

# Michał Horoszewicz

---

## "Dialog w cieniu Auschwitz", Waldemar Chrostowski, Warszawa 1999 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 70/2, 167-177

---

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Waldemar CHROSTOWSKI, *Dialog w cieniu Auschwitz*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, ss. 272.

Świat po Auschwitz, Bóg po Auschwitz, Kościół po Auschwitz, teologia po Auschwitz – takie sugestywne zestawienia „poauschwitzowe” można napotkać w głównych tytułach studiów czy zwartych publikacji, odnoszących się w latach dziewięćdziesiątych do sfery refleksyjnej mającej Auschwitz jako symboliczną cezurę.

Wszakże poczęto wprowadzać tam również pojęcie dialogu. Były wielki rabin Francji, René-Samuel Sirat mógł więc tytułować swą konferencję z 1995 r. *Dialogować z Bogiem w Auschwitz i po Auschwitz* – pisał: „Piekło ma na ziemi adres, którego nazwa, na zawsze symbolizująca sromotę i hańbę, pozostaje zamknięta w sercu człowieczym – to Auschwitz”. Równolegle abp Gérard Defois z Reims podjął temat *O dialog żydowsko-chrześcijański po Auschwitz*; uznawał tam, że przez Auschwitz „sekularyzm naszej kultury znalazł się w stanie kryzysu” – i obwieszczał: „Moi bracia Żydzi, od was oczekujemy Głosu Auschwitz, by usłyszeć Bożą obecność w tym społeczeństwie”.

W warunkach polskich dialog katolicko-żydowski będzie także „po Auschwitz”, ale równocześnie, być może po części z uwagi na swoiste zakotwiczenie symboliki Auschwitz w konkretnym obszarze polskiej ziemi dawnego obozu Auschwitz-Birkenau, dialog ów będzie toczony mniej czy bardziej „w cieniu Auschwitz”. Dlatego też tytuł omawianej tu książki należy uznać za szczególnie celny. Ponieważ w polskiej problematyce katolicko-żydowskiej zmiany zachodzą bardzo szybko, przeto godzi się zaznaczyć, że tekst poniższy ukończono 26 IX 1999 r.

W okrzepłej już dialogowej serii Oficyny Wydawniczej „Vocatio” ukazał się więc tom *Dialog w cieniu Auschwitz*, gromadzący dwadzieścia pięć wywiadów różnej objętości (od 2 do 27 stron) udzielanych przez ks. Waldemara Chrostowskiego, profesora ATK (obecnie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego) i wiceprzewodniczącego Zarządu Stowarzyszenia Bibliotów Polskich, konsultora Rady Episkopatu do Spraw Dialogu Religijnego i członka Komitetu do Dialogu z Judaizmem, członka Rady Muzeum w Oświęcimiu i członka Rady Rządowego Strategicznego Programu Oświęcimskiego. Wywiady ogłaszano pierwotnie w czasopismach polskich oraz w polonijnych periodykach USA i Kanady (od kwietnia 1996 r. do maja 1998 r.).

Osią organizującą jest oczywiście dialog pojmowany różnorodnie i w rozmaitych konfiguracjach, wszakże książka jest wielowątkowa i przynajmniej niektóre kwestie zasługują na wyraziste odnotowanie wyodrębnione.

Dialog ma być próbą zrozumienia drugiego człowieka i zarazem prezentacją własnej tożsamości; we wzajemnym poznawaniu się wymaga szacunku dla rozmówcy i odeń oczekuje takiejże postawy; zmierza do wyartykułowania, kim są obie strony wchodzące w kontakt i jakie mają problemy – wszystko na zasadzie partnerstwa.

Istnieje częściowa równoległość trzech dialogowo pojmowanych zworników tożsamości żydowskiej, którymi pozostają stosunki: do Państwa Izrael, do Holocaustu i do antysemityzmu (s. 164) – oraz trzech czynników przesądających o włączeniu się Kościoła katolickiego w dialog z judaizmem, a są nimi: wydarzenie Szoa, powstanie Państwa Izrael oraz samoświadomość Kościoła (s. 44).

Wysoki pułap czczenia Holocaustu może powodować wytwarzanie się kultu zastępczego, quasi-religijnego; żydowskość staje się wówczas cenniejsza niż judaizm (s. 164). Niektórzy myśliciele żydowscy skądinąd przestrzegają przed podobną idolizacją, która przesłania rzeczywiste wartości człowiecze, jakie reprezentowały czy uosabiały ofiary Szoa. Autor słusznie zwraca uwagę, że choć „w przypadku Żydów pierwiastki etniczny i religijny zazębiają się, istnieje jednak rozdzielnosć żydowskości i pierwiastka religijnego” (s. 94), co pozwala uznać, że z autoprzentacji „jestem Żydem” nie za wiele wynika dla dialogu międzyreligijnego. Z kolei Kościół – wskazuje autor – nie może przejeść obojętnie wobec pytania: dlaczego w Europie wydarzyła się zagłada Żydów? Powinno to nakłaniać do zgłębiania długiej tradycji antyżydowskiej czy antyjudajstycznej pojawiającej się w nauczaniu Kościoła przez wiele stuleci i wpływającej na postawy czy nastawienia chrześcijan (s. 199).

