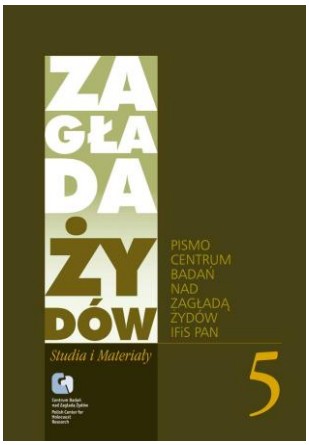

Zagłada Żydów. Studia i Materiały
Holocaust Studies and Materials

VOL. 5 (2009)

ISSN: 1895-247X
eISSN: 2657-3571
DOI: 10.32927
WWW: www.zagladazydow.pl

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN
Polish Center for Holocaust Research

Dialog chrześcijańsko-żydowski z Zagładą w tle

Christian–Jewish Dialogue – with the Holocaust in the Background

Stanisław Obirek
Wydziale Stosunków Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki

s.obirek@uw.edu.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8164-2683

DOI: https://doi.org/10.32927/ZZSiM.318
Strony/Pages: 299-316

CC BY

OPEN ACCESS

Stanisław Obirek

Dialog chrześcijańsko-żydowski z Zagładą w tle

Uwagi wstępne

Dialog chrześcijańsko-żydowski jest jednym z najbardziej widocznych skutków soborowej deklaracji *Nostra aetate*, ogłoszonej przez Kościół katolicki 28 października 1965 r. Teologiczne implikacje tego tekstu są widoczne w refleksji teologów katolickich głównie w USA i Europie Zachodniej. Wymienić można Johna Pawlikowskiego[1], Mary Boys[2], Petera C. Phana[3] i Johanna Baptista Metza[4]. Wszelako o wiele donioślejszą okolicznością zewnętrzną było dla teologii chrześcijańskiej (a więc nie tylko katolickiej) wydarzenie Zagłady, które nie tylko wstrząsnęło podstawami humanizmu europejskiego, ale również stało się impulsem do nowego przemyślenia samej teologii. Szczególną rolę odegrały studia nad „nauczaniem pogardy" Jules'a Isaaca, francuskiego historyka żydowskiego pochodzenia. On sam wpłynął również na papieża Jana XXIII, który zwołał Sobór Watykański II. Książka Issaca *Jesus and Israel. A call for necessary correction of Christian teaching on the Jews* („Jezus i Izrael. Wezwanie do koniecznej korekty chrześcijańskiego nauczania na temat Żydów") wywarła ogromny wpływ na teologów chrześcijańskich, najpierw we Francji, a następnie w Stanach Zjednoczonych[5]. Swoistą odpowiedzią ze strony katolickiej była książka amerykańskiej teolożki katolickiej Rosemary Ruether *Faith and Fratricide* (Wiara i bratobójstwo), która w historycznym zarysie pokazywała implikacje teologii chrześcijańskiej odmawiającej judaizmowi miana prawdziwej religii[6]. Na początku lat siedemdziesiątych ukazała się również praca Johna Pawlikowskiego *Catechetics and Prejudice. How Catholic Teaching Materials View Jews, Protestants*

---

[1] J. Pawlikowski, *The Vatican and the Holocaust: Unresolved Issues* [w:] *Jewish-Christian Encounters over the Centuries. Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialogue*, red. M. Perry, F.M. Schwitzer, New York, 1994, s. 293–312.

[2] M.C. Boys, *The Enduring Covenant* [w:] *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*, red. M.C. Boys, Lanham 2005, s. 17–25.

[3] P.C. Phan, *Jesus as the Universal Savior in the Light of God's Eternal Covenant with the Jewish People: A Roman Catholic Perspective* [w:] *Seeing Judaism Anew…*, s. 127–137.

[4] J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008.

[5] J. Isaac, *Jesus and Israel. A call for necessary correction of Christian teaching on the Jews*, New York 1971.

[6] R. Ruether, *Faith and Fratricide*, New York 1974.

and Racial Minorities („Katecheza i przesąd. Jak katolickie materiały katechetyczne postrzegają Żydów, protestantów i mniejszości rasowe"), w której zwracał on uwagą na konieczność rewizji nauczania w Kościele[7]. Pawlikowski do dziś jest aktywnym rzecznikiem zbliżenia chrześcijan i Żydów i jednym z nielicznych teologów katolickich krytycznie oceniających oficjalne stanowisko Kościoła w wielu sprawach dotyczących oceny Zagłady oraz roli, jaką w niej odegrały chrześcijańskie społeczeństwa, a zwłaszcza hierarchia katolicka. Oczywiście wspomniane pozycje to tylko niewielka część ogromnej literatury przedmiotu, która z każdym rokiem się powiększa. Niemniej faktem jest, iż echa tej debaty toczącej się w Stanach Zjednoczonych i w Europie Zachodniej są w Polsce ciągle słabo słyszalne. Trudno oceniać powody takiego stanu rzeczy, ale wydaje się, że jednym z głównych jest ogólna słabość refleksji teologicznej w naszym kraju. W czasach restrykcji narzuconych przez system komunistyczny było to do pewnego stopnia wytłumaczalne, jednak odzyskana w 1989 r. wolność nie przyniosła spodziewanych zmian. Doszło raczej do marginalizacji tzw. katolicyzmu otwartego, związanego ze środowiskami „Tygodnika Powszechnego", „Więzi" i „Znaku", natomiast główny nurt został zdominowany przez skrajnie konserwatywne, a nawet szowinistyczne i nacjonalistyczne środowiska, które się pojawiły już po roku 1989. Nie powstały więc jakieś ambitne projekty teologiczne, wprost przeciwnie – cała teologia katolicka jest wtórna i ogranicza się do bezkrytycznego powtarzania zaleceń różnych dykasterii watykańskich. Zapewne również istotnym elementem tego teologicznego marazmu jest rola odkrywana przez polskich biskupów, w ogóle niechętnych krytycznej debacie.

A przecież tak jak dla judaizmu Zagłada stała się największym wyzwaniem, podobnie dla chrześcijaństwa powinna stanowić niezbywalny punkt odniesienia. Choć oczywiście z innych powodów. Zagłada europejskich Żydów dla wielu myślicieli żydowskich stała się przyczyną przemyślenia na nowo zarówno idei Boga, jak i całej tradycji żydowskiej[8]. Skrajne konsekwencje z tego wydarzenia wyciągnął rabin Richard Rubinstein w książce *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism* („Po Auschwitz. Radykalna teologia i współczesny judaizm"), w której zbliżył się do chrześcijańskich teologów głoszących śmierć Boga[9]. Jednak to nie myśl żydowska stanowi przedmiot mojej uwagi.

Podobnie jak w judaizmie, również w chrześcijaństwie nie ma jednej odpowiedzi na Zagładę. Wydaje się wręcz, że stosunek do tego wydarzenia w dużym stopniu spolaryzował teologów katolickich. Tak się składa, że tendencje konserwatywne w teologii zwykle łączą się z niechęcią do włączenia historii Zagłady do refleksji nad istotą chrześcijaństwa, otwarta teologia dostrzega zaś konieczność nie tylko

[7] J. Pawlikowski, *Catechetics and Prejudice. How Catholic Teaching Materials View Jews, Protestants and Racial Minorities*, New York 1973.

[8] Por. znakomite omówienie tych stanowisk w książce Adama Lipszyca, *Ślady judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.

[9] R. Rubinstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966.

włączenia Holokaustu do swojego dyskursu, ale wręcz upatruje w nim niezbywalny punkt odniesienia.

