

# Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości

## Alon Goshen-Gottstein

Rabin, doktor Hebrew University of Jerusalem, założyciel i dyrektor Elijah Interfaith Institute, wykładowca Centrum Studiów Myśli Rabinicznej w Beit Morasha College w Jerozolimie, autor licznych publikacji poświęconych judaizmowi oraz dialogowi międzyreligijnemu.

Gdy rozważamy przyszłość stosunków żydowsko-chrześcijańskich, przychodzi na myśl pewne bardzo ważne rozróżnienie: na relacje pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem jako systemami religijnymi oraz relacje pomiędzy Żydami i chrześcijanami jako członkami tych tradycji religijnych. Chociaż te dwa wymiary są ściśle ze sobą powiązane, trzeba jednak wspomnieć o zasadniczych różnicach między nimi.

Gdy zwrócimy uwagę na przeszłość i przyszłość judaizmu i chrześcijaństwa – zarówno jako systemów religijnych, jak i wspólnot religijnych – pojawiają się dwie odrębne grupy problemów. Jeśli skupimy

się na relacjach pomiędzy Żydami a chrześcijanami, wkraczamy przede wszystkim na pole historii. W obrębie naszych zainteresowań znajdzie się wówczas pełna cierpienia historia, którą dzieliły oba wyznania, oraz szukanie sposobów przewyciężenia tych bolesnych doświadczeń. Jeśli skupimy się z kolei na samym judaizmie i chrześcijaństwie, znajdziemy się na polu teologii i religioznawstwa. Pytania, jakie można postawić w tym kontekście, mogą w niczym nie różnić się od pytań dotyczących relacji pomiędzy jakimikolwiek dwoma religiami, bez konieczności odwoływania się do szczegółów historii związków chrześcijan i Żydów.

## Skupienie się na historii

Prawdopodobnie większość dyskusji na temat relacji żydowsko-chrześcijańskich musi się zmierzyć z historią stosunków tych dwóch wspólnot wiary. Duża część tego dialogu prowadzonego w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat była poświęcona sprawom wynikającym z bolesnej przeszłości tych dwóch wyznań. Tematyka ta jest szczególnie widoczna w dyskusjach nad historycznym obliczem judaizmu i jego charakterystyką jako religii konkretnej grupy ludzi. Stanowi ona zrozumiałą konsekwencję potrzeby odpowiedzi na zagadnienia historyczne, szczególnie te dotyczące niedalekiej przeszłości. Jeśli zrozumiemy, że dialog żydowsko-chrześcijański wyrasta w dużym stopniu z wydarzeń Holokaustu i chrześcijańskiej „autoanalizy” tych wydarzeń, wówczas kontekst historyczny okazuje się naturalną areną spotkania. Cóż byłoby bardziej naturalnego od skupienia dyskusji pomiędzy dwoma wspólnotami wiary na ich historycznych związkach?

A jednak, jak wciąż odkrywamy, ten szczególny akcent położony na historię prowadzi do różnorodnych komplikacji, wiodących zarówno do dynamicznego postępu, jak i regresu w relacjach żydowsko-chrześcijańskich. Skupienie się na przeszłości, zwłaszcza na Holokauście, będącym jej najbardziej bolesnym punktem, jest konieczne dla uzdrowienia. Uzdrowienie bowiem może mieć miejsce tylko wówczas, gdy uświadomimy sobie bolesną przeszłość i gdy

pojednanie odbędzie się w pełnej jej świadomości. Prośba o wybaczenie, odżegnanie się od dawnych zachowań i odbudowa zaufania są kluczowe, aby wypracować nowe paradygmaty zachowań w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich. Jednakże nie da się osiągnąć tych celów, nie płacąc za to pewnej ceny. Chciałbym tu wyliczyć niektóre konsekwencje i skutki podtrzymywania dialogu żydowsko-chrześcijańskiego w cieniu Holokaustu.

Z konieczności asymetryczne trudności historyczne w relacjach żydowsko-chrześcijańskich są oczywiste. Te dwie strony nie przystępują do dialogu jako równi partnerzy spotkania. To raczej jedna strona przychodzi jako napastnik, a druga – jako ofiara. Nie próbuję pokazać, że rzeczywistość historyczna jest inna. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na trudności związane z prowadzeniem dialogu na równych zasadach w sytuacji, gdy ten historyczny kontekst bycia napastnikiem i ofiarą narzuca określone warunki. Te postawy zagrażają niektórym elementom dialogu, koniecznym dla zbudowania zaufania pomiędzy dwiema wspólnotami wiary.

Kwestia rozmiarów i granic żądania przeprosin wyrasta ze skupienia się na przeszłości i potrzeby pojednania. Co musiałoby się złożyć na chrześcijańskie przeprosiny, aby pozwoliło Żydom pozostać za sobą tę tak bolesną historię? To pytanie pojawia się co jakiś czas w związku z różnymi oświadczeniami przedstawicieli chrześcijaństwa na temat przeszłości żydowsko-chrześcijańskiej, a szczególnie Holokaustu. Jednakże ostateczne pytanie brzmi: co muszą zrobić chrześcijanie, aby Żydzi mogli im wybaczyć? Nie da się na nie odpowiedzieć, pociąga ono bowiem za sobą jeszcze inny problem, który wszystko komplikuje – nikt ze społeczności żydowskiej nie czuje się uprawniony, aby wybaczyć w imieniu wszystkich ofiar tej tragicznej historii. Nawet jeśli chrześcijanie są w stanie zorganizować się w grupy, które mogą prosić o wybaczenie, Żydzi ze swojej strony nie mogą stworzyć równoległej organizacji, która mogłaby ofiarować przebaczenie. Proces proszenia o przebaczenie i ofiarowania go nie prowadzi prostą drogą do ostatecznego pojednania.

Proces pojednania zmierza do budowania zaufania pomiędzy dwiema wspólnotami. Jeśli uznamy to budowanie zaufania za nasz

cel, to oczywiście trzeba przyznać, że w tym względzie uczyniliśmy wielkie postępy. Jeśli skupić się na relacjach żydowsko-chrześcijańskich, należy zauważyć, że wizyta Jana Pawła II w Izraelu wywarła na narodzie izraelskim wielkie wrażenie. W ciągu zaledwie kilku dni zaufanie między tymi dwoma wyznaniem wzrosło bardziej niż przez lata dialogu międzyreligijnego. Jednakże takie zaufanie zdaje się bardzo szybko erodować. Polityczni i religijni obserwatorzy wskazują na liczne wydarzenia, które miały miejsce w krótkim czasie od wizyty głowy Kościoła katolickiego, m.in. milczenie papieża i jego rzecznika prasowego po antysemickich komentarzach prezydenta Assada w czasie papieskiej wizyty w Damaszku, beatyfikację Piusa IX oraz wstrzymanie prac komitetu składającego się z żydowskich i chrześcijańskich naukowców, badających działania papieża Piusa XII w czasie Holokaustu. Każda z tych spraw została odebrana przez większość obserwatorów jako oznaka zaprzeczania postępu, który się dokonał w czasie papieskiej wizyty w Ziemi Świętej.

**„To nie przypadek, że największe uzdrowienie relacji chrześcijańsko-żydowskich dokonano się w diasporze, gdzie Żydzi i chrześcijanie żyli obok siebie.”**

Budowanie relacji w cieniu Holokaustu w sposób nieuchronny wystawia tę relację i pamięć o jakimkolwiek postępie w jej rozwijaniu na zagrożenie ze strony takich stwierdzeń.

Ostatnio stosunki izraelsko-palestyńskie pozwoliły osiągnąć równowagę sił, która różni się zasadniczo od tej, jaka charakteryzowała większość historii żydowsko-chrześcijańskiej, co jeszcze bardziej komplikuje tu perspektywę historyczną. Chociaż większość Izraelczyków postrzega Palestyńczyków jako muzułmanów, nie można zapominać, że istnieje wśród nich ważna mniejszość

chrześcijańska. Ta wspólnota mniejszościowa w Ziemi Świętej jest powiązana z chrześcijaństwem obecnym na całym świecie. Odwrócona zostaje tu równowaga mniejszości/większości pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. I ta mniejszość mobilizuje ogólnowiatową wspólnotę chrześcijan poprzez liczne „kanały” wyznaniowe. Wysiłki te w znacznym stopniu utrudniają ciągłe ustawianie się strony żydowskiej w roli ofiary. Utożsamienie historycznego judaizmu z obecnym Izraelem sprawia, że żydowska strona dialogu staje się coraz bardziej bezsilna, gdyż nie może już wymagać takiej samej litości i żalu ze strony chrześcijańskiej. Być może jeszcze wyraźniej widać, że ostatnie polityczne trudności w regionie wywołały nową przeszkodę w relacjach żydowsko-chrześcijańskich. Utożsamienie się wielu Kościołów z sytuacją Palestyńczyków zostało odebrane przez sporą grupę żydowskich obserwatorów jako znak, że lata budowania dobrych relacji ze wspólnotami chrześcijańskimi poszły na marne. Nawet ci, którzy nie skłaniają się ku tak ponurej perspektywie, dostrzegają niszczący efekt ostatnich wydarzeń politycznych na wzmacnianie relacji chrześcijańsko-żydowskich.