W stosunku do Państwa Izrael wszyscy Żydzi „są bardzo zintegrowani i z polskiej perspektywy można im tego tylko pozazdrościć” (s. 165). Z kolei chrześcijanie przyzwyczaili się do Żydów-tułaczy: „bezojczyźnianosć” uchodziła za trwałą karę dziedziczną, nałożoną z tytułu odrzucenia Jezusa; utworzenie zatem Państwa Izrael zmuszało do pytania o sens żydowskości. W odniesieniu do Państwa Izrael po 1948 r. „początkowo Kościół i jego instytucje zachowywały rezerwę i niedowierzenie”, a „w niektórych kręgach oczekiwano nawet jakiejś katastrofy, która definitywnie poprze roszczenia chrześcijańskie” – to znaczy roszczenia do ciągłości rozproszenia i bezdomności Żydów. Ponieważ jednak Państwo Izrael umacniało się, przeto przyszła konieczność „religijnego przewartościowania ideologii Żyda wiecznego tułacza” (s. 45), zresztą także konieczność zasadniczego przeglądu założeń tradycyjnej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Było to, konstatuje autor, trudne i długotrwałe, jednak wreszcie osiągnięto ustanowienie stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael w 1993 r. – tyle że Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu twierdził, iż „nie ma żadnych teologicznych racji nieuznawania Państwa Izrael”; opory i wahania miały charakter polityczny i dyplomatyczny (przypuszczalny wzgląd na uwarunkowania chrześcijańskiej mniejszości w krajach arabskich).

Wreszcie: stosunek do antysemityzmu łączy Żydów mimo wszelkich różnic i nawet polaryzacji. Z kolei Kościół w sytuacji powojennego świata podjął próbę zrozumienia sa-

mego siebie – przez powrót do korzeni (s. 45): oznacza to zarówno powrót do tego judaizmu, który istniał dwa tysiące lat temu, co może stanowić orientację o sensie wyłącznie historyczno-archeologicznym, jak też nawiązanie oraz odniesienie do judaizmu dzisiaj istniejącego i rozwijającego się. Kościół – akcentuje autor – „bardzo mocno podkreśla konieczność dialogu religijnego, teologicznego, dzięki któremu chrześcijanie mogą się stać lepszymi chrześcijanami, a wyznawcy judaizmu lepszymi wyznawcami judaizmu” (s. 201).

Cel dialogu katolicko-judaistycznego to najogólniej przezwyciężenie „gorszącego balastu przeszłości”, bowiem ogólny bilans stosunków za blisko dziewiętnaście stuleci jest lichy. W przeszłości samookreślanie obu stron często sprowadzało się do wzajemnego odcinania się: chrześcijaństwo bywało negatywnym odwzorowaniem żydowskości, a żydowskość stawała się kontrodbiciem chrześcijaństwa. Przez całe wieki pogłębiała się przepaść rozdzielająca obie społeczności, a motorem naprężeń bywały „wzajemna niechęć, pogarda i wrogość”. Od czasu kiedy Synagoga i Kościół rozdzieliły się, „współpracowały zgodnie tylko w jednym – we wzajemnym pogarszaniu swoich kontaktów i wzajemnego nastawienie do siebie”. Autor z ubolewaniem stwierdza, że w wielu kręgach po obu stronach „to nastawienie wciąż istnieje, jątrzy i dzieli” – że na razie nadal „obie strony współdziałają w pogłębianiu wzajemnej niechęci” (s. 154 – można zresztą sądzić, że jest to uogólniająca konstatacja cokolwiek nazbyt pesymistyczna). Brak więc dobrej dyspozycji serc, woli zbliżenia – zresztą po obu stronach; wszakże część zastrzeżeń wobec dialogu pochodzi nie z wrogości czy złych intencji, lecz – zapewnia autor – ze zwykłej ignorancji (s. 73).

Dialog nie jest celem samym w sobie: autor przestrzega przed swoistą „religią dialogu” sprowadzającą się do „dialogomanii” czy wręcz do „dialogolatrii”; podkreśla nadużywanie słowa „dialog” (s. 98).

Uznaje natomiast, że „zaangażowanie religijne niesie liczne możliwości współpracy” w dawaniu wspólnego świadectwa religijnego, w działalności charytatywnej – takiej tradycji współdziałania między wspólnotami religijnymi nie było, a przecież „dialog podjęty między dwiema religiami zakłada także wymiar instytucjonalny”.

Istnieje wielka potrzeba wypracowania właściwej „pedagogiki dialogu”, co – jak należy wnioskować – nakłada obowiązek uszanowania i pogodzenia wrażliwości oraz tożsamości obu stron, dalej pomijania wszelkich niedomówień i bezbarwności, zakłamania i fałszu, podejrzliwości i nieufności (s. 55,93), wreszcie wyrugowania wszelkiego „tabu tematycznego” (s. 52).

