

Waldemar Chrostowski*
Warszawa

Na drogach dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem

Fundament nowego spojrzenia Kościoła na Żydów i judaizm stanowi ogłoszona 28 października 1965 r. deklaracja II Soboru Watykańskiego *Nostra aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Jej wskazania zostały rozwinięte w dwóch dokumentach Stolicy Apostolskiej¹ oraz w nauczaniu Jana Pawła II, zebranych w zbiorach wydanych w języku angielskim² i niemieckim³, które jednak nie są kompletne, oraz w całościowym zbiorze, obejmującym ponad dwieście wypowiedzi z okresu całego pontyfikatu, który ukazał się w języku polskim⁴. Posoborowe nastawienie Kościoła rozwija Benedykt XVI⁵.

Najważniejsze nurty i kierunki nauczania obu papieży, Jana Pawła II i Benedykta XVI, pokrywają się z tymi, które zostały zalecone w soboro-

* Ks. prof. zw. dr hab. Waldemar Chrostowski jest kierownikiem Katedry Egzegezy Starożytności na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz kierownikiem Katedry Bibliistyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 1988–2006 był członkiem Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem.

¹ *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie Deklaracji soborowej „Nostra aetate”* (1 XII 1974) oraz *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i w katechezie Kościoła katolickiego* (24 VI 1985).

² E. J. Fisher, L. Klenicki, *Pope John Paul II: Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, New York 1995.

³ H. H. Henrix, W. Kraus (red.), *Die Kirchen und das Judentum*, Teil I: *Dokumente von 1945 bis 1985*; Teil II: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Gütersloh 2001.

⁴ W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, Warszawa 2005.

⁵ Tenże, *Żydzi i judaizm w nauczaniu Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 76 (2006), nr 2, s. 29–50.

wej deklaracji *Nostra aetate*, zostały jednak w wielu przypadkach rozwinięte i doprecyzowane. Przyglądając się im uważnie, widać zarówno osiągnięcia we wzajemnym spojrzeniu na siebie wyznawców obu religii, jak i poważne wyzwania, których przezwyciężanie wciąż natrafia na niemałe trudności⁶.

1. Wspólne korzenie i dziedzictwo duchowe

W paragrafie 4. *Nostra aetate* znalazło się przełomowe stwierdzenie: „Wgłębiając się we własną tajemnicę, Kościół Chrystusowy odkrywa więź łączącą go z judaizmem”. Z tej więzi, która sprawia, że religia żydowska nie jest dla naszej religii „zewnątrzna”, lecz w pewien sposób „wewnętrzna” (tamże), wynikają szczególne odniesienia do judaizmu i jego wyznawców, a także zobowiązanie poprawy obustronnych relacji w kierunku dialogu, dyktowane coraz lepiej dostrzeganą potrzebą pogłębionej refleksji nad świadomością Kościoła o sobie i swych początkach. Ta więź potwierdza i wydobywa wspólne dziedzictwo duchowe, zakorzenione w wierze Abrahama i jego potomstwa. „Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków”. Stary Testament to, zgodnie z wolą Boga, rzeczywistość zbawcza, z której wyrosły dwie tradycje religijne: chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny. Najważniejsze epizody Starego Testamentu, jak wybranie Abrahama czy wyjście z Egiptu, „domu niewoli”, są „mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła”.

W większości nauczania Kościoła, które znalazło wyraz w wypowiedziach Jana Pawła II, uwypukla się wspólnotę korzeni i dziedzictwa duchowego chrześcijaństwa i judaizmu. Jej sedno stanowią wydarzenia zbawcze oraz biblijne opowiadania o nich, a także długa tradycja modlitewna i prawodawcza zawarta w księgach świętych biblijnego Izraela, przyjęta i rozwijana przez chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny. Do tego dochodzi wielowiekowa, sięgająca czasów starożytnych, chrześcijańska tradycja czytania i objaśniania ksiąg świętych, potwierdzająca ustawiczną aktualność Starego Testamentu jako pierwszego etapu Objawienia Bożego, kontynuowanego w Nowym Testamencie. Biblia i objawiony w niej Boży plan zbawienia zostały przyjęte przez Ojców Kościoła i wielowiekową kościelną Tradycję. Biblia Hebrajska posiada jednak trwałą wartość dla wyznawców judaizmu, zaś Kościół nie zamierza owego dziedzictwa zawłaszczać ani też wydziedziczyć

⁶ Obszernie zob.: *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009. Tam również (s. 561–645) wykaz publikacji autora dotyczących problematyki relacji chrześcijańsko- i polsko-żydowskich.

Izraela z jego przymierza z Bogiem i związanej z tym odpowiedzialności i przywilejów.