W wyniku głębszej analizy okazuje się, że wszystko to stanowi konsekwencje historycznej natury istoty problemu, wokół którego toczy się tak duża część dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. To nie przypadek, że największe uzdrowienie relacji chrześcijańsko-żydowskich dokonało się w diasporze, gdzie Żydzi i chrześcijanie żyli obok siebie. Potrzeba chrześcijan do odbudowania relacji okazuje się większa od potrzeby ofiary do odbudowania pokoju z dawnym agresorem. Odsyła to jednak również do bardziej fundamentalnego pytania, dotyczącego ostatecznego celu dialogu. Dialog międzyreligijny służył żydowskiemu życiu w diasporze, ponieważ pomagał budować lepsze codzienne relacje pomiędzy mieszkającymi obok siebie wspólnotami. Zwrócenie uwagi na zło przeszłości jest w tym kontekście fundamentem do budowania lepszych obecnych relacji. Sytuacja izraelska może wskazywać na ograniczenia w sposobie prowadzenia dialogu i jego formie oraz skupianiu na nim uwagi. Tam, gdzie aktualne współistnienie nie jest postrzegane jako palący problem, aby na nowo zasilić rozmowę, potrzebny jest inny program.

Ten program mógłby przesunąć dialog poza ramy ważnego dzieła historycznego pojednania; jego ostateczny cel nie dopełni się poprzez samo wspomnianie przeszłości, ale poprzez wizję przyszłości.

### Unikanie dialogu teologicznego

Ostatnie rozważania wskazują na jeszcze jeden element relacji żydowsko-chrześcijańskich w kategoriach Żydzi/chrześcijanie (w odróżnieniu od relacji judaizm/chrześcijaństwo). Podkreślam kategorię „Żydzi i chrześcijanie”, bo sytuuje ona centrum naszego zainteresowania we wspólnotach wiary żyjących obok siebie, a nie w odpowiednich systemach religijnych. Perspektywa ta zakłada *de facto* współistnienie różnych społeczności, nie wdając się w rozpoznanie *de iure* prawomocności rywalizujących ze sobą wyznań. Długa historia dysput religijnych i rywalizacja są zepchnięte na dalszy plan przez skoncentrowanie się bezpośrednio na sąsiedzie o odmiennym wyznaniu, z którym mimo wszystko szukamy pokojowych relacji sąsiedzkich, a nie na jego kontestowanej przez nas wierze. Uznanie współistnienia międzyreligijnego za punkt wyjścia niekoniecznie wspiera dialog międzyreligijny; poprawia raczej stosunki i współpracę między wyznaniem. Różnica pomiędzy dialogiem a współpracą jest różnicą natury teologicznej. Jeśli współistnienie jest celem, wówczas powinno się pominąć różnice teologiczne pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Sprawy związane z praktyczną współpracą ku polepszeniu społeczeństwa powinny się wtedy znaleźć w centrum spotkania pomiędzy obiema wspólnotami.

Taka była pozycja ortodoksyjnego judaizmu w odniesieniu do dialogu międzyreligijnego praktycznie od jego początku w latach sześćdziesiątych. Unikanie dialogu teologicznego zostało uznane za stanowisko ortodoksyjne od czasu ogłoszenia takiego rozwiązania przez rabina Josepha B. Soloveitchika, przywódcy współczesnego nurtu ortodoksyjnego w Stanach Zjednoczonych. W artykule opublikowanym jeszcze przed Soborem Watykańskim II Soloveitchik rozważył różne argumenty – zarówno natury filozoficznej, jak i historycznej – przeciw prowadzeniu teologicznego dialogu

z chrześcijaństwem. Ten pogląd ukształtował formę dialogu żydowsko-chrześcijańskiego już nawet w oderwaniu od względnego znaczenia tego ważnego głosu rabinów. Dialog z chrześcijaństwem (szczególnie z katolikami) prowadzony był przez koalicję organizacji żydowskich, przede wszystkim ze Stanów Zjednoczonych. Aby zapewnić dla wszystkich członków tej koalicji wygodę w zakresie sposobu owego dialogu, wyłączono z dyskusji sprawy teologiczne, skupiając się na tematach natury społecznej i publicznej. Oficjalny dialog pomiędzy judaizmem a Kościołem katolickim został zatem mocno naznaczony przez dychotomię Żydzi/chrześcijaństwo, a nie judaizm/chrześcijaństwo.

Ostatnie dziesięciolecie było czasem stopniowego rozpadu stanowiska ortodoksyjnego, kiedy to coraz więcej ortodoksyjnych rabinów zaczęło dostrzegać, że dialog teologiczny jest nie do uniknięcia i że nie da się już utrzymać stanowiska Soloveitchika. Niektórzy wskazywali na fakt, że Soloveitchik nigdy nie chciał, aby jego koncepcja, wyrażona w artykule opublikowanym w „Tradition” z 1964 roku, stała się obowiązującym orzeczeniem. Inni zauważali, że Soloveitchik w swoich pismach dogłębnie rozważał chrześcijańską teologię, z czego jasno wynikało, że nie mógł mieć na myśli bezwzględnego wykluczenia z dialogu wszelkich elementów teologii.

Stanowisko Soloveitchika osłabiły również okoliczności. Jeśli nawet przed Vaticanum II można było wysuwać rozmaite podejrzenia co do autentyczności chrześcijańskiego partnera w dialogu, to w ciągu następnych czterdziestu lat po Soborze coraz trudniej było podtrzymać taki poziom podejrzliwości i unikać głębszego dialogu teologicznego, zasłaniając się wcześniejszym stosunkiem chrześcijan do Żydów. Być może zaś najważniejsze było to, że uczestnicy żydowsko-chrześcijańskiego dialogu zaczęli coraz bardziej dostrzegać sztuczność i nieuczciwość intelektualną rozdzielania dialogu teologicznego od nieteologicznego. Nie można poważnie traktować jednego, jeśli wykluczy się drugi. W końcu etyka wywodzi się ze światopoglądu teologicznego.

Chociaż oficjalnie ortodoksyjni Żydzi nie porzucili rozdziału między dialogiem teologicznym a nieteologicznym, coraz więcej rabinów

o poglądach ortodoksyjnych faktycznie przekraczała tę granicę. Wystarczy porównać scenę dialogu międzyreligijnego sprzed trzydziestu lat i współczesną, żeby zobaczyć znaczący wzrost obecności na niej ortodoksyjnych Żydów.

Jednym z wyrazów tego nowego trendu został Rabbinic Committee for Interreligious Dialogue (RCID), założony w 1999 roku jako alternatywa dla International Jewish Committee for Interreligious Consultations (IJCIC), głównego żydowskiego organu dialogu. Przedstawiciele Watykanu, podobnie jak część rabinów, poczuli, że w miarę postępu w relacji z judaizmem, nie można już unikać dialogu teologicznego. Ustanowiono więc forum rabinów, aby poszerzyć program dialogu. Jego początki były tak wielkim sukcesem, że te same tematy, które zajmowały dyskusję nowej grupy w 1999 roku, zostały podjęte w 2000 roku także przez IJCIC. Rozdział pomiędzy dialogiem teologicznym i nieteologicznym wydaje się odchodzić w przeszłość.

### *Jaki judaizm i jakie chrześcijaństwo?*

Mówiąc o chrześcijanach i Żydach, można mieć do pewnego stopnia jasność, jakich Żydów i jakich chrześcijan ma się na myśli – chodzi o tych, którzy mają historyczne relacje i których współistnienie wymaga pewnej formy współpracy. Jednakże, gdy mówimy o judaizmie i chrześcijaństwie, nie jest to już takie jasne. Oba fenomeny nie są monolityczne. Gdy mowa o systemach religijnych, jednym z podejść może być zbadanie fundamentalnych tekstów i dokumentów teologicznych z okresu kształtowania się danego wyznania. Następnie, dołączając kolejne teksty z różnych okresów, można by znacząco rozszerzyć zakres dialogu poza tradycyjne ujmowanie tego wszystkiego, co kiedykolwiek stworzono w ramach chrześcijaństwa i judaizmu, przez co możliwe byłoby wprowadzenie do rozmowy nowych źródeł i stanowisk.

Pomimo uroku podejścia czysto tekstualnego, dialog jest przedsięwzięciem podejmowanym pomiędzy ludźmi, ale w tym konkretnym przypadku pomiędzy wspólnotami wiary. Nawet jeśli problematyka

dialogu dotyczy systemu religijnego, to jego siłą napędową, podobnie jak jego bezpośrednim znaczeniem, są jednostki, których osobiste relacje i spotkania mogą być ukształtowane przez odpowiedni światopogląd religijny.

Możemy również sensownie mówić o judaizmie i chrześcijaństwie i poszerzać ramy tradycyjnego dialogu, biorąc pod uwagę uczestników tego dialogu. Wraz ze stopniowym wejściem do dialogu ortodoksyjnych Żydów pojawiło się różnicowanie w zakresie źródeł, stanowisk, wrażliwości, duchowości itp. Głosy te, wcześniej niezbyt wyraźnie słyszane, włączając w to również te wyrastające z mistycznej tradycji judaizmu, rozszerzyły granice rozmowy i wprowadziły ją na nowe tory.