Z chrześcijańskiej perspektywy dialog jest otwarty na zewnątrz, a równocześnie obejmuje wymiar wewnętrzny: zakłada ekumenizm i zbliżenie wewnątrzchrześcijańskie; z kolei dla Żydów dialog może stanowić „okazję do spajania żydowskości w całej jej złożoności”.

Należy zdać sobie sprawę, że do tej pory nie było tradycji dialogu. To przykre stwierdzenie warto może rozbudować. Wydaje się, że lata powojenne mniej więcej do 1967 r. z pierwszym wówczas „dialogowym” dokumentem episkopalnym (wszak dialog nie zaist-

niał od razu z promulgowaniem *Nostra aetate*) można byłoby uznać za „stan predialogowy”, z kolei trzydzieści kilka lat dialogowych od samych załączków nie pozwala jeszcze na wytworzenie tradycji jako takiej: ona dopiero stopniowo narasta. Można jednak zastanawiać się: kiedy dochodziło do przejściowych i lokalnych sytuacji „predialogowych”.

U nas, jak wiadomo, występowały one względnie szeroko między katolikami i wyznawcami judaizmu na początku lat sześćdziesiątych XIX w. od Warszawy po Pińsk; z kolei u schyłku XIX w. i aż po lata trzydzieste XX w. w USA, zwłaszcza w Pittsburghu, duchowni protestanccy i rabinowie kierunku reformowanego często wymieniali się w świątyniach kazaniami w ramach szczególnie przyjaznej atmosfery (o tym Kimmy Caplan z Harvard University w „Polin” 1998, t. 11, s. 210).

W dialogu – który nie może stawać się dwoma „głuchymi” monologami – należy wyróżnić trzy wymiary, będąc to: prowadzona podczas sympozjów i debat rozmowa, która powinna mieć charakter teologiczny; umiejętność wsłuchiwanie się w wypowiedzi drugiej strony w założeniu podatności i gotowości do zmiany własnego rozeznania na podstawie pozyskanej argumentacji partnera dialogu (przy tym w oczekiwaniu, że podobny proces przebiega także u niego, s. 153); wreszcie, płaszczyzna modlitwy – a pod tym względem istnieją największe zaniedbania, jako że „do tej pory nie było tradycji wspólnej modlitwy chrześcijan i wyznawców judaizmu” (s. 151). Skądinąd wydaje się, że należałoby uwzględnić czwarty wymiar: „wewnątrzkościelny dialog o dialogu” – brakuje bowiem szczerzej rozmowy wewnątrzkościelnej i wewnątrzkatolickiej (s. 213, 254).

Oczywiście, celem dialogu nie są kompromisy, jednakże w debacie dwóch obolałych „wrażliwości” muszą one wystąpić. Najbardziej podstawowy dla Polaków polega na tym, że jeżeli chce się bronić dobrego imienia Polski i Polaków, nie można zaczynać od atakowania Żydów (s. 154). I odwrotnie: mówienie Żydów o sobie i własnej tożsamości „nie musi się odbywać za cenę atakowania Polski”. Kompromis w odstąpieniu od wzajemnego atakowania, od spoglądania w kategoriach stereotypów i uprzedzeń – to zerwanie z tradycją patrzenia obustronnie wypaczonego i próba wnoszenia rozpoznania pozytywnego.

Książka ukazuje niedostateczne zakorzenienie nowego, powojennego czy raczej posoborowego, stosunku Kościoła do Żydów i judaizmu. Ileż to razy pada stwierdzenie o braku tradycji – przykładowo – wspólnej modlitwy chrześcijan i wyznawców judaizmu (s. 151), zajmowania się religią żydowską na szerokim poziomie duszpasterskim (s. 146), oczywiście samego dialogu jako takiego (s. 162), wewnątrzkościelnego dialogu o dialogu (s. 254). Te rozproszone konstatacje pozwalają dostrzec, jak wiele pozostaje do osiągnięcia dla autentycznego przekroczenia owego progu „brakowo-tradycyjnego”.

Symbolem konkretyzującego się dialogu w praktyce „będzie krzyż wnoszący się obok religijnego symbolu żydowskiego, będzie nagrobek chrześcijański obok macewy, będą modlitwy chrześcijan i Żydów stojących obok siebie w czczeniu zmarłych (s. 141). To wizja z pewnością pobudzająca i już sporadycznie realizowana (w prze-

szości niekiedy nawet mocno odległej), jednakże do jej szerszej popularyzacji potrzebne jest „oczyszczenie pamięci”.