Moim celem jest przedstawienie przynajmniej niektórych stanowisk. Przy czym od razu zaznaczam, że skupię uwagę na środowisku teologów polskich, przede wszystkim z tego względu, iż jest ono symptomatyczne dla Kościoła katolickiego w Polsce. Może nie tyle zawartość myślowa jest tu ważna, ile raczej wymiar socjologiczny funkcjonowania poszczególnych teologów, podobnie zresztą jak przyczyny psychologiczne, które w dużym stopniu tłumaczą nie tylko zajmowane stanowiska w toczącej się i ciągle otwartej debacie, ale również kierunek przemian, często zaskakujący dla obserwatorów z zewnątrz. Z tego względu wydaje mi się, że pomocne w zrozumieniu rozbieżności w podejściu poszczególnych teologów do Zagłady są pojęcia z dziedziny psychoanalizy, które Dominick LaCapra zastosował do badań historycznych. Spośród licznych publikacji tego autora szczególnie istotna jest książka *Writing History, Writing Trauma* („Pisząc historię, pisząc traumę"), w której zwrócił uwagę właśnie na znaczenie psychoanalizy dla zrozumienia tekstów pisanych przez historyków[10]. Pojęcia te okazały się pomocne również w analizie literatury holokaustowej. Zastosowała je Shoshana Ronen do analizy tekstów literackich powstałych w ostatnich latach w Izraelu[11]. Chodzi o termin *acting-out* (odreagować) i *working-through* (przepracować). Dla LaCapry te freudowskie pojęcia okazały się użyteczne w pisaniu historii, zwłaszcza historii traumy, a szczególnie w odniesieniu do Holokaustu. Dla Ronen istotny był sposób konstrukcji pamięci i budowania tożsamości, dla mnie są one pomocne w zrozumieniu różnego podejścia do Holokaustu przez teologów katolickich, zwłaszcza polskich teologów katolickich.

Chciałbym zacząć od wyjaśnienia tych pojęć. LaCaprze pozwalają one wyjaśnić sytuacje o silnym ładunku emocjonalnym, w które uwikłane są istotne wartości. Chodzi o to, by w ich opisywaniu nie tracić z oczu ani badacza, ani opisywanego przez niego problemu. To jest właśnie nasz przypadek, choć nie mamy do czynienia z historykami ani z pisaniem historii, ale z teologami i wypracowywanymi przez nich systemami teologicznymi.

Jak to definiuje LaCapra: „*acting-out* odnosi się do powtarzania, a nawet do powtarzania kompulsywnego – skłonność do powtarzania czegoś w sposób kompulsywny. Jest to oczywiste u ludzi, którzy przeżyli traumę. Są oni skłonni do nieustannego wracania do przeszłości, są prześladowani duchami przeszłości, wydaje się wręcz, że dążą do życia w teraźniejszości w taki sposób, jakby byli całkowicie zanurzeni w przeszłości, bez żadnego do niej dystansu. Ofiary traumy są przywiązane do przeszłości i przekonane, że wpływa ona na ich obecne życie poprzez wracające obrazy lub koszmary. Może się to objawiać kompulsywnym powtarzaniem

[10] D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore 2001.

[11] S. Ronen, *Constructing Memory in Israeli Literature: 'Acting-Out' versus 'Working-Through'*, „Kwartalnik Historii Żydów" 2008, nr 4, s. 515–520.

słów, które pozbawione są swych zwyczajnych znaczeń, gdyż ewokują inne, związane z innymi sytuacjami i innym miejscem”[12].

Working-through to proces całkowicie odmienny: „Podejmując się przepracowania dana osoba stara się zdobyć dystans do problemu i odróżnić przeszłość od teraźniejszości i przyszłości [...] dla ofiary oznacza to zdolność powiedzenia sobie; »tak, to mnie spotkało. To było stresujące, szokujące. Być może nie potrafię się od tego uwolnić, ale żyję tu i teraz i to jest różne od tego, co było kiedyś«. Być może istnieją inne możliwości, ale to dzięki przepracowaniu człowiek staje się osobą etycznie i politycznie odpowiedzialną”[13]. Jest rzeczą oczywistą, iż zachowania oznaczone terminami *acting-out* i *working-through* nie występują w stanie czystym, wprost przeciwnie. Są one wzajemnie splecione, stanowią wspólne części tego samego procesu: „Jedno nigdy nie jest całkowicie wolne od drugiego, i oba wzajemnie się warunkują”[14]. Wypracowanie spójnego systemu teologicznego wymaga twórczego wpisania weń przeszłości, nawet najbardziej bolesnej i traumatycznej. Teolog, który nie ucieka od historii, potrafi w niej znaleźć punkty odniesienia pozwalające realistycznie patrzeć w przyszłość.

Reprezentatywny głos polskiego katolicyzmu

Szczególnie wyrazisty w dialogu chrześcijańsko-żydowskim w Polsce jest głos ks. prof. dr. hab. Waldemara Chrostowskiego. Od razu powiem, że poglądy tego teologa nie są zbyt oryginalne. Wprost przeciwnie, są wtórne wobec teologów tzw. „żydoznawców” działających w Polsce w okresie międzywojennym, a niektóre jego stwierdzenia są wręcz kalką z antysemickich broszur i artykułów powstałych w tamtym okresie. Zostały jednak znacznie stonowane i wpisane we współczesne realia, co przydaje im kolorytu naukowości i swoiście pojętego obiektywizmu. Poza tym Chrostowski pełni wiele funkcji, nie tylko w Kościele, ale i na uczelniach. Jest kierownikiem Katedry Egzegezy Starego Testamentu i Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownikiem Katedry Biblistyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, konsultorem Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego i przewodniczącym Stowarzyszenia Biblistów Polskich, jest też redaktorem naczelnym kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica”. Jest ponadto stałym komentatorem medialnym wydarzeń związanych z problematyką dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Należy więc zaliczyć ks. Waldemara Chrostowskiego raczej do „zjawisk społecznych”, niż próbować rekonstruować jego system teologiczny, takiego bowiem trudno szukać. Charakterystyczna jest chociażby jego wypowiedź podczas wizyty Benedykta XVI w Izraelu w maju 2009 r.: „Każdy, kto domaga się papieskich przeprosin, zapomina – albo udaje, że nie pa-

[12] D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, s. 142–143.
[13] *Ibidem*, s. 143–144.
[14] *Ibidem*, s. 150.

mięta – iż proces oczyszczania pamięci Kościoła rozpoczął się podczas Soboru Watykańskiego II. Został rozwinięty przez Pawła VI, a następnie Jana Pawła II. Kościół dokonał wiele w okresie przygotowań do jubileuszu roku 2000 i potępił zjawisko antysemityzmu oraz zbrodnie Holokaustu. O co więc chodzi? Czy o to, żeby mnożyć przeprosiny, czy o zmuszanie Kościoła do nieustannego bicia się w piersi za cudze grzechy? Wygląda na to, że niektórym środowiskom zależy, aby przeszłość Kościoła jawiła się jako okres mroczny i ponury. Temu należy położyć kres. Albo dotychczasowe przeprosiny zostały przyjęte, albo są traktowane jako polityczna manipulacja. Skoro poprzednie gesty pojednania nic nie dały, to można uważać, że ich powtarzanie podzieli ten los"[15]. Retoryka tego krótkiego tekstu jest typowa – doprowadzenie stanowiska adwersarza *ad absurdum* i stwierdzenie, że cokolwiek się zrobi, będzie źle. Tak więc to papież zasługuje na współczucie, a nierozważne oczekiwania strony żydowskiej pogłębiają tylko trudności we wzajemnym zrozumieniu.

