

*Wspólna
Radość Tory*

Wspólna Radość Tory

*Praca zbiorowa
pod red. Stanisława Krajewskiego
i Zbigniewa Nosowskiego*



CENTRUM MYŚLI JANA PAWŁA II



© Copyright by Rolska Rada Chrześcijan i Żydów & Centrum Myśli Jana Pawła, Warszawa
2008

Projekt okładki: *Marcin Kiedio*

Skład: „Nowy Dziennik” sp. z o.o., Warszawa, ul. Francuska 52 m. 22
Druk i oprawa: „Edit” sp. z o.o., Warszawa, ul. Poezji 19

ISBN CMJP2
ISBN 978-83-60356-66-1

Polska Rada Chrześcijan i Żydów
prchiz@free.ngo.pl
<http://prchiz.free.ngo.pl>

Centrum Myśli Jana Pawła II
ul. Foksal 11, 00-372 Warszawa
tel. 022-826.42. 21
centrum@centrumjp2.pl
www.centrumjp2.pl

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Sekcja św. Andrzeja Boboli — „Bobolanum”
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 022-54.28.717 pwtw@bobolanum.edu.pl
www.bobolanum.edu.pl

Laboratorium WIĘZI
Instytut Analiz Społecznych i Dialogu
ul. Trębacka 3, 00-074 Warszawa
tel.022-827.29.17
laboratorium@wiesz.pl
www.laboratorium.wiesz.pl
www.wiez.com.pl

Spis rzeczy

Stanisław Krajewski, Zbigniew Nosowski	
Wprowadzenie	7
I. Radość Tory	13
Barbara Sułek-Kowalska	
Jak dobrze i miło, gdy bracia w zgodzie żyją. Z historii Radości Tory Chrześcijan i Żydów	15
Stanisław Krajewski	
Radość Tory — wspólna radość, wspólna Tora	31
Księga Rodzaju 18,1–15	34
Blu Greenberg	
Gościnność i dobra nowina. Komentarz żydowski	35
Hanna Gronkiewicz-Waltz	
Bóg i proza życia. Komentarz chrześcijański	39
Księga Rodzaju 32,23–33	42
R. Norman Solomon	
Odczytać swoje powołanie. Komentarz żydowski	43
Kalina Wojciechowska	
Bóg chce być zwyciężony. Komentarz chrześcijański	45
II. Moja droga do dialogu	51
Zbigniew Nosowski	
Dlaczego Żydzi są mi potrzebni	53
Ks. Manfred Deselaers	
Miłość w obliczu Auschwitz	60

III. Jan Paweł II a Żydzi i judaizm	65
R. Michael Schudrich	
Ten papież otworzył mi oczy	67
Abp Kazimierz Nycz	
Wyjątkowo bliska więź. Jan Paweł II wobec Żydów i judaizmu	69
Stanisław Krajewski	
Kim był dla mnie Jan Paweł II	74
IV. Teologia miłości	85
Ks. Grzegorz Ignatowski	
Odkrywanie Izraela. Chrześcijańska teologia współczesnego judaizmu	87
R. Irving Greenberg	
Od wzajemnej pogardy do dialogu. Rozwój żydowskiej teologii chrześcijaństwa	95
V. Tradycja a feminizm	107
Blu Greenberg	
Być ortodoksyjną Żydówką, być feministką	109
Aneta Gawkowska	
Być katoliczką, być feministką	118
VI. Człowiek Pojednania 2007	129
Zbigniew Nosowski	
Rabin otwarty na chrześcijaństwo. Laudacja z okazji przyznania rabinowi Irvingowi Greenbergowi tytułu Człowiek Pojednania 2007	131
R. Irving Greenberg	
Czego nauczyłem się od chrześcijan	136
Noty o autorach	143

Wprowadzenie

Polska Rada Chrześcijan i Żydów działa już niemal 20 lat. Powstała natychmiast po przełomie politycznym, który przyniósł Polsce wolność, a właściwie w jego trakcie, gdy tylko poczuliśmy, że można już robić co się chce, nie zważając na ograniczenia administracyjne. Od razu postanowiliśmy, że nasza działalność będzie miała perspektywę religijną i zajmować nas będą przede wszystkim kwestie chrześcijańsko-żydowskie w sferze religijnej, a dopiero w dalszej kolejności inne sprawy, tzn. problemy związane z historią, stosunkami społecznymi, polityką itd. Okazało się zresztą, że w Polsce rozróżnienie to nie jest takie łatwe, bo zjawiska obecne w najnowszej historii są postrzegane jako najważniejsze nawet przez ludzi poważnie traktujących swoją wiarę.

Nasza specyfika polega na tym, że każdą sprawę próbujemy ujmować z perspektywy religijnej. Nic więc dziwnego, że jednym z najważniejszych dorocznych wydarzeń organizowanych przez Radę jest marsz modlitwy szlakiem pomników getta warszawskiego. Z tej okazji intonowane są modlitwy żydowskie, którym przysłuchują się chrześcijanie, modlitwy chrześcijańskie, którym przysłuchują się Żydzi, a psalmy odmawiamy wspólnie po polsku. Czy to jest już wspólna modlitwa? W pewnym stopniu tak, przynajmniej jeśli chodzi o psalmy (od ich rozważania zaczynamy zresztą zawsze spotkania Rady). Pozostają jednak ograniczenia: modlitwy właściwe dla jednej tradycji religijnej nie są zamierzane jako wspólne. Nie ma tu jednak pełnego rozdzielenia: ta druga strona jest przecież obecna. Dysputy filozoficzne i teologiczne o wspólnej modlitwie mogą się toczyć długo. Nie tu jest na nie miejsce. Każda dyskusja musi jednak odwoływać się do odpowiednich, znaczących doświadczeń. Mamy satysfakcję, że Polska Rada Chrześcijan i Żydów dostarcza takich doświadczeń i swoim członkom, i wszystkim uczestnikom organizowanych przez nas wydarzeń.

To samo odnosi się do najbardziej może oryginalnego naszego dokonania, czyli dorocznego jesiennego spotkania — wkrótce po żydowskim święcie Radości Tory — które nazwaliśmy, może nazbyt śmiało, Radością Tory Chrześcijan i Żydów czy nawet Wspólną Radością Tory. Więcej o jego historii pisze poniżej Barbara Sułek-Kowalska. W niniejszej książce prezentujemy zapis spotkań, które z tej okazji odbyły się 11 października 2007 i 23 października 2008 r. w dolnym kościele księży jezuitów przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Pominięliśmy odmawiane lub śpiewane modlitwy, głównie psalmy, które nadają naszej uroczystości swoisty charakter. Zamieszczamy natomiast kolejne wypowiedzi, które tworzą duchową i intelektualną treść naszego spotkania. Są to, jak co roku: fragment z Księgi Rodzaju i dwa komentarze doń — jeden żydowski i jeden chrześcijański. W roku 2007 wygłosiły je dwie wyjątkowe kobiety: pani Blu Greenberg z USA oraz Hanna Gronkiewicz-Waltz, prezydent miasta stołecznego Warszawy. W roku 2008 komentatorami byli zaś: rabin Norman Solomon z Uniwersytetu Oksfordzkiego i Kalina Wojciechowska z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (z Kościoła ewangelicko-augsburskiego). Publikujemy też wprowadzenie wygłoszone przez pierwszego z nas (SK) w roku 2007, wyjaśniające znaczenie tej modlitwy. Końcowy akcent tradycyjnego scenariusza Wspólnej Radości Tory to świadectwo o osobistej drodze do dialogu. W roku 2007 przedstawiał je drugi z nas (ZN), a w 2008 — ks. Manfred Deselaers.

Od roku 2007 nową tradycją stało się, że bezpośrednio po modlitwie chrześcijan i Żydów, w sąsiedniej auli Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” odbywa się żydowsko-chrześcijańskie sympozjum teologiczne. W roku 2007 składało się ono aż z trzech sesji, których zapis tu prezentujemy. Podczas pierwszej części, poświęconej stosunkowi papieża Jana Pawła II do Żydów i judaizmu, swoimi refleksjami podzielili się: naczelny rabin Polski Michael Schudrich oraz metropolita warszawski abp Kazimierz Nycz. Do tych wystąpień dołączamy tekst pierwszego z nas (SK) na ten sam temat. Druga sesja to dwa referaty prezentujące teologiczne ujęcie drugiej strony dialogu. Przedstawili je ks. Grzegorz Ignatowski z Uniwersytetu Śląskiego oraz r. Irving Greenberg z USA. Trzecia sesja zawierała referaty dotyczące łączenia tradycyjnej religijności z feminizmem. Wygłosiły je: pionierka żydowskiego „ortodoksyjnego feminizmu” Blu Greenberg oraz Aneta Gawkowska z Uniwersytetu Warszawskiego. W roku 2008 referaty o żydowskim i chrześcijańskim rozumieniu modlitwy wygłosili r. Norman Solomon i abp Henryk Muszyński. Nie są one tu publikowane, gdyż będą częścią oddzielnej, szerszej publikacji poświęconej modlitwie w ujęciu żydowskim i chrześcijańskim.



Współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów, od lewej: Zbigniew Nosowski i Stanisław Krajewski. Fot. Andrzej Heldwein

Ostatnia część niniejszej książki zawiera teksty wystąpień z okazji kolejnego dorocznego wydarzenia organizowanego przez Radę, a mianowicie przyznania tytułu Człowieka Pojednania. Przyznajemy go osobom spoza Polski, które wniosły szczególny wkład do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce, w uznaniu ich wyjątkowego wkładu w dzieło zbliżenia, lepszego poznania i pojednania chrześcijan i Żydów w Polsce. W roku 2007 tytuł ten przyznaliśmy rabinowi Irvingowi Greenbergowi z Nowego Jorku. Zamieszczamy poniżej laudację wygłoszoną w imieniu Rady oraz wystąpienie laureata.

W ten sposób r. Greenberg stał się kolejnym z całego szeregu laureatów, którymi byli kolejno: prof. Stephan Schreiner (Niemcy), rabin prof. Byron Sherwin (USA), sir Sigmund Sternberg (Anglia), ks. prof. John Pawlikowski (USA), rabin James Rudin (USA), siostra Dominika Zaleska (Szwajcaria), pani Tova Ben Cwi (Izrael), siostra Marie Thérèse Huget (Francja), rabin Michael Schudrich (USA i Polska), ks. Manfred Deselaers (Niemcy i Polska), pani Halina Birenbaum (Izrael), pan Jan Nowak-Jezioranski (USA i Polska), pan Jerzy Kluger (Włochy), ks. prof. Hanspeter Heinz (Niemcy), rabin prof. Michael Signer (USA), siostra Anne Denise Rinckwald (Francja i Polska). Każda z tych osób

zasługuje na osobny artykuł. W tym momencie możemy tylko stwierdzić, że jesteśmy im wdzięczni za ich aktywność w dziedzinie dialogu oraz za to, że przyjąwszy nasz tytuł, połączyły swoje nazwiska z Polską Radą Chrześcijan i Żydów.

*

Książka niniejsza, będąc w zasadzie zapisem naszych głównych dokonań w latach 2007 i 2008, jest zarazem podsumowaniem niemal 20 lat działalności i swoistym podarunkiem dla samej Rady — naszych członków, współpracowników i sympatyków. Jesteśmy głęboko wdzięczni im wszystkim.

Szczególnie dziękujemy tym osobom i instytucjom, dzięki którym spotkania na jesieni roku 2007 i 2008, których plon jest tu przedstawiony, mogły dojść do skutku. Ks. proboszcz Kazimierz Kubacki SJ zaprosił nas do dolnego kościoła św. Andrzeja Boboli, gdzie odbyła się uroczystość Wspólnej Radości Tory. Ks. dziekan Zbigniew Kubacki SJ uczynił „Bobolanum”, uczelnię przylegającą do tego kościoła, nie tylko miejscem naszego sympozjum, ale i jego współorganizatorem. Swoim patronatem Wspólną Radość Tory objęli, a także czynnie w niej uczestniczyli: prezydent miasta stołecznego Warszawy Hanna Gronkiewicz-Waltz, metropolita warszawski abp Kazimierz Nycz, naczelny rabin Polski Michael Schudrich oraz przewodniczący Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem bp Mieczysław Cisko. Prezydent Hanna Gronkiewicz-Waltz ufundowała też kosztowną kolację w progach domu parafialnego na zakończenie sympozjum, a ponadto działające pod jej auspicjami Centrum Myśli Jana Pawła II stało się jednym ze współorganizatorów sympozjum i współwydawcą niniejszego tomu. Jesteśmy też wdzięczni dyrektorowi Centrum, dr. Piotrowi Dardzińskiemu, za jego osobiste zaangażowanie w tę inicjatywę.

Dziękujemy za współpracę także innym instytucjom: Fundacji Taubego (Taube Foundation for Jewish Life and Culture), Konsulatowi Generalnemu RP w Nowym Jorku i Departamentowi Promocji Ministerstwa Spraw Zagranicznych, dzięki którym mogliśmy zaprosić naszych znakomitych gości w roku 2007 — państwa Greenbergów; Gminie Wyznaniowej Żydowskiej, która umożliwiła przyjazd rabina Salomona w roku 2008, oraz Laboratorium WIEŻI.

Jesteśmy bardzo wdzięczni również Uniwersytetowi Warszawskiemu, który po raz kolejny gościł w swoich progach naszą uroczystość wręczenia tytułu Człowieka Pojednania. Swą życzliwość wyraziła zarówno rektor Katarzyna Chałasińska-Macukow, jak i prorektor Wojciech Tygielski. Wspomogła nas też Kancelaria Rady Prawnego Małgorzaty Sobol.

Szczególnie gorące podziękowania należą się licznym członkom Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, którzy przez tyle lat wnoszą tak wiele na ogół tak mało docenianej pracy, aby możliwe stały się wszystkie organizowane przez naszą Radę wydarzenia. Nad przygotowaniem uroczystości Wspólnej Radości Tory, które są tu udokumentowane, oraz niniejszej publikacji pracowali zwłaszcza: Marta Titaniec oraz Zdzisław Bielecki, Krzysztof Dorosz, Jerzy Furman, Wiktor Górecki, Jan Grosfeld, ks. Grzegorz Ignatowski, Ewa Klinger (i jej mąż Tim), Piotr Kowalik, Agata Kroh, ks. Wojciech Lemański, ks. Grzegorz Michalczyk, Marek Nowak OP, Paweł Przyrowski, Violetta Reder, Barbara Sułek-Kowalska, Maria Tajchman, Ewa Trafna i Ewa Ulikowska-Janecka. Dziękujemy wszystkim i obiecujemy, że to nie koniec naszej działalności.

*Stanisław Krajewski, Zbigniew Nosowski
współprzewodniczący Polskiej Rady
Chrześcijan i Żydów*

I. Radość Tory

BARBARA SUŁEK-KOWALSKA

Jak dobrze i miło, gdy bracia w zgodzie żyją Z historii Radości Tory Chrześcijan i Żydów

Zapewne nie wszystko w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, a zwłaszcza w tym dialogu w Polsce, zaczęło się 13 kwietnia 1986 roku. Tego dnia papież Jan Paweł II odwiedził rzymską synagogę i modlił się tam w obecności rabina Rzymu. To w tym dniu jednak ma swoje korzenie tradycja modlitewnych spotkań polskich chrześcijan i Żydów — Radość Tory Chrześcijan i Żydów — które stały się inspiracją dla wielu podobnych spotkań w Polsce, a nawet, śmiem twierdzić, także dla spotkań w oficjalnym Dniu Judaizmu. To, co się wtedy zdarzyło, dało początek marzeniom — zrealizowanym szybciej, niż mogliśmy przypuszczać.