Kwestia uczestników dialogu jest być może jeszcze ważniejsza w przypadku chrześcijaństwa. To katolicyzm dokonał prawdopodobnie największe postępy w dziedzinie relacji żydowsko-chrześcijańskich dzięki swoim scentralizowanym strukturom i przywódcom takim jak Jan XXIII i Jan Paweł II. Jednakże wkład innych wspólnot chrześcijańskich jest również znaczący. Są one obecne praktycznie w każdej dużej zachodniej metropolii, nawet jeśli liczebność ich wyznawców jest o wiele mniejsza od wielkich religii zachodnich. Tak jest w przypadku Kościoła syryjskiego, który wnosi do dialogu zupełnie inny typ chrześcijaństwa, wyrastającego z odmiennych źródeł teologicznych i, co znaczące, niedzielącego tragicznej historii żydowsko-katolickiej. Relacje żydowskie z tym Kościołem nigdy nie były charakteryzowane w kategoriach mniejszości-większości, ponieważ obie te tradycje są mniejszościowe. Nie oznacza to oczywiście, że nie istniała między nimi teologiczna rywalizacja, ale – i tu tkwi sedno rzeczy – rozwijanie dialogu pomiędzy dwoma systemami religijnymi powinno pozwolić nam dostrzec ową rywalizację bez oglądania się na historyczne niesprawiedliwości naznaczające nasz stosunek do siebie. Kościół ormiański również oferuje nam formę chrześcijaństwa, która może zarówno wzbogacić nasze rozumienie tego, co znaczy być chrześcijaninem, jak i pozwolić nam zobaczyć relacje żydowsko-chrześcijańskie bez wypaczeń spowodowanych przez przemoc i cierpienie, które charakteryzowały większość relacji żydowsko-katolickich.

Nie twierdzę, że można zupełnie obejść historię i przewyciężyć jej obciążenia. To byłoby moralnie złe i praktycznie niemożliwe. Jednakże dialog żydowsko-chrześcijański może przyjąć strukturę dialogu religii, a nie tylko dialogu społeczności, wychodzącego od bolesnej przeszłości ku rokującej większe nadzieje przyszłości. Poszerzenie zakresu wspólnot chrześcijańskich zaproszonych do dialogu może pomóc w zmianie jego pierwotnego historycznego środowiska, w którym się narodził. Dojrzewanie dialogu teologicznego może dopuścić do rozmowy nowe głosy, otwierając przed nim nowe możliwości nie tylko lepszego wzajemnego zrozumienia, ale również włączenia w nie szerszego historycznie i teologicznie spektrum chrześcijaństwa.

### *Planowanie przyszłości relacji żydowsko-chrześcijańskich*

Jeśli scharakteryzuje się obecne relacje żydowsko-chrześcijańskie jako leczenie ran przeszłości i budowanie zaufania, ich przyszłość można postrzegać jako stawianie kolejnych kroków na tej drodze. Rzeczywiście, niektórzy teoretycy przewidują właśnie taki ich rozwój.

W przemówieniu upamiętniającym dziesięć lat istnienia Interreligious Coordinating Council in Israel (ICCI) kardynał Edward Idris Cassidy, wówczas przewodniczący watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Żydami, zaproponował następującą wizję przyszłości relacji żydowsko-chrześcijańskich:

*Uważam, że przede wszystkim potrzebujemy kontynuować budowanie wzajemnego zaufania pomiędzy naszymi wspólnotami. Wzajemne zaufanie jest podstawowym elementem każdego prawdziwego dialogu. Właśnie to staramy się szczególnie osiągnąć przez ostatnie trzydzieści pięć lat... I wierzę, że odnieśliśmy pewien sukces... Wciąż jeszcze pozostaje wiele do zrobienia, zwłaszcza na polu edukacji i formacji do wspierania tej wartościowej sprawy. Podczas papieskiej wizyty w Izraelu uświadomiliśmy sobie wciąż duży poziom nieświadomości tutaj-szych wspólnot [tj. Izraela] w odniesieniu do naszych wzajemnych relacji. Wizyta ta miała duże znaczenie dla rozpropagowania wśród*

*katolików i Żydów na całym świecie wiedzy o obecnej sytuacji i zmianach, jakie zaszły.*

Tutaj przyszłość rozumie się jako kontynuację wcześniejszych wysiłków i ich szczęśliwe dopełnienie. Postęp, jaki dokonał się na wyższych szczeblach, należy teraz wprowadzać poprzez edukację wśród wspólnoty ludzi wierzących. Zgodnie z tą wizją postęp został dobrze określony. Cele są znane. Przyszłość stanowi wypełnienie podjętego już programu.

Nie ma wątpliwości, że kontynuowanie budowania zaufania, pojednania i wiedzy ma wielkie znaczenie. Można jednakże narysować także inne wizje przyszłości. W przemówieniu wygłoszonym w Montevideo na dorocznym zebraniu International Council of Christians and Jews (ICCJ) w 2001 roku kardynał Walter Kasper, nowy wówczas przewodniczący watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, przyjął inne stanowisko:

*Z pewnością, co jeszcze raz powtórzę, musimy pamiętać o przeszłości i odnaleźć drogę do pojednania naszych wspomnień. Nie wolno nam i nie możemy zapomnieć horroru Holokaustu... Nasza pamięć musi być memoria futuri. Zatem nasz dialog powinien być zorientowany nie tylko na przeszłość, ale i na przyszłość. Powinien coraz bardziej przyczyniać się do rozwiązania dzisiejszych i jutrzejszych duchowych oraz etycznych problemów i wyzwań. Nasz postmodernistyczny świat potrzebuje wspólnego świadectwa. Jako Żydzi i chrześcijanie mamy tak wiele wspólnych wartości – wartości, których brakuje dzisiejszemu zdezorientowanemu światu, a których pilnie potrzebujemy, aby czynić ten świat lepszym.*

Kardynał stawia pytanie: „jak przejść ponad dialogiem podejmowanym w cieniu Holokaustu?”. Odpowiedź Kaspera zostaje sformułowana w kategoriach dzielonego świadectwa moralnego i odpowiedzialności. Przejście od przeszłości ku przyszłości wymaga wspólnego działania i wkładu do etycznego i duchowego dobrobytu świata. Należy zauważyć przy okazji, że przemówienie kardynała Cassidy’ego również zawiera odniesienie do wspólnego obowiązku dawania świadectwa światu. Jednakże w odróżnieniu od Kaspera, Cassidy formułuje takie wspólne świadectwo nie w kontekście

**„ Ukryte rozwiązanie Kaspera – nie potrzebujemy rozmowy o tym, co nas jednoczy, gdyż tkwi to przecież głęboko w korzeniach obu tradycji – wydaje mi się niemożliwe do utrzymania z perspektywy żydowskiej. ”**

przyszłości relacji żydowsko-chrześcijańskich, ale rozważając to, co ostatecznie jednoczy chrześcijan i Żydów.

Nacisk na wspólną pracę i świadectwo w służbie ludzkości odpowiada stanowisku ortodoksyjnych Żydów, związanych z rabinem Soloveitchikiem. Dla nich w dialogu ważne są raczej jego praktyczne korzyści dla ludzkości, a nie dialog sam w sobie. W przemówieniu Kaspera dialog historyczny nie toruje drogi do głębszego teologicznego spotkania, ale do większej współpracy praktycznej. Można by zauważyć ważne rozróżnienie pomiędzy dialogiem a współpracą. Dialog jest nastawiony na głębsze zrozumienie zarówno swojego partnera, jak i siebie samego, oraz odkrycie i wzbogacenie siebie w świetle spotkania z rozmówcą. Współpraca dotyczy natomiast wprowadzenia praktycznych rozwiązań i linii postępowania w odniesieniu do współczesnych spraw społecznych i moralnych. Formuła Kaspera mimowolnie wyslizguje się rzeczywistości prawdziwego dialogu, gdy tylko postawiony zostanie pierwszy krok ku budowaniu zaufania. Zaufanie osiągnięte w pierwszej turze dialogu nie prowadzi do odkrycia głębszego wymiaru dialogu, ale do praktycznej współpracy.

Jest też chyba jeszcze bardziej problematyczne wyrażenie dobrej woli, obecne u Kaspera w wizji wartości wspólnych dla Żydów i chrześcijan. Pod szlachetnym obrazem tego, co wspólne, kryje się rozumienie czyniące judaizm – z katolickiego punktu widzenia – uprzywi lejowanym względem innych religii. W tym samym przemówieniu

kardynał odwołuje się do problemów podjętych w *Dominus Iesus* (2000) i ich związku z relacjami żydowsko-chrześcijańskimi:

*Dokument Dominus Iesus nie dotyczy kwestii teologii relacji katolicko-żydowskich ogłoszonej w Nostra aetate i w towarzyszącym jej nauczaniu chrześcijańskim. Tym, co ten dokument stara się «skorygować», jest coś innego, a mianowicie próby znalezienia swego rodzaju «uniwersalnej teologii» relacji międzyreligijnych, które – w niektórych przypadkach – doprowadziły do indyferentyzmu, relatywizmu i synkretyzmu. Jako Żydzi i chrześcijanie stoimy po tej samej stronie barykady przeciw takim teoriom, siedzimy NA JEDNEJ ŁODZI, jeśli wolno mi się tak wyrazić. Musimy walczyć, spierać się i razem dawać świadectwo. Stawką jest tu nasze wspólne rozumienie siebie.*

Oto kolejny wyraz asymetrii relacji żydowsko-chrześcijańskich. Chrześcijaństwo postrzega siebie jako wyrastające z judaizmu i jako jego wypełnienie, a czasem nawet – jako jego zastąpienie. W konsekwencji domaga się specjalnej relacji z judaizmem, co pociąga za sobą również szczególne zainteresowanie chrześcijan studiowaniem i dialogiem z judaizmem. Poprzez dialog z judaizmem chrześcijanie osiągają swego rodzaju samopotwierdzenie i samoodkrycie. Profesjonalni żydowscy „dialogicy” są świadomi tego, że dialog ten ma mniejsze znaczenie dla ich własnej społeczności niż dla ich chrześcijańskich partnerów. Różnica w stopniu powszechnego zaangażowania w dialog w dużej mierze skutkuje w ten sposób: chrześcijanie potrzebują Żydów tak, jak Żydzi nie potrzebują chrześcijan. A zatem posadzenie przez Kaspera Żydów i chrześcijan NA JEDNEJ ŁODZI jest, z żydowskiego punktu widzenia, dalekie od oczywistości.