2. Nasi „starsi bracia”

Nazwanie wyznawców religii żydowskiej „starszymi braćmi” chrześcijan stanowi wielką nowość pontyfikatu Jana Pawła II. Takie nazewnictwo nie ma precedensów w liczącej prawie dwa tysiące lat Tradycji Kościoła i nauczaniu ostatnich papieży, którzy – jak Jan XXIII oraz Paweł VI – położyli solidne podwaliny pod dialog katolicko-żydowski. Szukając źródeł inspiracji wypowiedzi papieskiej, wskazywano na twórczość Adama Mickiewicza, ale nie można traktować jego wypowiedzi jako wiążących dla teologii. Nie bez znaczenia jest również, że biblijny paradygmat „starszego brata” jest dwuznaczny. Dość przypomnieć opowiadania o Izmaelu i Izaaku albo Ezawie i Jakubie, bądź nowotestamentową przypowieść o „synu marnotrawnym”, by zauważyć, że przywilej starszeństwa bywał wystawiany na ciężkie próby, przez które przechodzili młodszy bracia. Mimo to Jan Paweł II kilkakrotnie wracał do tego określenia, a chociaż nigdy go obszerniej nie omawiał ani nie rozwijał, pozostawiając to zadanie egzegetom i teologom, nie ulega wątpliwości, że dokonał daleko posuniętej reinterpretacji dotychczasowych poglądów w tym przedmiocie. Wyjaśniał także, że jego ujęcie stoi na przedłużeniu soborowego spojrzenia na Żydów i ich religię.

Niezależnie od popularności tej formuły i jej znaczenia dla relacji chrześcijańsko-żydowskich trzeba poważnie uwzględnić dwie sprawy. Po pierwsze, nie słyhać liczących się głosów reprezentatywnych przedstawicieli strony żydowskiej, które by to papieskie spojrzenie odwzajemniały, nazywając chrześcijan „młodszyimi braćmi”. Nie chodzi o kurtuazję, bo o tę bywa łatwiej, lecz o głośno wyrażane nastawienie, które ma nośność i wymowę teologiczną. Po drugie, w rzetelnej refleksji nad tą problematyką trzeba mieć stale na uwadze dopowiedzenie, którego brakowało w dotychczasowych polskich tłumaczeniach przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego 13 IV 1986 r. w rzymskiej Synagodze Większej. Wtedy po raz pierwszy pojawiła się formuła: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i **w pewien sposób** [podkreślenie moje; możliwy jest też przekład na polski: „w pewnym sensie”] można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”. Skoro w pewien sposób tak, to znaczy, że w pewien sposób – nie. Na życiodajnej glebie biblijnego Izraela wyrosły dwie religie: chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny, przy czym, dokładnie rzecz ujmując, chrześcijaństwo zaistniało jako chronologicznie pierwsze. W konfrontacji z nim, a nie tylko z dramatycznymi wydarzeniami zburzenia Jerozolimy i świątyni oraz utraty państwowości po

70 r., rabini dokonali wszechstronnej przebudowy życia religijnego swoich rodaków. Na skutek niej judaizm pobiblijny, istniejący do dzisiaj jako judaizm rabiniczny bądź judaizm talmudyczny, nie jest religią Starego Testamentu. Wiedzą o tym doskonale jego wyznawcy, podczas gdy niemała część chrześcijan, nawet teologów, niesłusznie stawia znak równości między judaizmem rabinicznym a religią biblijnego Izraela.

Jan Paweł II widział i przeżywał chrześcijaństwo jako silnie ugruntowane w wydarzeniach zbawczych Starego Testamentu. Właśnie na tym tle trzeba umieścić i objaśniać żydowskie „starszeństwo” względem chrześcijan. Ma ono jednak swoje uwarunkowania i swoje granice, a ich respektowanie stanowi warunek integralnego ustrzeżenia tożsamości chrześcijańskiej. Cenne inspiracje do przemyślenia tej bardzo ważnej problematyki znajdujemy w ogłoszonym w 2001 r. dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej na temat ludu żydowskiego i jego świętych Pism w Biblii chrześcijańskiej. Podkreśla się tam ciągłość, brak ciągłości i nowość, jakie istnieją w relacji chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego (w każdej z tych religii na własny, specyficzny dla niej sposób) z religią biblijnego Izraela.

3. Trwałość wybrania Izraela

„Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym – czytamy w *Nostra aetate* – że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniami dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów”. Deklaracja soborowa powołuje się w tym miejscu na nauczanie św. Pawła podane w Liście do Rzymian 11, 17–24, czyli jej spojrzenie jest ugruntowane w Nowym Testamencie. Nie chodzi wyłącznie o pośrednictwo Izraela jako ludu Bożego w sensie historycznym, co mogłoby prowadzić (i zdarzało się, że w przeszłości rzeczywiście prowadziło) do traktowania go jako wspólnoty, której rola w Bożym planie zbawienia już się wypełniła i dlatego została definitywnie zakończona. W chrześcijańskiej teologii, a także w nauczaniu i katechezie, nie brakowało głosów, że skoro Izraelici okazali się niewierni Bogu, zaś ich największa niewierność polega na odmowie wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, Bóg ich więcej nie potrzebuje, a przywilej wybrania już ich nie dotyczy. Posoborowa refleksja na ten temat idzie inną drogą, podkreślając nie niewierność Izraelitów, lecz niezłomną i niewzruszoną wierność Boga.