Wciąż pamiętam tamten dzień: polskie gazety z tamtego czasu były albo naspikowane propagandą i nieprawdą, albo podziurawione kwadratowymi napisami znaczącymi ingerencje cenzury. Ale tej wiadomości z 13 kwietnia nie było jak zafalszować: Jan Paweł II składa wizytę w rzymskiej synagodze. Wielki rabin Rzymu Elio Toaff i papież Jan Paweł II we wspólnej modlitwie! Niewyobrażalne rzeczy!

Najpierw sensacyjną informację podało radio. Rzuciłam się do telefonu, aby dzielić się nowiną z innymi. Byłam w euforii: rozpierała mnie radość i dumą, wdzięczność i wzruszenie. Nasz Papież, mój Papież, jedyny autorytet i obrońca, nasza siła i opoka! Także w tej sprawie wskazał nam drogę! Nikt już nie będzie mógł powiedzieć, że poszukiwanie wiedzy o Żydach i ich religii jest jakimś dziwactwem. Zawsze wszyscy pytali, dlaczego się tym zajmuję, dlaczego tak bardzo mnie to obchodzi. Przecież nie jesteś Żydówką? Wtedy jeszcze nie znałam tej pięknej myśli z listu niemieckich biskupów nagłośnionej przez Jana Pawła II



Podczas marszu modlitwy szlakiem pomników getta warszawskiego, kwiecień 2003 r., stoją od lewej: r. Michael Schudrich, Stanisław Krajewski, Barbara Sulek-Kowalska. Fot. Wiktor Górecki.

(w Moguncji, w 1980 roku) i rozpowsechnianej aż po dziś dzień w setkach przemówień i artykułów: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”.

W „Tygodniku Powszechnym” obszerna relacja ks. Adama Bonieckiego z rzymskiej Synagogi Większej ukazała się dopiero w numerze datowanym na 27 kwietnia, na pierwszej stronie, zaraz obok przemówienia wygłoszonego przez Jana Pawła II. W tej relacji znalazła się wiadomość z przeszłości:

o ile wizyta 13 kwietnia była pierwszą wizytą Papieża w synagodze, nie była to pierwsza wizyta w synagodze Karola Wojtyły. Postuchajmy relacji proboszczów krakowskich. Rzecz wydarzyła się 28 lutego 1969 roku: „Podczas wizytacji kanonicznej parafii Bożego Ciała na Kazimierzu w Krakowie Ksiądz Kardynał

wyraził życzenie odwiedzenia gminy żydowskiej. Ksiądz proboszcz ustalił, w porozumieniu z prezesem gminy p. Maciejem Jakubowiczem, czas i miejsce odwiedzin. Prezes prosił, by zachował przepis o nakrywaniu głowy przy wchodzeniu do synagogi. W towarzystwie ks. proboszcza, Kardynał, ubrany w czarną sutannę i płaszcz, udał się na ulicę Szeroką. Był to piątek i Żydzi zgromadzili się na modlitwę. Przed synagogą powitał Ks. Kardynata Prezes. Po dość długiej rozmowie Ks. Kardynał wszedł do synagogi i tam, stojąc z tyłu, pozostał dłuższy czas. Później z proboszczem udali się do drugiej czynnej synagogi, gdzie zastali tylko jednego modlącego się Żyda. Ks. Kardynał w późniejszej rozmowie wspominał, że otrzymywał co roku życzenia od prezesa Jakubowicza i nie wiedział, kim był wysyłający (na podstawie relacji ówczesnego ks. proboszcza i zapisu w księdze wizytacji)¹.

¹ Cytat pochodzi z książki ks. Adama Bonieckiego *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983, s. 329.

Przepisuję ten fragment, bo tyle on mówi o sposobie działania tego księdza, który później jako papież będzie mówił do mnie i do każdego, kto chce słuchać, na całym świecie: otwórz serce! Nie lękaj się! Przestań się lękać! Przepisuję ten fragment, bo opowiada o budowaniu z małych odcinków drogi, która zaprowadziła Ojca Świętego pod drzwi rzymskiej synagogi. Wygłoszone tam papieskie przemówienie przypominało całą dotychczasową naukę Kościoła o Żydach i judaizmie. A zarazem było dla mnie, ale chyba w ogóle dla nas katolików i dla nas chrześcijan, absolutnie unikalnym świadectwem wiary, całkowicie nowym przykładem postępowania w duchu miłości, w poszanowaniu dla innej tożsamości i w zgodzie z własną.

Minęło tyle lat, minęła euforia, nie minęło poczucie, że tamto przemówienie pozostało wciąż aktualne, że należałoby wciąż je drukować i rozpowszechniać. Dlatego wciąż to robimy, w miarę coraz to nowych dostępnych środków przekazu. Trudno dziś sobie wyobrazić jakąkolwiek działalność bez komunikacji internetowej; także Polska Rada Chrześcijan i Żydów prezentuje swój dorobek oraz dokumenty Kościoła na temat nauczania o Żydach u judaizmie, a także informacje o dialogu chrześcijańsko-żydowskim na stronie <http://prchiz.free.ngo.pl>. Zapraszamy!

Wtedy rzeczywiście panowało poczucie, że wydarzyło się coś wielkiego i wyjątkowego zarazem. Zapewne nikt nie wyobrażał sobie co może być, co będzie dalej. Jak rozwinie się ta sytuacja, jakie przyniesie owoce? Po latach Stanisław Krajewski, jedna z czołowych postaci odrodzonego żydowskiego życia religijnego w Polsce, napisał: „jednak spotkanie w rzymskiej synagodze pozostaje wydarzeniem nieporównywalnym z niczym innym”².

Może dlatego — kiedy już w warunkach wolności i demokracji, w 1990 roku — mogła powstać niekoncesjonowana przez państwową władzę Polska Rada Chrześcijan i Żydów, bardzo szybko zrodziło się wśród nas pragnienie, by spotkanie w rzymskiej synagodze stało się dla nas nie tylko wzorem postępowania, ale więcej nawet: modelem spotkań, do którego można dążyć.

Pamiętam niekończące się w naszym gronie rozmowy i postulaty, aby również w Kościele katolickim w Polsce został ustanowiony — tak jak we Włoszech — dzień, który można by nazwać Dniem Judaizmu, czyli dzień modlitwy i nauczania o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa, dzień znajomości z bohaterami wiary Pierwszego Testamentu i solidarności z jej wyznawcami żyjącymi

² Stanisław Krajewski, *Ten papież jest błogosławieństwem*, w: „Więź” 1998 nr 10.

wśród nas współcześnie. Rozentuzjazmowani naszym pomysłem nie umieliśmy dostrzec, że Konferencja Episkopatu Polski, która może ustanowić taki dzień, nie jest chyba do takiej decyzji gotowa. A że nasze dyskusje przeradzały się w narzekania, postanowiliśmy — nie czekając na rozwiązania oficjalne — uciąć je i wystąpić z inicjatywą własną. Chcieliśmy znaleźć formułę, która pozwoliłaby nam przybliżyć się do tego, co już przecież okazało się możliwe: spotkania w duchu modlitwy.

Dzieciątko Jezus — patronem

Zachowałam do dziś wyjętą z kalendarza kartkę z 1 kwietnia 1992 roku, z zebrania naszej Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, które odbyło się, jak informuje notatka, „u nas na Lwowskiej”³. Zapewne po raz kolejny rozmawialiśmy o tej sprawie i wtedy padła między innymi propozycja, aby okazją do takiego spotkania stało się żydowskie święto *Simchat Tora*. Wymyśliłyśmy to — niezależnie od siebie — Joanna Brańska i ja. Joanna w listopadzie 1988 roku — u wrót nadchodzącej demokratycznej Polski i w związku z tym powrotu dyplomatycznych stosunków z Państwem Izrael — tworzyła Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Izraelskiej. Z pierwszego założycielskiego zebrania Towarzystwa pamiętam ks. Waldemara Chrostowskiego, który potem z kolei, razem ze Stanisławem Krajewskim, powołał Sekcję Dialogu Religijnego. Z niej wyrosła Polska Rada Chrześcijan i Żydów zgłoszona przez ks. Waldemara Chrostowskiego i Szymona Rudnickiego do ICCJ, Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, na spotkaniu w Pradze w sierpniu 1990 r.

Wtedy, w 1992 roku, zapisałam w kalendarzu: „Dzień żydowski — jak? *Simchat Tora* — chrześcijanie ze świata jadą do Jerozolimy, może powinniśmy o tym pomyśleć?” Oczywiście, nie chodzi w tym zapisku o wyjazd do Jerozolimy. Po prostu, niektórzy z nas czytali lub znali osobiście kogoś z wolnego świata, zwłaszcza chrześcijan ze wspólnot protestanckich, które poszukując dróg dialogu z judaizmem, jechały specjalnie do Izraela, aby uczestniczyć w obchodach święta *Simchat Tora*.

³ Przez pierwszych pięć lat comiesięczne spotkania w pierwszą środę miesiąca odbywały się w naszym mieszkaniu, całą rodziną uważaliśmy bowiem, że to będzie to nasz wkład w budowę dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a w dodatku pozwoli to wprowadzić do niego naturalną drogą trójkę naszych dzieci.



Wspólna Radość Tory 2007, mówi Stanisław Krajewski. Fot. Andrzej Heldwein

Simchat Tora to Radość Tory. Ostatniego dnia Święta *Sukot* (Namiotów, Kuczek) kończy się roczny cykl czytania Tory i rozpoczyna nowy. Jak czytam w „Kalendarzu Żydowskim 1985–86”, w Izraelu uroczystość tę obchodzi się ósmego dnia Święta; z arki wyjmuje się zwój Tory i obnosi siedem razy wokół synagogi przy wtórze pieśni. Rabin Simon Philip de Vries w swoim znakomitym dziele *Ob-rzędy i symbole Żydów* tak to wyjaśnia swoim współczesnym (1927–1932, lata pierwszego holenderskiego wydania), ale i nam wszystkim czytelnikom:

Czytanie Tory zostało więc tak podzielone według kalendarza, iż kończy się ono na ostatnim odcinku — zawiera on błogosławieństwa Mojżesza i opis jego śmierci — w ostatnim dniu zwanym Ósmym Dniem Zgromadzenia (Szemini aceret), kiedy dobiegają końca obchody Święta Namiotów (Sukot) i kiedy zamyka się sekwencja świąt całego roku. W tym samym dniu, natychmiast po zakończeniu czytań, zaczyna się lekturę świętych tekstów od początku, tzn. od Księgi Rodzaju. Jest to znaczące wydarzenie religijne w życiu synagogi i odbywa się ono z całym ceremoniałem. Z tego też powodu Ósmy Dzień Zgromadzenia nosi również dodatkową nazwę: Radość Tory — Simchat Tora [...] Jest to święto samo przez się. Albowiem Tora jest jedynym ocalałym po katastrofie nawy państwowej Izraela składnikiem jego normalnej niegdyś narodowej egzystencji. Jest tegoż narodu podłożem i źródłem jego siły życiowej. Jest jego świadkiem i zarazem jest jego tłumaczem, za którego pośrednictwem Izrael przemawiał do świata i który dziś jeszcze pośredniczy w jego rozmowie z ludzkością.

Jest też nieprzerwanie jego Księgą więzi z Bogiem. Oprócz swej namacalnej rzeczywistości pozwala mu ona ponadto odbierać z bojaźnią dobiegające z otchłani wieków promieniste odbłaski i niewypowiedziane doznanie świętości. Tora jest dla tego ludu nade wszystko Nadprzyrodzonym Dokumentem. Z wieczności po wsze czasy, dlatego też jej lektura nigdy nie nuży. Owego więc dnia czytanie tego Dokumentu dobiega swego końca i trzeba go przewinąć z powrotem do początku, przeto radość panuje wśród Izraela. Jest to tak, jakby równocześnie odnawiano umowę, jakby odmłodzeniu ulegała złożona kiedyś przysięga matzewska. I tak każdego roku od nowa. Oto jest Radość Tory, Simchat Tora⁴.

Nie znałam tego wspaniałego tekstu wtedy, w 1992 roku, bo jego polski przekład i piękne polskie wydanie pojawiły się siedem lat później, staraniem jezuickiego Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, co samo w sobie jest wydarzeniem godnym odnotowania. Gdybym знаła wtedy ten tekst, nie szukałabym już żadnych innych słów, aby wyrazić dlaczego właśnie święto *Simchat Tora* ma być dla nas, chrześcijan, okazją do wspólnego z Żydami spotkania w modlitwie.

A więc ustalone! Teraz jeszcze trzeba znaleźć miejsce na naszą inicjatywę i już! Dzisiaj brzmi to zupełnie niewiarygodnie, ale wtedy byliśmy tak pełni wiary w słuszność naszego pomysłu, że do głowy nam nie przychodziło, że „może się nie udać”. Udaliśmy się z naszą propozycją do ks. Romana Indrzejczyka, proboszcza w kościele Dzieciątka Jezus na warszawskim Żoliborzu. Skromny i małowówny ksiądz Roman — dziś kapelan Prezydenta RP — znany był już wtedy ze swojej otwartości wobec ludzi i odwagi w podejmowaniu trudnych decyzji. Udzielał gościny Komitetowi Obywatelskiemu, który pod koniec lat osiemdziesiątych obradował nad przyszłą wolną Polską, znany był też z inicjatyw ekumenicznych. Można też odwołać się do anegdoty, opowiedanej kilka lat później przez przyjaciela naszej inicjatywy, bł. pamięci Reuvena Zygielbauma (rodzonego brata Szmula „Artura” Zygielbojma): „Dzieciątko Jezus przyszło na świat w stajni, ponieważ Świętej Rodzinie, jak wielu żydowskim rodzinom przez następne stulecia, nikt nie chciał wynająć porządnego pomieszczenia. Dlatego w naszym przypadku Dzieciątko Jezus okazało się najlepszym patronem rodzącej się inicjatywy, która jeszcze nie wie, gdzie będzie jej dom, ale już go potrzebuje”.

⁴ Rabin Simon Philip de Vries Mzn., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 38, 145–146.



Muzycy z Drogi Neokatechumenalnej prowadzą śpiew psalmów. Fot. Andrzej Heldwein

Menora na ołtarzu

W styczniu 1993 r. przygotowałam do druku pierwszy folder-informator Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów. Napisałam tam o naszym wspaniałym spotkaniu: „W październiku '92 w kościele Dzieciątka Jezus w Warszawie w przeddzień święta *Simchat Tora* (Radość Tory) zebraliśmy się na wspólnym nabożeństwie, śpiewając psalmy, słuchając słów Pisma, czyli Tory, i komentarzy do niego. Wierzmy, że tym nabożeństwem zapoczątkowaliśmy nową ważną tradycję. Z kolei w sam dzień *Simchat Tora* przedstawiciele Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów wzięli udział w uroczystym nabożeństwie w warszawskiej synagodze”. Trochę szkoda, że napisałam tak powściągliwie, tylko informacyjnie, ale z powodu folderowej formuły nie było miejsca na opis naszych emocji czy choćby szczegółów modlitwy.

Nieco więcej napisałam w wewnętrznym biuletynie naszej Rady, który z inicjatywy Stanisława Krajewskiego wydawaliśmy dla siebie w pierwszych latach (wyszło bodaj sześć numerów): że mam do naszego spotkania zdecydowanie osobisty — nie zaś reporterski czy organizatorski — stosunek, co pozwala mi

patrzyć na nie jak na jedno z tych wielu przełomowych wydarzeń, jak wizyta Jana Pawła II w rzymskiej synagodze, jak pierwszy list polskich biskupów o stosunku do Żydów i judaizmu (1991), jak historyczna wizyta prezydenta Lecha Wałęsy w Izraelu i jego przemówienie w Knesecie (1991); że uważam je za realizację Bożego zamysłu. W skali mojego życia — pisałam — nasze spotkanie było logicznym następstwem tamtych wydarzeń.