Nie jest łatwo Żydom odwzajemnić poczucie szczególnej więzi z chrześcijaństwem. Tym, co łączy Żydów i chrześcijan, jest przypuszczalnie wspólny korpus Pism. Jednakże jest to rozumienie chrześcijańskie. Dla Żyda, który nie rozpoznaje ważności chrześcijańskiego testamentu, współdzielenie Świętych Ksiąg nie rodzi żadnej szczególnej relacji. Może nawet oznaczać jeszcze większe potencjalne niebezpieczeństwo.

Jest czymś znaczącym, że w powszechnej świadomości Żydów judaizm – ze względu na takie samo rozumienie monoteizmu – sytuuje

się bliżej islamu niż chrześcijaństwa. Nie sugeruję, że rozumienie kardynała Kaspera jest nie do utrzymania z perspektywy żydowskiej. W rzeczy samej niektórzy myśliciele odczuwali szczególną bliskość pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Franz Rosenzweig jest być może tu najlepszym przykładem. Pozytywny potencjał dzielenia Pism nie przeszedł również niezauważony: Majmonides dopuszcza możliwość nauczania chrześcijan Tory pomimo ogólnego zakazu nauczania pogan Tory. Uzasadnia to w ten sposób, że chrześcijanie, podobnie jak Żydzi, postrzegają Pismo jako Objawienie, a zatem należą do niego. Tym niemniej należy być ostrożnym w utrzymywaniu, że judaizm i chrześcijaństwo mogą równie wygodnie postrzegać siebie wzajemnie jako uprzywilejowanego „innego”.

Poza tą wątpliwością co do wzajemnego postrzegania swej wyjątkowości z poglądów Kaspera na temat wspólnej przyszłości obu religii wyrasta o wiele bardziej fundamentalny problem. Stawiając Żydów i chrześcijan po tej samej stronie płotu, a resztę świata – po drugiej, Kasper zakłada podzielane przez chrześcijan i Żydów przekonanie o niższości pozostałych tradycji religijnych: judaizm i chrześcijaństwo są w posiadaniu pewnej formy prawdziwego Objawienia, podczas gdy inne religie mają coś mniejszego od tego. Judaizm ma jeszcze przed sobą długą drogę do sformułowania współczesnej teologii religii świata, ale przewiduję, że strategia, jaką tu przyjmie, nie uczyni chrześcijaństwa religią uprzywilejowaną. Chrześcijaństwo nie może być uprzywilejowane w kategoriach Objawienia.

Wydaje się zatem rozsądne nieprzyjmowanie szczególnej więzi teologicznej jako podstawy przyszłej współpracy. Jeśli przyszłość postrzega się jako współpracę, musi się ona zasadzać na fakcie, że Żydzi i chrześcijanie żyją obok siebie i mają wspólny wkład do ofiarowania światu. Ale inne wspólnoty religijne również żyją obok chrześcijan i Żydów, i mają w równym stopniu udział w kształtowaniu moralnej przyszłości ludzkości. Przejście od dialogu do współpracy nie pozwala nam zachować poczucia bliskości i wiedzy o innych, jakie charakteryzują prawdziwy dialog.

Ukryte rozwiązanie Kaspera – nie potrzebujemy rozmowy o tym, co nas jednoczy, gdyż tkwi to przecież głęboko w korzeniach obu tradycji – wydaje mi się niemożliwe do utrzymania z perspektywy żydowskiej. Z pewnością godne pochwały jest to, że tradycje współpracują ze sobą w kwestiach moralnych, ale nie może to zastąpić pogłębienia dialogu. To prowadzi mnie do nakreślenia innej wizji przyszłości, raczej z dialogiem w jej centrum, a nie współpracą oraz z uwzględnieniem innych religii świata i unikaniem pokusy przyznawania wyjątkowego statusu relacji żydowsko-chrześcijańskiej.

### *Osadzenie dialogu żydowsko-chrześcijańskiego w wielostronnym dialogu międzyreligijnym*

Głębszy dialog teologiczny najlepiej prowadzi się w ramach, które ułatwiają ograniczenie konfrontacji wynikającej z pamięci historycznej. Można to osiągnąć poprzez wprowadzenie do dialogu innych partnerów, którzy nie dźwigają tego samego ciężaru bolesnej historii. Głęboki dialog żydowsko-chrześcijański najlepiej będzie się toczył w strukturze wielostronnego dialogu międzyreligijnego.

Idea uniwersalnego dialogu wyrasta z faktu, że dzisiejsze wspólnoty religijne żyją obok siebie w przysłowiowej globalnej wiosce. Dialog staje się konieczny z powodu wspólnego życia, ma być środkiem do lepszego współżycia. Jest on jednak również w równym stopniu umotywowany szeroką siecią faktycznych kontaktów duchowych pomiędzy członkami wszystkich religii. Zakładając, że wpływy religijne są dziś o wiele bardziej czytelne niż kiedykolwiek dotąd, poważny dialog międzyreligijny jest potrzebny różnym tradycjom jako część służby wobec swoich wyznawców i jako część samorozwoju, jaki są winne sobie i – jeśli mogą dodać – Bogu.

Sytuując dialog żydowsko-chrześcijański w szerszym kontekście, można odejść od obciążeń historycznych i skupić się na problemach religijnych i teologicznych, którymi interesują się wszystkie religie. Jeśli w dialogu uczestniczy więcej niż dwóch partnerów, zakres tematów znacznie się rozszerza. Wielostronna rozmowa jest

bogatsza, pozwala na otwarcie niespodziewanych perspektyw we wzajemnych relacjach.

W przypadku wielostronnych kontaktów nie można mówić o relacjach nieodwzajemnionych. Wszystkie religie akceptuje się jako takie i wkraczają one do dialogu, by pouczać, ale takie by uczyć się. Fundamentalny brak wzajemności, który charakteryzuje relacje żydowsko-chrześcijańskie, można w dużej mierze przewyciężyć, jeśli kontekstem rozmów żydowsko-chrześcijańskich stanie się właśnie taki wielostronny dialog międzyreligijny.

### *Wielostronny dialog międzyreligijny. Patrząc w przyszłość*

Co chcemy osiągnąć, podejmując dialog między religiami, i jakiej wizji przyszłości ma on służyć? Co w najlepszym wypadku może dziać taki dialog? Jest on w równej mierze dochodzeniem do wiedzy o „innym”, co drogą do zyskania wiedzy o sobie w świetle „innego”. W pewien sposób obaj partnerzy dialogu stają się poprzez ten dialog sobą w pełniejszym i prawdziwszym znaczeniu. Jeśli rozważamy formę, jaką dana religia przyjmuje w oderwaniu od innej, zauważymy, że może się w niej pojawić całe mnóstwo wypaczeń duchowych. Wypaczenia te są wynikiem wąskiej, zamkniętej i zadufanej w sobie wizji religijnego uniwersum. Ekskluzywizm i wąskie horyzonty są nieuniknionymi konsekwencjami izolacji i zaściankowości. Jeśli przeżywa się religię w taki sposób, jej duchowe złoto szybko pokrywa się swoistą duchową patyną. Dlatego też dialog międzyreligijny stanowi formę duchowego oczyszczenia. Spotkanie z innym pozwala skorygować swoje poglądy. Zmusza też do przeformułowania własnej duchowej wizji, biorąc pod uwagę rzeczywistość tego innego. Daje możliwość weryfikacji z rzeczywistością, co sprowadza się do duchowej samokontroli.

Dialog może pomóc nam zdać sobie sprawę z naszej głębszej tożsamości. Może on nie rozmywać tożsamości, lecz okazać się narzędziem do jej odkrycia i odzyskania. Jeśli jesteśmy gotowi uznać, że wszystkie religie są w pewnym sensie narzędziami boskości i do niej właśnie odsyłają, pomijając w tym momencie różnice teologiczne,



jakie mogą się tu nasuwać, wówczas przyszłością dialogu jest umożliwienie wszystkim tym narzędziom zbliżenie się do celu i osiągnięcie go w doskonalszy sposób.

W powyższym stwierdzeniu zawiera się przyznanie, że żadna religia nie jest doskonała. Żadna religia bowiem nie może uciec od nieuniknionych konsekwencji faktu, że religia jest miejscem spotkania Boga z nami i dlatego zawiera w sobie element ludzki z właściwymi mu słabościami. Dlatego każda religia potrzebuje procesu oczyszczania. Nawet jeśli ktoś nie zgadza się ze stwierdzeniem, że wszystkie religie w równej mierze pośredniczą z rzeczywistością Boską, o ile tylko jest gotów uznać pewną duchową wartość w każdej religii, należy go traktować jako cennego partnera dialogu i zwrócić, w świetle którego może się dokonać oczyszczenie i nawrócenie. Nasza zdolność rozwoju jest nie tylko skutkiem naszej uczciwości i otwartości na obecność drugiego, ale również konsekwencją Bożych darów, które każda z naszych tradycji uważa za błogosławione.