Jest to o tyle ważne, iż ks. Chrostowski odegrał niezwykle istotną rolę w początkach dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce. Nie omieszkał zresztą o tym wielokrotnie przypominać, ostatnio w wywiadzie-rzece *Kościół, Żydzi, Polska*[16]. Czym jest ten wywiad, dowiadujemy się z informacji wydawniczej zamieszczonej na czwartej stronie okładki: „to nie tylko książka, to wydarzenie. Po sukcesie czytelniczym wywiadu-rzeki pt. *Bóg, Biblia, Mesjasz*, w którym ks. prof. W. Chrostowski odpowiadał na pytania dotyczące naukowego czytania i wykładania Biblii, otrzymujemy kolejny tom pasjonujących rozmów. Tym razem wybitny biblista opowiada Grzegorzowi Górnemu i Rafałowi Tichemu o swoim zaangażowaniu w dialog katolicko- i polsko-żydowski. Odsłania przy tym szereg mało znanych faktów, ilustrując kulisy i bezdroża tego trudnego procesu. Przedstawia m.in. okoliczności wielu głośnych wydarzeń, jak np. konfliktu o Karmel czy sporu o krzyż w Oświęcimiu. Bez względu na wymogi tzw. »politycznej poprawności« ukazuje rzeczywisty stan i perspektywy relacji Kościoła z Żydami i z judaizmem". Abp Józef Życiński przy lekturze odniósł wrażenie, „że żyjemy z autorem w dwóch zupełnie różnych światach, a może nawet należymy do różnych Kościołów"[17]. Główną troską metropolity lubelskiego był zauważony w wywiadzie brak szacunku dla nauczania Jana Pawła II, natomiast antysemicki żargon wydaje się nie kłopotać Życińskiego.

Dla recenzenta „Tygodnika Powszechnego" źródła irytacji przy lekturze wywiadu w ks. Chrostowskim „mają charakter intuicyjny, a nie opierają się na wiedzy"[18]. Wydaje się jednak, że to właśnie wiedza, a nie intuicja pozwala rozumieć poglądy ks. Chrostowskiego jako wyraz antysemickiej obsesji. Dla Marka Zająca: „Książka *Kościół, Żydzi, Polska* nie tylko zatruwa i zniekształca pamięć przez półprawdy

[15] W. Chrostowski, *Czy Benedykt XVI powinien przeprosić Żydów*, „Rzeczpospolita", 13 V 2009.

[16] *Idem*, *Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009.

[17] J. Życiński, *Daleko od Jana Pawła*, „Gazeta Wyborcza", 28–29 III 2009.

[18] M. Zając, *Rzeka żółci*, „Tygodnik Powszechny" 2009, nr 18, s. 27.

i nieprawdy. Szkodzi też samemu ks. Chrostowskiemu, który uważa się za postać niewygodną dla – jego zdaniem – fasadowego dialogu z wyznawcami judaizmu i Żydami. A książka pokazuje, że nie jest postacią niewygodną, ale po prostu – niewiarygodną"[19]. Chciałoby się rzecz – jak dla kogo. Czy tylko dla środowiska „Tygodnika Powszechnego", bo dezawuuje rolę Jerzego Turowicza i Stanisława Musiała? Czy też w ogóle jest postacią niewiarygodną ze względu na swoje poglądy, niezgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego? A może po prostu stanowi przedłużenie wielowiekowej tradycji nauczania pogardy i dlatego powinien być zdecydowanie potępiony i odrzucony, a przede wszystkim pozbawiony prawa nauczania w imię instytucji, dla której odrzucenie tego sposobu spojrzenia na judaizm i na Żydów jest elementem określającym jej tożsamość. Tymczasem jedno jest pewne: ks. Chrostowski jest nie tylko czytany, jest też ceniony. Jego ekspercki głos ma swoją wagę zwłaszcza dla środowiska Radia Maryja i „Naszego Dziennika", które najnowszą książkę księdza profesora powitało z uczuciem prawdziwej wdzięczności: „*Kościół, Żydzi, Polska* – to książka, którą można nazwać swoistym podręcznikiem wiedzy o dialogu katolicko-judaistycznym"[20]. Już wiemy, z jakiego podręcznika będą korzystać przyszłe pokolenia polskich katolików. Krótko mówiąc, to tekst ważny dla określenia sposobu myślenia katolików polskich o dialogu z Żydami, stąd uwaga, jaką mu na początku poświęcam.

Tak więc w moim przekonaniu problem jest o wiele poważniejszy. Otóż ks. Chrostowski jest nie tyle wyjątkowym, ile raczej typowym przykładem polskiego spojrzenia na dialog chrześcijańsko-żydowski. Jest też klinicznym przykładem procesu, który LaCapra nazwał *acting-out*, a który można sprowadzić do kompulsywnie powtarzanych argumentów, a nawet słów. Najpierw Chrostowski dokonał dość oryginalnego podsumowania w artykule *Stan dialogu katolicko-żydowskiego w perspektywie ogólnokościelnej i polskiej*[21], który kończy się dość zaskakująco: „Miarą postępu w dialogu jest także to, że w pewnych przypadkach zdążyliśmy się do siebie nawzajem rozczarować"[22]. Osobliwa to miara postępu wyznaczana przez kogoś, kto kilkanaście lat poświęcił na zgłębianie wspólnego biblijnego dziedzictwa chrześcijan i Żydów. Sam pamiętam, jak w latach osiemdziesiątych minionego wieku to właśnie teksty poświęcone judaizmowi rabinicznemu były dla mnie swoistym objawieniem i odkryciem, podobnie jak przekłady podstawowych dla badań biblijnych książek publikowane w kierowanej przez ks. Chrostowskiego „Prymasowskiej Serii Biblijnej". To samo można powiedzieć o wydanej w tym samym wydawnictwie książce *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich* pióra rabina

[19] *Ibidem*, s. 28.

[20] S. Karczewski, *Drogi i bezdroża dialogu*, „Nasz Dziennik", 4–5 IV 2009.

[21] W. Chrostowski, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego w perspektywie ogólnokościelnej i polskiej*, „Biuletyn Prasowy KAI" 1998, nr 86, s. 15–26. Cyt. za: http://mateusz.pl/czytelnia/wch-sdkz.htm.

[22] *Ibidem*.

Byrona L. Sherwina[23]. Była to publikacja ważna, a może nawet przełomowa, pokazywała bowiem możliwość zbliżenia judaizmu i chrześcijaństwa na gruncie religii właśnie. Za zaprzepaszczenie tej szansy główną odpowiedzialność ponosi właśnie ks. Waldemar Chrostowski, ale zwłaszcza instytucja, która na taką inwolucję jego postawy przyzwoliła.

Jego poglądy rozpisane szczegółowo można znaleźć w formie programowej w wykładzie wygłoszonym 5 marca 2001 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie „Drogi i bezdroża dialogu katolicko-żydowskiego". Został on najpierw opublikowany na łamach tygodnika „Niedziela" 10 czerwca (2001), a następnie wielokrotnie przedrukowany[24]. Bez trudu można go znaleźć również w internecie[25]. Tezy tego tekstu stały się zatem „klasyczne" i są ważnym punktem odniesienia dla polskich katolików, zwłaszcza dla katolickiego kleru.

Zdaniem Chrostowskiego, celem dialogu dla katolików jest poszukiwanie prawdy, natomiast cel ten ze strony żydowskiej nie jest jasny: „My więc chcemy ustalić prawdę, Żydzi natomiast skupiają się na tym, co jest prawdziwe dla nich, czyli możliwe do przyjęcia z ich perspektywy. Nakręcanie koniunktury »przemysłu Szoah«[26] spowodowało nowe spojrzenie na »trójkąt«: Niemcy, Polacy, Żydzi. Tym razem w gronie prześladowców coraz częściej obok Niemców umieszczano Polaków, podczas gdy jedynymi ofiarami pozostawali Żydzi. Cała wojna została sprowadzona do paradygmatu prześladowania Żydów przez nie-Żydów"[27].