Nie odnotowałam jednak tego, co pamiętają zapewne wszyscy uczestnicy tamtego historycznego spotkania, że ksiądz Roman ustawił na ołtarzu dużą piękną menorę, siedmioramienny świecznik żydowski, powszechnie uważany za jeden z symboli judaizmu. Ten dyskretny gest wielkiego szacunku wzbudził wcale niejednoznaczne uczucia: my, inicjatorzy tej modlitwy, byliśmy zachwyceni i pełni wdzięczności, sceptycy czy przeciwnicy dawali wyraz swojemu zdumieniu czy niezadowoleniu. Menora przed tabernakulum? Przed obrazem Jasnogórskiej Madonny? Trzeba jednak przyznać, że uwagi były równie dyskretne jak delikatny gest Księdza Romana, choć zapewne on sam mógłby opowiedzieć dużo więcej o odbiorze naszej inicjatywy w lokalnej społeczności. Tak wtedy, jak i teraz, nie rozsyłaliśmy żadnych zaproszeń do „ważnych osobistości”, wychodząc z założenia, że publiczne ogłoszenia — przede wszystkim w katolickich mediach i w warszawskich gazetach — wystarczą. Temu sposobowi pozostaliśmy wierni do dziś, bo się sprawdził.

Wtedy, w 1992 roku, media nie pisały o tym — wszak pierwszym takim — spotkaniu tonem sensacji. Pisano raczej informacyjnie, bez dodatkowych komentarzy, tak jakby autorzy nie wiedzieli, jak mają się ustosunkować do tego „przedsięwzięcia”: pochwalić je czy może okazywać sceptycyzm? Było widocznie czymś tak radykalnie nowym, że na komentarze zabrakło odwagi. Może dzięki temu, kiedy w 1998 pojawił się oficjalny Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce, został przyjęty pozytywnie i więcej niż pozytywnie. Owszem, w wielu miejscach — nawet w większości — nie było żadnego Dnia Judaizmu, ale tam gdzie był, nie spotkał się z negatywnym przyjęciem.

Wróćmy jednak do 1992 roku, kiedy Jan Turnau pisał w „Tygodniku Powszechnym” nr 44/1992:

Żydowskie święto radości Tory było u nas w tym roku 18 października obchodzone w sposób szczególny. Nie tylko w synagogach: również w świątyni rzymskokatolickiej Dzieciątka Jezus na warszawskim Żoliborzu. Polska Rada Chrześcijan i Żydów zorganizowała wraz z tamtejszym proboszczem, wielce ekumenicznym ks. Romanem

Indrzejczykiem, wspólne nabożeństwo obu religii Tory. Na katolickim ołtarzu stał siedmioramienny świecznik.

Cóż to jest Tora, wyjaśnił nam współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów (ze strony żydowskiej) Stanisław Krajewski. Termin ma kilka znaczeń: Pięcioksiąg Mojżesza, święty zwój zapisany tekstem Pięcioksięgu, cała Biblia — oczywiście hebrajska, wreszcie całość Objawienia, także komentarze, czyli w sumie całe nauczanie. O Torze mówił również drugi współprzewodniczący (ze strony katolickiej) Rady, ks. Waldemar Chrostowski. Barbara Sulek-Kowalska przeczytała zakończenie Pięcioksięgu: błogosławieństwo Mojżesza z Księgi Powtórzonego Prawa. Komentowali je żyd Mikołaj Szamański i katolik Mariusz Prokopowicz. [...] Największe wrażenie wywarła Anna Stateczna swym radosnym psalmowaniem w języku oryginału. Dzięki niej zrozumieliśmy, co to jest radość Tory! Pod przewodnictwem Sławomira Iwańskiego śpiewaliśmy psalm 133 „Oto jak dobrze i miło, gdy bracia w zgodzie żyją”. Oto jak dobrze i miło, gdy starsi bracia w wierze Abrahama modlą się z młodszymi (był też najmłodszy, metodysta, ks. Adam Kleszczyński).

Odnotuję w tym miejscu — dla porządku i dla wyrażenia wdzięczności — że prowadzony przez Sławka Iwańskiego ze wspólnoty neokatechumenalnej śpiew psalmów stał się nieodłącznym elementem naszych spotkań. W ostatnich latach towarzyszy nam coraz większy zespół instrumentów, co jest nie tylko ilustracją wezwania z psalmu 150 „chwalcie Boga w jego świątyni, chwalcie Go na harfie i na cytrze, chwalcie Go na strunach i na flecie”, ale i potwierdzeniem, że bracia z neokatechumenatu coraz chętniej biorą udział w naszej Radości Tory, aby i w ten sposób głosić chwałę Pana. Dzięki im za to!

Obawy o tożsamość

Rok później urządziliśmy znowu nasze spotkanie w pierwszą niedzielę po żydowskim święcie, i tak już zostało na długie lata. W kolejnym folderze-informatorze napisałam nieco więcej:

W październiku 1993, dwa dni po żydowskim święcie Simchat Tora, zebraliśmy się na wspólnym nabożeństwie w rzymskokatolickim kościele parafialnym Dzieciątka Jezus w Warszawie, słuchając słów Tory, czyli Pięcioksięgu, oraz żydowskich

i chrześcijańskich komentarzy do nich, a także żydowskich i chrześcijańskich refleksji na temat „Co rozumiemy przez Objawienie?”. Poza tym były odśpiewane psalmy 150 i 122, a potem wspólnie odmówiliśmy Psalm 117 oraz śpiewaliśmy świąteczną pieśń hebrajską: sisu wesimchu beSimchat Tora utnu kawod la Tora („Weselcie się i radujcie w Simchat Tora i oddajcie cześć Torze”). W nabożeństwie wzięli udział liczni parafianie, ks. proboszcz Roman Indrzejczyk, członkowie Rady z innych wspólnot religijnych: ks. Adam Kleszczyński z Kościoła Metodystów, ks. Henryk Paprocki z Cerkwi Prawosławnej (przedstawiony był również komentarz nieobecnego Konstantego Geberta z Gminy Żydowskiej) oraz goście, m. in. rabin Michael Schudrich z Warszawy i o. Marcel Dubois OP z Jerozolimy.

Przytaczam w całości te notatki, bo mają dziś wartość dokumentu. Żadna ze stron — ani chrześcijańska, ani żydowska — nie wahała się wtedy przed słowami „wspólne nabożeństwo”. Jednak w pewnym momencie, już po doświadczeniu kilku kolejnych spotkań — kiedy wydawało się, że możemy mówić o budowaniu — pojawił się ze strony naszych żydowskich braci dystans wobec określenia „wspólna modlitwa”, może nawet niepokój o to, czy nie naruszamy jakiegoś porządku duchowego wspólnoty żydowskiej, czy nie zawłaszczamy, choćby podświadomie, tego, co jest bądź powinno być niepodzielnie żydowskie. A może były nawet obawy, czy nie chrystianizujemy żydowskiego święta.

Pamiętam, jak kiedyś spytałam rabina Michaela Schudricha, dlaczego tak nieliczni są przedstawiciele gminy żydowskiej w obozie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Odpowiedział mi wtedy — i ja tę odpowiedź od razu zrozumiałam — że najpierw musi odżywać, odrastać żydowskie życie religijne w tym pozbawionym *sacrum* żydowskim świecie Warszawa. Dopiero potem nasi Żydzi — z odzyskaną świadomością, umocnieni w religijnej tożsamości — mogą wchodzić w dialog, bez obaw o płynące stąd zagrożenia.

No tak, to są przecież te same obawy — o tożsamość. Wydawałoby się, że przez lata totalitarnego wyniszczenia, co oznaczało zagładę Żydów, potem przez lata totalitarnego zniewolenia, nasza katolicka tożsamość nie została tak osłabiona jak żydowska. To przecież gminy żydowskie zostały przez komunistyczne rządy do tego stopnia pozbawione podstaw religijnego bytu, że wokół Tory nie zbierała się w świąteczne wieczory żadna młodzież (co tak wyraźnie widać we wspomnieniu z wieczoru, kiedy kard. Karol Wojtyła odwiedził krakowską synagogę).

Wszystkim nam jest tak trudno zobaczyć, zrozumieć i przyjąć obawy „tamtej” strony, w każdym dialogu. Pewnie dlatego chrześcijanie ustami różnych



Towa Ben Cwi śpiewa psalm. Fot. Andrzej Heldwein

przedstawiciele też wyrażają obawy o mniej lub bardziej jawne przejawy zachwiania czy utraty tożsamości, a nawet synkretyzmu. Czyli tak trudno zobaczyć siebie w oczach drugiego, ze swoim lękiem i brakiem jasności? Mam nadzieję, że mimo wszystko udało nam się uszanować obawy, niepokoje i niepewności. Że uchroniliśmy przed rozsypką kruche fundamenty.

Gdyby nie modlitwa...

W tych pierwszych latach budowania naszej inicjatywy mówiłam o niej z wielką powściągliwością. Może obawiałam się, że jakiegokolwiek inne, nawet z najmniejszą emocją, potraktowanie tematu odbierze spotkaniu jego głębokie znaczenie? Że zostanie wtedy uznane za jeszcze jedną „impresję”, za jakiś spektakl? My bowiem, jego inicjatorzy — myślę że z księdzem Romanem Indrzejczykiem, który udzielił pomysłowi gościny, na czele — uważaliśmy to spotkanie za Wielkie Wydarzenie. Może nawet — w proporcjach odpowiednio zmienionych względem osób, miejsca i czasu — za wydarzenie tak wielkie dla Warsza-

wy, jakim było dla świata spotkanie w Rzymskiej Synagodze? Minęło tyle lat, dla nowych członków Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów nasze spotkanie w katolickiej świątyni z okazji żydowskiego święta *Simchat Tora* stało się wydarzeniem oczywistym, niemal czymś rutynowym, co niemal odhaczamy w kalendarzu i „urządzamy”. Ba, pojawiły się już (już, to znaczy tak szybko, a minęło zaledwie kilkanaście lat naszego unikalnego doświadczenia, nieustannego wzajemnego poszukiwania miejsc mniej obolałych i wynajdywania punktów stycznych) narzekania: może formuła się przeżyła, może trzeba inaczej, może bardziej atrakcyjnie. Choć nie wiadomo przecież, co miałyby być tą atrakcją w Świątyni Pańskiej, gdzie chcemy chwalić Imię Pańskie...

Może mniej naukowo, może bardziej? Może z koncertem, a może z przemarszem? W roku 1997, 8 października, w protokole z miesięcznego zebrania naszej rady (tym razem na Nowogrodzkiej, w siedzibie Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego ATK, dziś UKSW) zapisałam wypowiedź ks. Romana Indrzejczyka: ludzie oczekują tutaj modlitwy, traktują to spotkanie jako spotkanie modlitewne; nie może to być konferencja naukowa.

Tym bardziej, że nasza formuła nie wzięła się znikąd! Przyszła stamtąd, z rzymskiej synagogi! Wciąż jest inspiracją, bo wciąż dopiero wchodzimy za Janem Pawłem II przez drzwi, które otworzył 13 kwietnia 1986 roku. Powtórzę, co napisałam w pierwszym akapicie, że — bez żadnej fałszywej skromności — mam poczucie, iż Komisja Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem długo obserwowała naszą inicjatywę i że przyczyniła się ona do decyzji o wprowadzeniu Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce oraz do zaproponowania formuły wspólnych spotkań. Rozwój naszej inicjatywy, jej modlitewna strona, jej walor edukacyjny, jej, można chyba powiedzieć, specyficzna duchowość sprawiły, że korzystali z naszego wzoru — bezpośrednio nas o tym informując czy nawet bez kontaktu z nami — zwolennicy czy animatorzy spotkań dialogowych w całym kraju.

W 1995 wprowadziliśmy do ustalonego już porządku — psalmy, czytania, komentarze, pieśń hebrajska *sisu wesimchu* — jeszcze jeden punkt: świadectwo dialogu. Na przestrzeni lat głos zabierali nasi Ludzie Pojednania — nie sposób nie wspomnieć zwłaszcza siostry Dominiki Zaleskiej NDS (to zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Syjońskiej, które w swoich konstytucjach zakonnych ma wpisaną pracę na rzecz zbliżenia chrześcijan i Żydów, a od kilku lat ma dom w Polsce) — oraz członkowie naszej Rady czy uczestnicy różnych dialogowych spotkań lub inicjatyw: między innymi Stanisław Krajewski i o. Marek Nowak OP, Katarzyna Pereira (dziś prowadzi fundację „Europa Nadziei”), Zdzisław

Bielecki (współtwórca Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów), Towa Ben Cwi z Izraela, Piotr Kowalik i Miriam Gonczarska z gminy żydowskiej czy s. Anna Bodzińska NDS. Nierzadko świadectwem jest sama obecność — jak było w przypadku rabina Michaela Schudricha, któremu osobiście jestem wdzięczna za te formę jego pełnego ciepła i mądrości wsparcia dla dialogu. Mozolnie budujemy naszą drogę, której końca nie widać, ale też wymaga to codziennego — czy w tej sprawie corocznego — trudu.

Co roku szukamy odpowiedniego wersetu z Tory, który będzie głównym tekstem naszego spotkania. Wielokrotnie podejmowaliśmy sprawę świętowania, tak aby zebrany — przede wszystkim chrześcijanom — móc opowiedzieć jak najwięcej o żydowskich zwyczajach, ale i o „żydowskich korzeniach tradycji chrześcijańskiej”. Mówimy o chrześcijańskiej i żydowskiej interpretacji grzechu oraz pluralizmu. Wielką radością jest zawsze agapa, gdy spotykamy się po modlitwie, aby pozostać jeszcze w atmosferze święta, wymienić uwagi, czasami posłuchać jeszcze śpiewu (Towy Ben Cwi) czy recytacji (Reuvena Zygielbauma). Szukamy „starych” znajomych i cieszymy się z nowych gości.

Pamiętam, jak kiedyś mój kilkunastoletni wówczas syn Janek powiedział po wielogodzinnej podróży nad morze: „Pan Bóg pobłogosławił naszą długą drogę”. Ta z dzieciinną prostotą wyrażona najgłębsza myśl konstatacji i wdzięczności została we mnie i wraca w różnych sytuacjach. Także wtedy, gdy patrzę na los Radości Tory Chrześcijan i Żydów.

Otóż nie ucierpiało ono, kiedy nasza Polska Rada Chrześcijan i Żydów doświadczała różnych — nieuniknionych chyba w życiu społecznego organizmu — sytuacji kryzysowych, takich jak odejścia Konstantego Geberta, ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, ks. prof. Michała Czajkowskiego czy śmierć ks. prof. Andrzeja Zuberbiera. Całkowicie odmienne były przyczyny tych sytuacji, ale nie miały one wpływu na nasze decyzje w sprawie modlitwy, która stała się przyczyną spotkań po święcie *Simchat Tora*. Ta modlitwa była — i mam nadzieję, pozostaje — wielką wartością. Może właśnie wspólna decyzja o „byciu razem, choć obok siebie, w modlitwie” pozwala nam wciąż być Radą Chrześcijan i Żydów, a nie tylko grupą dialogu polsko-żydowskiego. Wierzę, że nasze propozycje — ta i marszu modlitwy szlakiem pomników getta warszawskiego, którą podejmujemy rokrocznie dla uczczenia ofiar Zagłady — spotyka się z szerokim odzewem nie dlatego, że jest ofertą działania społecznego, ale że jest propozycją spotkania innego niż wszystkie: odwołujemy się wtedy do naszego Boga Stwórcy. Nie jesteśmy wtedy sami i w pewien sposób — właściwy dla każdego indywidualnie, ale jednak wspólnie, skoro się spotykamy — dajemy świa-

dectwo i oddajemy Mu cześć i pokładamy ufność w Jego łaskawość nad naszym zgromadzeniem. Któż, jak nie ludzie wiary, w tym szczególnym przypadku obu religii, ma świadczyć o Jego obecności w przestrzeni świata? Krótko mówiąc: czy byłibyśmy jeszcze Radą Chrześcijan i Żydów, gdyby nie ta modlitwa?