Auschwitz, pojmowany w sensie symbolicznym, to trzecia – obok Szoa i Holocaustu – równorzędna nazwa zagłady Żydów. W książce występuje jako symboliczne tło, w oparciu o które podejmuje się rozważania i debaty porównawcze, ale także jako ukonkretniona strefa konfliktów z ostatniego kilkunastolecia (Karmel, supermarket, zwirowisko, krzyże...) – konfliktów w istocie jałowych, bowiem wykazujących obustronne niezrozumienia (czasem głębokie) i chyba nadwrażliwości. Autor nadmienia, że pewnym rozwiązaniem mogłaby okazać się realizacja propozycji Stanisława Krajewskiego utworzenia na terenie obozowym specjalnego miejsca dla prywatnych wyrazów pamięci.

W związku z tym warto może wspomnieć, że Dni Majdanka rozpoczęto 14 IX 1999 r. uroczystością międzyreligijną i międzywyznaniową – oto w intencji ćwierćmilionowej rzeszy ofiar z 52 narodowości modlitwy odprawili: rabin warszawskiej gminy żydowskiej Baruch Rabinowitz, imam Mahmud Taha Żuk, prawosławny biskup diecezji lubelsko-chełmskiej Abel, luteranin ks. Roman Pracki i rzymskokatolicki abp Józef Życiński, metropolita lubelski. „Tutaj Bóg był jeden dla wszystkich” – skomentował Czesław Kulesza, dawny więzień obozu. Być może, przeprowadzenie zblizzonego współpojednania modlitwianego pozwoliłoby zniwelować zadrażnienia i napięcia międzyreligijne odnoszące się czy to do symboliki dawnego obozu Auschwitz-Birkenau, czy też do jego ziemskiej konkretyzacji.

Polska. Autor sugestywnie i wielostronnie przedstawia więzi polsko-żydowskie: przypomina, że historia polsko-żydowska to wiele stuleci, a nie tylko dzieje pierwszej połowy XX w. (s. 229); podkreśla nader ujmująco, że „Żydzi to część historii Polski”, a ich wkład w nią jest ogromny, zaś „ich kultura jest stara i czcigodna” (s. 41), wskazuje, że Polska po hebrajsku to „Polin”, co znaczy „tutaj odpocznij” – albo „Polania”, co oznacza „tutaj odpoczywa [przebywa] Bóg” (s. 68), akcentuje wspólny pierwiastek religijny. Nie pomija jednak faktu, że część Żydów z USA i Państwa Izrael w Polsce widzi „ziemię Egiptu” czy „ziemię niewoli”, z której należało wyjechać, by osiąść w Izraelu czy Ameryce, będących „ziemią obiecaną” (s. 41). Istotnym problemem jest cierpliwa zmiana tego paradygmatu przez ukazywanie niegdysiejszej Polski jako obszaru kilkusetletniej żydowskiej tradycji kulturalnej i duchowej – obszaru, na którym Żydzi mogli kultywować własne życie religijne, zakładać samorządy, dysponować własną strukturą i szkolnictwem.

Autor przyznaje, że z ambony czasem padają słowa antyżydowskie czy antyjudaistyczne, ale zdecydowanie więcej dobrego dzieje się na lekcjach religii, katechezie i rekolekcjach; wyraża też znamienne domniemanie, że w sytuacji wyższej konieczności wielu polskich biskupów i proboszczów byłoby skłonnych udostępnić swą świątynię Żydom na modlitwę. Podkreśla, że w Polsce dialog jest bardzo osobisty; dostrzega splecione w duszy żydowskiej dwa uczucia: przywiązanie do tego, czym Żydzi żyli

w Polsce przez stulecia – oraz głębokie piętno tego, czego dokonali tu naziści. Ważne jest niepomijanie którejkolwiek ze sfer, lecz zrozumienie obu i uczynienie z nich punktu odniesienia (s. 50). Tu dochodzi się do kompleksu odpowiedzialności: „Jeżeli ktoś ciągle słyszy: ty jesteś odpowiedzialny za Auschwitz (...) jesteś chrześcijaninem, czyli dziedzicem tradycji antysemityzmu; a słyszy to ktoś bardzo wrażliwy – prowadzi go to do poczucia winy”. Dalej przychodzi uwaga, że „Auschwitz stawia się jako klucz do stosunków chrześcijańsko- i polsko-żydowskich” (s. 105). Wydaje się jednak, że ta argumentacja – możliwa w uwarunkowaniach zapewne niemieckich – nie może mieć specyficznego zastosowania u nas: kto w Polsce podejmuje taką bezustanną (bo „ciągle”) akcję obwiniania ogółu katolików – a przynajmniej tych „bardzo wrażliwych” – za Auschwitz? W stosunkach polsko-żydowskich Auschwitz może być jednym z kilku kluczy, ale trudno w nim upatrywać klucza jedyne.

Interesujące są rozważania autora nad dostrzeganym również w Polsce niezwykłym zafascynowaniem religią i duchowością żydowską: „Jest to rzeczywiście świat, który – jeśli zaczniemy go zgłębiać – może pociągnąć”; wyrażono domniemanie, że występuje to o wiele mocniej w przypadku osób, których pojmowanie chrześcijaństwa ma być nader powierzchowne, a zaangażowanie religijne niezbyt głębokie (s. 104).