Ks. Chrostowski potrafi też jednoznacznie przedstawić trudny dla najnowszej przeszłości Polski rok '68: „Przejawem zastarzałej, peerelowskiej inżynierii społecznej jest przedstawianie tzw. wydarzeń marcowych z 1968 r. jako sprawy między Żydami a Polakami i Polską, podczas gdy trzeba je widzieć przede wszystkim jako przejaw i rezultat wewnętrznych rozgrywek w ramach byłej partii komunistycznej, w której ścierały się wzajemnie nieufne i niemal zawsze silnie zantagonizowane tendencje i frakcje"[28]. Tymczasem to właśnie antysemicka nagonka rozpętana przez Mieczysława Moczara i Władysława Gomułkę odwoływała się do rozpowszechnionego w społeczeństwie polskim antysemityzmu. Zmienił on twarz, ale nie istotę. O tym zdaje się zapominać nie tylko zresztą ks. Chrostowski, jest to bowiem dość rozpowszechniona wykładnia wydarzeń marcowych w środowisku polskiego kleru katolickiego.

---

[23] B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwie Żydów polskich*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1995.

[24] Dokładne informacje przynosi bibliografia publikacji Chrostowskiego zamieszona w *Kościół, Żydzi, Polska…*, s. 561–645.

[25] W. Chrostowski, *Drogi i bezdroża dialogu katolicko-żydowskiego*, cyt. za: www.nasza-witryna.pl/jedwabne_537.html.

[26] To nawiązania do znanej książki Normana Finkelsteina, *Przedsiębiorstwo holokaust*, tłum. M. Szymański, Warszawa 2001.

[27] W. Chrostowski, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego…*

[28] *Ibidem*.

Jednym z niewątpliwych osiągnięć teologii katolickiej po Vaticanum II jest uznanie, że judaizm jest równoprawną drogą zbawienia, a przymierze zawarte przez Boga z Żydami nie zostało nigdy odwołane[29]. Wprost przeciwnie, to właśnie na trwałości przymierza, zawartego przez Boga z Abrahamem, Mojżeszem i odnawianego w nauczaniu proroków, jest budowana możliwość porozumienia między judaizmem i chrześcijaństwem. Tylko uznanie ważności Pierwszego Przymierza pozwala na wiarygodne porozumienie między wyznawcami obu tych religii. Tymczasem dla Chrostowskiego jest to rozwój niewłaściwy, nadal obowiązująca jest dla niego teologia chrystologicznego ekskluzywizmu: „Nierozróżnianie judaizmu biblijnego od pobiblijnego oraz traktowanie tego drugiego jako zwyczajnej kontynuacji religii biblijnego Izraela miało i ten skutek, że mniej więcej od początku lat 80. zaczęło się forsowanie traktowania chrześcijaństwa i judaizmu jako dwóch równoprawnych dróg zbawienia. Nawet pewna grupa teologów chrześcijańskich, włączonych do dialogu katolicko-żydowskiego twierdziła, że dla chrześcijan drogą zbawienia jest Jezus Chrystus, natomiast Żydzi mogą się zbawić bez Niego. W tym kontekście zawrotną karierę zrobiła formuła, którą niegdyś przedłożył żydowski myśliciel Franz Rosenzweig: »Droga chrześcijan do Ojca jest przez Syna, natomiast Żydzi nie potrzebują Syna, bo zawsze byli z Ojcem«. Te słowa przejęli i uznali za swoje także niektórzy teologowie katoliccy, również w Polsce”[30]. Widać więc, że największe osiągnięcie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest dla Chrostowskiego źródłem niepokoju. Trzeba przyznać, iż nie jest to problem ani łatwy, ani błahy. Zwolennicy chrześcijańskiego ekskluzywizmu mogą nawet znaleźć potwierdzenie dla swojej tezy w katolickiej deklaracji *Dominus Iesus* wydanej przez Kongregację Nauki Wiary w 2000 r. Prawdą jest, iż dokument ten stał się powodem wielu nieporozumień. Ale przecież wykładnią obowiązującą jest całe nauczanie Jana Pawła II, który – jak nikt przed nim – wielokrotnie i na różne sposoby powtarzał, że Bóg nie odrzucił „starszych braci w wierze”. Jednak ten akurat wymiar nauczania polskiego Papieża z trudem toruje sobie drogę do polskiej wyobraźni religijnej. Zresztą także badania biblijne stanowią teren burzliwej debaty na temat właściwego znaczenia mesjańskiego i zbawczego nauczania Jezusa. Polski biblista nie dostrzega potrzeby poznania tej debaty. Dla niego sytuacja jest jasna. W poczuciu swoich wysokich kompetencji biblijnych Chrostowski stwierdza, że: „Cały Nowy Testament nie zostawia żadnych wątpliwości, że również Żydzi potrzebują zbawienia i pod tym względem ich sytuacja nie różni się od położenia nie-Żydów”[31]. Tymczasem nie jest to takie oczywiste, i to nie tylko dla teologów żydowskich, według których Jezus jest po prostu „źle zrozumianym Żydem”[32]. To jest teologia przedsoborowa, odrzucona nie tylko przez niektórych teologów „również w Polsce”, ale i przez papieży, w tym

[29] M.C. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York 2000.

[30] W. Chrostowski, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego…*

[31] *Ibidem*.

[32] A.-J. Levine, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2006.

nader konserwatywnego Benedykta XVI, o czym świadczy jego ostatnia pielgrzymka na Bliski Wschód. Jest to sprawa na tyle ważna, że warto jej poświęcić chwilę uwagi, rzuca ona bowiem światło na jedno z najbardziej zapalnych zagadnień w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Nawet jeśli Zagłada nie jest bezpośrednim tłem dyskusji nad znaczeniem Jezusa z Nazaretu dla chrześcijaństwa, to na pewno w poważnym stopniu wpłynęła ona na jej pojawienie się.

Debata o Jezusie z Nazaretu

„Chrześcijaństwo pierwotne zaczęło się jako wewnątrzżydowski ruch odnowy wywołany przez Jezusa. Przejście do hellenistycznego prachrześcijaństwa i do chrześcijaństwa judaistycznego jest płynne”[33] – tak swoją książkę o *Czasach Jezusa* rozpoczyna Gerd Theissen, znakomity teolog protestancki z Heidelbergu. Jest ona próbą socjologicznej analizy początków chrześcijaństwa. Warto przywołać ciąg dalszy tych oczywistych zdawałoby się spostrzeżeń, które jednak budzą zdumienie: „[Ruch ten] usamodzielnił się po roku 70 po Chr. i stał się judeochrześcijaństwem. Wcześniej konkurował z wewnątrzżydowskim ruchem odnowy; następnie na czoło wybił się faryzeizm, gdy tymczasem chrześcijanie bywali ekskomunikowani. Ruch Jezusa jest więc wewnątrzżydowskim ruchem odnowy istniejącym na terenie syryjsko-palestyńskim w latach od około 30 roku aż do 70 roku po Chrystusie”[34]. Jeśli jest tak, jak pisze Theissen, oznacza to, że chrześcijaństwo w swych początkach całkowicie przynależało do judaizmu i mieściło się w jego ramach. Dopiero późniejszy rozwój, warunkowany kontekstem, w jakim się on dokonywał, doprowadził do rozejścia się tych dwu religii.

Do podobnych wniosków dochodzi Geza Vermes, który od lat prowadzi badania zarówno nad postacią Jezusa z Nazaretu, jak i nad Jego religijnością. To właśnie wysiłkom Vermesa zawdzięczamy przywrócenie Jezusa Jego historycznemu kontekstowi i judaizmowi. Wcześniej były to próby podejmowane sporadycznie, głównie przez uczonych żydowskich[35]. Teologia chrześcijańska interesowała się przede wszystkim Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym.

Wszystko zaczęło się od opublikowanej w 1973 r. książki *Jezus Żyd* (polski przekład 2003 r.!)[36], w której autor wyrażał nadzieję, iż przyczyni się do przywrócenia obrazu Jezusa uwolnionego od historycznych zniekształceń: „Jeśli Czytelnik po własnym przemyśleniu tej książki uzna, że człowiek ten, tak bardzo zniekształcony zarówno przez mit chrześcijański, jak i przez mit żydowski, nie był w **rzeczywistości** ani Chrystusem Kościoła, ani apostatą i diabłem wcielonym z popularnej

[33] G. Theissen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004, s. 9.