Nowe miejsce

Przez wiele lat nasze spotkania modlitewne odbywały się w kościele Dzieciątka Jezus na Żoliborzu. W roku 2004 — kiedy ks. Roman Indrzejczyk przeszedł na emeryturę, a nowy proboszcz nie kontynuował współpracy z nami — podjęliśmy nowe wyzwanie i o gościnę poprosiliśmy parafię św. Andrzeja Boboli prowadzoną przez ojców jezuitów. Napisałam wtedy w parafialnym miesięczniku „Sanktuarium”: „Jesteśmy bardzo wdzięczni Panu Bogu, że pobłogosławił naszą długą drogę do tego spotkania i postawił na niej najpierw księdza Romana Indrzejczyka z parafii Dzieciątka Jezus na Żoliborzu, a teraz księdza Janusza Warzochę z parafii św. Andrzeja Boboli. Dziękujemy za gościnę i dziękujemy parafianom, że odpowiedzieli na nasze zaproszenie”. Rok później, w roku śmierci Jana Pawła II, w tymże miesięczniku dodałam: „Człowiek jest słaby i próżny, dlatego tak łatwo biada i narzeka. Rok temu, po wielu latach chrześcijańsko-żydowskich spotkań w kościele Dzieciątka Jezus na Żoliborzu, musieliśmy szukać nowej «gospody» dla naszej inicjatywy. Kto wie, może niektórzy z nas czuli się nawet wypędzeni? A przecież w ten sposób — może jedynie możliwy dla naszych zaślepionych oczu — Bóg dał nam nowe zadania. U ojców jezuitów my znaleźliśmy gościnę, a nas znaleźli ludzie, którym potrzebne było spotkanie z dialogiem w jego żywej postaci. Bogu niech będą dzięki!”

Jesienią 2007, na łamach katolickiego tygodnika „Idziemy” (nr 42 z 21 października 2007 r.) przełożony warszawskiej prowincji oo. Jezuitów, Dariusz Kowalczyk SJ, pisał w cotygodniowym komentarzu:

W minionym tygodniu, przy warszawskim sanktuarium św. Andrzeja Boboli, odbyło się spotkanie chrześcijańsko-żydowskie zorganizowane — już po raz szesnasty — przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów. W centrum jego pierwszej, modlitewnej części, która odbyła się w kościele, znajdował się fragment Księgi Rodzaju (18,1–15) czytany najpierw po hebrajsku, a potem po polsku. Słowo Biblii zostało potem „przetłumane” komentarzem przez żonę rabina, panią Blu Greenberg, założycielkę Ży-

dowskiego Ortodoksyjnego Związku Feministycznego, oraz przez panią Hannę Gronkiewicz-Waltz, prezydent Warszawy.

Drugą częścią spotkania było sympozjum teologiczne. Duża aula Papieskiego Wydziału Teologicznego wypełniła się do ostatniego miejsca. Sympozjum składało się z trzech debat-dwugłosów. W pierwszej debacie arcybiskup Kazimierz Nycz oraz rabin Michael Schudrich mówili o nauczaniu Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu. Ksiądz Arcybiskup przypomniał najważniejsze wypowiedzi papieża Polaka na ten temat, a Rabin Schudrich dał piękne świadectwo o swoim krótkim spotkaniu z Janem Pawłem II. — Papież patrzył na mnie — powiedział rabin — tak jakbym był w tym momencie najważniejszym dla niego człowiekiem na świecie. Warszawski rabin zauważył, że choć wiemy, iż każdy jest dzieckiem Boga, to nie zawsze nosimy tę prawdę w sercu.

Druga debata, o chrześcijańskiej teologii judaizmu i żydowskiej teologii chrześcijaństwa, odbyła się pomiędzy rabinem Irvingiem Greenbergiem z Nowego Jorku, a ks. prof. Grzegorzem Ignatowskim, znawcą relacji chrześcijańsko-żydowskich. Prowadzący tę debatę zadał pytanie, które sprawiło niemało kłopotów jej uczestnikom, a mianowicie: „czy chrześcijanie powinni modlić się o to, by Żydzi uwierzyli w Jezusa i przyjęli chrzest, a z drugiej strony, czy Żydzi mogą pragnąć, aby chrześcijanie powrócili do prawdziwego, starotestamentalnego monoteizmu, a tym samym odrzucili naukę o Trójcy Świętej?” Kontekstem tego pytania był postulat, by Żydzi i chrześcijanie uznali, iż jedni i drudzy mają swoje, pełnoprawne drogi zbawienia. {...}

Zaglądam do Listu do Rzymian, do słynnych rozdziałów 9–11. Czytam tajemniczo brzmiące słowa św. Pawła o Żydach, którzy nie przyjęli Chrystusa: „Pytam jednak: Czy aż tak się potknęli, że całkiem upadli? Zadną miarą! Ale przez ich przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa. Jeżeli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich pomniejszenie — wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całości” (11,11–12). {...}

Cały ten wieczór to było rzeczywiście wspólne radowanie się Torą, Księgą ukazującą Boga, który przychodzi do nas w gościnę i daje nam obietnicę swej zbawczej obecności.

Na zakończenie mogę powtórzyć: 13 kwietnia 1986 roku Jan Paweł II odwiedził rzymską synagogę i żydowską społeczność Wiecznego Miasta. Jeden mały krok stał się krokiem milowym. Dzięki jego inicjatywie także nasze skromne warszawskie spotkanie stało się inspiracją dla tych ludzi dobrej woli,

pełnych wewnętrznej odwagi i radości ducha, którzy nie poprzestali na deklaracjach o dialogu, ale zapragnęli wcielać je w życie. Jak Polska długa i szeroka, wszędzie znajdują się tacy ludzie. I jest nas coraz więcej.

Wspomniałam już, że modlitewne spotkanie organizowane przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów nie jest jedyną naszą propozycją modlitwy „wspólnie, choć obok siebie”. Także w 1992 roku wystąpiliśmy z inicjatywą uczczenia modlitwą pomordowanych w Zagładzie żydowskich mieszkańców Warszawy w miesiącu, gdy obchodzona jest rocznica powstania w getcie warszawskim. Od tej pory wielu warszawiaków co roku bierze udział w marszu modlitwy szlakiem pomników getta warszawskiego. Także i ta inicjatywa stała się inspiracją dla wielu osób w całym kraju. Modlitwa łączy i pomaga nam być razem. Modlitwa, jak napisałam wyżej, jest być może czynnikiem konstytutywnym naszej grupy. Nawet, jeśli w tak uroczysty sposób odbywa się tylko dwa razy w roku.

Dla wielu osób modlitewne spotkanie chrześcijan i Żydów jest dzisiaj czymś zwyczajnym, może nawet oczywistym. Sam przecież Kościół Katolicki w Polsce rokrocznie — od 1998 roku — proponuje wiernym udział w Dniu Judaizmu. Zapewne jednak nie brakuje katolików, które nigdy w takim spotkaniu nie wzięły udziału i uważają je za jakieś dziwactwo czy nawet za coś niestosownego. Ale to nie zmienia postaci rzeczy — z tej drogi zawrócić się nie da.

Barbara Sułek-Kowalska

STANISŁAW KRAJEWSKI

Radość Tory — wspólna radość, wspólna Tora

Simchat Tora — Radość Tory. Takie dosłowne tłumaczenie z hebrajskiego brzmi po polsku trochę niejasno. Może lepiej byłoby powiedzieć: radowanie się Torą. Tak czy inaczej chodzi o kilka odcieni znaczeniowych jednocześnie:

- Radość z Tory — z tego, że jest, że została nam dana. Tora, czyli Pięcioksiąg, Biblia hebrajska i dalsza literatura religijna. Jednym słowem — radość z tego, że otrzymaliśmy Objawienie, a w ramach niego, jak naucza żydowska tradycja, nie tylko Dekalog, ale i wszystkie inne przykazania.
- Radość z Tory, czyli ze studiowania Tory — z tego, że wedle tradycyjnej formuły postępowanie drogą Tory przynosi szczęście i dobro.
- Radość dla Tory, czyli kierowanie wypełniającej nas radości, która może pochodzić z różnych źródeł, ku sferze wyższej i najwyższym wartościom, które w żydowskiej tradycji wyraża, zawiera i symbolizuje właśnie Tora. Skąd może pochodzić radość? Poza różnymi źródłami ludzkimi, ziemskimi i duchowymi, o których wszyscy wiemy tyle samo, Żydzi mają, wedle zaleceń judaizmu, coś jeszcze: przykazanie radości w trakcie święta *Sukot*, czyli tygodnia poprzedzającego święto *Simchat Tora*. Nakazywanie radości jest dziwne, może nawet przeciwskuteczne. Jest w nim jednak ciekawy przekaz: święto *Sukot* to czas mieszkania w szałasach czyli porzucenia wygod cywilizacji. I to ma dać radość. Jak? Zapewne poprzez przywrócenie właściwej skali ważności, skierowanie uwagi na to, co naprawdę istotne. Czy współcześni Żydzi, w Polsce i w ogóle, odczuwają taką radość? Zawaham się przed odpowiedzią (może największą szansę na jej udzielenie ma mój starszy syn, który nie był w synagodze, a w ramach antycywilizacyjnego radykalizmu całe tygodnie spędzał w lesie; gdy zaś wraca do miasta, mieszka w bara-



Stanisław Krajewski wygłasza wprowadzenie. Fot. Andrzej Heldwein

kowozie...). Wyzwanie przywracania właściwej hierarchii ważności stoi przed każdym.

- Radość z Torą wreszcie — czyli z przedmiotem, jakim jest zwój Tory (napisany na pergaminie tekst Pięcioksięgu). W trakcie tego święta we wszystkich synagogach ma miejsce radosny taniec ze zwojami Tory. Tak działo się kilka dni temu i w polskich synagogach oraz domach modlitwy, na przykład w Warszawie — w synagodze Nożyków i w co najmniej dwóch innych miejscach.

Dzisiaj pragniemy proklamować wspólną „radość Tory” z udziałem i Żydów, i chrześcijan. Przede wszystkim oczywiście katolików, bo jesteśmy tu, w katolickim kościele (bardzo dziękujemy gospodarzom za zaproszenie). Nie mówiąc już o tym, że jesteśmy w Polsce, która jest — zwłaszcza w obecnej, powojennej fazie swojego istnienia — w przeważającym stopniu katolicka.

Oczywiście nasze spotkanie nie jest ani świętem żydowskim, ani świętem katolickim. Jest to unikalna — w skali światowej — uroczystość stworzona przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów. Spotykamy się co roku — od jesieni 1992, czyli dzisiaj już po raz piętnasty! — i to w kościele. Przez wiele lat spoty-

kaliśmy się w parafialnym kościele Dzieciątka Jezus, od kilku lat w kościele św. Andrzeja Boboli.

Fakt, że nasze spotkania odbywają się w kościele, uważam za ważny i pozytywny, choć jest faktem, że wielu Żydom trudno to zaakceptować. Ja sądzę, że oprócz spotkań na gruncie neutralnym, który jest bardziej właściwy dla prowadzenia debat czy tym bardziej negocjacji, potrzebne są też spotkania, w których jedna strona jest gospodarzem, a druga gościem. Wtedy bowiem w szczególny sposób można wyrazić szacunek i wolę wspierania partnerów dialogu w podążaniu ich własną drogą. Takie wspomaganie może mieć charakter edukacyjny, gdy chodzi o wzbogacanie wiedzy (które oczywiście nie może być próbą narzucania swojej teologii drugiej stronie), lub bardziej zasadniczy — egzystencjalny. To, że jesteśmy razem pomimo różnic, razem jako bracia w wierze, jest nie mniej istotne niż wiedza. Jest nawet jeszcze ważniejsze, bo umożliwia nastawienie, które prowadzi — czy raczej może prowadzić — do głębokiego dialogu.

Dla nas, ludzi oddanych sprawie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego (oraz, warto może doprecyzować, żydowsko-chrześcijańskiego) obecne spotkanie ma być nie tylko wspólną radością, ale też radością „wspólnej Tory”. Zbigniew

Nosowski, od roku 2007 współprzewodniczący Rady, miał nawet pomysł, by naszą uroczystość nazwać: „Radość Wspólnej Tory”. Wobec tego warto wspomnieć, iż wiele osób nie godzi się z tym, że Tora jest wspólna. Faktycznie, ten termin nie jest częścią tradycji chrześcijańskiej, jej tekst nie jest rozumiany tak samo, nie jest też tak samo umiejscowiony w strukturze korpusu pism świętych, a komentarze zeń wyrosłe nie są tożsame. Wspólnota jest jednak bardzo głęboka: stanowią o niej podstawowe treści Tory, kategorie w niej obecne, a także wiele fundamentalnych terminów i wreszcie sam oryginalny tekst hebrajski.

Wspólny jest tekst i wspólnych jest tak wiele wyzwań, które stoją przed nami. Podczas naszych spotkań, jak zwykle, proponujemy odczytanie fragmentu Tory i dwa komentarze.

Stanisław Krajewski

Księga Rodzaju 18,1–15

Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy, dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrzawszy ich, podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: „O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi! Przyniosę trochę wody, wy zaś raczcie obmyć sobie nogi, a potem odpocznijcie pod drzewami. Ja zaś pójdę wziąć nieco chleba, abyście się pokrzepili, zanim pójdziecie dalej, skoro przechodzicie koło slugi waszego”. A oni mu rzekli: „Uczyń tak, jak powiedziałeś”.

Abraham poszedł więc spiesznie do namiotu Sary i rzekł: „Prędko zczynić ciasto z trzech miar najczystszej mąki i zrób podplomyki”. Potem Abraham podążył do trzody i wybrałszy tłuste i piękne cielę, dał je słudze, aby ten szybko je przyrządził. Po czym, wzięwszy twaróg, mleko i przyrządzone cielę, postawił przed nimi, a gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem.

Zapytali go: „Gdzie jest twoja żona, Sara?” — Odpowiedział im: „W tym oto namiocie”. Rzekł mu [jeden z nich]: „O tej porze za rok znów wrócę do ciebie, twoja zaś żona Sara będzie miała wtedy syna”. Sara przysłuchiwała się u wejścia do namiotu, [które było tuż] za Abrahamem. Abraham i Sara byli w bardzo podeszłym wieku. Toteż Sara nie miewała przypadłości właściwej kobietom. Uśmiechnęła się więc do siebie i pomyślała: „Teraz, gdy przekwitłam, mam doznawać rozkoszy, i mój mąż starzec?”

Pan rzekł do Abrahama: „Dlaczego to Sara śmieje się i myśli: Czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy już się zestarzałam? Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana? Za rok o tej porze wrócę do ciebie, i Sara będzie miała syna”.

Wtedy Sara zaparła się, mówiąc: Wcale się nie śmiałam — bo ogarnęło ją przerażenie. Ale Pan powiedział: Nie. Śmiałaś się!