Instytut Dialogu. W płaszczyźnie dialogu chrześcijańsko-judaistycznego i także polsko-żydowskiego wyraźnym postępowaniem było ustanowienie jesienią 1994 r. Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego przy Akademii Teologii Katolickiej (to znaczy obecnie: przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego) w Warszawie. Otwarcia dokonał prymas Polski, kard. Józef Glemp. Celem Instytutu – jak przedstawia autor, od początku będący jego dyrektorem – jest wdrażanie nowego nastawienia Kościoła, uporządkowanie i usystematyzowanie „pewnych obolałości” i spraw zaległych, organizowanie spotkań i odczytów, nawiązywanie kontaktów z nowymi środowiskami. Instytut wspiera aktywność Komitetu Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem (s. 61) oraz wydaje – skądinąd z pewnym opóźnieniem – półroczny biuletyn „Maqom” o bogatej i urozmaiconej treści.

Pamięć rozważono wielostronnie. Zaakcentowano, że w żydowskiej pamięci tkwią stereotypy z międzywojnia o trudnej egzystencji, gdy w nurtach niepodległościowych i narodowych wielu Żydów widziało – nie bezzasadnie – zagrożenie, z kolei polskie stereotypy kształtowały się przez różnorakie „uwikłania Żydów w komunizm”. Trafnie podkreślono, że w podobnych sytuacjach dokładne liczby przestają być ważne: „Zbiorowa pamięć ma to do siebie, że je wyolbrzymia i tworzy pewne schematy, kalki myślowe, które nie odzwierciedlają statystyki, lecz tworzą wizerunek drugiej zbiorowości, postrzeganej nie jako partner, ale jako rywal czy wróg” (s. 53).

Nawiązywanie dialogu religijnego skłania obie tradycje religijne do „oczyszczenia pamięci”. Będzie to przede wszystkim ustosunkowanie się do elementów antyżydowskich w tradycji chrześcijańskiej i – przeciwnie – do elementów antychrześcijań-

skich w tradycji rabinicznej (s. 156). Jednakże autor na tym nie poprzestaje: pragnie przekroczyć wzajemne odcinania się i potępienia. Zastanawia się, czy Żydzi mają w swojej tradycji religijne wątki pozwalające zepchnąć na margines pogardliwe odnoszenie się do chrześcijaństwa i Kościoła – jednakże godzi się zauważyć, że podobne dociekania raczej zachęcają, przeciwnie, do przeglądu tradycji chrześcijańskiej celem wydobycia nurtów pozytywnego ujmowania judaizmu.

„Oczyszczanie pamięci” powinno sięgać głęboko. Tak na przykład wybitny katolicki prekursor dialogu ks. Paul Démann wskazywał już w 1949 r., że krzyż – dla chrześcijan znak miłości – stał się dla wielu Żydów „symbolem nienawiści”, jako że w jego imieniu bywali „upokarzani i prześladowani od wieków”. Winę ponoszą ci, którzy krzyżem posługiwali się dla celów niegodnych tak w czasie krucjat, jak choćby przed stu laty, gdy paryski dziennik asumpcjonistów „La Croix” – właśnie „krzyż” – mógł chlubić się, że już w tytule nosi „znak zgrozy dla Żydów”. Godzi się wszakże nadmienić, że dziennik ten u schyłku lat dwudziestych XX w. potrafił odstąpić od swego niechlubnego antyjudajizmu, a w latach sześćdziesiątych dokonał swoistego „grzechów wyznania”.

Dzień Judaizmu. Zapoczątkowany w latach osiemdziesiątych we Włoszech, został podjęty w 1998 r. przez Kościół polski. Nie było to łatwe, przyznaje autor: „W Polsce nie ma tradycji zajmowania się religią żydowską na najszerzej pojętym poziomie duszpasterskim” (s. 146). Hasłem Pierwszego Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce stały się słowa Jana Pawła II wypowiedziane na początku pontyfikatu: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm” (przed papieżem wyrazili je biskupi niemieccy). Dzień obchodzony jest w intencji przypominania katolikom o ich własnych korzeniach. Autor podkreśla: „Za pomocą Dnia Judaizmu próbujemy i chcemy przeschęcić owoce nowego nastawienia Kościoła do Żydów i judaizmu na szczeble najniższe”. Dzień nie może być narzucany: „Powinien powoli przenikać do świadomości pasterzy oraz wiernych i stopniowo kształtować nową świadomość Kościoła”.