Aby całościowo i poprawnie postrzegać problematykę wybrania Izraela, trzeba zwrócić uwagę, że jego niewierności napiętnowali już starotestamen-

towi prorocy i mędrcy, z czego wcale nie wynikało wygaśnięcie przywileju wybrania. Po przyjściu Jezusa i odmowie wielu Żydów uznania Jego osoby i posłannictwa ten dylemat pojawia się na kartach Nowego Testamentu, a najsilniejszy wyraz znajduje w dramatycznym pytaniu sformułowanym przez św. Pawła. „Czyż Bóg odrzucił lud swój” – pytał retorycznie Apostoł Narodów (Rz 9, 1) i natychmiast odpowiadał: „Żadną miarą!” Wybranie Izraela opiera się na niezłomnej wierności Boga, a nie na ludzkiej niewierności. Wybranie trwa, bo wierność Boga – o czym stale przypominała tradycja modlitwena biblijnego Izraela – „trwa na wieki”. Deklaracja *Nostra aetate* uczy:

Według świadectwa Pisma Świętego Jerozolima nie poznała czasu nawiedzenia swego i większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiało się jej rozpowszechnieniu. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania. Razem z Prorokami i z tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i «służyły Mu ramieniem jednym» (So 3, 9).

Pogłębienie prawdy o wierności Boga i trwałości wybrania Izraela oraz jej silne osadzenie w orędziu Starego i Nowego Testamentu to jedno z najpilniejszych wyzwań, jakie stoją przed współczesną egzegezą i teologią chrześcijańską.

Przyczyny odmowy wielu członków ludu Bożego wybrania uznania w Jezusie oczekiwanego Mesjasza to jedna z najbardziej dramatycznych stron relacji chrześcijańsko-żydowskich. Poruszająca jest refleksja Jana Pawła II zawarta w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Zastanawiając się nad tajemnicą wcielenia Syna Bożego, Ojciec Święty powiedział, że jest ona najbardziej radykalnym przejawem „zstąpienia” i uniżenia się Boga:

Wydaje się, że [Bóg] poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się «zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan» (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że Go tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo. W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: «To nie przystoi Bogu». «Powinien pozostać absolutnie transcendentny, powinien pozostać czystym Majestatem – owszem, Majestatem pełnym miłosierdzia, ale nie aż tak, że sam płacił za winy swojego stworzenia, za jego grzech» (s. 61).

Refleksja Jana Pawła II jest niesłychanie odważna i niezwykle przychylna wyznawcom judaizmu i muzułmanom. Papież sugeruje, że najgłębszą przyczynę nieuznania Jezusa z ich strony stanowi pragnienie obrony wizerunku Boga. Nie sposób nie zauważyć, że skoro Nowy Testament stanowi świadectwo samoobjawienia się Boga, zatem judaizm i islam są próbami obrony Boga podejmowanymi niejako wbrew Niemu samemu. Właśnie dlatego jest to bodaj najtrudniejszy punkt obustronnych relacji.

4. „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”

Takie zdanie zawarli w orędziu wydanym w 1980 r. biskupi niemieccy, zaś Jan Paweł II podjął je i uwypuklił. Spotkanie chrześcijanina z religią Izraela odbywa się przez pryzmat świadomości, że Jezus, który jest przedmiotem naszej wiary, Syn Dziewicy Maryi, tak samo jak Ona, był Żydem. Jego żydowskość, w całym swoim bogactwie i złożoności, pozostaje misternie wpisana w Boży plan zbawienia ludzkości i świata. To samo dotyczy również tych, którzy jako pierwsi poszli za Jezusem, przyjęli Jego naukę i w Niego uwierzyli: „z narodu żydowskiego pochodzili Apostołowie, będący fundamentami i kolumnami Kościoła, oraz bardzo wielu spośród owych pierwszych uczniów, którzy ogłosili światu Ewangelię Chrystusową” (*Nostra aetate*, nr 4). Spotkanie z Jezusem i poznawanie Go nie są możliwe bez spotkania z judaizmem biblijnym, który stanowił środowisko Jego życia i nauczania.

Jeżeli chcemy poznawać Jezusa i coraz lepiej rozumieć Jego nauczanie, musimy osadzić je w realiach czasu i miejsca, czyli Palestyny I w. ery chrześcijańskiej. Dzięki temu staje się widoczne, że obok historii zbawienia istnieje równie ważna geografia zbawienia. Na tym jednak nie można poprzestać, trzeba bowiem respektować także najrozmaitsze uwarunkowania społeczne, kulturowe, duchowe, psychologiczne, a przede wszystkim religijne, które rzucają światło na te wymiary osoby i posłannictwa Zbawiciela, które są integralnie związane z Jego człowieczeństwem, a więc także z Jego żydowskością. Należy przy tym pamiętać, że wprawdzie judaizm czasów Jezusa należy do przeszłości, ale jego rozmaite ważne aspekty nie przeżyły się całkowicie ani nie przeminęły, lecz powracają w doświadczeniu religijnym narodu żydowskiego i jego wiary w Boga jedyne. Współcześnie judaizm to religia żywa, której poznawanie może mieć ogromne znaczenie dla Kościoła i chrześcijan.