Należy być również otwartym na bardziej dalekosiężne skutki wynikające z pozytywnego wpływu, jaki religie mogą na siebie wywierać. Dialog prowadzi zazwyczaj do odkrycia tego, co najlepsze w mojej religii. Rozpoznanie tego co najlepsze w innej religii w naturalny sposób prowadzi do chęci naśladowania tego i uznania, że najlepsze z dążeń odmiennej tradycji muszą być także obecne we własnej. Prowadzi to do myśli, że jeśli historyczny obraz mojej religii nie zawiera czegoś najlepszego, co znalazłem w innej religii, to stało się tak na pewno za sprawą drugorzędnych przyczyn, takich jak kaprysy historii, a nie z powodu fundamentalnego braku w mojej własnej tradycji.

Taki rodzaj wzajemnego inspirowania się religii istniał w ostatnich stuleciach. Jego przykładem jest zapożyczenie przez rabina Abrahama Majmonidesa (syna Mojżesza) muzułmańskich praktyk modlitewnych, włączając w to postawy ciała, jako części jego reformy modlitwy żydowskiej. Abraham Majmonides usprawiedliwiał to zapożyczenie wskazując, że owa bardziej udoskonalona forma życia religijnego, którą podpatrzył u sufitów, nie była niczym innym, jak autentycznym judaizmem, zaginionym w wyniku zniszczenia Świątyni.

Poprzez wieki pojawiały się takie inspiracje międzyreligijne. Nie można zaprzeczyć, że i do tego może prowadzić dialog międzyreligijny, nawet jeśli nie założymy, że stanowi to część definicji *a priori* zasad jego działania. W istocie wydaje się, że zarówno próba ograniczenia dialogu teologicznego podjęta przez Soloveitchika, perspektywa ukazana w *Dominus Iesus*, jak i akcentowanie przez kardynała Kaspera praktycznej współpracy, mogą stanowić reakcję na tę teoretyczną, ale nie odległą możliwość. Skoro nie potrafimy wyznaczyć z wyprzedzeniem, w jakim kierunku wiedza o innym przekształci naszą własną wrażliwość religijną, a nawet nasze praktyki religijne, nie możemy wykluczyć możliwości, że szczerzy dialog może mieć też takie konsekwencje. Jednakże, zamiast się ich obawiać, powinniśmy je traktować jako owoce dialogu.

W ramach dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, jeśli dwie religie traktuje się jako równorzędnych partnerów, mogą służyć sobie wzajemnie za lustro odzwierciedlające wartość, autentyczność i stopień duchowości, charakteryzujący zasady wspólne obu religiom. Na przykład modlitwa i badanie Pism stanowią główne zadania obu tradycji. Żydzi odkrywają chociażby, czego mogą się nauczyć od chrześcijan – coś, co rzadko przychodzi na myśl większości Żydów, szczególnie jeśli uświadomimy sobie, że ich perspektywa jest przede wszystkim historyczna. Podobnie chrześcijanie mogą – i już to zaczęli – odkrywać siłę i żywotność hermeneutyki żydowskiej. Takie wzajemne inspirowanie się jest czymś więcej niż tylko interesującym wzbogacaniem. Dotyka bowiem samego rdzenia praktyk religijnych i doświadczenia religijnego oraz daje możliwość wzrostu w samym sercu życia religijnego.

### *Czy judaizm jest gotowy do teologicznego dialogu z chrześcijaństwem?*

Do pewnego stopnia unikanie głębszego dialogu teologicznego z chrześcijaństwem i z innymi religiami stanowi konsekwencję braku dostatecznego przygotowania intelektualnego i duchowego do wyzwania, jakie taki dialog pociąga za sobą. Sytuacja ta jest nie do

— jest nie do

utrzymania nawet na krótszą metę i dlatego jednym z zadań dla żydowskich przywódców intelektualnych jest przygotowanie do lepszego stawienia czoła wyzwaniom związanym z nową, dialogiczną relacją pomiędzy religiami.

Przyczyną owego niedostatecznego zaangażowania się w poznanie znaczenia innych religii jest ciągle koncentrowanie się nad kwestią przetrwania Żydów. W nieodległej przeszłości było ono zagrożone zarówno fizycznie, jak i duchowo. Powrót Izraela do swojej ziemi wywołał wiele problemów, które zajęły uwagę społeczności żydowskiej. Kwestia tożsamości jest jednym z głównych zagadnień, którymi interesują się Żydzi. Napięcia pomiędzy rywalizującymi ze sobą koncepcjami tożsamości religijnej i świeckiej, zwłaszcza jeśli pojawiają się na arenie publicznej, zdają się wyczerpywać siły większości ludzi do podejmowania spraw związanych z samą religijną tożsamością i różnicami. To zaś w połączeniu z wysiłkiem fizycznego przetrwania – w kategoriach wojskowych, politycznych i ekonomicznych – pozostawia już bardzo mało miejsca na przyjrzenie się judaizmowi w relacji do innych religii.

Nie umniejszając wagi innych problemów egzystencjalnych, z którymi zmagają się Żydzi, uważam wyzwania postawione przez współczesną sytuację dialogu za dodatkowy wymiar walki o nieprzerwane znaczenie egzystencjalne judaizmu. Teologiczne sformułowanie pozycji judaizmu w odniesieniu do innych religii jest nie do oddzielenia od wyrażania ciągłej ważności judaizmu i określania jego miejsca we współczesnym świecie. Sprostanie wyzwaniu sytuacji dialogicznej jest ważne nie tylko ze względu na to, co na zewnątrz judaizmu, ale również w związku z jego wewnętrznym programem działania. Jest to z pewnością ważne dla tysięcy Żydów zmagających się z tymi problemami na własnym gruncie, albowiem ciągle przywiązanie do judaizmu w pewien sposób wiąże się z tym, jak judaizm jest zbudowany, interpretowany i uobecniany, zarówno sam w sobie, jak i w odniesieniu do innych religii.

Można wskazać wiele dowodów na to, że stosunek judaizmu do innych religii zajmuje drugorzędne miejsce w żydowskim programie intelektualnym. Niewiele żydowskich intelektualistów

przywiązuje wagę do teologicznego wymiaru relacji judaizmu do innych religii. Liczba oficjalnych głosów rabinów, którzy angażują się w poważne rozważania na ten temat, jeśli pominiemy symboliczne gesty dobrej woli, jest niesłychanie mała. W państwie Izrael nie napisano żadnej książki o judaizmie adresowanej do czytelnika nieżydowskiego, ani w formie wprowadzenia, ani wykładu teologicznego. Można by się spodziewać, że niepodległość narodowa przyspieszy powiew świeżych refleksji dotyczących judaizmu oglądanego nie od środka, ale w odniesieniu do innych religii lub kierowanego do nich przesłania. Jednakże można odnieść wrażenie, że wszystkie ośrodki myśli w państwie są nastawione na wewnętrzne sprawy żydowskie. Natomiast poważny dialog jest dziełem małej grupki żydowskich intelektualistów z diaspory, gdzie Żydzi i chrześcijanie żyją obok siebie. Dialog zatem zależy od współistnienia, a nie od teologicznego wyzwania, podjęty z szerszej perspektywy istnienia różnych religii w coraz bardziej zglobalizowanym świecie.

Względny brak zainteresowania teologicznym dialogiem uwiadacza się na jeszcze inny sposób, jeśli porównamy zaangażowanie w ów dialog strony żydowskiej i chrześcijańskiej. Chrześcijański partner w dialogu przygotował serię precyzyjnych oświadczeń dotyczących judaizmu. W istocie orzeczenia i deklaracje stanowią jego główne narzędzie. Zakres chrześcijańskich określeń odzwierciedla teologiczne samorozumienie i rozumienie judaizmu w świetle kolejnych deklaracji kościelnych. Uderza fakt, że wspólnoty chrześcijańskie wysunęły tak wiele deklaracji, podczas gdy strona żydowska ich nie odwzajemniła. Do pewnego stopnia wynika to z różnic strukturalnych pomiędzy partnerami dialogu. Judaizm jest o wiele mniej scentralizowany niż inne religie i dlatego brak mu jednego autorytatywnego głosu czy mechanizmu wyrażania się. Ponadto deklaracje i oświadczenia nie stanowią jego zwyczajnej formy ekspresji. Jednak głębszym powodem, dla którego żadne ze zgromadzeń rabinów w żadnym kraju nie uznało za konieczne, czy nawet możliwe sformułowanie deklaracji dotyczącej chrześcijaństwa, relacji żydowsko-chrześcijańskich czy stosunku judaizmu do jakiegokolwiek innej religii, jest to, że wciąż nie jest on adekwatnie przygotowany

„Uderza fakt, że wspólnoty chrześcijańskie wysunęły tak wiele deklaracji, podczas gdy strona żydowska ich nie odwzajemniła.”

do radzenia sobie w systematyczny sposób z teologiczną obecnością i znaczeniem innych religii.

Istnieje jeden wyjątek wart odnotowania, który potwierdza regułę. Kilka lat temu opublikowano pierwsze żydowskie oświadczenie dotyczące chrześcijaństwa. Zatytułowane jest *Dabru emet* (*Mówcie prawdę*) i porusza pewne fundamentalne zagadnienia w relacji judaizmu do chrześcijaństwa. Refleksja teologiczna jest oczywiście możliwa, jeśli okoliczności są korzystne. Okoliczności, w jakich powstało i zostało opublikowane *Dabru emet*, potwierdzają uwagi wysunięte powyżej. Deklaracja stanowiła inicjatywę garstki uczonych z diaspory, niereprezentujących żadnej oficjalnej organizacji żydowskiej, a tym bardziej rabinackiej. Podpisało ją ponad dwustu rabinów, z których niemal wszyscy pochodzili z diaspory, a większość z nieortodoksyjnych prądów judaizmu. Podczas gdy *Dabru emet* może być traktowane jako wielki przełom, jeśli przyjrzymy się naturze dokumentu i zadaniu, jakie stawia do wykonania, możemy zauważyć, jak bardzo pewna część Żydów, a szczególnie ich przywódców religijnych, jest daleka od sprostania wyzwaniom, którym próbuje stawić czoła dokument.