Teologia. W październiku 1997 r. w Watykanie przeprowadzono kolokwium na temat korzeni antyjudajizmu, pomyślane w ramach przygotowania do Jubileuszu Roku 2000: chodziło o to, by na progu trzeciego tysiąclecia spojrzeć odważnie w przeszłość (s. 118). Ze skrótego przedstawienia problematyki kolokwium wynika przyjęcie w oficjalnych wypowiedziach aksjomatu, że „antysemityzm jako teoria rasistowska nie miał wstępu do Kościoła, do jego oficjalnego nauczania”. Do tego należy wnieść istotne zastrzeżenie: wszak w Hiszpanii i Portugalii od schyłku XV w. mniej więcej do połowy XVIII w. rozwijała się – przy pełnej aprobacie rzymskiej – prawdziwie rasistowska obsesja „czystości krwi”, nie skażonej judaizmem czy żydowskością do kilku pokoleń wstecz, wszak powstało wówczas powiedzenie, że Jezus nie zakwalifikowałby się na funkcję odźwiernego katedry toledońskiej (zresztą Pius V przejściowo zarządził wychwytywanie wszystkich Cyganów w Państwie Kościelnym, wyznaczając ich



jako przymusowych galerników na galerach papieskich – o tym protorasizmie pisze Isabel Gómez Acebo, wykładająca teologię na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Madrycie, w „Concilium” 1999, t. 281, s. 34).

Podczas kolokwium watykańskiego akcentowano także potrzebę „oczyszczenia pamięci” Kościoła dotyczącej jego własnej przeszłości. Podkreślono podstawowe wyzwanie, któremu winna sprostać dzisiejsza teologia chrześcijańska, a mianowicie budowanie nowej i pozytywnej teologii judaizmu, wolnej od uprzedzeń, solidnie opartej na Piśmie Świętym, uwzględniającej zdrowe nurty tradycji chrześcijańskiej. Bowiem w tradycji chrześcijańskiej – wyjaśnia autor – były elementy antyjudajstyczne i antyżydowskie, wszakże nie brakowało ludzi oczyszczających – na rozmaite sposoby i choćby z różną skutecznością – naukę Kościoła. Nowa teologia judaizmu byłaby kolejnym krokiem naprzód przez konstruowanie nowej świadomości chrześcijańskiej oraz przeobrażanie dotychczasowego nauczania (s. 131, 157). Wszakże autor wyjaśnia, że w ciągu wielu już lat „dialogowania” w warunkach polskich najmniej uczyniono właśnie w sprawie chrześcijańskiej teologii judaizmu. Teologiczna strona dialogu była – zapewnia autor – „bojkotowana i spychana na margines, upolityczniana i wykorzystywana do doraźnych i koniunkturalnych celów” (s. 260). Można jednak ubolewać, że autor nie pokusił się – nawet prowokując pytanie któregoś rozmówcy redakcyjnego – o naszkicowanie podstawowego rozpoznania takiej chrześcijańskiej teologii judaizmu przez, na przykład, odróżnienie wstępnych jej założeń od istniejących już konstrukcji, przedłożonych choćby w *Traktacie o Żydach* ks. Franza Mussnera (o tej publikacji z wydawanej przez ATK serii „Kościół a Żydzi i Judaizm” na tych łamach: LXIV /1994/, s. 197-202). Niżej podpisany pragnie zasygnalizować ujęcie chyba znacznie rzadsze: pozytywną judaistyczną teologię chrześcijaństwa wysuniętą przez Shaloma Ben-Chorina w rozprawie *Zarys judaistycznej teologii chrześcijaństwa* („Concilium” 1988, t. 216, s. 77-88; o tym studium w miesięczniku „Człowiek i Światopogląd” 1988, nr 6, s. 82-85).

Przeestrogi. Jest ich w książce sporo; mają uczulać zwolenników dialogu na różnej rafy czy nieporozumienia. Na przykład autor niejednokrotnie sygnalizuje tych, których określa mianem przeciwników dialogu: nie można zezwalać – utrzymuje – by to oni nadawali ton wzajemnym stosunkom. „Ich działalność to składnik folkloru karmionego niechęcią, nienawiścią, uprzedzeniami i stereotypami” (s. 159). Jednakże wydaje się, że tkwi w tym pewna niedookreśloność pozwalająca zastanawiać się, czy może chodzić po prostu o rzeczników innej formuły dialogu.

Autor nadmienia, że chrześcijaństwo „nie może być postrzegane jako największy wróg Żydów”, co oczywiście jest celną konstatacją, jednakże rodzą się niepewności: czy ta przestroga nie jest nazbyt pesymistyczna – czy podobne poglądy mogą występować poza kręgami skrajnie antychrześcijańskimi.

Ważny a zarazem niepokojący wydaje się problem swoistego koniunkturalizmu: „Nieszczęście polega na tym, że dialog bywa ograniczany do punktów zapalnych. Kiedy dzieje się coś złego, wtedy mówimy o dialogu” (s. 51). A przecież zmiana wzajemnego nastawienia do siebie zachodzi przez pracę systematyczną,

„Żydzi w świadomości chrześcijańskiej są bardziej narodem Judasza niż narodem Jezusa” – z wyraźnym ubolewaniem konstatuje autor (s. 158); stanowi to rezultat prawie dwóch tysięcy lat wzajemnej niechęci i uprzedzeń. Najbardziej rewolucyjna zmiana w spojrzeniu chrześcijan na Żydów sprowadzać się będzie do coraz skuteczniejszego uświadamiania sobie żydowskości Jezusa Chrystusa; z kolei stosowne oczyszczenie wizerunku Jezusa winno zmierzać do tego, by Jezus mógł zostać uznany za brata przez Żydów. Autor jednakże nie sądzi, by w dającej się przewidzieć przyszłości miał radykalnie zmienić się żydowski stosunek do Jezusa jako Mesjasza (s. 70).