(tłumaczenie Biblii Tysiąclecia)

BLU GREENBERG

Gościnność i dobra nowina
Komentarz żydowski

Czuję się zaszczycona, że mogę tu dzisiaj być. Właśnie przyjechałam z Jerozolimy i wielce wzruszyłam się, słysząc w tym miejscu pieśń o Jerozolimie. To moja pierwsza wizyta w Polsce. Nie spodziewałam się, że będę tak poruszona i że będę potrzebowała czasu, by uporządkować wrażenia. Ale przejdźmy do naszego czytania.

Fragment Tory, który czytać będziemy w synagodze w najbliższą sobotę, jest wspaniałą opowieścią, czy raczej dwiema opowieściami. Pierwsza z nich traktuje o gościnności, tak ważnej w naszym życiu. Abraham jest wzorem gościnności, okazuje ją, zrywając się, by przywitać nieznanomych. Jego zachowanie jest godne naśladowania, tym bardziej, iż — jak tłumaczą rabini w Talmudzie — Abraham właśnie dochodzi do siebie po bólu obrzezania, któremu poddał się w wieku dziewięćdziesięciu dziewięciu lat, i dlatego, nim pojawią się przybysze, siedzi beczynn timer przed namiotem.

Abraham zwraca się do nieznanomych w sposób niezwykle delikatny: „Proszę, uczynicie mi tę łaskę: racie mnie nie omijać, poczęstujcie się jedzeniem.” Spieszmy przygotować posiłek i przynagła również Sarę. Przygotowuje jak najlepszy poczęstunek, wybierając ze swej trzody najmłodsze i najdelikatniejsze zwierzęta. Szczególnie urzeka mnie obraz Abrahama, który czuwa nad przybyszami siedzącymi w cieniu, stojąc obok i upewniając się, że jedzą. Często komentując ten fragment, mówię, że Abraham jest tu jak dobra żydowska matka, która potwarza: „jedz!”, ale właściwie powinnam rzec” „jak dobry żydowski praojciec”. Scena z wędrowcami znużonymi podróżą i gest gospodarza są wyrazem człowieczeństwa, które sprzeciwia się bezdusznoci między ludźmi. Tak jak podczas mojej wczorajszej podróży, gdy na dwóch lotniskach w krajach, których języ-



Blu Greenberg wygłasza żydowski komentarz do fragmentu Tory, tłumaczy Monika Krajewska. Fot. Andrzej Heldwein

ków nie znałam, obcy ludzie zaofiarowali mi pomoc. Byłam im wdzięczna, czułam się bezpieczna, gdyż nie pozostawiono mnie samej sobie.

Drugą dłuższą opowieścią zawartą w tym czytaniu Tory jest historia o nagrodzie i karze. Trzej nieznajomi nie są zwykłymi śmiertelnikami, lecz aniołami zesłanymi przez Boga, by nieść dobrą nowinę. Zestawienie ich misji z historią o gościnności uczy nas, że Abrahama za jego dobroć spotyka nagroda. Dobroć serca zasługuje na nagrodę. Oto przesłanie, któremu pragniemy zaufać w naszym życiu, ideał, w który wszyscy chcemy wierzyć.

Omawiany krótki fragment oprócz tych dwóch ważnych motywów zawiera jeszcze kilka innych wątków. Jednym z nich jest opowieść o wierze i zwątpieniu. Abraham i Sara mają trudność z uwierzeniem w Boże słowo, w Boże obietnice cudów, które sprzeciwiają się prawom natury. Fakt, iż wątpliwości pojawiają się u ludzi, którzy bezpośrednio doświadczyli Boga i których wiara w Boga była tak wielka, sprawia, że te wersety stają się bardziej sugestywne.

Kolejny temat w tym fragmencie dotyczy roli kobiet. Sara stoi za wejściem do namiotu, nie widać jej i nie słyhać podczas spotkania z przybyszami. Abraham ponagla ją, każe jej biegać, przygotowywać poczęstunek. Z jednej strony Sara umożliwia akt gościnności i wspólnie z Abrahamem zostaje obdarowana płodnością. Z drugiej strony o dobrej nowinie dowiaduje się, podsłuchując rozmowę.

Choć rozdział 18. jest różnorodny tematycznie, żaden z powyższych motywów nie stanowi głównego przesłania tej historii. Staje się ono widoczne dopiero wówczas, gdy czytamy ten fragment w kontekście poprzednich i następnych rozdziałów. W rozdziale 17. znajduje się wspaniały opis obietnicy przymierza. Przymierze jest słowem, którego my — Żydzi i chrześcijanie — używamy jako zwykłego zwrotu, ale w głębokiej swej wymowie wywołuje ono skojarzenia z podziwem i trwogą. Przywołać można tu słowo „straszny”. Nie mam na myśli współczesnego znaczenia tego słowa w kontekście, którym posługują się nastolatki, na przykład mój wnuk mawia: „Twoja nadziewana kapusta jest strasznie pyszna.” Używam słowa „straszny” w znaczeniu „budzący grozę”. W rzeczywistości przymierze jest „straszne” — zbyt przytłaczające, aby można je było ogarnąć, tak głębokie w swym znaczeniu.

Partnerstwo w przymierzu leży u podstaw judaizmu i chrześcijaństwa. Ty i ja, każdy z nas, jest partnerem Boga. Żydzi nazywają się *bonei brit*, dziećmi przymierza. Posłużmy się porównaniem ze współpracą o charakterze zawodowym, której istotą jest praca w świecie. Choć partnerstwo z Bogiem dotyczy spraw ziemi Izraela, spraw ludzkich uczynków i pomyślności na świecie, sprawiedliwości i świętego statusu Boga oraz wielu innych kwestii, sercem tego partnerstwa jest współpraca dla naprawy świata: aby uczynić go miejscem dobroci, miłosierdzia i pomyślności wszystkich ludzi. Człowiek nie jest równy Bogu, jest jego młodszym partnerem, ale obaj partnerzy są od siebie wzajemnie zależni.

Chociaż to szczytny ideał, który dodaje nam otuchy, składa on również na nasze barki ogromną odpowiedzialność za doskonalenie świata, w którym żyjemy. Nasze życie na ziemi ma swój koniec, Bóg zaś żyje wiecznie, dlatego też jedynym sposobem wypełnienia naszej roli w partnerstwie jest przekazanie poczucia odpowiedzialności kolejnym pokoleniom. Tego właśnie dotyczy piękna historia o obietnicy syna danej Abrahamowi i Sarze. Chociaż oboje mają poczucie związku z Bogiem, nie mogą całkowicie wypełnić warunków przymierza w ciągu swojego życia. Izaak stanie się tym, który poniesie je dalej, a następnie to szczególnie partnerstwo między Bogiem a ludem żydowskim będzie kontynuowane przez pokolenia.

Temat partnerstwa w przymierzu przewija się również w wersetach następujących po czytanej przez nas perykopie. Druga część rozdziału 18 odnosi się do protestu Abrahama, gdy Bóg grozi zniszczeniem złego miasta Sodomy. Bóg chce unicestwić całe miasto, ale Abraham wstawia się najpierw za pięćdziesięcioma sprawiedliwymi, następnie za czterdziestoma, trzydziestoma, dwudziestoma, w końcu za dziesięcioma. Chociaż nie można znaleźć dziesięciu sprawiedliwych, Bóg zgadza się ocalić nawet kilkoro. Czy kiedykolwiek słyszeliście o czymś takim? Jednego dnia Abraham staje się partnerem w przymierzu, a już następnego dnia udziela Bogu reprimendy. Ta historia jest nie tylko o tym, jak strasznie i jednocześnie wspaniale jest współpracować z Bogiem w dziele udoskonalania świata i jak ważne jest przekazanie schedy partnerstwa naszym dzieciom. Jako partnerzy musimy się wzajemnie wspierać w poczuciu odpowiedzialności za budowanie sprawiedliwości i miłosierdzia na świecie.

W pewnym sensie nasza praca w dialogu międzyreligijnym jest częścią tej historii o przymierzu prowadzącym do odpowiedzialności. Jako Żydzi i chrześcijanie musieliśmy stawić czoła pewnym głęboko zakorzenionym przekonaniom i wartościom, a czasem nawet zakwestionować te fragmenty naszych kanonicznych świętych tekstów, w których zawiera się upokorzenie czy wrogość wobec drugiego człowieka. Działając w ten sposób, nie odrzucamy przymierza, wprost przeciwnie, stawiamy sobie za wzór Abrahama, który umiał sprzeciwić się Bogu w imię najwyższego ideału miłości i moralności w naszych tradycjach. Kiedy Bóg postanawia zniszczyć Sodomę, mówi: Czy mogę ukryć to przed Abrahamem? To krótkie zdanie sygnalizuje nam, że Bóg życzy sobie naszej interwencji. Tego oczekuje od nas nasz Partner w przymierzu i tak właśnie powinniśmy widzieć nasze zadanie.

Blu Greenberg

Tłum. Monika Krajewska/Agata Kroh

HANNA GRONKIEWICZ-WALTZ

Bóg i proza życia
Komentarz chrześcijański

To dla mnie duża niespodzianka, że jako prezydent Warszawy znalazłam się w miejscu, w którym wielokrotnie bywałam przy okazji zebrań Ogólnopolskiej Rady Ruchów Katolickich, oraz że będę dzieliła się słowem Bożym w towarzystwie Staszka Krajewskiego, który jest bratem mojej przyjaciółki ze szkoły średniej. W latach osiemdziesiątych, kiedy regularnie wyjeżdżałam na rekolekcje z grupami Odnowy w Duchu Świętym, miałam więcej czasu na tego typu refleksję. Od tamtego okresu jednak dawno nie dzieliłam się słowem Bożym, a dziś robię to bez uprzedniego przygotowania — odwołam się zatem do codzienności. Każdy bowiem odczytuje słowo tak, jak czuje je w danej życiowej sytuacji, natomiast tym, co uderza w sytuacji nas, ludzi XXI wieku, jest to, że na skutek zwiększającego się tempa życia przywiązujemy do codzienności coraz mniejsze znaczenie.

Popatrzmy, ile w tym fragmencie Pisma Świętego jest raczenia się najprostszymi sprawami. Widać, że Bóg nie wymaga od nas niezwykłego uduchowienia, kontemplacji i myślenia o rzeczach wzniosłych. Abraham zaczyna swoją wypowiedź od słów: „Przyniosę trochę wody, wy zaś raczcie obmyć sobie nogi, a potem odpocznijcie pod drzewami” (Rdz 18,4). Mówi też o sobie: „Ja zaś pójdę wziąć nieco chleba, abyście się pokrzepili, zanim pójdziecie dalej, skoro przechodzicie koło sługi waszego” (Rdz 18,5). To przecież proza życia — zaczyna się nie od wielkich dyskusji, nie od wielkich dysput, tylko od posilenia się i obmycia. Musimy mieć na to czas, mimo że gonimy od jednej do drugiej czynności, co mogą powiedzieć szczególnie o sobie. Trzeba pamiętać, że codzienność jest bardzo ważna.

Drugą istotną rzeczą jest to, że nic by się nie udało bez kobiety. Moja przedmówczyni słusznie zauważyła, że Sara stała gdzieś z boku i podsłuchiwała. Ale



Prezydent Hanna Gronkiewicz-Waltz wygłasza chrześcijański komentarz do fragmentu Tory. Fot. Andrzej Heldwein

trzeba zauważyć, że cała misja powierzona Abrahamowi, której elementem były narodziny Izaaka, bez kobiety by się nie powiodła. Z jednej strony możemy powiedzieć, że niczego nie możemy uczynić bez Boga. Ale z drugiej — Bóg nie może niczego uczynić bez kobiety... Gdy goście zapytali Abrahama: „Gdzie jest twoja żona, Sara?”, odpowiedział: „W tym oto namiocie” (Rdz 18,9). Tak jakby nie zdawał sobie sprawy z tego, do czego jeszcze żona może mu się przydać. Okazało się jednak, że mimo swego wieku to właśnie ona może sprawić, aby ożyła obietnica, w którą Abraham już być może zwątpił. Chociaż skupiamy się tutaj nad tym jednym fragmentem Księgi Rodzaju, to trzeba pamiętać, że w Piśmie Świętym, szczególnie w Torze, jest bardzo wiele kobiet takich jak Estera, Rut i Judyta, bez których nie uratowałby się naród żydowski i bez których wola Boża nie mogłaby się w żaden sposób spełnić.

W życiu Abrahama i Sary okazało się, że Pan Bóg nie zawodzi i że rzeczy, które wydają się niemożliwe, jednak się realizują. Trzeba wierzyć, że obietnice, które On oferuje, są prawdziwe, chociaż wydaje się, że nie ma już nadziei. W decydujących momentach mojego życia, także w sprawach związanych z moimi funkcjami publicznymi, wierzyłam, czasami resztkami sił, że jeszcze coś dobre-

go się wydarzy. Wiele razy w życiu znalazłam się w sytuacji, w której już miałam przegrać, rzecz miała nie dojść do celu — mówiąc metaforycznie, wydawało się już, że ten talerz musi spaść i się roztluc, a ja jednak podstawiałam jeszcze rękę i łapałam. To bardzo ważne, aby mieć świadomość, że wszystko da się uratować: człowieka, sytuację, a także, miejmy nadzieję, jakąś misję.

O swoich własnych siłach człowiek nie jest w stanie przeżyć, ale zawsze jest gdzieś nadzieja, która nagle przychodzi przez innego człowieka. W przypadku Abrahama przyniosło ją trzech zjawiających się w jego domu gości. Wiemy, że to aniołowie, jednak pojawili się oni w postaci ludzkiej. Jednym słowem, trzeba wierzyć, że jakiś człowiek będzie przysłany i uratuje sytuację. W praktyce jednak to bardzo trudne. Łatwo mówić o tym w stosunku do naszego życia przeszłego, kiedy wiemy już, że momenty nadziei i ufności przyniosły efekt. W odniesieniu do przyszłości takiej wiedzy jednak nie mamy. Ważne jest, żeby mimo to ufać i pozostać otwartym.

Problemem Sary był właśnie brak otwartości na wiadomość o tym, że pocznie syna. Uważała to za niemożliwe i w związku z tym podeszła do tej informacji z ogromnym dystansem, a nawet się zaśmiała. Uznała, że Pan Bóg sobie żartuje. Z tekstu Pisma Świętego wynika, że jej śmiech pokrywał przerażenie, ponieważ czytamy: „Wtedy Sara zaparła się, mówiąc: «Wcale się nie śmiałam» — bo ogarnęło ją przerażenie. Ale Pan powiedział: «Nie. Śmiałaś się!»” (Rdz 18,15). Nie ma sensu się oszukiwać — Pan Bóg wie, czy śmialiśmy się, czy nie, czy stchórzyliśmy, czy też nie. Możemy nadrabiać miną przed ludźmi, ale Bóg wie w każdym momencie, co mieliśmy na myśli. Nie zniechęca się jednak — nie zrezygnował z Sary, mimo że się zaśmiała. Nie powiedział: „Rozmyśliłem się. Skoro tak postępujesz wobec mojej obietnicy i nie traktujesz mnie poważnie, to wycofuję się. Poszukam jakiejś innej Sary, która urodzi Izaaka”. Nic takiego nie miało miejsca. Pan Bóg jest cierpliwy i pełen miłosierdzia. Niech zawsze w trudnych momentach trzyma nas ta nadzieja, której Sara się uczyła — bo mimo że się zaśmiała, to jednak uwierzyła.