### Przed jakimi wyzwaniami staje współczesna żydowska refleksja na temat innych religii?

W znacznym stopniu stosunek Żydów do innych religii został ukształtowany we wcześniejszych okresach historycznych, gdy relacje między Żydami a wyznawcami pozostałych religii były bardzo dalekie od ideału. Historycznie judaizm musiał skonfrontować się jedynie z niektórymi z religii określanymi dziś potocznie jako „religie świata”. Podczas gdy można wskazać liczne źródła związków

judaizmu z chrześcijaństwem i islamem, niemal nie istnieje historia relacji judaizmu z religiami Dalekiego Wschodu. Wiele żydowskich autorytetów nie uważałyby tych religii za warte poświęcenia im większej uwagi, gdyż łatwo je odrzucić jako bałwochwalcze, a przez to niezasługujące na zainteresowanie teologiczne. Jednakże ferowanie łatwych wyroków na temat czyjejs religii bez odpowiedniego jej zbadania należy uznać za sprawę przeszłości, osadzoną w innych okolicznościach historycznych. Jesteśmy winni naszej rodzimej wspólnoty, nie mniej niż inne religie świata, podtrzymywanie refleksji, którą dopiero co zaczynamy tworzyć.

Być może jednym z punktów wyjścia takiej refleksji jest zrewidowanie wcześniejszego podejścia do innych religii i tego, w jakim stopniu jest ono wciąż właściwe. Jako Żydzi zwróciliśmy się do chrześcijan z prośbą o zrewidowanie ich teologii i liturgii, jednakże nie zrobiliśmy żadnego kroku w związku z wcześniejszą pozycją Żydów w stosunku do chrześcijaństwa. Czyż nie podtrzymujemy wciąż tego wszystkiego, co napisano przez prawie tysiąc lat polemiki żydowsko-chrześcijańskiej? Do jakiego stopnia żydowska literatura antychrześcijańska wciąż kształtuje podejście współczesne, a do jakiego interesuje już tylko historyków? W jakim stopniu dzisiejsze relacje pozwalają nam lepiej zrozumieć chrześcijaństwo albo zdystansować się od wcześniejszych oświadczeń polemicznych?

Ważną dziedzinę, do której należy odnieść się w sposób o wiele bardziej świadomy niż dotychczas, stanowi halachiczna definicja chrześcijaństwa<sup>1</sup>. W ogromnym stopniu dialog żydowsko-chrześcijański zakłada przypisanie chrześcijaństwa do rodziny religii monoteistycznych. A jednak z perspektywy żydowskiej status chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej pozostaje kwestią dyskusyjną. Od strony żydowskiej chrześcijaństwo zostaje zdefiniowane jako *awoda zara*. Dosłownie oznacza to „obcy kult”, tj. kult oddawany obcym bogom, a zatem – idolatria. Czy Żydzi i chrześcijanie wierzą w tego samego Boga? Tak w dialogu międzyreligijnym sformułowane zostaje klasyczne pytanie literatury halachicznej: czy chrześcijaństwo należy uznać za *awoda zara*? Odpowiedzi są dwojakie. Ściśle rzecz biorąc, dyskusja dotyczy kwestii, czy

<sup>1</sup> » Tzn. definicja chrześcijaństwa w świetle halachy – prawa żydowskiego.

myślenie trynitarne (w połączeniu z wiarą we wcielenie jednej z Boskich Osób) pozostaje zgodne z wiarą monoteistyczną w rozumieniu halachicznym. Kwestią wtórną jest też to, że chrześcijańskie użycie obrazów w kulcie w sposób znaczący wpływa na stanowisko wielu Żydów wobec chrześcijaństwa. Choć praktycznie brakuje podobnej dyskusji odnośnie judaistycznej wizji islamu, wielu uważa islam za bliższy judaizmowi niż chrześcijaństwu.

Stanowiska w sporze o halachiczną definicję chrześcijaństwa jako *awoda zara* są rozbieżne. Jej wielkim rzecznikiem był Majmonides. Jego opinia bywa często cytowana jako słowa autorytetu, bez przykładania odpowiedniej wagi do wpływów filozoficznych, które zadecydowały o jego stanowisku, a które są już częściowo nieaktualne, a częściowo mogłyby się obrócić przeciwko samemu judaizmowi, gdyby wyciągnąć z nich ostateczne wnioski. Przeciwnie stanowisko zajęła część autorów halachicznych. Chociaż właściwie wszyscy ważni średniowieczni rabinowie aszkenazyjscy proponowali różne drogi obalenia tezy, że chrześcijaństwo jest *awoda zara*, głównie ze względu na ówczesną koniunkturę ekonomiczną, najważniejsze oświadczenie pochodzi od czternastowiecznego autora prowansalskiego, rabina Menachema Hameiri. Współczesne dyskusje, pomimo całego bogactwa stanowisk pośrednich, odwołują się często do Majmonidesa i Hameiriego jako opinii wyjściowych. Problem w uznaniu innych religii przez współczesnych Żydów tkwi w tym, że współczesny judaizm zdaje się oscylować z dużą niekonsekwencją pomiędzy tymi dwoma stanowiskami. Nie kto inny, ale pierwszy naczelny rabin Izraela (wówczas jeszcze Palestyny), Izaak Kook, oświadczył, że obowiązująca jest wykładnia Hameiriego. Odbicie tego stanowiska można znaleźć u kolejnego naczelnego rabina, rabina Herzoga, świadomego konsekwencji tego stanowiska dla stałej obecności chrześcijaństwa w Ziemi Świętej. Jednakże kolejni naczelni rabinowie zajmowali też przeciwne stanowiska. A zatem kwestia ta pozostaje wciąż otwarta i współcześnie zasługuje na więcej uwagi.

Niektórzy zauważają z zalem, że nauczanie rabinów ogranicza się w większości do cytowania raz jednego, raz drugiego autorytetu. Natomiast w wypowiedziach rabinów brak świeżej analizy

chrześcijaństwa i jego teologii, a szczególnie tych z jej tez, które powstały już po sformułowaniu kluczowych stanowisk żydowskich. To tu właśnie odnajduję największe braki podejścia halachicznego, zarówno w odniesieniu do religii, z którymi judaizm już wcześniej się spotykał, jak i do tych, które dotąd ignorował.

### *Wyłączność religijna – wspólne wyzwanie teologiczne*

Z teologicznego punktu widzenia, niezwykle ważną kwestią, do której wciąż chrześcijaństwo, jak i judaizm muszą się odnosić, jest wyłączność religijna. Chociaż w obu wypadkach przyjmuje on odmienne formy, obie religie są mocno naznaczone sformułowaniami dotyczącymi wyłączności, co niesłychanie kształtuje ich podejście do innych religii. Pełna namysłu refleksja nad wymiarami tej wyłączności stanowi klucz do polepszenia relacji zarówno pomiędzy obiema religiami, jak i w odniesieniu do innych religii.

Zacznijmy od wyłączności chrześcijaństwa. Najbardziej uderzającym, a zatem i ofensywnym wyrazem wyłączności chrześcijaństwa, jest chrześcijańska misja. Wyraża ona twierdzenie o posiadaniu jedynej prawdy, co upoważnia do szerzenia owej szczególnej prawdy religijnej dla dobra wszystkich ludzi. Jakkolwiek szlachetna byłaby motywacja tej misji, praca misjonarska jest odbierana przez innych jako gwałt na ich tożsamości. Historia sprawiła, że Żydzi są szczególnie podejrzliwi wobec działalności misjonarskiej. Doszukiwanie się ukrytego planu misyjnego wciąż stanowi największą przeszkodę w rozwoju dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Chociaż teoretycznie ktoś mógłby postrzegać misję jako uprawnioną, może nawet konieczny wyraz autentyczności religijnej, dotychczasowa historia sprawia, że Żydom niezwykle trudno jest uznać pracę misjonarską za zdrową formę działalności religijnej.

Fakt, że chrześcijaństwo nie jest jednolitą całością, szczególnie uwidacznia się właśnie w przypadku pracy misjonarskiej. Nieświadomy wielości wyznań chrześcijańskich Żyd może być zdezorientowany różnorodnością ich postaw. Na jego jednym końcu znajdują się te wszystkie Kościoły, które – jak pewne Kościoły luterańskie –

odrzucały misję skierowaną do Żydów. Następnie mamy Kościoły, które są w niewielkim stopniu zainteresowane nawracaniem Żydów (Kościoły wschodnie i prawosławne). Dalej pojawia się Kościół katolicki, który, jak się wydaje, porzucił jakąkolwiek formę misji wśród Żydów, choć wciąż jeszcze brak oświadczenia odrzucającego takie praktyki. W końcu istnieją też różne odłamy protestanckie, które kontynuują działalność misyjną, wywołując w ten sposób zdecydowany sprzeciw społeczności żydowskiej. Kim zatem są nasi partnerzy w dialogu i jakie jest ich prawdziwe stanowisko w kwestii misji? Znaczenie tego pytania dla Żydów jest nie do przecenienia. Nawet jeśli specjaliści w dziedzinie dialogu międzyreligijnego są w stanie odróżnić ich różne nurty, ciągłe istnienie pewnych form pracy misjonarskiej utrudnia postępy w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich.