[34] W. Chrostowski, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego…*

[35] Por. J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, New York 1925 (oryg. hebr. 1922).

[36] G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003.

tradycji żydowskiej, wówczas, być może, dokona się zapoczątkowanie spłaty dawno zaciągniętego wobec niego długu”[37]. Od pierwszego wydania (książka była nie tylko wielokrotnie wznawiana, ale i tłumaczona na wiele języków) *Jezusa Żyda* pojawiło się mnóstwo książek, w których ustalenia Vermesa zostały niemal w całości przyjęte. Dziesięć lat później Geza Vermes opublikował *Jesus and the World of Judaism*[38] („Jezus i świat judaizmu”) gdzie z dbałością o szczegóły odtworzył religijny kontekst życia i działalności Jezusa z Nazaretu. Wreszcie w 1993 roku wydał trzecią część tryptyku o Jezusie *The Religion of Jesus the Jew*[39] („Religia Jezusa Żyda”), w której ukazał zarówno związki religijności Jezusa ze współczesnym mu światem żydowskim, jak i zwrócił uwagę na jej odrębność. Książki Vermesa ukazywały się w kontekście dyskusji nad początkiem chrześcijaństwa, którą sprowokowały odkrycia zwojów nad Morzem Martwym w Qumran. Pochodzące z okresu życia Jezusa z Nazaretu, rzuciły nowe światło również na Nowy Testament[40]. Sam Geza Vermes należy do głównych komentatorów i tłumaczy tekstów qumrańskich[41] i w swoich książkach o Jezusie ten nowy kontekst w pełni uwzględnia. Przy tym trzyma się faktów historycznych, pomijając całkowicie interpretację teologiczną.

Inną perspektywę przyjął katolicki teolog John P. Meier, który choć nie kryje wątpliwości, zwłaszcza natury metodologicznej, przejął większość ustaleń faktograficznych oksfordzkiego badacza. Do zarzutów Meiera Vermes ustosunkował się w jednej ze swych ostatnich książek *Jesus in His Jewish Context*[42] („Jezus w swoim kontekście żydowskim”), wskazując na wspomnianą wyżej niekonsekwencję – przyjmowanie ustaleń połączone z nieugruntowaną krytyką. Jak się wydaje, głównym źródłem różnic jest stanowisko teologiczne: John Meier jako teolog chrześcijański przyjmuje za fakt bóstwo Jezusa, co dla Vermesa jest historycznie trudne do przyjęcia. W każdym razie jest to istotna debata, w której z interesującego nas punktu widzenia ważny jest stosunek do słowa pisanego i tradycji ustnej.

Pierwszy tom dzieła Meira ukazał się w 1991 jako *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* („Żyd z marginesu: nowe spojrzenie na historycznego Jezusa”)[43], z podtytułem *The Roots of the Problem and the Person* („U korzeni problemu i osoby”). Tom drugi nosi podtytuł *Mentor, Message, and Miracles* („Mentor, przesłanie i cuda“)[44] i poświęcony jest ziemskiemu życiu Jezusa, ostatni zaś z opublikowanych (zapowiedziano jeszcze czwarty) koncentruje się na uczniach i konkurentach

[37] *Ibidem*, s. 13.

[38] G. Vermes, *Jesus and the World of Judaism*, Minneapolis 1983.

[39] *Idem*, *The Religion of Jesus the Jew*, Philadelphia, 1993.

[40] Por. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999.

[41] *The Complete Sea Scrolls in English*, tłum. G. Vermes, London 2004.

[42] G. Vermes, *Jesus in His Jewish Context*, Minneapolis 2003.

[43] J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. t. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.

[44] *Idem*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994.

Mistrza z Nazaretu: *Companions and Competitors* („Towarzysze i konkurenci")[45]. Niezależnie od różnic pomiędzy Meierem i Vermesem ważne jest owo „przemyślenie na nowo historycznego Jezusa", czyli powrót do źródeł, a najważniejszą konsekwencją jest, jak mi się wydaje, dowartościowanie tradycji ustnej, której zapisany tekst jest tylko słabym śladem. Ma to kapitalne wręcz konsekwencje dla miejsca pisma w samej religii.

Dopełnieniem pracy historyków jest książka polskiej badaczki Anny Wierzbickiej, która w książce *Co Jezus mówi? Objaśnienia przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, stosując nowoczesne metody analizy lingwistycznej i wypracowane przez siebie pojęcia, odsłania interesujące możliwości wykorzystania języka Ewangelii we współczesnych strategiach dialogicznych[46]. W moim przekonaniu to właśnie lingwistyka stanowi przestrzeń, w której interpretacja tekstu jest o wiele łatwiejsza niż w teologii[47], a studia Wierzbickiej są dobrym tego przykładem[48].

Warto przywołać jeszcze kilku autorów, choćby historyka i teologa Jaroslava Pelikana, który nakreślił szeroką panoramę obecności Jezusa w historii i kulturze[49] czy Paulę Fredriksen która opublikowała dwie książki o Jezusie[50]. Wreszcie monografię Eda P. Sandersa *Jesus and Judaism* („Jezus i judaizm")[51], w której napisał, iż dzięki Vermesowi Jezus znalazł najlepszego żydowskiego interpretatora. Lawinowo rosnąca biblioteka książek poświęconych Jezusowi nie ułatwia odpowiedzi na pytanie, kim Jezus był, ale pozwala lepiej rozumieć czasy, w których żył. Swoistym podsumowaniem tych badań jest książka Gezy Vermesa *Kto był kim w czasach Jezusa?*[52] Swój zamysł Vermes określa w sposób następujący: „Mam szczerą nadzieję, że historyczna perspektywa, która powstała dzięki biogramom, pozwoli uchwycić historyczną rzeczywistość głównych postaci Nowego Testamentu i lepiej zrozumieć

---

[45] *Idem*, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 3: *Companions and Competitors*, New York 2001.

[46] Książka ukazała się najpierw w języku angielskim, A. Wierzbicka, *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermons on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*, Oxford 2001. W polskim tłumaczeniu pominięto niestety część poświęconą Kazaniu na Górze i niektóre przypowieści: *Co mówi Jezus? Objaśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, tłum. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa 2002.

[47] Por. moja recenzja z A. Wierzbicka, *Co Jezus miał na myśli?*, „Tygodnik Powszechny" 2003, nr 12.

[48] A. Wierzbicka, *Żydowskie skrypty kulturowe a interpretacja Ewangelii*, „Teksty Drugie" 2004, nr 4, s. 157–176.

[49] J. Pelikan, *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New Haven 1999.

[50] P. Fredriksen, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven 1988 (wyd. 2 2000), *Jesus of Nazareth. The King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York 1999.

[51] E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.

[52] G. Vermes, *Kto był kim w czasach Jezusa?*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006.

ich powiązania z żydowskimi i rzymskimi protagonistami społeczności ich epoki”[53]. Innymi słowy, chodzi o możliwie dokładne odtworzenie wydarzeń i osób bez późniejszych teologicznych czy nawet ideologicznych uwikłań. Jest to perspektywa o tyle interesująca, iż pozwala mówić zachowanym źródłom[54].