Hanna Gronkiewicz-Waltz

Księga Rodzaju 32,23–33

Tej jeszcze nocy [Jakub] wstał i zabrawszy obie swe żony, dwie ich niewolnice i jedenaścioro dzieci, przeprowił się przez bród potoku Jabbok. A gdy ich przeprowił przez ten potok, przeniósł również [na drugi brzeg] to, co posiadał.

Gdy zaś wrócił i został sam jeden, ktoś zmagął się z nim aż do wschodu jutrzeńki, a widząc, że nie może go pokonać, dotknął jego stawu biodrowego i wywichnął Jakubowi ten staw podczas zmagania się z nim. A wreszcie rzekł: „Puść mnie, bo już wschodzi zorza!” Jakub odpowiedział: „Nie puszcę cię, dopóki mi nie pobłogosławisz!”

Wtedy [tamten] go zapytał: „Jakie masz imię?” On zaś rzekł: „Jakub”. Powiedział: „Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś”. Potem Jakub rzekł: „Powiedz mi, proszę, jakie jest Twe imię?” Ale on odpowiedział: „Czemu pytasz mnie o imię?” — i pobłogosławił go na owym miejscu.

Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie”. Słońce już wschodziło, gdy Jakub przechodził przez Penuel, utykając na nogę.

Dlatego Izraelci nie jadają po dzień dzisiejszy ścięgna, które jest w stawie biodrowym, gdyż Jakub został porażony w staw biodrowy, w to właśnie ścięgno.

(tłumaczenie Biblii Tysiąclecia)

R. NORMAN SOLOMON

Odczytać swoje powołanie
Komentarz żydowski

Chciałbym tu krótko przedstawić dwa wyjaśnienia tej wspaniałej historii, której właśnie wysłuchaliśmy. Pierwsze z nich jest tradycyjne, a drugie głęboko osobiste.

W żydowskiej tradycji midraszowej osoba, którą spotyka Jakub i z którą się zмага, uznawana jest za anioła stróża jego brata Ezawa. Taka interpretacja pozwala Rabinom interpretować tę historię jako zapowiedź zmagania dwóch cywilizacji — żydowskiej i rzymskiej. Ezaw — niezależnie od przebiegu procesów historycznych — staje się tu symbolem Rzymu. W świetle tej interpretacji Izrael cierpi i będzie się zmagał podczas długiej nocy dziejów, niemniej jednak uzyska akceptację i na koniec błogosławieństwo — tak jak Jakub zdobędzie uznanie i błogosławieństwo Ezawa, choć wcześniej wiele od niego wycierpi.

Moją osobistą lekturę tej historii muszę rozpocząć od pokazania szerszego tła tej opowieści. To trwające całą noc zmaganie jest bowiem częścią dłuższej historii powrotu Jakuba z wygnania do ziemi jego przodków. Niewątpliwie jest to punkt zwrotny w jego życiu.

Mnie osobiście i chyba każdemu z nas przypomina to o którymś punkcie zwrotnym w naszym życiu. Chodzi o moment, w którym — opierając się na dotychczasowych doświadczeniach — dojrzewamy do tego, by wziąć na siebie powołanie, jakie odczytujemy dla naszego życia.

Wracając do domu, Jakub staje się od tego momentu Izraelem (to jego nowe imię) i przejmuje po swym ojcu Izaaku odpowiedzialność i kluczową rolę w dalszych dziejach rodu i narodu. Tak samo my w pewnym momencie decydujemy się wziąć pełną, dojrzałą odpowiedzialność za dalszy kształt naszego życia.



R. Norman Solomon wygłasza żydowski komentarz do fragmentu Tory, tłumaczy Marek Jeżowski. Fot. Andrzej Heldwein

Jakub zmagał się z człowiekiem i z Bogiem. Podobnie i my zmagamy się w relacjach z innymi ludźmi. Zmagamy się też z Bogiem, w takim sensie, że uczymy się słuchać własnego sumienia, uczymy się kroczyć za głosem prawdy, a nie tylko iść za swoimi popędami.

W takiej decydującej chwili bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy błogosławieństwa, które ostatecznie przychodzi wyłącznie z góry, od Boga. I ono przychodzi. Niech zatem Bóg błogosławi każdą i każdego z Was w odczytywaniu i realizowaniu swego osobistego powołania.

R. Norman Solomon

Tłum. Marek Jeżowski

KALINA WOJCIECHOWSKA

Bóg chce być zwyciężony
Komentarz chrześcijański

Tekst o wydarzeniach nad Jabbokiem można komentować na wiele sposobów: traktować jako jedno z wielu opowiadań etiologicznych albo jako świadectwo kształtowania się religii Izraela, doszukiwać się w nim elementów henoteizmu wyznawanego przez patriarchów, przeprowadzać psychoanalizę Jakuba albo podawać jako doskonały przykład teologii apofatycznej. W ciągu trzech tysięcy lat, jakie dzielą powstanie tekstu od naszych czasów, wykorzystano na pewno prawie wszystkie dostępne metodologie. Ponieważ powierzono mi wygłoszenie komentarza chrześcijańskiego, chciałabym skupić się przede wszystkim na chrześcijańskim rozumieniu tego tekstu, jego reminiscencjach nowotestamentowych, typologii i aspekcie egzystencjalnym.

Modlitwa w sytuacji granicznej

To, co przydarzyło się Jakubowi nad Jabbokiem, jest częścią dłuższej sagi obejmującej nie tylko dzieje patriarchy, ale też historię Izaaka i Abrahama. Motywem łączącym jest tu obietnica dana najpierw Abrahamowi (Gen 12,2–3), potem Izaakowi (Gen 26,3–5): ich potomstwo miało być liczne jak gwiazdy na niebie i ziarnka piasku; naród, jaki stworzą, będzie narodem sławnym, cieszącym się szczególnym Bożym wybraniem. Elementem wspólnym jest też łamanie przez Boga naturalnych praw, aby obietnica mogła się ziszczyć. Mimo iż Abraham miał dwóch synów, Ismaela oraz Izaaka, Bóg wyraźnie wskazał na tego drugiego jako na beneficjenta obietnic.

Podobnie stało się przy wybraniu Jakuba zamiast starszego — Ezawa. Tym razem okoliczności są dużo bardziej dramatyczne. Jakub najpierw kupuje od zmęczonego Ezawa jego prawa pierworodnego syna, potem oszukuje starego, oślepego ojca i podszywając się pod brata, wyludza błogosławieństwo. Nic dziwnego, że musi uciekać przed gniewem Ezawa. Mimo że Izaak wyraźnie czyni Jakuba odbiorcą obietnicy danej Abrahamowi (Gen 28,3–4), mimo że Bóg potwierdza ją w Betel, Jakub przez 20 lat przebywania z dala od ziemi obiecanej, mógł odczuwać niepokój, czy rzeczywiście błogosławieństwo uzyskane podstępem jest wiążące. Wezwany przez Boga (Gen 31,3), udał się z powrotem do Kanaanu. Aby zamieszkać w ojczyźnie, musiał jeszcze poddać się konfrontacyjnemu spotkaniu z bratem, co wzbudzało w nim zrozumiałe strach.

Miotany niepewnością i strachem o życie własne i najbliższych dociera Jakub do potoku Jabbok, za którym rozciąga się ziemia obiecana. To nic innego jak zobrazowanie „sytuacji granicznej”, dodatkowo wzmocnione wzmianką o samotności i nocy. Tu nasuwa się pierwsza chrześcijańska analogia, którą zauważyli już starożytni Ojcowie Kościoła. Taką samą sytuację graniczną przeżywa Jezus (por. Łk 22,44), jego walka zostaje opisana jako wewnętrzne zmagania, wykorzystywane czasem w dogmatycznym dowodzeniu o dwóch naturach Chrystusa. Walkę Jakuba autor biblijny przedstawił jako rzeczywistość fizyczną. Zastosowanie analogii pozwoliło przetransponować zmagania patriarchy z planu fizycznego na plan duchowy i uznać Jakuba za prefigurację Jezusa. Obie walki poprzedza modlitewna prośba (Gen 32,9–12): „Wyrwij mnie, proszę z ręki brata mego, z ręki Ezawa” — prosi Jakub. „Ojcze, jeśli chcesz, oddal ten kielich ode mnie” — modli się Jezus. Obaj otrzymują podobną odpowiedź: przed Jakubem staje tajemnicza postać, Jezusowi ukazuje się anioł (Łk 22,43). Oznacza to, że odpowiedź na modlitwę w sytuacji granicznej nie należy do porządku tego świata i nie podlega logice tego świata. Bo jak racjonalnie wytłumaczyć walkę Jakuba z boską postacią, która władna pozbawić patriarchę życia, odchodzi pokonana, i jak racjonalnie wytłumaczyć krzyżową śmierć Jezusa?

Walczyć z Bogiem?

Tu oczywiście pojawia się pytanie, z kim naprawdę walczył Jakub? Śródtytuły w wielu wydaniach Biblii sugerują, że chodzi o anioła. Taką interpretację podsuwa prorok Ozeasz pisząc, że „[Jakub] walcząc z aniołem zwyciężył” (Oz

12,5) i taką miał na myśli ewangelista Łukasz, odwołując się do obrazu znad Jabboka przy opisie wydarzeń nad Cedronem. Ale czy słusznie? Ozeasz wspomina też wyraźnie, że patriarcha „będąc w pełni sił, walczył z Bogiem” (Oz 12,4), a końcowe wiersze naszej perykopy równie wyraźnie podają, że Jakub oglądał Boga twarzą w twarz (Gen 32,30). Jeśli Jakub rzeczywiście walczył z Bogiem, to jak interpretować jego zwycięstwo?

Z pomocą przychodzi dawna egzegeza aleksandryjska. Już Filon w przeciwniku Jakuba dostrzegł Logos, a Klemens schrystianizował tę ideę. Tłumacząc nasz *passus*, Klemens odwołuje się do Septuaginty i greckiego słowa *palaiein*, oznaczającego zarówno „walczyć” jak i „mocować się”, „trenować”. Nietrudno zgadnąć, że używa czasownika w tym drugim znaczeniu: walka Jakuba z Logosem była w istocie ćwiczeniem, jak starogreckie zapasy w gimnazjonie. Bóg pragnie wytrenować Jakuba w wewnętrznej walce ze słabościami i namiętnościami. Chce też, aby Jakub zwyciężał, dlatego — jako trener — daje się pokonać, a patriarcha poznaje smak zwycięstwa nie nad Bogiem, lecz nad sobą.

Taką walkę musiał stoczyć też Jezus, gdy na pustyni kusiciel roztoczył przed nim uroki świata: bogactwa, władzę, sławę. W tej próbie Jezus nie przestał być instruktorem — pokazał swoim uczniom i wyznawcom odpowiednie „chwyty” i uniki. Jednak mimo tej lekcji słabość wszystkich, najbardziej nawet uzdolnionych i wytrenowanych uczniów Chrystusa często daje o sobie znać, skoro w Modlitwie Pańskiej musiały znaleźć się słowa: „Nie pozwól, abyśmy ulegli pokusie”.

Starotestamentowy obraz fizycznej walki pozwala też zwrócić uwagę na relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Aby takie zapasy mogły dojść do skutku, niezbędna jest osobista więź i zaufanie. Jakub był pewien, że w starciu z bo-



Kalina Wojciechowska wygłasza chrześcijański komentarz do fragmentu Tory. Fot. Andrzej Heldwein

skim napastnikiem nie ma najmniejszych szans, jednak zaufał i podjął walkę. Transpozycja tego obrazu do planu egzystencjalnego prowadzi do chrześcijańskiej nauki o usprawiedliwieniu. W bezpośredniej konfrontacji ze świętym Bogiem, grzeszny człowiek nie ma najmniejszych szans, ciągnie się za nim, jak za Jakubem, bardzo niechlubna przeszłość: oszustwa, zdrady, podstęp. Bezpośrednia konfrontacja grozi śmiercią, ponieważ „zapłatą za grzech jest śmierć”. Pozostaje tylko ufność w Boże miłosierdzie i w Bożą wierność obietnicy. Zgładzenie Jakuba uniemożliwiłoby realizację obietnicy, zastosowanie sprawiedliwości wobec grzesznika pozbawiłoby go możliwości zbawienia. I jak Jakub nie przekroczył potoku Jabcok, zanim nie otrzymał Bożego błogosławieństwa, tak grzesznik nie dostąpi zbawienia bez usprawiedliwienia w Chrystusie. Warto tu zwrócić uwagę również na fakt, że Jakub „zwycięża” Boga dlatego, że Bóg sam mu to umożliwia i chce być zwyciężony. Już nad Jabbokiem zawiesza swoje boskie atrybuty, żeby zbliżyć się do człowieka, w Chrystusie kenoza będzie pełniejsza (Flp 2,6–8). Bóg zatem zniża się do człowieka i dla człowieka, by w pełni mu błogosławić i go usprawiedliwić.

Prawdziwe nawrócenie

Błogosławieństwo i usprawiedliwienie wiążą się bezpośrednio z nawróceniem, którego warunkiem jest poznanie i uznanie własnej grzeszności, ułomności i beznadziejnej sytuacji, co bardzo często symbolizowane jest przez pustkę i noc. Motyw światła poranka z kolei równie często odnosi się do początku nowego życia z Bożym błogosławieństwem i świadomością usprawiedliwienia. Między nocą a nowym dniem rozgrywa się walka, z której człowiek wychodzi zmieniony, zwycięski, ale też poraniony. To zranienie przedstawione zostało obrazowo jako porażenie stawu biodrowego Jakuba, a w kategoriach wewnętrznych oznacza ono grzeszną naturę i konieczność śmierci. Ona wciąż istnieje mimo przeobóstwienia człowieka i usprawiedliwienia go przez mękę i zmartwychwstanie Chrystusa.

Symbolem nowego życia i potwierdzonego ostatecznie wybrania staje się nowe imię. Odtąd Jakub będzie nazywał się Izrael. Zmiana imienia oznacza, że Jakub stał się innym człowiekiem; „odrzucił starego człowieka z jego poprzednim postępowaniem i oblekł się w nowego człowieka, stworzonego na Boży obraz” (Ef 4,22.24) — jakby skomentował apostoł Paweł. Dalsza historia pat-

riarchy to potwierdza: z człowieka butnego, przebiegłego i wyrachowanego Jakub przemienia się w dążącego do zgody z bratem, pokornego i wiernego jednemu Bogu. Pojednanie z Ezawem wskazuje, że prawdziwe nawrócenie i nowe życie oznacza nie tylko nawiązanie osobowej relacji z Bogiem, wewnętrzne przewartościowanie, ale też naprawę relacji z bliźnimi.

Pozostaje jeszcze kwestia znaczenia nowego imienia Jakuba. Tekst podsuwa ludowe tłumaczenie: „Będziesz się nazywał Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i ludźmi i zwyciężyłeś”. Filologicznie można też imię Izrael przekładać jako „Boży wojownik” lub „Bóg walczy”. A jeśli wyprowadzić je od innego czasownika — wtedy Izrael może oznaczać

„Bóg ocalił”, „Bóg zbawił”. Druga etymologia wypada bardziej przekonująco, zwłaszcza gdy rozciągnie się ją także na nowy Izrael — chrześcijan. Obietnica zbawienia jest elementem łączącym historycznych i nowych synów Izraela. Często powołuje się na nią apostoł Paweł i przypomina, że jej spełnienie prowadziło do łamania naturalnych praw: najpierw narodziny dziecka parze starców, potem dominacja młodszego brata nad starszym (np. Rz 9,4nn). W ten sposób bardzo wyraźnie akcentuje, że wybranie i zbawienie jest dziełem Boga, to Bóg zbawia niezależnie od historycznej, narodowej czy indywidualnej, przeszłości człowieka. I równie mocno podkreśla myśl o niezmienności Bożego wybrania, co oznacza, że wśród wszystkich dzieci obietnicy, wśród nowego Izraela, jest zarezerwowane miejsce dla Izraela historycznego.