Utarło się twierdzenie o asymetrii: chrześcijaństwo do samookreślenia potrzebuje judaizmu, ten natomiast – z teologicznego punktu widzenia – do samookreślenia miał nie potrzebować chrześcijaństwa. Kwestionuje to autor wykazując, że podobna asymetria jednak nie występuje (s. 95). Współczesny judaizm nie jest prostym przedłużeniem religii biblijnego Izraela: „Jest skutkiem głębokiej przebudowy żydowskiego życia, której dokonali rabini w konfrontacji z chrześcijaństwem. (...) Nie byłby więc judaizm tym, czym jest dzisiaj, nie byłoby takiego zróżnicowania ani wielopostaciowości tej religii, gdyby nie istniało chrześcijaństwo”, Przy rozpoznawaniu zatem współczesnego judaizmu trzeba odnosić się również do chrześcijaństwa.

Autor wyraziście przestrzega przed zapalem przemocowego chryścianizowania Żydów: takiego prozelityzmu dzisiaj oczywiście nie ma i być nie może, wszakże gdyby to było możliwe, „to czasami odnoszę wrażenie, że nadal by się odbywało. Spotykam takich katolików, którzy byłiby gotowi chrzczyć Żydów nawet podczas snu albo wbrew ich woli. Na szczęście takich «gorliwców» jest niewielu, lecz są – i byłoby nieuczciwością niedostrzeganie ich istnienia”. Na domniemanie dziennikarzy, że takich „gorliwców” nie ma „przecież wśród hierarchii”, ks. Waldemar Chrostowski odpowiada nader dyskretnie: „Nie sądzę, by ktoś próbował badać to zjawisko” (s. 115).

Przełomowy dokument Kościoła *Pamiętamy: refleksje nad Shoah* mógł powiedzieć więcej, przyznaje autor – ale równie dobrze mógł powiedzieć mniej. Należy respektować realia oraz aktualny stan świadomości wiernych, trzeba przy tym pamiętać, że dokument ma wymiar ogólnokościelny. Jego słabością jest brak wszechstronnejszej refleksji nad początkami i naturą nazizmu: przedstawiono go, co oczywiste, jako zjawisko rasistowskie, ale bez analizowania korzeni, przyczyn i politycznych skutków. Rozróżniono antysemityzm (o podłożu rasistowskim, ideologicznym i politycznym) oraz antyjudaizm (o podłożu religijnym i teologicznym), pominięto natomiast antyżydowskość (o podłożu społecznym, obyczajowym i ekonomicznym). Autor słusznie

zaznacza, że z polskiej perspektywy – czy to katolickiej, czy też ogólniejszej – „brakuje argumentów do skutecznej obrony Piusa XII”, tyle że w tym przypadku „nie dotyczył go charyzmat papieskiej nieomyślności” (s. 221). Milczenie papieża wobec losu Żydów wynikało z ogólniejszego milczenia wobec postępowania najeźdźców w okupowanej Polsce wobec wszystkich jej mieszkańców. Zdaniem ks. W. Chrostowskiego, w przyszłości może zaistnieć lepszy klimat i „wraźniejsza potrzeba włączania problematyki Szoah do chrześcijańskiej teologii”: wówczas podobny dokument – raczej dokonujący refleksji nad wszelkimi totalitaryzmami – mógłby być promulgowany przez głowę Kościoła.

**O b l i c z a.** Autor celnie koryguje rozpowszechnione mniemanie, że Bóg dla chrześcijan jest Bogiem miłości, a dla Żydów Bogiem sprawiedliwości: „Sprawiedliwość, i w ujęciu żydowskim, i w ujęciu chrześcijańskim, jest inną twarzą miłości” – nie można być miłosiernym bez sprawiedliwości i sprawiedliwym bez miłości (s. 80).

„Niesłuchanie ważne jest nawiązywanie kontaktów bezpośrednich. (...) Nie wydaje się nam ważna możliwość rozmawiania z Żydami”. A przecież, sygnalizuje autor, oni chcą rozmawiać i są żywo zainteresowani: śledzą uważnie wszystko, co dzieje się w Polsce (s. 234).

Rozważając papieską konstatację, że Polska potrzebuje nowej ewangelizacji, autor wskazuje: „Jeżeli tak łatwo jest przechodzić na pozycje antykościelne, antyreligijne albo popadać w obojętność, to dlatego, że nasza wiara nie jest dostatecznie silna (...) to dotyczy każdego z nas” (s. 87). Po naszkicowaniu rzekomych pokus liberalizmu, które mają nie omijać polskiego społeczeństwa, autor nalega: „Umiejmy szukać tego co dobre” – i wskazuje wręcz aforystycznie (s. 89): „Świętość bowiem jest możliwa tylko tam, gdzie są pokusy, nie można osiągnąć świętości za darmo, bez żadnej ceny”.