Zostajemy więc przeniesieni w epokę sprzed rozejścia się chrześcijaństwa z religią Jezusa, co dokonało się głównie za sprawą św. Pawła; przeniesieni do czasu nieznającego sporów chrystologicznych i trynitarnych, a więc do czasu, w którym nie było jeszcze teologicznego żargonu uniemożliwiającego pełne porozumienie chrześcijan i Żydów. Geza Vermes pozwala mówić faktom i zachowanym – niekiedy śladowo – dokumentom epoki. Stąd rzadka uroda jego tekstów przywodząca na myśl greckie czy rzymskie rzeźby, często noszące na sobie ślady okaleczeń z epok niesprzyjających szacunkowi dla przeszłości, ale wcale przy tym nietracące tajemniczego piękna. Albo archeologicznych wykopalisk, które dla wprawnego oka są władne przywołać niezaginioną (na szczęście!) bezpowrotnie przeszłość. Główną tezę Vermesa można zwięźle przedstawić w sposób następujący: zarówno Jezus, jak i zapoczątkowane przez Jego ruch chrześcijaństwo znajdują pełne i zadowalające wyjaśnienie w ramach judaizmu. Potwierdza więc stwierdzenie Gerda Theissena, od którego wyszliśmy, iż był to ruch wewnątrzżydowski. Poświęciłem dużo uwagi problemowi historycznego Jezusa, gdyż jest on podstawowy dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Dopóki nie stanie się elementem składowym dyskusji toczonych w Polsce, dialog między tymi religiami będzie niepełny.

Nie jest to, jak widzieliśmy, problem ks. Waldemara Chrostowskiego, który zresztą nie ogranicza się do zagadnień biblijnych. Potrafi „celnie” skomentować również debaty publicystyczne: „Oprócz faktycznych antysemitów mnożą się antysemici z nominacji. Antysemitami są nie tylko ci, którzy z jakichś względów nie lubią Żydów, lecz i ci, których nie lubią Żydzi”[55]. On sam oczywiście postrzega siebie jako ofiarę żydowskiej niechęci, wedle zaproponowanej przez siebie definicji. Żydzi go nie lubią, więc jest antysemitą. Tymczasem problem lubienia czy nielubienia nie ma nic do rzeczy – po prostu ks. Waldemar Chrostowski jest antysemitą w jak najbardziej klasycznym sensie tego słowa: szerzy nienawiść do Żydów, argumentując ją przy tym nader osobliwie pojętym interesem Kościoła katolickiego.

Ale fakt, że został wyłączony z toczącego się dialogu, tłumaczy jednoznacznie spiskiem żydowskim: „Strona żydowska chce dialogu wyłącznie z tymi, których sama uzna za właściwych i przydatnych. To uwarunkowanie widać doskonale również w Polsce. Są u nas środowiska powiązane rodzinnie, zawodowo, społecznie, finansowo, które chętnie mówią i upowszechniają to, co się Żydom podoba. Znacznie rzadziej są skłonne uszanować tożsamość i wrażliwość katolicką i polską. Cho-

[53] *Ibidem*, s. 32.

[54] Odwołuję się tutaj do metaforycznego tytułu książki Anny Świderkówny, *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku*, Warszawa 1959.

[55] W. Chrostowski, *Stan dialogu katolicko-żydowskiego…*

dzi o krąg ludzi związanych z »Gazetą Wyborczą«, »Tygodnikiem Powszechnym«, »Znakiem« i »Więzią«, ale nie jest to pełna lista tytułów”[56].

W zakończeniu swych rozważań ks. Chrostowski przyznaje Polsce szczególną rolę, jaką nasz kraj ma do odegrania w dialogu katolicko-żydowskim: „Mając na względzie wszystkie te okoliczności i uwarunkowania, można powiedzieć, że Polska jest w pełnym tego słowa znaczeniu laboratorium dialogu katolicko-żydowskiego. Te i inne napięcia znamy bowiem z własnej historii i doświadczenia. Zagłada Żydów została dokonana na naszych ziemiach i z pamięcią o niej mamy do czynienia na co dzień”[57]. Moim zdaniem głównym problemem nie są osobliwe poglądy ks. Chrostowskiego, ale poparcie i legitymizacja, jakie znajduje w Kościele choćby poprzez powierzanie mu kluczowych dla tego dialogu funkcji. Przy tym analiza listów pasterskich polskiego episkopatu wskazuje na całkowitą nieobecność refleksji teologicznej. Są one raczej zapisem kulturowej samoświadomości, przekonania o wyjątkowej roli odegranej przez Kościół katolicki w historii Polski i wyrazem niemożności czy niechęci dopuszczenia alternatywnych bądź komplementarnych narracji naszej przeszłości[58]. Mamy tu więc do czynienia z jednostronną pamięcią, która podkreśla własną tradycję, i z wyparciem, a nawet usunięciem pamięci i tradycji „innych”. Problem Holokaustu powinniśmy rozpatrywać w tym kontekście. Pozycja ks. Chrostowskiego i podobnych do niego teologów nie pomaga zrozumieć tragedii narodu żydowskiego i uniemożliwia refleksję nad rolą odegraną w niej przez katolików.

Próby nowego rozumienia Zagłady w polskiej teologii

Na szczęście nie jest to stanowisko jedyne, choć jak powiedziałem, w Polsce najbardziej rozpowszechnione. Proces przepracowania (*working-through*) można zaobserwować u takich teologów jak Michał Czajkowski (ur. 1934), Stanisław Musiał (1938–2004) i Romuald Jakub Weksler-Waszkinel (ur. 1943). Zarówno Czajkowski, jak i Musiał uczestniczyli w konferencji „Kościół Katolicki w Polsce a walka z antysemityzmem: Wymiana doświadczeń amerykańskich i polskich”[59]. Została ona zorganizowana, jako druga część sesji, która odbyła się rok wcześniej w Los Angeles, poświęconej stosunkowi Kościoła polskiego do antysemityzmu[60]. Obie sesje zorganizował Bohdan Oppenheim, profesor jezuickiego uniwersytetu Loyola Marymount w Los Angeles. Zapis tej konferencji jest przykładem rzetelnego i uczciwego szukania dróg wyjścia z przeszłości naznaczonej antysemityzmem kościelnym. Ks. Michał Czajkowski, podobnie jak Chrostowski, jest biblistą, potrafił jednak swo-

[56] *Ibidem*.

[57] *Ibidem*.

[58] K. Skowronek, *Między Sacrum a Profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*, Kraków, 2006

[59] *Kościół katolicki w Polsce a walka z antysemityzmem: Wymiana doświadczeń amerykańskich i polskich: Materiały z konferencji w Centrum Kultury Żydowskiej, Kraków, 14 czerwca 2000 roku*, red. B. Oppenheim, Kraków 2000.

[60] *Kościół polski wobec antysemityzmu 1989–1999*, red. B. Oppenheim, Kraków 1999.

ją wiedzę teologiczną wprząc w proces przezwyciężania wzajemnych uprzedzeń: „Nie wystarczy zdrowa nauka czy teologia. Wydaje mi się, ze trzeba sięgać głębiej do serca dzieci i młodzieży, do emocji”[61]. Jego optymizm wyrasta z wieloletniego doświadczenia akademickiego i duszpasterskiego, potrafi przy tym łączyć go z empatią dla doświadczeń żydowskich. Stara się też dostrzegać przede wszystkim to, co łączy, nie zaś koncentrować uwagę na różnicach[62]. Stanisław Musiał, podobnie jak Chrostowski, był aktywnym uczestnikiem publicznej debaty na trudne tematy katolicko-żydowskie, potrafił jednak bronić zarówno wrażliwości katolickiej, jak i żydowskiej, a jego tekst *Czarne jest czarne* do dziś stanowi punkt odniesienia w ocenie antysemityzmu niektórych księży katolickich w Polsce[63]. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na konieczność działań praktycznych, a zaniedbania, które dostrzegł w Kościele, nazwał „brakami strukturalnymi”. Chodzi mianowicie o „brak planowego działania”, „brak wykorzystania okazji do dialogu” i „brak szybkiej reakcji na ekscesy antysemickie”. To trzecie zaniedbanie jest szczególnie dotkliwe, a jednocześnie najłatwiej mu zaradzić: „Gdyby po każdorazowym zbezczeszczeniu cmentarzy żydowskich Kościół natychmiast potępił te akty jako profanację, z czasem społeczeństwo utwierdziłoby się w przekonaniu, że są to czyny wysoce niemoralne. To samo dotyczy wypisywania haseł antysemickich na murach”[64]. Wobec tych faktów Kościół jednak nie zabiera głosu.

Ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel w swojej książce *Zgłębiając tajemnicę Kościoła*[65] i w przygotowanej do druku pozycji *Trudne spotkania*[66] podejmuje problem stosunków chrześcijańsko-żydowskich, zwracając uwagę na przełomową rolę odegraną przez pontyfikat Jana Pawła II, wspomina też swoją własną historię żydowskiego dziecka uratowanego przez katolickie małżeństwo. Określiłbym zarówno Czajkowskiego, jak i Wekslera-Waszkinela jako będących w trakcie procesu przepracowania. Obaj odeszli od tradycyjnego chrześcijańskiego antyjudaizmu, ale ich teologia tkwi w dawnym paradygmacie i wciąż sprawia im ogromną trudność przyjęcie pluralizmu religijnego. Podobnie zresztą jest z teologią Musiała, ta jednak nie została w sposób systematyczny dopowiedziana.

Natomiast u teologów, o których chciałbym wspomnieć na koniec, przepracowanie Holokaustu stało się początkiem nowego sposobu uprawiania tej nauki. Trzeba jednak przyznać, że Holokaust zajmuje w ich pracach pozycję marginalną i nie stał się pretekstem do całościowego przemyślenia teologii chrześcijańskiej, jak w przypadku Johanna Baptisty Metza, który określa swoje prace jako teologię po Auschwitz. Nie można tego powiedzieć o żadnym z polskich teologów. Trauma Zagłady nie została w sposób wystarczający przeżyta, co może mieć związek z nieobecnością Żydów. W Polsce mieliśmy do czynienia ze swoistym przemilczeniem myśli żydowskiej,

[61] *Kościół katolicki w Polsce a walka z antysemityzmem…*, s. 42.
[62] M. Czajkowski, *Co nas łączy? ABC relacji chrześcijańsko-żydowskich*, Warszawa 2003.
[63] S. Musiał, *Czarne jest czarne*, Kraków 2003.
[64] *Kościół katolicki w Polsce a walka z antysemityzmem…*, s. 56.
[65] R.J. Weksler-Waszkinel, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła*, Kraków 2003.
[66] *Idem*, *Trudne spotkania*, Kraków (2009, w druku).

w przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych, gdzie myśliciele żydowscy – wśród nich jeden z najbardziej wpływowych myślicieli XX w., Abraham J. Heschel – byli stałym punktem odniesienia dla teologów chrześcijańskich. Ta sytuacja zmienia się w ostatnich latach. Być może już najbliższa przyszłość przyniesie radykalną zmianę. Jednym z jej źródeł może być przyswojenie dziedzictwa Jana Pawła II, który dla zbliżenia obu religii zrobił najwięcej. Przykładem możliwego przełomu jest dwugłos katolicko-żydowski kardynała Stanisława Dziwisza i rabina Davida Rosena[67]. Wszystko zależy od tego, w jakim stopniu stanie się on słyszalny we katolickich wspólnotach w Polsce, a w jakim pozostanie odosobnionym wydarzeniem akademickim.

W przykładach, które chciałbym przywołać na zakończenie moich rozważań nad stosunkiem chrześcijaństwa do Zagłady, można zauważyć próby zmierzenia się z tym doświadczeniem. Trudno wszak mówić o radykalnym, w duchu Richarda Rubinsteina, przemyśleniu konsekwencji tego wydarzenia dla samego systemu teologicznego. Mamy tu bowiem do czynienia raczej z refleksjami okazjonalnymi niż z systematycznym wywodem. Jest to o tyle istotne, iż zarówno ks. Wacław Hryniewicz (ur. 1936) jak i Tomasz Polak (ur. 1953) są autorami systematycznych rozpraw teologicznych. Niemniej jednak, zważywszy na zupełny brak tego rodzaju namysłu w polskiej teologii, należy i te próby powitać z wdzięcznością.

W swojej książce *Hermeneutyka w dialogu*[68] Hryniewicz, idąc za intuicjami żydowskich teologów (Heschela, Jonasa), wypracował pojęcie Boga, który jest blisko cierpiącej ludzkości. Nie ulega dla niego wątpliwości, że Holokaust był piekłem na ziemi: „Doświadczenie Holocaustu ma w sobie coś infernalnego i jedynego w swoim rodzaju. Jak inaczej określić zabijanie Żyda tylko dlatego, że był Żydem? Jak zrozumieć świadome dążenie do poniżenia ofiar i pozbawienia ich ludzkiej godności, zanim wyda się je na całkowite unicestwienie? Holocaust był piekłem na powierzchni ziemi”[69]. Jego zdaniem, jest dla człowieka rzeczą niemożliwą zabierać w tej sprawie głos, skoro sam Bóg milczał: „Jeżeli sam Bóg milczy w obliczu zwycięstwa zła w takiej godzinie, czy można odważyć się mówić?”[70] Dla Hryniewicza jako teologa chrześcijańskiego w horrorze Holokaustu Chrystus był obecny: „Horror Holocaustu stał się symbolem najgorszego piekła na powierzchni ziemi. Wiara podpowiada mi, że w tym piekle degradacji człowieczeństwa obecny był Chrystus – obecnością uniżoną, kenotyczną, pozwalającą na to, by działał człowiek”[71]. Ta obecność jest dla Żydów bardzo problematyczna, zresztą dla mnie również. Wydaje mi się bowiem, że należy mieć na uwadze, jakie znaczenie ma Holokaust dla ofiar żydowskich, i czy nie mamy tutaj do czynienia z jakąś formą chrystianizacji Holokaustu, którą można dostrzec w wykładni zaproponowanej przez Benedykta XVI w Auschwitz w 2006 r. Hryniewicz nie ulega tej pokusie, stwierdzając, iż wobec

[67] S. Dziwisz, D. Rosen, *Bracia odnalezieni. Dialog katolicko-żydowski*, Kraków 2009.

[68] W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, rozdz. 3 „Niepojęty Bóg w obliczu piekieł świata: ku teologicznej interpretacji Holocaustu”, s. 59–74.

[69] *Ibidem*, s. 61.

[70] *Ibidem*, s. 65.

[71] *Ibidem*, s. 69.

śmierci różnice między religiami tracą znaczenie: „W obliczu śmierci cóż znaczy przynależność religijna czy wyznaniowa? [...] Oblicze człowieka dotkniętego łaską wnosi niezastąpione światło w mroki ludzkiego piekła. Jest świadectwem obecności Boga”[72]. Ostateczna konkluzja Hryniewicza brzmi: „Im bardziej przybliżamy się do Niego, tym bardziej pogłębia się jednak poczucie Jego niepoznawalności. Taka jest dola ludzkiej wiary i nadziei. Po wielu słowach, Niepojętego Boga trzeba umieć uczcić milczeniem”[73]. Myślę, że jest to bardzo uczciwa teologia. Dostrzegam w niej również wpływ teologii wschodniej, znacznie pokorniejszej wobec uroszczeń rozumu i otwartej na inspiracje pneumatologiczne. Potwierdzeniem takiego kierunku rozwoju myśli ks. Hryniewicza jest jego głos w książce publikującej ekumeniczny komentarz do *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego z IV w.[74] Mimo że jest to tekst tak odległy w czasie, ks. Hryniewicz uznał za potrzebne, a nawet konieczne, dołączenie refleksji na temat wpływu Zagłady na chrześcijaństwo. W takim uprawianiu teologii dostrzegam szansę na zbliżenie wyznawców różnych religii, zwłaszcza chrześcijaństwa i judaizmu: „Zagłada Żydów w XX wieku utrudniła porozumienie między Żydami a chrześcijanami. Niełatwo uwierzyć w Mesjasza, który zostawił świat w takim stanie, jaki znamy z historycznego doświadczenia. [...] Holocaust był straszliwym doświadczeniem ogołocenia, poniżenia i poczucia opuszczenia przez Boga w cierpieniu i śmierci. Doświadczenie to ma w sobie coś z podobieństwa do wydarzenia Krzyża i zstąpienia do Otchłani. Jedno wydarzenie pozwala w jakiejś mierze zrozumieć drugie”[75]. Skoro dla chrześcijaństwa wydarzeniem podstawowym był Krzyż i Zmartwychwstanie, a dla wielu wyznawców judaizmu dzisiaj to właśnie Holokaust jest istotnym punktem odniesienia, może rzeczywiście warto wspólnie uprawiać teologię.