Czytanie Księgi Rodzaju po hebrajsku i po polsku podczas Wspólnej Radości Tory 2008. Czyta Helise Liebermann, przewodnicząca Stowarzyszenia Kobiet Żydowskich w Polsce, w głębi: Marta Titaniec, sekretarz PRChŻ. Fot. Andrzej Heldwein

U progu ziemi obiecanej

Mimo nawiązania osobowej relacji z Bogiem, Bóg nie staje się dla Jakuba równorzędnym partnerem. Nie zdradza mu swojego imienia, co nie znaczy, że nie daje mu się poznać. Jest to jednak poznanie typu intuicyjno-egzystencjalnego. Bóg zawsze dostosowuje sposób teofanii do konkretnego momentu dziejowego, kulturowego, do etapu rozwoju religii i do mentalności człowieka. Jakub — oczekujący od Boga przede wszystkim potwierdzenia obietnicy i błogosławieństwa — nie był jeszcze gotowy na poznanie Bożego imienia. To stało się udziałem Mojżesza kilkaset lat później, kiedy dojrzała idea osobowego, ale transcendentnego Boga. Jeszcze później, kiedy — jak mówią ewangelie — nadeszła pełnia czasów, Bóg objawił się ludziom w Chrystusie. Jednak nawet to bezpośrednie objawienie w Chrystusie nie jest jeszcze ostatecznym poznaniem Boga. Ono ma nastąpić dopiero w końcu czasów. „Teraz bowiem widzimy jakby w zwierciadle i niby w zagadce, ale wówczas twarzą w twarz. Teraz poznanie moje jest częściowe, ale wówczas poznam tak, jak jestem poznany” — podsumowuje Paweł w 1 Kor (13,12), zupełnie jakby komentował dialog Jakuba z Bogiem

Aspekt eschatologiczny wyziera zresztą z wielu miejsc tego tekstu. Najbardziej naturalne jest postrzeganie stania u progu ziemi obiecanej i wejścia do niej jako prefiguracji wejścia do Królestwa Bożego. Beneficjenci obietnicy zbawienia, wywodzący się ze starego i z nowego Izraela, będą tam „oglądać oblicze Boga, a Jego imię [zostanie wypisane] — na ich czołach” (Ap 22,4).

Nim jednak do tego dojdzie — każdy człowiek skazany jest na wielokrotne przeżywanie tego, co stało się udziałem Jakuba: na stawianie czoła sytuacjom granicznym, na zmagania ze sobą, walkę z pokusami, codzienne nawrócenia i codzienne prośby o błogosławieństwo, wreszcie na niepełne poznanie. Nie pozostaje nic innego niż całkowite zaufanie Bogu.

Kalina Wojciechowska

II. Moja droga do dialogu

ZBIGNIEW NOSOWSKI

Dlaczego Żydzi są mi potrzebni

Urodziłem się w roku, w którym postawiono mur berliński. Może zatem bardziej oczywiste byłoby, gdybym uważał istnienie murów między ludźmi za rzecz naturalną i nie wymagającą wytłumaczenia. Ja wolę jednak, żeby tych murów było jak najmniej, żeby ludzie się różnili, ale nie odgradzali się od siebie; żeby różnice między ludźmi różnych wyznań, religii, kultur i narodów stawały się dla nich raczej wzbogaceniem niż zagrożeniem. A jeśli mury istnieją, to bardzo lubię je stopniowo rozbierać: nie gwałtownie burzyć, lecz cegielka po cegielce obniżać ich poziom i w ten sposób przyczyniać się do tego, by zanikały...

Ale dlaczego tak wolę, skoro od dziecka żyję w społeczeństwie niemal monolitycznym narodowo i religijnie? Jak znalazłem się zwłaszcza w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, skoro bardzo długo słowo „Żyd” było dla mnie puste? W marcu 1968 roku nawet jeszcze nie chodziłem do szkoły, o antysemickiej nagonce nie miałem zielonego pojęcia.

Dlaczego zatem Żydzi są mi potrzebni, dlaczego ich potrzebuję? Stanowcza sugestia Stanisława Krajewskiego, że to ja powinienem dziś opowiedzieć o swojej drodze do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, sprawiła, że musiałem to wszystko na nowo przemyśleć. Uświadomiłem sobie, że ta droga miała trzy etapy. Dwa pierwsze trwały każdy mniej więcej 20 lat, trzeci zaczął się kilka lat temu i trwa, wręcz rozwija się.

Pierwszy etap mojej drogi to kompletna i g n o r a n c j a. Mieszkałem od urodzenia w mieście, którego ponad połowę obywateli stanowili Żydzi, a ja o tym nic nie wiedziałem (moi rodzice pochodzili z innych okolic, byli w Otwocu przyjezdnymi i nie interesowała ich historia miasta). Mieszkałem w kraju, którego znaczna część obywateli jeszcze bardzo niedawno — bo z grubsza rzecz



Zbigniew Nosowski wygłasza świadectwo „Moja droga do dialogu”. Fot. Andrzej Heldwein

biorąc, pół wieku temu — to byli Żydzi. Ale mnie to w ogóle nie obchodziło. Po prostu uważałem stan etnicznej i wyznaniowej homogeniczności za właściwy i pożądany. Tak mnie wyraźnie nauczono... Tak było mniej więcej do dwudziestego roku życia.

Drugi etap — kolejne mniej więcej 20 lat — to stopniowo rosnące z a i n t e r e s o w a n i e Żydami, judaizmem i dialogiem chrześcijańsko-żydowskim oraz stosunkami polsko-żydowskimi.

Do przemiany przygotował mnie najpierw ruch oazowy „Światło-Życie”, dzięki któremu wiara katolicka odziedziczona w ramach rodzinnej tradycji stała się moim osobistym wyborem i moją życiową przygodą. Dzięki oazie otworzyły mi się oczy na znaczenie Starego Testamentu (duchowa formacja tego ruchu przedstawia bowiem Księgę Wyjścia/Exodus jako model wychodzenia człowieka z niewoli grzechu). Z drugiej strony natrafiłem na książki Romana Brandstaettera, polskiego Żyda, który przyjął katolicyzm, ale zachował wielki szacunek dla żydowskiej wiary i tradycji.

Kiedyś rozmawiałem na ten temat z Kasią — moją narzeczoną, dziś żoną — i od niej dowiedziałem się, że pod Otwockiem też jest cmentarz żydowski. To ona mnie tam zaprowadziła i to od niej dostałem w prezencie piękny album fotografii Moniki Krajewskiej z żydowskich cmentarzy w Polsce zatytułowany *Czas kamieni*, zawierający też wyjaśnienie symboliki macew.

Potem pojawiły się lektury czasopism katolickich — głównie „Więzi”, „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” — które pokazywały mi rangę tematu żydowskich korzeni chrześcijaństwa dla katolika, oraz uświadamiały, że to nie jest jakaś fanaberia czy hobbystyczne zainteresowania, lecz że takie właśnie jest oficjalne nauczanie Kościoła.

Dokładnie 20 lat temu z wypiekami na twarzy śledziłem dyskusję na łamach „Tygodnika Powszechnego” po artykule Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*. Wtedy zrozumiałem polsko-żydowski wymiar dialogu. Konsekwentnie ważniejszy był jednak dla mnie osobiście wymiar chrześcijańsko-żydowski.

Doskonale pamiętam pierwsze międzynarodowe sympozjum chrześcijańsko-żydowskie w kwietniu 1988 r. w Krakowie i Tyńcu. Miała tam miejsce m.in. niezwykła przemiana, która stała się dla mnie symbolem tego, po co jest dialog. Pierwszy żydowski referat wygłaszał wówczas rabin Daniel Polish. Był on zresztą pierwszym rabinem, który kiedykolwiek przemawiał w domu arcybiskupów krakowskich. W pierwszych słowach swego referatu stwierdził, że „Polska słusznie uważana za najbardziej antysemitki kraj świata”... Potem pojechalśmy na trzy dni obrad do klasztoru benedyktynów w Tyńcu, by na zakończenie powrócić do domu kard. Macharskiego. Na koniec spotkania usłyszeliśmy wyznanie rabina Polisha poczynione ze łzami w oczach: „zrozumiałem teraz polski ból”. Ja zrozumiałem zaś wtedy, że dialog ma służyć temu, żeby lepiej zrozumieć drugiego, zrozumieć go tak, jak on sam siebie rozumie.

W następnych latach towarzyszyłem — raz bardziej, raz mniej wiernie — różnym wydarzeniom z dziedziny dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, relacjonując je na łamach „Więzi” i innych mediów, uczestnicząc, czasem co sugerując, ale raczej z perspektywy życzliwego obserwatora niż uczestnika.

Etap trzeci to świadome w s p ó ł t w o r z e n i e tego dialogu. Sygnałem do zwrotu stało się dla mnie paradoksalnie żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (ogłoszone 10 września 2000 r., zatytułowane *Da-bru emet*, czyli „Mówcie prawdę”). Wtedy dostrzegłem, że wreszcie starania po stronie chrześcijańskiej zostały dostrzeżone przez poważne kręgi żydowskie i że jest nadzieja na dialog religijny, teologiczny. Zaraz potem wybuchła w Polsce

wielka debata o zbrodni w Jedwabnem, więc tym bardziej uznałem, że w tym wielkim kociokwiku, jaki wówczas powstał, potrzebny jest bardzo wyraźny głos na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego.

Przełomowy okazał się dla mnie — jak dziś to widzę — rok 2001, rok moich czterdziestych urodzin (dlatego mówię o etapach trwających po około 20 lat). Wtedy z mojej inicjatywy miesięcznik „Więź” wspólnie z Polską Radą Chrześcijań i Żydów zorganizowały międzynarodowe sympozjum teologiczne wokół deklaracji „Dabru emet”. Wówczas po raz pierwszy mieliśmy okazję gościć w Polsce rabina Irvinga Greenberga. W roku 2001 zapadła też inna kluczowa decyzja — podjęliśmy ją w autobusie jadącym do Jedwabnego na 60. rocznicę zbrodni, wspólnie z ks. Wojciechem Lemańskim, wówczas proboszczem jednej z parafii mojego rodzinnego miasta. Postanowiliśmy wówczas, że trzeba będzie w Otwocku zainicjować jakieś działania, które przypomną o żydowskich mieszkańcach naszego miasta i o ich zagładzie.

Kilka miesięcy później zrodził się Społeczny Komitet Pamięci Żydów Otwockich i Karczewskich. Uznałem wtedy, że moim pierwotnym obowiązkiem wobec Żydów jest zaangażowanie się na rzecz pamięci Żydów z mojego miasta: ocalenie i przywrócenie tej pamięci. Miałem przez lata wyrzuty sumienia, że tym się nie zajmuję, w końcu trzeba było coś uczynić... Mnóstwa pomysłów nie zrealizowaliśmy (jeszcze?), ale bez fałszywej skromności mogę powiedzieć, że wiele się nam udało. Zwłaszcza marsz pamięci i modlitwy organizowany 19 sierpnia, w rocznicę likwidacji otwockiego getta, stał się już tradycją — ważnym publicznym wydarzeniem. A jakie mnóstwo kontaktów się pojawiło z żyjącymi otwockimi Żydami rozsiyanymi po świecie...

W końcu wstąpiłem także formalnie do Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów, czego wcześniej nie chciałem uczynić, bo miałem świadomość, że pociągałoby to za sobą konieczność jeszcze większego zaangażowania w te sprawy, a nie miałem na to czasu. Teraz czasu mam jeszcze mniej, ale jestem w tej Radzie i usiłuję współtworzyć jej działania. Zgodziłem się nawet przez pewien czas być jej chrześcijańskim współprzewodniczącym.

Jak zatem dzisiaj odpowiedziałbym na postawione na wstępie pytanie: dlaczego Żydzi są mi potrzebni? Odpowiadam na nie na trzech poziomach: jako człowiek, jako Polak, jako chrześcijanin.

Dlaczego Żydzi są potrzebni mnie jako c z ł o w i e k o w i? Człowiekiem nie jest się abstrakcyjnie. Jest się nim w określonym, konkretnym miejscu i czasie. Ja od urodzenia mieszkam w mieście, którego większość obywateli stanowi-



Podczas Wspólnej Radości Tory 2007, siedzą od lewej: Zbigniew Nosowski, Stanisław Krajewski, prezydent Hanna Gronkiewicz-Waltz, abp Kazimierz Nycz, r. Irving Greenberg, tłumaczka, Blu Greenberg, Monika Krajewska, Piotr Kowalik. Fot. Andrzej Heldwein

li Żydzi, ale — jak już mówiłem — tej historii nie znałem. Poznałem ją dzięki swojej żonie i szybko musiałem zrozumieć, zastanawiając się nad tym, kim jestem, że żaden dzień nie zmienił historii mojego miasta tak bardzo, jak 19 sierpnia 1942 r. W tę upalną środę niemieccy oprawcy wywieźli z otwockiego getta do obozu zagłady w Treblince ok. 7–10 tys. Żydów — to prawie połowa przedwojennej ludności Otwocka. Nie możemy o tym nie pamiętać. Trzeba zatem przypominać ich obecność, ich modlitwy, ich kulturę — tak jak potrafimy. Po to, abyśmy mogli spotykać się z nimi pomimo upływu czasu. Abyśmy potrafili odkrywać, że choć ich nie ma, to jednak są...

O otwockich Żydach Izaak Bashevis Singer napisał swego czasu, że ich już nie ma, pozostał po nich tylko piasek, na którym budowali swoje domy. Kiedy przed ponad pięćmi laty powołaliśmy Komitet Pamięci, nie przypuszczaliśmy, że uda się nam tak dużo, że nawet będziemy mogli twierdzić, iż Singer się mylił: bo choć w Otwocku nie ma Żydów, to jednak pozostało po nich więcej niż piasek — pozostała pamięć.

Dlaczego Żydzi są potrzebni mnie jako Polakowi? Bo narody potrzebują pamięci i tradycji. A piękną tradycją Polski jest katolickość rozumiana, zgodnie z oryginalnym znaczeniem tego słowa, jako powszechność. To tradycja Polski jagiellońskiej — tradycja wielokulturowej, wielonarodowej i wieloreligijnej Rzeczypospolitej.

Tę Polskę już nie mogłem osobiście doświadczyć. Mozolnie musiałem odkrywać, że w polskiej historii taka sytuacja nie jest normą, lecz wyjątkiem. Dopiero obecnie — na skutek zagłady Żydów, zmiany granic, przesiedleń ludności po II wojnie światowej oraz powojennych migracji — Polska stała się krajem narodowościowo niemal jednolitym. Niestety, idea Polski jagiellońskiej — otwartej, gościnniej i zamieszkałej przez różne nacje, kultury i religie — wciąż z trudem zdobywa należne jej miejsce w polskim życiu.

Skoro jednak tamtej Polski już nie ma, to tym bardziej powinna trwać nasza pamięć o Rzeczypospolitej wielu narodów, tym bardziej powinniśmy ocalać wszelkie ślady tamtego zaginionego bogactwa, tym bardziej powinniśmy wspierać kolejne pokolenia polskich Żydów w procesie odkrywania i odbudowywania duchowych korzeni ich tożsamości.

Żydzi są mi zatem potrzebni, bo — jak pisał Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość* — „polskość to w gruncie rzeczy wielość i pluralizm, a nie ciasnota i zamknięcie”. Taką polskość chcę urzeczywistnić.