W tym kontekście bywa często przywoływana teza o tzw. asymetrii: chrześcijanie, aby siebie zrozumieć, potrzebują judaizmu i jego wyznawców, podczas gdy religia żydowska może się bez chrześcijaństwa rzekomo całko-

wicie obyć. Nie tu miejsce, by szczegółowo zajmować się tą problematyką, lecz nie ulega wątpliwości, że obie religie, chrześcijaństwo i judaizm, rozwijały się nie tylko obok siebie, ale także ze sobą i wbrew sobie nawzajem. Zatem w spotkaniu z chrześcijaństwem również wyznawcy judaizmu mogą oraz powinni siebie i swoją wiarę zrozumieć pełniej, lepiej i głębiej. Na podkreślenie zasługuje daleko idąca zbieżność żydowskich i chrześcijańskich oczekiwań i nadziei eschatologicznych. Wychodząc z dwóch odmiennych punktów widzenia, chrześcijanie i wielu wyznawców judaizmu wyczekuje analogicznego celu, a mianowicie przyjścia bądź adwentu Mesjasza. Sprawa to, że przyszłość istnieje dla nas nie tylko jako doczesność, lecz także jako wieczność, w której mają się spełnić obietnice Boże.

5. Odpowiedzialność za śmierć Jezusa

Dochodzimy do jednego z najbardziej newralgicznych punktów relacji chrześcijańsko-żydowskich. Przez wieki niemało chrześcijan, a w niektórych okresach przekonanie to było niemal powszechne, obarczyło Żydów, nie tylko żyjących w czasach Jezusa, lecz i we wszystkich następnych pokoleniach, odpowiedzialnością za wydanie na Niego i wykonanie wyroku śmierci. Prowadziło to do formułowania strasznego oskarżenia o Bogobójstwo, które przysporzyło Żydom wielu cierpień. Na skutek tego pojawiały się poglądy, że chrześcijaństwo stało się podglebieniem i pożywką dla religijnie i teologicznie motywowanego antyjudajizmu, który w swoich najbardziej niebezpiecznych formach i przejawach prowadził do zabójczego antysemityzmu.

W *Nostra aetate* czytamy:

A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa (por. J 19,6), jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego.

Jan Paweł II wielokrotnie podnosił temat odpowiedzialności za śmierć Jezusa Chrystusa, przedstawiając go w kategoriach historycznych i teologicznych. Czynił to podejmując i rozwijając przekonanie wyrażone w soborowej deklaracji:

Chrystus przy tym, jak to Kościół zawsze utrzymywał i utrzymuje, przez mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem niezmiernej miłości, za grze-

chy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia. Jest więc zadaniem Kościoła nauczającego głosić krzyż Chrystusowy jako znak zwróconej ku wszystkim miłości Boga i jako źródło wszelkiej łaski.

W nauczaniu i katechezie chrześcijańskiej powinno się stale przypominać o indywidualnej odpowiedzialności za to, czego się dopuszczamy, a razem wskazywać na istnienie i wartość zbiorowej pamięci, która jest osią tożsamości religijnej ugruntowywanej i rozwijanej przez kolejne pokolenia wyznawców Chrystusa. Na tym tle Jan Paweł II uczył o potrzebie „oczyszczenia pamięci”, co znalazło wyraz w jego wypowiedziach w kontekście przygotowań i przeżywania Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Nie zabrakło wtedy prośby o przebaczenie wszystkiego, co – jako skierowane przeciw Żydom i ich religii – przysporzyło im wielkich cierpień, podkopało zaufanie do chrześcijaństwa i chrześcijan oraz zaciemniło wiarygodność świadectwa, jakie powinniśmy dawać światu o wielkości Bożej miłości i miłosierdzia.

6. Chrześcijańska teologia judaizmu i żydowska teologia chrześcijaństwa

Chrześcijańska teologia judaizmu to spojrzenie na religię żydowską i jej ocena pod kątem osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. W świetle wiary chrześcijańskiej byłoby nieporozumieniem utrzymywać, że przyście Jezusa, Jego nauczanie i działalność, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, mają znaczenie dla wszystkich ludzi, ale nie dla Żydów, bo oni „zawsze byli i pozostają z Ojcem”. Gdyby Jezus Chrystus nie znaczył nic dla Izraela jako narodu Bożego wybrania, dlaczego miałby cokolwiek znaczyć dla innych ludzi? Chrześcijaństwo byłoby wówczas niczym więcej jak swoistą odmianą „judaizmu dla pogan”. Z drugiej strony, żydowskie życie religijne musi posiadać wartość w oczach Boga, skoro wbrew licznym i wielkim trudnościom przetrwało i nadal się rozwija. Chrześcijańskie spojrzenie na religię żydowską cechuje zatem charakterystyczna biegunowość, która sprawia, że nie kwestionując trwałości wybrania Izraela i jego przymierza z Bogiem, trzeba przypominać, że przymierze i związane z nim wybranie Izraela oznacza nie tylko przywileje, lecz i odpowiedzialność za wierne świadczenie o Bogu.