Problem nie ogranicza się tylko do wąskiej grupy konserwatywnych protestantów. Wystarczy wspomnieć tu wielkie poruszenie, jakie wzbudziło wśród żydowskiej społeczności ukazanie się deklaracji *Dominus Iesus*. Dla żydowskiego obserwatora katolicy podtrzymali w niej dwa przeciwstawne stanowiska: zalecają dialog międzyreligijny, jednocześnie głosząc przesłanie misyjne. Jak można łączyć te dwa stanowiska? Czy dialog międzyreligijny nie stanowi przypadkiem wstępu do działalności misyjnej? Kościół katolicki jest w równym stopniu otwarty na obie perspektywy, pozostawiając swoim teologom skomplikowane zadanie zharmonizowania dwóch przeciwnych prądów. Ale te próby ostatecznie czynią żydowskiego obserwatora wciąż podejrzliwym. Kardynał Walter Kasper próbował wyodrębnić rzeczywistość żydowską z innych religii w odniesieniu do tego szczególnego napięcia, o którym mowa w *Dominus Iesus*. Choć takie wyjaśnienie jest ważne, nie uspokaja do końca żydowskiej podejrzliwości wywołanej złożonością katolickiego podejścia do dialogu międzyreligijnego. Pozostaje zatem jeszcze wiele pracy na polu teologii oraz w mediach, aby ostatecznie uporządkować tę kwestię.

Ale Żydzi również mają swoje zdanie na temat wyłączności religijnej, które może przeszkadzać w relacjach z chrześcijanami. Jako że działalność misyjna została zarzucona w judaizmie przed jakimiś

dwoma tysiącami lat, to nie kwestia nawracania będzie tu problematyczna. Osobiście umieściłbym tu teologiczne wyzwania wyłączności religii w związku z dwoma, że ośmielę się tak je nazwać, dogmatami wiary. Pierwszym jest wiara w wybranie Żydów przez Boga. Uznanie tej szczególnej pozycji narodu Izraela stanowi serce religii, której istota jest nierozdzielnie związana z tożsamością etniczną. Jednakże pozbawione głębszej refleksji przekonanie o tym wybraniu może prowadzić do konkluzji, że jako Żydzi niewiele możemy otrzymać lub nauczyć się od innych ludzi czy religii. Inni mogą nas potrzebować, ale my nikogo szczególnie nie potrzebujemy. Do tego nawet, obecnie tylko nieliczni żydowscy myśliciele potrafią w sposób spójny określić, w jakim sensie inni mogą nas potrzebować. Ponadto, popularne jeszcze jedno czy dwa pokolenia temu określenie naszego zadania jako bycia „światłem narodów” obecnie prawie zniknęło z języka potocznego, co stanowi symptom jakiegoś głębszego schorzenia. Straciliśmy poczucie własnej misji i wkładu, jaki jesteśmy winni innym narodom. Zmaganie się z problemem tożsamości żydowskiej w świetle różnych prób jej definicji doprowadziło do porzucenia samookreślenia się w świetle naszego wkładu dla innych. Definicja takiego wkładu jest równoznaczna z definicją naszej wyjątkowości, a to z kolei stanowi klucz do naszego samorozumienia i określenia tożsamości.

Kwestia wybrania wywołuje kolejne problemy mające związek z chrześcijaństwem. Judaizm i chrześcijaństwo odziedziczyły każde w swojej historii coś, co można określić jako pozostające ze sobą w sprzeczności żądania wyłączności co do ich tożsamości i przypisania do Izraela. Katolicyzm, podobnie jak niektóre inne tradycje chrześcijańskie, podjął się godnej uwagi teologicznej rewizji swojego stosunku do żydowskiego wybrania, podtrzymując ważność żydowskiego Przymierza, które w przeszłości pojmowano jako unieważnione. Z kolei judaizm dopiero zaczął rozważać znaczenie chrześcijaństwa z perspektywy żydowskiej wiary w wybranie w kluczu, który moglibyśmy nazwać „współczesną historią zbawienia”. Czy chrześcijaństwo ma do odegrania rolę w tym ostatecznym schemacie Bożego przesłania do świata? W jakim sensie mogłoby ono być

uważane w sposób uprawniony za religię wybraną? Czy judaizm może odwzajemnić katolickie uznanie ważności żydowskiego Przymerza? W tradycyjnych źródłach można zauważyć załączki odpowiedzi. Pewni współcześni żydowscy teologowie, szczególnie Irving Greenberg, sformułowali w sposób otwarty te pytania, ale ogólnie rzecz ujmując, spotkali się z niewielkim zainteresowaniem.

Drugi wyraz religijnej wyłączności odnaleźć można w żydowskiej wierze w Objawienie. Wielkim wyzwaniem, z którym wciąż zmagają się żydowska teologia w kontekście innych religii, jest uzgodnienie rozpoznania w Torze Pisma Objawionego i możliwości uznania za uprawnione innych tradycji religijnych. Problem jest szczególnie ważki, jeśli rozumie się Objawienie jako objawienie „Prawdy”. Jeśli Bóg objawił nam swoją „Prawdę”, możemy jedynie być nauczycielami innych, ale nigdy – poważnymi partnerami w dialogu. Tutaj również problemem nie są konkretnie sformułowane stanowiska teologiczne, ale pozbawione pogłębionej analizy założenia wstępne.

Uważam, że można w dziedzinie teologii przyjąć takie znaczenie Objawienia, które nie prowadzi do ekskluzywizmu blokującego poważny dialog. Zarówno natura Objawienia (rozpatrywana nie tylko w kategoriach prawdy), jak i sprawa jedności czy wielości objawień stanowią pole do głębszej analizy, której myśl poprzednich pokoleń dostarcza ważnych inspiracji. Szczególny nacisk trzeba położyć na rolę religii świata w całej ekonomii zbawienia. Czy łaskawość judaizmu względem innych religii ma się ograniczać jedynie do rozpoznania w nich częściowych przebłysków prawdy, co ma służyć jedynie ostatecznemu rozróżnieniu prawdy i fałszu, jak chciał tego Majmonides? Czy można tak zdefiniować Boską ekonomię, aby Objawienie Boże przekazane Izraelowi nie unieważniało innych form życia religijnego?

Dopóki nie udzieli się wyczerpującej odpowiedzi na te pytania, to nie stanowisko sformułowane teologicznie, ale subiektywne czynniki będą nadawać kierunek spotkaniu między religiami. Oczywiście stanowisko judaizmu może zostać sformułowane w taki sposób, który nie będzie prowadził do polepszenia stosunków między judaizmem a innymi religiami. Doskonale widzimy głęboki wymiar praktycznej

współpracy, w porównaniu z teologicznym dialogiem z innymi religiami. Jednak otwarta dyskusja na powyższe tematy może zrodzić wiele wniosków. To właśnie różnorodność i bogactwo stanowisk pozwolą zarówno doprecyzować zagadnienia, jak i stworzyć atmosferę sprzyjającą relacjom międzyreligijnym, zapewniając odpowiednie warunki do poważnej teologicznej refleksji nad innymi religiami.

### *Praca Elijah Interfaith Institute a relacje żydowsko-chrześcijańskie*

Moje podejście do problemu relacji żydowsko-chrześcijańskich i to, w jaki sposób wyobrażam sobie ich przyszłość, jest karmione i równocześnie karmi pracę prowadzonego przeze mnie, Elijah Interfaith Institute (EII). Jest to stowarzyszenie instytucji żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich.

Zadanie EII stanowi wielostronny, akademicki dialog religijny. Dzięki temu, że chrześcijaństwo postrzegamy jako kolejną religię świata, a nie tradycyjnego wroga judaizmu, można na nie spojrzeć świeżym okiem jako na religijną i teologiczną całość. Osiągamy to poprzez wykłady prowadzone przez przedstawicieli różnych religii, tworzących jedną wspólnotę wierzących. W takim kontekście niemal zanikają szczegółowe problemy pamięci żydowsko-chrześcijańskiej. To, że skupiamy się na tematach teologicznych, ułatwia otwarcie się na nowe ścieżki dialogu.

EII angażuje się w projekty zakładające wspólną refleksję, w których teologiczne bogactwo wszystkich tradycji przepełnia rozmowę. Staramy się budować współpracę raczej teologiczną niż praktyczną. Nasi badacze pogłębiają i przekształcają swoją wiedzę, pozostając wierni własnej tradycji. Wytycza to drogę do sformułowania wspólnego stanowiska przez przywódców religijnych, a co za tym idzie religijnych odpowiedzi na wyzwania współczesności.

Aby przyciągnąć uczestników z tych tradycji chrześcijańskich, które nie są w tak dużym stopniu uwikłane w bolesną przeszłość, EII nawiązała relacje z Kościołami prawosławnymi w Jerozolimie. Odnalezienie nowych partnerów i miejsc spotkań, takich jak seminaria

ortodoksyjnych Żydów i jezuitów (szkoły rabiniczne) również wzbogaciło dyskusję i przeniosło spotkania żydowsko-chrześcijańskie do wspólnot, które przedtem znajdowały się poza kręgiem tych działań.

