągłość Bożego planu zbawienia, stwierdza się jednocześnie radykalną nowość (brak ciągłości) osoby i dzieła Chrystusa oraz wiary w Niego (por. s. 492). Nasz autor wraca też myślą do słów Jana Pawła II skierowanych do Żydów w rzymskiej synagodze: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi" i konstatuje: „Nie możemy nie zauważyć, że Żydzi nie odwzajemnili tego gestu oraz tych słów ani papieżowi, ani chrześcijanom. Nie usłyszeliśmy od nich, że jesteśmy ich umiłowanymi braćmi" (s. 490). Nie usłyszeliśmy też, że rozpoznają w nas „młodszych braci" (s. 495). W tym kontekście autor przypomina, że „obie tradycje religijne, chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny, są jak dwa konary wyrastające z jednego pnia", którym jest biblijny Izrael. Z tym, że „chrześcijaństwo pojawiło się wcześniej niż judaizm rabiniczny" (s. 495) i trzeba koniecznie pamiętać, że „judaizm rabiniczny nie jest religią Starego Testamentu!" (s. 496). Zatem Żydzi są „w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi", a w pewien sposób, można by powiedzieć, że nimi nie są (por. s. 494).

Na kolejnych stronach rozmowa dotyczy chrześcijańskiej teologii judaizmu. Najpierw historycznie, sygnalizowany jest dominujący i pogłębiany przez wieki nurt wypracowanej już przez św. Augustyna teologii Kościoła jako prawdziwego Izraela – nowego Ludu Bożego, który zastąpił ukarany „stary Izrael", wydziedziczony i skazany na wieczną tułaczkę (ss. 498-500). Jednocześnie raz po raz powracało przekonanie, że rola Żydów, jako narodu wybranego, jeszcze się nie zakończyła (s. 500). Dramat Shoah i powstanie państwa Izrael zakwestio-

nowały „teologię zastępstwa" i „pseudoteologię «Żyda – wiecznego tułacza»" (s. 503). Podjęto rewizję chrześcijańskiego spojrzenia na wierność Boga i potwierdzono trwałość Pierwszego Przymierza (ss. 502-505). Ks. Chrostowski wskazuje, że „najbardziej solidny fundament każdej poprawnej chrześcijańskiej teologii judaizmu" stanowią słowa i postawa św. Pawła (Rz 10,1-2; 11,1-2) (s. 505). Trwanie Izraela i jego religii powinno być dla chrześcijan wymownym znakiem wierności Boga i Jego miłosierdzia (por. s. 506). Jednocześnie jest ono tym większym wezwaniem dla chrześcijan do wierności Nowemu Przymierzu. Ksiądz profesor jest przekonany, że „zbliżenie między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu dokonałoby się zwłaszcza wtedy, gdyby chrześcijanie byli coraz lepszymi chrześcijanami i coraz głębiej przeżywali więzi przymierza w Chrystusie, a Żydzi byli coraz lepszymi Żydami, pozwalając i nam docenić i przyjąć wszystkie pożytki, które wynikają z ich specyficznych więzi z Bogiem" (s. 508). Nie oznacza to zrównania judaizmu i chrześcijaństwa, wręcz przeciwnie: „Chrystus jest jedynym Zbawicielem całej ludzkości i każdego człowieka (...). Gdyby było tak, że Chrystus nie ma żadnego znaczenia dla Żydów i gdyby nie był On spełnieniem obietnic i zapowiedzi mesjańskich Starego Testamentu, to znaczy, że nie ma On również żadnego zbawczego znaczenia dla nie-Żydów, czyli dla nas. (...) Cały Nowy Testament to w gruncie rzeczy wołanie o wiarę Żydów, o ich wiarę w Jezusa jako zapowiadanego i oczekiwanego Mesjasza" (s. 509n.). W tym duchu należy krytycznie oceniać różne wypowiedzi (wspomina się ks. M. Czajkowskiego), w których zbyt pochopnie przenosi się na grunt chrześcijański logikę żydowską i formuły ukute przez Żydów (s. 509, 512). Trzeba też bronić prawdziwego dialogu, który nie polega na „uzgadnianiu prawd teologicznych (...) lecz na wzajemnym poznawaniu się i zaniechaniu wszystkiego, co nam wzajemnie szkodzi, a przez to sprzeciwia się wiarygodności świadectwa, jakie powinniśmy dawać o dobroci i miłosierdziu Boga" (s. 515). Wzorem może być postawa duszpasterska i słowa Jana Pawła II (ss. 519-521).