Żydowska tradycja religijna, tak jak została rozwinięta przez rabinów, to nie tylko obojętność albo milczenie o Jezusie, lecz również silny sprzeciw wobec Niego i Jego wyznawców, będący w wielu przypadkach odzwierciedleniem analogicznego sprzeciwu wobec Żydów i judaizmu, jaki istnieje po stronie chrześcijańskiej. Wielowiekowe podłoże tego stanu rzeczy jest niezwykle złożone i zapewne zawsze pozostanie przedmiotem kontrowersji

i sporów. Jest faktem, że normatywne dla religii żydowskiej dzieła zawierają pierwiastki antychrześcijańskie, podobnie jak to, że w pismach chrześcijańskich nie brakuje pierwiastków antyżydowskich i antyjudaistycznych. Wyznawcy obydwu religii nauczyli się skutecznie współdziałać we wzajemnym oddalaniu się od siebie. Jan Paweł II nie stronił od tych trudnych, wręcz zapalnych tematów, podejmując je bodaj najmocniej i najdonioślej podczas odbytej w Wielkim Jubileuszu Roku 2000 pielgrzymki do Ziemi Świętej.

Ogromnym przełomem, który jak dotąd nie został należycie zauważony, jest to, że w nauczaniu Jana Pawła II pojawiły się nawiązania do żydowskich dzieł religijnych, nawet do Talmudu, oraz do żydowskich autorów i myślicieli. Przykładowo, w liście apostolskim *Dies Domini* o świętowaniu niedzieli znalazły się nawiązania do żydowskiego sposobu przeżywania szabat i poświęconej temu tematowi książki rabina Abrahama J. Heschela. Przychylnemu otwarciu chrześcijaństwa na Żydów i ich religię powinno towarzyszyć równie przychylne spojrzenie wyznawców judaizmu na chrześcijaństwo. Nie chodzi o wymuszoną wzajemność, ale o obustronną zyczliwość, na której powinna się opierać świadomość każdej ze stron o sobie i o partnerach dialogu religijnego.

7. Szoah/Holocaust i antysemityzm

Nie można wyobrazić sobie rozmowy z Żydami i judaizmem bez respektowania tego, czym jest zbiorowa pamięć żydowska o tragedii obejmowanej nazwą Szoah, czyli Zagłada, bądź Holocaust, czyli „ofiara całopalna”. Obok rzeczywistości i symboliki państwa Izrael jest to jeden z dwóch najważniejszych zworników współczesnej żydowskości. Wobec silnego akcentowania i eksponowania tych spraw nie brakuje głosów, że w ostatnich dziesięcioleciach mamy do czynienia ze swego rodzaju „religią Holocaustu”, która zastąpiła świeckim Żydom prawdziwą tradycję religijną. Głosy te pojawiają się też po stronie żydowskiej, zaś ich sens można sprowadzić do ostrzeżenia, by nie stawiać żydowskości ponad judaizm.

W *Nostra aetate* nie znalazło się wyraźne nawiązanie do nazistowskiej zagłady europejskich Żydów, nie zabrakło jednak mocnego potępienia antysemityzmu: „Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom”. Jan Paweł II wielokrotnie przypominał te słowa, podkreślał je i rozwijał. Powoływał się na swoje szczególne prawo, wynikające stąd, iż jest synem

ziemi polskiej, na której dramatyczne wydarzenia narodowo-socjalistycznej eksterminacji Żydów miały miejsce, oraz synem narodu, który w następnej kolejności był objęty planami podobnej eksterminacji. „Wasze zagrożenie – powiedział na spotkaniu 14 VI 1987 r. w Warszawie z przedstawicielami polskiej wspólnoty żydowskiej – było i naszym zagrożeniem. To nasze nie zrealizowało się w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście wy, można powiedzieć, ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni”.

Istnieje pilna konieczność solidnej, opartej na wiedzy źródłowej i pozbawionej ideologicznych założeń, refleksji nad okolicznościami i rzeczywistymi przyczynami powstania oraz naturą narodowego socjalizmu jako systemu, który obrócił się przeciwko Bogu i człowiekowi, zwracając swe ostrze również przeciwko wyznawcom Jezusa Chrystusa. Tej problematyki dotyczy list Jana Pawła II wydany na 50. rocznicę zakończenia II wojny światowej w Europie (1 IX 1999), którego treść ma bezpośredni związek z kwestią zagłady Żydów i jej uwarunkowań ideologiczno-politycznych.