Uważam, że nadszedł czas, aby zwiększyć wśród Żydów świadomość pytań związanych z dialogiem z innymi religiami. Należy zbadać skomplikowane niuanse dawnego i obecnego podejścia Żydów do innych religii, ale już z perspektywy nowych okoliczności historycznych, włączając w to istnienie niepodległego państwa Izrael i postęp w zakresie światowego dialogu międzyreligijnego. Żydzi potrzebują nieustającej dyskusji na te tematy. Jest to potrzeba zarówno intelektualna, jak i duchowa. Jest to również konieczność, jeśli chcemy, by w relacjach żydowsko-chrześcijańskich dokonał się znaczący postęp natury teologicznej. EII ma nadzieję przyczynić się do tego dialogu.

### *Do polskiego Czytelnika*

Powyższy artykuł powstał pod wpływem wizyty Jana Pawła II w Ziemi Świętej. Blisko dziesięć lat później także papież Benedykt XVI odwiedził Izrael, złożył też wizytę w synagodze w Rzymie. Chciałbym zatem dodać kilka słów z dzisiejszej perspektywy.

Ogólnie rzecz biorąc, główna teza artykułu pozostaje aktualna. Ważne pozostaje rozróżnienie relacji żydowsko-chrześcijańskich z akcentem historycznym i spotkania pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. W ostatnim dziesięcioleciu koncentrowano się przede wszystkim na relacjach żydowsko-chrześcijańskich, jednakże były one coraz bardziej naznaczone wpływami kwestii teologicznych, choć wciąż nierozstrzygniętych i bez pełnego zaangażowania się w program teologiczny. Program ów jest być może bliższy relacji niż kiedykolwiek wcześniej, a nasze stosunki dojrzały już chyba do tego, by poddać je świadomej refleksji. Niemniej jednak główny nacisk wciąż kładzie się na relacje żydowsko-chrześcijańskie.

Chciałbym wyjaśnić powyższą diagnozę poprzez krótką analizę relacji żydowsko-chrześcijańskich za pontyfikatu Benedykta XVI. Za najważniejsze osiągnięcie obecnego papieża w kontekście relacji

żydowsko-chrześcijańskich uważam pewną „rutynizację” tego, co pierwotnie było osobistą charyzmą i religijnym geniuszem Jana Pawła II. Szczególne gesty poprzedniego papieża, wyrażające jego osobisty, głęboki stosunek do judaizmu, zostały powtórzone przez Benedykta XVI, wyznaczając przez to standardy zachowań dla przyszłych papieży. Wizyta obecnego papieża w Ziemi Świętej stanowiła w dużej mierze kopię pielgrzymki Jana Pawła II. Miejsca, które odwiedzał, i dobór gestów był ten sam, co u Jana Pawła II. Oczywiście tekst modlitwy przy Ścianie Płaczu był inny, ale gesty pozostały identyczne, przez co stały się częścią szerszej spuścizny, nieograniczającej się tylko do jednorazowych czynów Jana Pawła II.

W tym kontekście warto zauważyć, że Benedykt XVI nie podjął wszystkich gestów swojego poprzednika. Nie było na przykład kontynuacji spotkania modlitewnego w Asyżu. Wydaje się, że Benedykt XVI chce budować relacje żydowsko-chrześcijańskie w sposób przekraczający ogólnie przyjęte standardy relacji międzyreligijnych. Jego wizyta w synagodze w Kolonii oraz kazania i oświadczenia potwierdzają, że relacje żydowsko-chrześcijańskie stanowią dla niego priorytet i mają szczególną wartość.

Biorąc pod uwagę tę ciągłość, uderza fakt, jak burzliwy jest pontyfikat Benedykta XVI, jeśli chodzi o relacje żydowsko-chrześcijańskie. Jedna burza następuje po drugiej. Część z nich, jak sprawa Piusa XII, dotyczyła prób wypierania się historii i została odziedziczona przez obecnego papieża po poprzednikach. Ale część z nich jest efektem własnej wizji teologicznej Benedykta XVI. Wyraźny konflikt wywołały wciąż niegasnące kontrowersje związane z rewizją łacińskiego tekstu modlitwy w liturgii Wielkiego Piątku. By oddać papieżowi sprawiedliwość, należy przypomnieć, że Jan Paweł II pozostawił oryginalny i o wiele bardziej problematyczny tekst łaciński nietknięty, nie próbując go poprawiać. Na pewno zatem tekst Benedykta XVI jest pewnym postępowaniem w stosunku do poprzedniej wersji. Jednakże, jego tematyka wymaga zmagania się z głębokimi różnicami teologicznymi między judaizmem a chrześcijaństwem. Podnosi bowiem ostatecznie problem roli Jezusa i uznania Go przez Żydów, na co Żydzi są szczególnie wyczuleni, ponieważ przez blisko dwa

blisko dwa

tysiące lat definiowali siebie jako tych, którzy nie uznają Jezusa. Jest to punkt drażliwy również w ramach współczesnych relacji żydowsko-chrześcijańskich, ponieważ w pewien sposób podważa uznanie judaizmu takiego, jaki jest, co stanowiło przecież wielkie osiągnięcie *Nostra aetate* i było fundamentem następujących po tej deklaracji postępów w relacjach żydowsko-chrześcijańskich.

Sercem problemu jest teologia, ponieważ papież-teolog nie mógł tolerować dwuznaczności zawartej w pierwotnej modlitwie. Ta celowa dwuznaczność była konstruktywna, gdyż zawieszła różnice i pozwalała osiągnąć dogodną wspólną płaszczyznę. Precyzja teologiczna domagała się jednak usunięcia owych dwuznaczności, co doprowadziło do tekstu, który został odebrany jako obraza żydowskiej wrażliwości. Skutki nowego tekstu łacińskiego były natychmiastowe – zawieszenie dialogu umotywowane tym, że dla Żydów dialog musi się opierać na akceptacji, a relacje mogą się rozwijać jedynie wtedy, gdy naród żydowski będzie mieć zagwarantowaną teologicznie przestrzeń akceptacji i prawomocności. Ta właśnie przestrzeń została zagrożona przez papieskie dążenie do maksimum precyzji.

Podobna tendencja pojawiła się pod koniec tej dekady wraz z orzeczeniem Konferencji Biskupów Amerykańskich na temat dawania świadectwa wobec Żydów. W odpowiedzi na wcześniejsze stanowisko grupy katolickich teologów utrzymujących, że w konsekwencji uznania judaizmu za prawomocną religię dawanie świadectwa wobec Żydów nie ma już racji bytu, biskupi wydali oświadczenie, że wciąż jest miejsce na niesienie Żydom takiego świadectwa. Oświadczenie to wywołało głośny sprzeciw społeczności żydowskiej. Ogólny stan dobrych relacji doprowadził do złagodzenia niektórych sformułowań i ich rewizji, jednakże teologiczne problemy prawomocności judaizmu i jego ciągłej ważności bez potrzeby uznawania Chrystusa oraz misji i świadectwa wysunęły się na pierwszy plan relacji żydowsko-chrześcijańskich. A zatem teologia wkroczyła do programu dialogu w nowy sposób.

Rozwój, który się dokonał, świadczy o tym, że dialog wykroczył już ponad wcześniejsze stadia dobrych stosunków i współpracy. Po wizycie Jana Pawła II w Ziemi Świętej ustanowiono stały komitet

prowadzący dialog pomiędzy Stolicą Apostolską a naczelnym rabinem Izraela. Do tej pory miało miejsce dziewięć spotkań, podczas których omawiano bardzo wiele spraw. Chociaż same problemy nie są ściśle teologiczne i dotyczą różnych wyzwań ludzkości, takich jak środowisko, rodzina i edukacja, podchodzi się do nich również, wykorzystując wspólny projekt teologiczny. To z pewnością przybliży teologię do centrum naszego zainteresowania.

Wydaje się zatem, że gdybyśmy spojrzeli na relacje żydowsko-chrześcijańskie jeszcze dziesięć lat temu, można by zauważyć przejście z płaszczyzny relacji na płaszczyznę teologicznego spotkania. W rzeczy samej, te dwie sfery bardzo się do siebie zbliżyły w ciągu pierwszej dekady nowego tysiąclecia. Jednakże zbliżenie to w dużej mierze nie było efektem próby budowania relacji. Stanowiło ono raczej nieuniknioną konsekwencję faktu, że nasze religie są prowadzone przez swoje teologie i tych teologii nie da się wziąć w nawias podczas wspólnych spotkań. Oczywiście natomiast jest, że powinniśmy zmierzać do coraz bardziej świadomego spotkania teologicznego, a nie pograżać się w kolejnych kryzysach wynikających z ustawienia teologii w centrum naszego życia religijnego.

Na koniec pozwolę sobie na jeszcze jedną uwagę dotyczącą działalności Elijah Interfaith Institute. W ostatnim dziesięcioleciu przeszliśmy od pracy z klerykami do zaproszenia do dialogu głównych światowych przywódców religijnych, przy wsparciu najlepszych badaczy i teologów. Od 2003 roku pod egidą Elijah Board of World Religious Leaders odbywają się regularnie wielostronne spotkania. To jest często już w dosłownym tego słowa znaczeniu dialog teologiczny i może jeszcze bardziej – duchowy. To, że udało nam się zaprosić do takiego panelu największych przywódców religijnych wszystkich tradycji, włączając w to judaizm i chrześcijaństwo, potwierdza, że wizja, którą zarysowałem w niniejszym artykule, rzeczywiście może być wcielona do naszych religii.

tłumaczenie: Dominik Jarczewski OP