Role Jana Pawła II w zakresie dialogu z Żydami autor uwypukla słowami: „Jest w tej kwestii niedościgniony”; uznaje, iż papieska wizyta w Jerozolimie „jest bardziej potrzebna Izraelowi i Żydom”, którzy „mogą w ten sposób uwiarygodnić postawę dialogu i tolerancji oraz zmian w stereotypowym patrzeniu na chrześcijaństwo” – tak więc owa wizyta „to papierek lakmusowy dla postawy Izraela” (s. 38); za najzupełniej naturalną uważa obecność w Jerozolimie papieża-Polaka (ale dlaczego szczególnie „Polaka”? – po prostu papieża, każdego papieża; jeśli polskość miałaby tam jakieś specyficzne znaczenie, wówczas należało to dokładnie sprecyzować). Ks. W. Chrostowski dochodzi do celnego wniosku, że rozwój dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce wiąże się z osobą Jana Pawła II; utrzymuje, iż gdyby papież, tyle mówiący o Żydach i judaizmie, udający się do synagogi i spotykający się z przedstawicielami wspólnot żydowskich, nie był Polakiem – „być może w Polsce pojawiłaby się nawet kontestacja wobec jego posunięć”: przeciętny Polak nie potrafiłby utożsamiać się z jego działalnością; to jednak oznacza, że podskórny i stonowany antysemityzm mógłby okazać się u nas wyrazistszy niż zazwyczaj się dopuszcza. Tak więc polskość obecnego papieża to „nie-

zwykle błogosławiona okoliczność dla dialogu”. Zresztą – dla dialogu z judaizmem nie tylko w Polsce.

Autor interesująco wywodzi, że słowa papieża o potrzebie skruchy i żalu nie sytuują się w polu ustępstw, lecz oznaczają „zobowiązanie do budowania nowej przyszłości, wolnej od krzywd wyrządzanych innym ludziom” (s. 259).

Słowo końcowe wreszcie. Należy nadmienić, że w książce sporadycznie dochodzi do powtarzania pewnych wątków czy raczej ich elementów, co – mimo wysuniętego domniemania o łatwiejszym wówczas zorientowaniu się w rozwoju i postępie w danej kwestii – raczej niczego konkretnie nie przydaje, zakłócając jedynie długofalową ciągłość tematyczną. Są określenia i oceny wysoce zindywidualizowane, które nie każdy przyjmie z aprobatywnym zrozumieniem. Skądinąd wolno domniemywać, że odmienne stanowisko w ujęciu problemu nawet istotnego może przyczyniać się do wzbogacenia rozeznania, nie wnosząc szczególnego uchybienia. Ściśle chronologiczny, wedle dat publikacji, układ tekstów zamazuje ich zgrupowania tematyczne, co byłoby korzystniejszym założeniem nadrzędnym.

Na progu trzeciego tysiąclecia Kościół podjął znaczący wysiłek samorefleksji i samooceny – wskazuje autor – także w odniesieniu do nastawienia wobec Żydów i judaizmu. Ale wykorzystywana w kontaktach forma dialogu zakłada, że będzie to proces obopólny: „Początek dialogu został zrobiony. Odtąd nic już nie będzie takie samo jak przedtem”. Tak więc owocem dotychczasowego wysiłku jest ukazywanie, że wzajemne stosunki muszą opierać się na zasadzie partnerstwa i obustronnego szacunku, w duchu wolnym od zacietrzewień i uprzedzeń, zniekształceń i przemilczeń.

Książka ukazuje polską (niekiedy ogólniejszą) problematykę dialogu katolicko-judaistycznego z samego schyłku XX w. Pozwala ocenić niełatwą drogę dialogową minionego kilkunastolecia (to znaczy od „instytucjonalizacji” dialogu w Polsce). Zmierzają do zobrazowania przeszkód i konfliktów czy to przewyciężonych, czy też wciąż zagrażających, do zaznaczenia wymogów zobowiązujących obie strony dialogujące lub dopiero wchodzące w dialog; wreszcie do zarysowania „dialogu ku nowym horyzontom”, już na wiek XXI.

To tom nie tylko do jednorazowego przeczytania, ale do prawdziwie trwałego wykorzystywania; to publikacja z rzędu „podręcznych”, ważna dla wszystkich „dialogujących” u nas, to książka, która „stresująco” nakłania do roztrząsań i przemyśleń, do analiz i zwłaszcza przewartościowań.

Nietrafne byłoby mniemanie, że osiągnięcie „stanu dialogowego” jest dane na trwałe i wymagać „będzie jedynie codziennościowej rutyny. Dialog to raczej wyboista spirala, mozołnie pnąca się w górę i wciąż wyznaczająca nowe problemy do rozstrzygnięcia na drodze uzyskiwania obustronnej zgodności. Dzieło tu omawiane zapewnia swoisty klucz do przebywania szlaku dialogowego.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*