Najważniejsza jednak, także w spojrzeniu na te sprawy, pozostaje perspektywa duchowa. Benedykt XVI powiedział:

W latach po Soborze moi poprzednicy Paweł VI, a zwłaszcza Jan Paweł II, uczynili znaczące kroki na drodze do polepszenia relacji z narodem żydowskim. Ja również pragnę iść tą samą drogą. Historia relacji między naszymi dwiema wspólnotami była złożona, a często również bolesna, ale jestem przekonany, że «duchowe dziedzictwo» zgromadzone przez chrześcijan i żydów jest źródłem mądrości i natchnienia i może nas poprowadzić ku pełnej nadziei przyszłości, zgodnie z Bożym planem (por. Jr 29,11)⁷. Zarazem pamięć o przeszłości pozostaje dla obu wspólnot moralnym nakazem i źródłem oczyszczenia w naszych usilnych modlitwach i działaniach na rzecz pojednania, sprawiedliwości, poszanowania godności człowieka oraz pokoju, który jest w istocie darem pochodzącym od samego Pana. Z samej swej natury ów nakaz zakłada konieczność stałej refleksji nad głębokimi zagadnieniami historycznymi, moralnymi i teologicznymi, jakie ukazało doświadczenie Szoah.

Dialog Kościoła z Żydami i judaizmem nie jest wyłącznie przedsięwzięciem społecznym czy tym bardziej politycznym, nastawionym na doraźne sukcesy i poklask. Wymaga radykalnej zmiany usposobienia i wzajemne-

⁷ Papież powiedział: „I am convinced the «spiritual patrimony» treasured by Christians and Jews is itself the source of the wisdom and inspiration capable of guiding us toward «a future of hope» in accordance with the divine plan (cf. Jer 29:11)”. W przekładzie na język polski brakuje wyraźnego przytoczenia biblijnego wyrażenia „przyszłość nadziei” (Biblia Tysiąclecia: „przyszłość, jakiej oczekujecie”).

go patrzenia na siebie, respektującej to, co nas naprawdę łączy. Benedykt XVI umieszcza modlitwę przed działaniem. Wyznawcy religii żydowskiej, również żydowscy uczestnicy dialogu, nie chcą wspólnej modlitwy z chrześcijanami, a obustronne kontakty pojmują i przeżywają zazwyczaj jako wydarzenia społeczne. A tymczasem właśnie w kontekście duchowym trzeba też umieścić wszechstronną refleksję nad Szoah – o profilu historycznym, moralnym i teologicznym. Znamienne, że papież umieszcza ją po wskazaniu na korzyści z obustronnego przełamywania stereotypów i zachętach do współpracy. Odbiega to od schematu, jaki dominował w dotychczasowych kontaktach, które prawie zawsze zaczynały się od wyeksponowania Szoah w taki sposób, że wzgląd na eksterminację miał określać i zabarwiać całość późniejszych debat i rozstrzygnięć, spychając stronę chrześcijańską na pozycję współwinnych za ów straszliwy dramat.

8. Państwo Izrael, Ziemia Święta i Jerozolima

Obok pamięci o Holocauście istotnym zwornikiem współczesnej tożsamości żydowskiej jest istniejące od 1948 r. państwo Izrael, utworzone po prawie dziewiętnastu stuleciach braku żydowskiej państwowości. Solidarność z nim i prowadzoną przez nie polityką stanowi obowiązek bodaj ważniejszy dla wielu Żydów żyjących w diasporze, czyli poza Izraelem, aniżeli powinności religijne. Do czasu pontyfikatu Jana Pawła II Stolica Apostolska nie utrzymywała relacji dyplomatycznych z państwem Izrael, co władze tego państwa i międzynarodowe żydostwo interpretowało jako przejaw zastrzeżeń religijnych i teologicznych wobec żydowskiej suwerenności państwowej. Na nic zdały się wyjaśnienia, że było inaczej: warunek nawiązania przez Watykan stosunków dyplomatycznych stanowiło uznanie granic przez wspólnotę międzynarodową, wygaszenie krwawych konfliktów wewnętrznych, a co się tyczy Izraela także wyklarowanie statusu Jerozolimy jako miasta świętego trzech wielkich religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

W soborowej deklaracji *Nostra aetate* nie ma żadnego nawiązania do państwa Izrael ani do współczesnej sytuacji w Ziemi Świętej i Jerozolimie. To milczenie było przedmiotem rozmaitych komentarzy i domysłów, których wspólny mianownik stanowiła teza, że nastawienie Kościoła wobec państwa żydowskiego jest w gruncie rzeczy trwale nieprzychylnie. Jan Paweł II położył kres tym domysłom, najpierw kilkakrotnie wzmiankując państwo Izrael, a następnie coraz dobitniej podkreślając jego prawo do istnienia w bezpiecznych granicach oraz prawa Izraelczyków do Ziemi Świętej. Jednym z najbardziej spektakularnych wydarzeń jego pontyfikatu stało

się uznanie państwa Izrael i nawiązanie z nim w 1994 r. oficjalnych stosunków dyplomatycznych. Nastąpiło to, mimo że granice tego państwa nadal pozostają przedmiotem zaognionych kontrowersji, sytuacja na terenie Ziemi Świętej wciąż jest daleka od zasad sprawiedliwości, a wbrew dawnemu postulatowi umiędzynarodowienia Jerozolimy, który w ostatnich dekadach został znacznie złagodzony, stale postępuje jej „judaizacja”.