Myśląc o założeniach nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu, ks. Chrostowski podkreśla znaczenie książki *Przekroczyć próg nadziei*, w której Jan Paweł II pisze m.in., że człowiek potrzebuje obecności i bliskości Boga, a Bóg na tę potrzebę odpowiada w Jezusie Chrystusie. To w Nim Bóg zbliżył się najbardziej ku człowiekowi, „poszedł w pewnym sensie za daleko...! (...) W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. (...) Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. Jedni i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki" (*Przekroczyć próg nadziei*, s. 49) (ss. 521-523).

XIV. *Za mało, za słabo, za późno?* (ss. 524-560).

W ostatnim rozdziale rozmówcy powracają do okoliczności, które wpłynęły na załamanie się (ale nie koniec) udziału naszego autora w dialogu. Oprócz spraw, związanych z obroną krzyża papieskiego w Oświęcimiu, okazją do dyskredytowania osoby księdza profesora i jego udziału w dialogu stała się jego opinia wyrażona w reakcji na tekst ks. S. Musiała *Czarne jest czarne*. Ks. Chrostowski zapytał bowiem publicznie, czy ma jakiekolwiek znaczenie żydowskie pochodzenie osób zajmujących wysokie stanowiska w społeczeństwie. Sam fakt bycia Żydem nie powinien być przecież przepustką do kariery, ani też przeszkodą. Był to jednak temat tabu, a jego naruszenie wywołało irytację i oburzenie (s. 527n.). Według księdza profesora, z biegiem czasu „stało się widoczne, że postulat i rzeczywistość dialogu religijnego, w więc i kontakty z wyznawcami judaizmu, były podporządkowane doraźnej strategii politycznej, której celem była instrumentalizacja Kościoła" (s. 528n.). Stałe roszczenia strony żydowskiej zdawały się mówić, że Kościół ciągle jeszcze nie podjął należytych działań. „Często miałem wrażenie – mówi nasz autor – że cały wieloletni wysiłek na nic, że ciągle drepczemy w miejscu i wracamy do tych samych, na pozór już rozwiązanych, kwestii (...). Gdy dokonywaliśmy jakiejś próby bilansu, wyliczając jakieś sukcesy, reakcja niemal zawsze była taka sama: «Za mało, za słabo, za późno...»" (s. 530). Utrudnieniem w dialogu była także polityka „grubej kreski" i formuła *homo sovieticus*, stosowana opacznie i wbrew założeniom jej twórcy – ks. Józefa Tischnera (s. 530n.).

Natomiast pytany o swoje najważniejsze osiągnięcia w dialogu ks. Chrostowski wskazuje na fakt, że „dialog nie stał się w Polsce ofiarą odgórnej klerykalizacji", nie liczącej się z odczuciami wiernych, ale naprawdę trafił do serc wielu ludzi. Znaczące jest także to, że dialog nie stał się „fetyszem", celem samym w sobie, swoistym przedmiotem uwielbienia bez względu na jego kształt i naturę („dialogolatria") (s. 532n.). Autor podkreśla, że „dialog nie oznacza przeszczepiania na grunt chrześcijański wyłącznie żydowskiego punktu widzenia" (s. 536), a „sprzeciw wobec antysemityzmu i walka z nim nie mogą wyczerpywać całokształtu relacji żydowsko-chrześcijańskich" (s. 534).