Paradoksalnie, podobnie zresztą jak w niektórych nurtach myśli żydowskiej, doświadczenie Zagłady może stać się dla teologii chrześcijańskiej swoistym oczyszczeniem i powrotem do źródłowego doświadczenia religijnego. W tym sensie byłby to klasyczny proces *working-through*, który okazał się tak bardzo owocny w analizie tekstów historycznych zaproponowanej przez Dominicka LaCaprę.

Inny sposób przepracowania teologii zaprezentował Tomasz Polak[76]. Stawia on pytanie, jak możliwe jest w ogóle porozumienie między judaizmem i chrześcijaństwem. Jego zdaniem, jest ono nie tylko możliwe, ale i konieczne. W artykule *Wiara spotyka wiarę. Relacja między wiarą i refleksją chrześcijańską i żydowską* ukazuje obie te religie jako równorzędne[77]. Punktem wyjścia jego refleksji jest stwierdzenie, iż zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie muszą zmierzyć się ze swoją własną tradycją:

---

[72] *Ibidem*, s. 72.

[73] *Ibidem*, s. 74.

[74] W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo*, Kraków 2009.

[75] *Ibidem*, s. 152.

[76] Do 30 IV 2008 r. publikował pod nazwiskiem Tomasz Węcławski.

[77] T. Węcławski, *Wiara spotyka wiarę. Relacja między wiarą i refleksją chrześcijańską i żydowską* [w:] *Czerpiąc z korzenia szlachetnej oliwki. Dzień judaizmu w Poznaniu 2004–2007*, red. J. Stranz, Poznań 2007, s. 244–253.

„Są takie sprawy wiary i płynącego z niej odniesienia do nas samych, do innych i do świata, które zwracają się przeciw uznanemu przez nas dotąd (czasem jedynie siłą przyzwyczajenia) obrazowi własnej religijności i pokazują wielkość wyzwania, przed jakim razem stoimy – wielkość przekraczającą nasze dotychczasowe ograniczone wyobrażenia o sobie samych i o sobie nawzajem”[78]. Nawet jeśli nie mówi o tym wyraźnie, można się domyślić, że Polak ma na uwadze Holokaust. Czyż nie jest to bowiem sprawa, która domaga się radykalnej rewizji dotychczasowego sposobu postrzegania siebie i innych?

Z tym wiąże się kwestia tożsamości, tego, co tak naprawdę oznacza dzisiaj bycie wierzącym chrześcijaninem czy wierzącym Żydem. Wiemy, że są to podstawowe pytania, które prowokuje doświadczenie Zagłady: „Problemy tożsamości wyznaniowej są problemami prawdziwymi i niełatwymi, ale są one zarazem względne i słabe w stosunku do tego, co otwierają przed nami – jako wyzwanie zawsze większe od tego, co już udało nam się pojąć i powiedzieć. [...] [to można] zastosować do sprawy relacji między wiarą i refleksją chrześcijańską a wiarą i refleksją żydowską”[79]. W tym optymizmie poznawczym dostrzegam gotowość radykalnego przepracowania dotychczasowego systemu teologicznego, które jest, jak widzieliśmy w przypadku analizy tekstów literackich, zaproponowanej przez Shoshanę Ronen[80], warunkiem rekonstrukcji nowej tożsamości. Tożsamości, która nie tylko włącza przeżycie traumy, ale czyni z niej element składowy osobowości gotowej podjąć odpowiedzialność za własne życie. W przypadku teologa oznacza to gotowość i umiejętność przyjęcia odpowiedzialności za historię.

Wedle Polaka, zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi winni być świadomi, że Bóg jest większy od ich wyobraźni religijnej. Przypomina w tym wspomniane przez ks. Hryniewicza doświadczenie granicy języka teologicznego: „Jest jednym z najważniejszych doświadczeń wspólnej tradycji Izraela i chrześcijan, że Bóg pokazuje się nie zawsze tam, gdzie go oczekujemy, i niekoniecznie tym, których w naszym ludzkim pojęciu uznajemy za uprawnionych i godnych przyjęcia tego objawienia”[81]. Konsekwencje takiego myślenia są dalekosiężne, stawiają bowiem pod znakiem zapytania tradycyjne kompetencje teologiczne. W konkretnym przypadku katolicyzmu, czy szerzej chrześcijaństwa, może to oznaczać konieczność rewizji tradycyjnej nauki o Jezusie z Nazaretu. Tak więc chrystologia stała się jednym z żywo kwestionowanych wymiarów teologicznego namysłu. Innymi słowy, chrześcijański obraz Jezusa z Nazaretu powinien być zdefiniowany na nowo. Sam Polak podjął się tego zadania, choć już poza Kościołem katolickim[82].

---

[78] *Ibidem*, s. 245.

[79] *Ibidem*, s. 246

[80] S. Ronen, *Polin A Land of Forests and Rivers. Images of Poland and Poles in Contemporary Hebrew Literature*, Warszawa 2007.

[81] *Ibidem*, s. 250.

[82] T. Węcławski, *Zanikająca opowieść*, „Tygodnik Powszechny” 2008, nr 9; *idem*, *Spór o Jezusa. Spór o realność*, „Open Theology” 2008, nr 5, www.opentheology.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=6&Itemid=48.

Jestem przekonany, że tylko przepracowanie Holokaustu umożliwia prawdziwy dialog między chrześcijanami i Żydami. Jak do tej pory, jest ono jednak trudne do osiągnięcia i można je spotkać tylko u nielicznych teologów. Jedną z trudności jest historyczna ocena roli Piusa XII i teologów katolickich w czasie II wojny światowej[83].

Słowa kluczowe
chrześcijaństwo, judaizm, Zagłada, Kościół katolicki w Polsce, teologia, Jezus, dialog chrześcijańsko-żydowski

Abstract
Christian-Jewish dialogue is one of the most distinguishable results of the Conciliar Declaration *Nostra Aetate*, issued by the Catholic Church on 28 October 1965. The theological implications of the declaration are visible in Catholic theologians' reflection, especially in the USA and Western Europe. The echoes of this debate are barely audible in Poland. Similarly to Judaism, also in Christianity there is no one and only answer to the Holocaust. It even seems that the attitude towards this event, to large extend, polarized Catholic theologians. It so happens that conservative tendencies in theology are usually connected with the unwillingness to incorporate the Holocaust into the reflection on the essence of Christianity. At the same time, open theology discerns a necessity not only to include the Shoah in the theology, but even to perceive it as an indispensable point of reference as well. Particularly distinctive in the Christian-Jewish dialogue in Poland is the opinion of Father Waldemar Chrostowski. Apart from him, this subject was dealt with by Fathers Michał Czajkowski, the Jesuit Stanisław Musiał and Romuald Jakub Weksler-Waszkinel. Besides, Father Wacław Hryniewicz presented an interesting suggestion.

Key words
Christianity, Judaism, the Holocaust, the Catholic Church in Poland, theology, Jesus, Christian-Jewish dialogue

[83] R.P. Ericksen, *Theologians Under Hitler*, New Haven 1985; *Antisemitism, Christian Ambivalence, and the Holocaust*, red. K.P. Spicer, Bloomington 2007; J. Cornwell, *Papież Hitlera. Tajemnicza historia Piusa XII*, tłum. A. Grabowski, Warszawa 2000.