Nowe impulsy w tej dziedzinie wniosło nauczanie Benedykta XVI. Papież podkreśla, że spojrzenie Kościoła na państwo Izrael nie może się odbywać w próżni, ale powinno uwzględniać to, co się dzieje w Ziemi Świętej i na Bliskim Wschodzie. Strategia wielu Izraelczyków i Żydów mieszkających poza Izraelem, którzy włączają się w dialog z Kościołem i chrześcijaństwem, sprowadza się do tego, by pozyskiwać zwolenników i sojuszników popierających Izrael i prowadzoną przez niego politykę. Tymczasem należy rozróżniać między rozmaitymi formami krytycznego nastawienia wobec Żydów i ich poczynań politycznych, oscylującymi od antyżydowskości po antysyjonizm, który bazuje na wrażliwości względem sytuacji Palestyńczyków na terenie Izraela. Dopiero w tym kontekście staje się wyraźniej widoczne, że jedno z najważniejszych wyzwań, jakie stoją przed chrześcijanami, polega na przeciwstawianiu się wszelkim formom rasizmu i dyskryminacji, wśród nich także antysemityzmowi. Nauczanie Kościoła w tej dziedzinie jest jednoznaczne i wymowne.

9. Natura i cele dialogu

Dialog Kościoła z religiami niechrześcijańskimi opiera się na podstawach personalistycznych, a jego podstawowym standardem jest zacieśnianie relacji międzyosobowych, traktowane jako „język macierzysty ludzkości”. Dotyczy to również dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, którego specyfika stanowi o tym, że posiada charakterystyczne dla siebie wymiary teologiczne. W *Nostra aetate* czytamy: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy”. Dialog staje się więc imperatywem chrześcijańskiego sumienia.

Zbliżenie między chrześcijanami i wyznawcami judaizmu, motywowane przesłankami religijnymi, zakłada trzy poziomy: obustronne poznawanie siebie, wzajemne poszanowanie dla tożsamości i wrażliwości każdej ze stron oraz współpracę wszędzie tam, gdzie jest to potrzebne i możliwe. Samo powiększanie wiedzy o partnerach i ich religii nie wystarczy, musi być bowiem motywowane dobrą wolą i życzliwością, bez których do zastarzałych uprze-

dzeń i stereotypów mogłyby dojść nowe, wcale nie mniej niebezpieczne. Szacunek dla tożsamości innych zakłada troskę o widzenie i rozumienie ich tak, jak widzą oni i rozumieją siebie, co wymaga otwartości i wrażliwości. Wreszcie współpraca stanowi praktyczne potwierdzenie dobrych intencji i życzliwego nastawienia, czytelne dla współwyznawców, którzy nie angażują się bezpośrednio w nawiązywanie relacji międzyreligijnych, a także dla wszystkich innych ludzi, którzy powinni widzieć, że uprzejme słowa przekładają się na dobre czyny.

Na każdym z tych poziomów Jan Paweł II dokonał prawdziwego przełomu, dowodząc, że prowadzenie dialogu to owoc nie tylko respektowania odmiennych sposobów rozumienia, lecz i odmiennych wrażliwości. Obustronne poznawanie się to nie tylko postulat teoretyczny, lecz postępowanie praktyczne. Ojciec Święty chętnie nawiązywał do różnych przejawów religijnego i duchowego życia Żydów, dając poznać, że je zna i ceni. Równie chętnie gościł u siebie w Watykanie, a także przyjmował na audiencjach podczas zagranicznych podróży apostolskich, licznych przedstawicieli wspólnot żydowskich, odsłaniając przed nimi cząstkę swojej tożsamości katolickiej i chrześcijańskiej. Bardzo liczne są dowody głębokiego poszanowania dla żydowskiej tradycji religijnej, pobożności, obrzędowości i zwyczajów. Lektura jego wypowiedzi świadczy, że wiele znaczyły dla niego pamięć i doświadczenia z dzieciństwa, naznaczone bliskością koegzystencji polsko-żydowskiej, poszerzone i pogłębione w dorosłym życiu, także dzięki osobistym kontaktom i przyjaźniom. To samo nastawienie znalazło wyraz za pontyfikatu Benedykta XVI, aczkolwiek, co zrozumiałe, papież z Niemiec jest pod tym względem w trudniejszym położeniu niż papież z Polski.