Ostatnie stronice książki zajmuje swoisty bilans, dotyczący dwóch płaszczyzn: dialogu polsko-żydowskiego i dialogu katolicko-żydowskiego. Jeśli chodzi o dialog polsko-żydowski, to według księdza profesora „jest w pewnym sensie niemożliwy" (bo kto miałby oficjalnie reprezentować strony dialogu?), ale „jest możliwa i bardzo potrzebna rozmowa Polaków i Żydów na tematy, które nas dotyczą – łączą i dzielą" (s. 538). Ks. Chrostowski podejmuje z uznaniem wizję Byrona Sherwina, który „twierdzi, że budowanie podstaw nowych relacji polsko-żydowskich powinno opierać się na uznaniu, że polscy Żydzi

nie byli odrębnym narodem, lecz częścią narodu polskiego, zatem ich duchowe osiągnięcia stanowią integralną część polskiej historii oraz historii żydowskiej" (s. 541). Pociągałoby to za sobą odnowione opowiadanie o przeszłości, nie zdominowane całkowicie przez dramat Zagłady (s. 542). „Dla Żydów oznacza to zrozumienie dziejów żydowskiego życia w Polsce, a dla Polaków zrozumienie dziejów Żydów w Polsce, które trwale wpisały się w ojczyste doświadczenia dziejowe" (s. 544). Co do dialogu katolicko-żydowskiego, to „jest możliwy i został zapoczątkowany", ale trzeba stale pamiętać, że „dialog nie jest celem, lecz środkiem do osiągnięcia wartości wyższych i ważniejszych, a mianowicie pojednania i braterstwa" (s. 545). Potrzeba do tego „zdrowej chrześcijańskiej teologii religii" a nie jedynie religiologii czy religioznawstwa (s. 546). Jeśli chodzi o zadania strony żydowskiej, ks. Chrostowski przytacza ponownie zdanie rabina Sherwina, który podkreśla, że dla pomyślności własnej i dialogu religijnego Żydzi muszą zrezygnować z poglądu, że najważniejsze jest ich przetrwanie jako narodu oraz że „judaizm ma wartość tylko o tyle o ile pomaga przetrwać" (s. 547). Takie ustawianie priorytetów sprzeciwia się bowiem żydowskiej tożsamości i jest bałwochwalcze (s. 548n.). Zgodnie z nauką rabina A.J. Heschela, „bardziej palące jest to, by zająć się życiem aniżeli przeżyciem" (s. 549).

Już na koniec, ks. Chrostowski ostrzega przed „wypaczaniem i banalizacją" groźby antysemityzmu, przez „nadmierne i niepotrzebne mnożenie ostrzeżeń" przed antysemityzmem (s. 550). Podkreśla duchowe i moralne wsparcie, jakie otrzymywał ze strony biskupów, księży i wiernych. Sprawa zaś dialogu pozostała w jego sercu ciągle żywa, a zaangażowanie owocne, o czym świadczą m.in. coroczne sympozja teologiczne „Kościół a Żydzi i judaizm", wydawany półrocznik „Maqom" (s. 559) oraz omawiana publikacja, która jest wielką inspiracją dla zwolenników dialogu: „Rzetelny dialog religijny potrzebuje nowych impulsów i nowych ludzi. Ci, którzy go podejmą, powinni znać jak najbardziej wszechstronnie to, co już się wydarzyło, to znaczy drogi i bezdroża dialogu" (s. 559).

Myślę, że to obszerne przedstawienie książki *Kościół, Żydzi, Polska* jest wystarczającą zachętą do jej lektury. Jest ona kolejnym ważnym słowem ks. prof. Waldemara Chrostowskiego oraz redaktorów Grzegorza Górnego i Rafała Tichego, wypowiedzianym w duchu prawdziwego szczerego dialogu – na rzecz pojednania. Tylko w tym samym duchu można go właściwie odczytać i w pełni zrozumieć.

*ks. Krzysztof Z. Wiśniewski, Legnica*