Szczególnie cenny sposób na korzystne poznawanie siebie nawzajem i obustronne poszanowanie stanowią studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy, dzięki którym wzrasta wzajemna sympatia. W ostatnich dziesięcioleciach również i w tych dziedzinach obserwuje się bezprecedensowe postępy. Otwartość, zaufanie, zbliżenie i obustronny szacunek są tym trwalsze, im bardziej polegają na świadomości wspólnych korzeni. Dlatego tak istotną rolę w relacjach chrześcijańsko-żydowskich zawsze odgrywają aspekty teologiczne.

10. Współpraca i wspólne zadania

Odnowione, nacechowane zrozumieniem i życzliwością, relacje między Kościołem katolickim a Żydami i judaizmem nie dotyczą wyłącznie elit po obydwu stronach ani nie poprzestają na poziomie akademickim. Ich owocność zależy w pierwszym rzędzie od wdrażania nowego nastawienia w my-

ślenie i nauczanie wiernych po obu stronach. Właśnie w tym naprawdę przejawiają się rezultaty współpracy, której przewodzą osoby traktowane jako promotorzy zbliżenia i dialogu. Nie będzie niesprawiedliwe zauważyć, że ich oddziaływanie po stronie katolickiej jest zdecydowanie bardziej widoczne niż po stronie żydowskiej. Wynika to w dużej mierze ze struktury obu wspólnot religijnych: katolicyzm ma strukturę wertykalną, pionową, opartą na autorytecie papieża, biskupów i duchownych, podczas gdy judaizm ma strukturę horyzontalną, poziomą, w której autorytet rabina ogranicza się do grona tych, którym odpowiada jego nauczanie.

Wspólne zadania to jednak coś znacznie więcej, coś co wynika z konieczności dawania wiarygodnego świadectwa o Bogu jedynym. Podstawowym celem dialogu chrześcijan i wyznawców judaizmu powinno być „wypełnianie woli Bożej” jako postulat wynikający z samej istoty naszych religii. Chodzi zatem przede wszystkim o świadectwo dawane w świecie dotkniętym ateizacją, indyferentyzmem religijnym i moralnym oraz postępującą laicyzacją. Na tym tle rysuje się konieczność współpracy w sprawach społecznych, której cel stanowi przewyciężanie wielkich zagrożeń współczesnej ludzkości, jak rażące dysproporcje i niesprawiedliwości, przemoc i konflikty zbrojne, terroryzm i różnoraki wyzysk. To wszystko uderza w godność człowieka, burząc ją i niszcząc, co nie może nie obchodzić i nie zajmować uwagi ludzi religijnych oraz postrzegania naszych powinności w świecie stworzonym i zbawionym przez Boga.

*

Wszystkie te dylematy i problemy, a także możliwości i wyzwania, wielokrotnie powracały w wypowiedziach Jana Pawła II i Benedykta XVI. Pojawiały się na kanwie rozmaitych wydarzeń, zwłaszcza podczas pielgrzymowania do Ziemi Świętej i na Bliski Wschód, oraz w ważnych okolicznościach życia Kościoła, jak Jubileusz Odkupienia (1983/1984), Wielki Jubileusz Roku 2000 a także Rok Świętego Pawła (2008/2009). Obaj papieże często także zwracali się do dyplomatów i polityków, posługując się językiem dyplomacji i wzywając do kompromisów. Ale nie dotyczy to sfery religijnej i teologicznej, gdzie dialog odkrywa tożsamość stron i ma służyć jej zachowaniu i rozwijaniu, a nie mnożeniu ustępstw i osiągnięciu powierzchownych porozumień. Nie wszystkie wysiłki zaowocowały jednakowo skutecznie, nie brak też, niestety, licznych symptomów tego, że niektóre zadania nie zostały w ogóle podjęte. W tych warunkach lepiej widać, że prawdziwy i pełny dialog Kościoła z Żydami i judaizmem to wciąż sprawa przyszłości, w której obie strony mają mnóstwo do zrobienia.

**On the Ways of the Dialogue of the Catholic Church
with Jews and Judaism
(Summary)**

The author, Professor Waldemar Chrostowski, the former member of Polish Bishops Commission for the Dialogue with Judaism (1988–2006), presents the main points, valid both on theological and pastoral level, consisting somewhat like “Decalogue of the Catholic-Jewish Dialogue”: 1. The common roots and common spiritual heritage; 2. The formula of “(in a certain way) our elder brothers”; 3. The firmness of Israel’s election; 4. “Who meets Jesus Christ, meets Judaism”; 5. The responsibility (both historical and theological) for the death of Jesus; 6. Christian theology of Judaism and Jewish theology of Christianity; 7. Shoah/Holocaust and antisemitism; 8. The State of Israel, the Holy Land and Jerusalem; 9. The nature and aims of the Catholic-Jewish dialogue; 10. The possibility of cooperation and common tasks in contemporary world. The concrete solutions and inspirations given by John Paul II and Benedict XVI are mentioned.