Wreszcie: Dlaczego Żydzi są potrzebni mnie jako chrześcijaninowi? Wydaje się to proste. Jak powiedział Jan Paweł II — „kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”. Skoro zatem spotkałem w swoim życiu Jezusa — a mam to wielkie szczęście! — muszę też spotykać Żydów, i to Żydów dzisiejszych, a nie tych historycznych, o których czytam na kartach Ewangelii. Nie wystarczy bowiem — że znów zacytuję Papieża — „słuszne ubolewanie i potępienie wrogości do narodu żydowskiego, jaka występowała często w historii; należy rozwijać także przyjaźń z nim, szacunek i przyjazne stosunki”.

Wydaje się to takie proste. Dobrze wiemy, że przez stulecia nie było to takie proste. I wciąż nie jest to proste dla wszystkich. Wciąż istnieją wśród nas ludzie, którzy na pytanie „Po co nam Żydzi” wydają się odpowiadać: „Żydzi są nam potrzebni, żeby było na kogo zwać winy za wszelkie zło świata”. Przyznaję, że często brakuje mi już sił na polemiki z nimi. Wolę raczej pracować nad tym, aby coraz więcej było tych, dla których te proste prawdy będą oczywiste. I tym sposobem, krok po kroku, cegielka po cegielce, może uda się najpierw obniżyć,



Podczas Wspólnej Radości Tory 2007, wśród słuchaczy m.in.: Monika Waluś z córką i ks. Roman Indrzejczyk. Fot. Andrzej Heldwein

a w końcu rozebrać mur, jaki dzielił nasze wspólnoty wiary przez prawie dwa tysiąclecia.

Polska powinna wносить istotny wkład w dialog chrześcijańsko-żydowski, bo jest krajem bardzo ważnym i dla chrześcijan, i dla Żydów. Oby się to udawało... Wierzę w to, gdy pomyślę, jak wiele zmieniło się za mojego krótkiego życia. Gdy przychodziłem na świat, modlitwa wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa taka jak dziś była nie do pomyślenia. Dzisiaj taka modlitewna wspólnota, choć rzadka, już nie zaskakuje. Jak będzie za kolejne 40 lat? A za 2000 lat?

Zbigniew Nosowski

KS. MANFRED DESELAERS

Miłość w obliczu Auschwitz

Nie lubię mówić o sobie, skorzystam więc z tego zaproszenia, aby mówić o spotkaniach.

Po maturze w 1972 r. nie chciałem iść do wojska, a była w Niemczech możliwość wykonywania służby zastępczej. Słyszałem, że jakiś mój kuzyn był w Izraelu, zadzwoniłem do niego i zapytałem, jak tam było, a on odpowiedział, że fajnie. I tak się rozpoczęło moje zainteresowanie Izraelem.

Spędziłem tam półtora roku. Najpierw w kibucu Dovrat uczyłem się języka hebrajskiego. Potem pracowałem w szpitalu Beit Cholim Alin w Jerozolimie z niepełnosprawnymi dziećmi. W Izraelu nie spotkałem Żydów, ponieważ nie wiedziałem nic o Żydach, nie miałem więc w głowie żadnego obrazu, spotkałem tylko l u d z i, a z tych spotkań chciałbym przywołać dwa przykłady.

Na kursie języka hebrajskiego w kibucu Dovrat były dwie grupy. Jedne zajęcia prowadziła Cila z Brazylii, drugie Towa z Niemiec. My przez kilka miesięcy byliśmy w grupie z Cila. Któregoś dnia Towa zaprosiła nas na kawę i powiedziała, że nie chciała mieć nas — trzech Niemców — w swojej klasie, ponieważ ona sama uciekła z Niemiec podczas wojny. Mówiła, że zaczęła nowe życie w ziemi obiecanej i nie chce pamiętać tamtego piekła, w którym zginęła cała rodzina i wszyscy przyjaciele. Nikogo nie miała, sama zaczynała nowe życie. A teraz nie chciała słyszeć języka niemieckiego. Zaprosiła nas na kawę, żeby nam podziękować, bo dzięki naszemu pobytowi zrozumiała, że język niemiecki nie jest winny i młodzież nie jest winna. Ja natomiast rozumiałem wtedy coś na temat losu narodu żydowskiego i coś na temat mojego zadania życiowego.

Drugie spotkanie odbyło się w domu pomocy społecznej. Jeden z moich podopiecznych chłopców mówił po niemiecku. Odwiedzili go rodzice, ortodoksyjni Żydzi, ubrani całkiem na czarno, tata w czarnym kapeluszu, z pejsami,



Ks. Manfred Deselaers wygłasza świadectwo „Moja droga do dialogu”. Fot. Andrzej Heldwein

z brodą. Też mówili po niemiecku. Odwiedziłem ich kiedyś z synem na wózku w ich domu w dzielnicy Mea Szearim. Było to bardzo miłe, bardzo życzliwe i przemiłe spotkanie. Okazało się, że mówią po niemiecku, ponieważ pochodzą z Wiednia. Pokazali mi numer wytatuowany na przedramieniu i powiedzieli, że to z Auschwitz. Więcej na ten temat w ogóle nie mówili. Wtedy jeszcze nie rozumiałem, co to znaczy. W każdym razie wróciłem z Izraela, znając dobrych ludzi...

W 1983 roku już jako student teologii uczestniczyłem z niemiecką grupą Pax Christi w pieszej pielgrzymce z Krakowa do Częstochowy. Było to tuż po stanie wojennym, po drugiej pielgrzymce Jana Pawła II do Polski. Byłem pod wrażeniem tego, że Polska jeszcze nie zginęła, wtedy jeszcze znak „Solidarności” był zabroniony. Ostatni przystanek pielgrzymki przed Częstochową to „stacja pojednania”. Wtedy przyszła do nas pewna kobieta i zapytała, czy jest w naszej grupie ksiądz. Ten ksiądz powiedział nam potem, że ona przeprosiła nas, bo cały czas czuła złość, że ma iść z grupą niemiecką. Widziała bowiem jako dziecko, jak Niemcy rozstrzelali jej rodzinę. Było nas pięć tysięcy osób, grupa niemiecka była niewielka, ale ta kobieta słyszała język niemiecki, którego nie akceptowała.

Przeprosiła nas, bo zrozumiała, że tak do Matki przyjść nie może. Wywarło to na mnie głębokie wrażenie.

Przygotowując się do wyjazdu do Izraela i także na początku tej pielgrzymki w Polsce, byliśmy w Auschwitz. Kiedy byłem pierwszy raz w Auschwitz w 1974 roku przeżyłem szok, ponieważ nie mogłem sobie wyobrazić, że Niemcy — tacy Niemcy, jakich ja znam — byłiby w stanie to zrobić. Zacząłem się nad tym zastanawiać i do dzisiaj myślę o tym dużo — być normalnym Niemcem to nie wystarczy, trzeba wziąć odpowiedzialność na siebie i robić coś na rzecz pokoju; tak jak żołnierz przygotowuje się na wojnę, tak my musimy przygotować się na pokój. Tak uznałem.

W 1983 roku poznałem proboszcza w Oświęcimiu. Później już jako ksiądz miałem pomysł, czy nie mógłbym u niego spędzić roku, tak jak spędziłem rok w Izraelu, ponieważ najważniejsze jest być razem, a nie mówić o czymś czy kimś. Tak mi się wydawało i tak to czułem w Izraelu. Zapytałem swojego biskupa i ze zdziwieniem usłyszałem jego zgodę. I tak od 1989 roku jestem w Polsce, a od 1990 roku — już 18 lat — w Oświęcimiu.

Co robić, będąc tam? Zacząłem pisać doktorat na polecenie kard. Franciszka Macharskiego. Powiedziałem tylko, że chcę pisać coś na temat Auschwitz, więc prof. Adam Kubiś zaproponował mi zajęcie się biografią komendanta obozu. Powstał z tego doktorat „Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa, komendanta Auschwitz” — czułem, że ktoś musi to kiedyś przemyśleć. Odczytałem to jako osobiste wyzwanie.

Noszę zatem w sobie trochę doświadczeń izraelskich, trochę doświadczeń polskich, trochę niemieckiego poczucia odpowiedzialności. Jestem księdzem i rozumiałem, że nie mogę mówić o swojej wierze w Mönchengladbach, gdzie byłem wikarym, nie myśląc o Auschwitz. Muszę zastanawiać się nad tym, czym jest moja wiara — w ogóle nasza wiara, nasza nadzieja, nasza miłość — w obliczu Auschwitz.

Bardzo ważna i inspirująca stała się dla mnie odpowiedź żydowskiego teologa, Emila Fackenheima, który mówił, że jeżeli doświadczenie Auschwitz zniszczy naszą wiarę, to będzie to ostateczne zwycięstwo Hitlera. A nie wolno nam pozwolić mu na takie zwycięstwo. W żydowskiej tradycji mówi się czasem — i tak mówi Fackenheim — że po 613 przykazaniach przychodzi sześćset czter-naste: „nie dajcie zwyciężyć Hitlerowi”, a wyrażając to samo pozytywnie, w wielkim skrócie: „niech Izrael żyje, niech dobro żyje”.

Jeżeli zatem wierzymy, że miłość ma sens, że dobro ma sens, że Bóg jest miłością — to w obliczu Auschwitz trzeba dać o tym świadectwo. Nie da się



Podczas Wspólnej Radości Tory 2008, siedzą od lewej: r. Norman Solomon, abp Henryk Muszyński, Marek Jeżowski, Kalina Wojciechowska. Fot. Andrzej Heldwein

tego wyrazić słowami, da się to uczynić tylko miłością. Znam wielu Żydów, Polaków i Niemców — i cały czas czuję, że często tak trudno nam się spotkać. Dlatego odczytuję, że jestem wezwany — ja osobiście i szerzej: Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu — do tego, by świadczyć, że można być razem.

Auschwitz niszczył nie tylko ludzi i narody, ale także — tak się to nawet zaczynało — relacje między nimi. Zatem kluczową sprawą po Auschwitz i Birkenau jest leczenie relacji międzyludzkich, troska o to, abyśmy się dobrze poznali, rozumieli i szanowali. Wydaje mi się to tak oczywiste, że nie wiem, czy o tym w ogóle trzeba tutaj mówić.

Ks. Manfred Deselaers

*III. Jan Paweł II
a Żydzi i judaizm*

R. MICHAEL SCHUDRICH

Ten papież otworzył mi oczy

Zawsze, kiedy mam okazję mówić o Janie Pawle II, odczuwam własną małość i niewystarczalność. Mam też świadomość, że nie dysponujemy dostateczną ilością czasu, aby powiedzieć o nim wszystko to, co powinno zostać powiedziane. Dlatego nie chcę podejmować tematu stosunku Jana Pawła II do judaizmu w sposób oficjalny — zamiast tego opowiem o sprawach, które najbardziej dotknęły mojego serca.

Przede wszystkim Jan Paweł II otworzył moje oczy na tę prawdę, że mogę nauczyć się czegoś od innej religii. Czasami człowiek ma kontakt jedynie z własną religią i słyszy tylko to, co mówią ludzie z jego społeczności. Niestety, może mu się wtedy zdawać, że posiadał już całą wiedzę, bo jego naród czy religia osiągnęły już pełnię i zawierają w sobie wszystko. Życie Jana Pawła II pokazało mi, że są rzeczy, które warto czerpać z wiary naszych „młodszych braci”, jeśli wolno mi użyć tego określenia. Bo skoro my, Żydzi, jesteśmy starszymi braćmi chrześcijan, to wy, chrześcijanie jesteście naszymi młodszymi braćmi...

Wśród wielu rzeczy, których nauczyłem się od Jana Pawła II, tę właśnie chciałbym w szczególny sposób podkreślić — chodzi o postawę otwartości na inną religię. Przyjmując ten sposób myślenia, wcale nie muszę się czuć zawstydzony ani bać się, że zagubię jakiś element własnej wiary. Wiem, kim jestem. Czuję się dumny z tego, że jestem Żydem. Ale mogę przy tym zachować postawę otwartości na mądrość i przesłanie moralne zawarte w innej religii. To była dla mnie ogromna nauka.

Pamiętam, że miałem wielki zaszczyt spotkać się z Papieżem z okazji świętego Dnia Judaizmu. Nasze spotkanie trwało zaledwie kilka minut. Ważniejszy od słów okazał się dla mnie wtedy sposób, w jaki on patrzył na mnie — jakbym był w tamtej chwili najważniejszą osobą na świecie. To był dla mnie przy-



Naczelny rabin Polski Michael Schudrich wygłasza wspomnienie o Janie Pawle II. Fot. Andrzej Heldwein

kład czystej miłości i zrozumienia, że każdy człowiek jest dzieckiem Boga. Wszyscy znamy oczywiście tę prawdę. Jest jednak różnica między zrozumieniem tego na poziomie intelektualnym a tym, co ukazuje się na poziomie serca i w życiu. Jan Paweł II żył bardzo głęboko właśnie tą prawdą. Traktował każdego człowieka jako dziecko Boga. Kiedy myśli się w ten sposób, kontakt z ludźmi staje się niezwykle. Niezależnie od tego, czy rozmawia się z dzieckiem, czy z prezydentem — ta osoba czuje, że jest ważna.

W ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat nie było człowieka, który zrobił więcej w sprawie przezwyciężania antysemityzmu niż Jan Paweł II. To stwierdzenie bardzo proste i oczywiście, ale jest ono dla mnie niezwykle istotne. Wielkim błogosławieństwem było dla nas to, że ten papież żył tak długo i nauczył nas tylu rzeczy.

Stoi przed nami teraz ogromne wyzwanie — musimy nauczyć kolejne pokolenia, jak ważną prawdę stanowi to, że jesteśmy ze sobą związani jako dzieci Boga, oraz jak mamy być otwarci na drugą stronę dialogu — inną religię, inną wiarę — a jednocześnie nie zdradzić i nie zgubić własnej.

Jeżeli każdy człowiek codziennie będzie się starał uczynić jedną rzecz, która da świadectwo o tym, że każdy człowiek jest dzieckiem Boga, to w bardzo praktyczny sposób odda hołd wszystkiemu, co Jan Paweł II zrobił w swoim życiu.

R. Michael Schudrich

ABP KAZIMIERZ NYCZ

Wyjątkowo bliska więź
Jan Paweł II wobec Żydów i judaizmu

W postawie i nauczaniu Jana Pawła II znalazły wyraz trzy najważniejsze aspekty stojące u podstaw głębokiej reorientacji Kościoła katolickiego wobec Żydów i judaizmu:

- 1) wzgląd na zagładę Żydów europejskich, znaną jako Holokaust lub Szoah;
- 2) utworzenie państwa Izrael;
- 3) nowa samoświadomość Kościoła, która stanowi rezultat refleksji teologicznej podczas *Vaticanum II*.

Wobec zagłady

Wrażliwość na tragiczny los Żydów była mocno zakorzeniona w doświadczeniach dzieciństwa i młodości Karola Wojtyły, które stale pozostały żywo obecne w jego pamięci. W liście do Jerzego Klugera, dawnego kolegi szkolnego, skierowanym z okazji odsłonięcia tablicy upamiętniającej wadowickich Żydów (30 marca 1989 r.), czytamy:

Wielu z tych zgładzonych Twoich rodaków i współwyznawców było naszymi kolegami w szkole podstawowej, a później w wadowickim gimnazjum, w którym wspólnie zdawaliśmy maturę przed pięćdziesięciu laty. Wszyscy zaś jako wadowiczanie byli obywatelami tego miasta, z którym obaj — zarówno Ty, jak i ja — jesteśmy związane pamięcią naszego dzieciństwa i młodości. Synagogę wadowicką dobrze pamiętam,



Metropolita warszawski abp Kazimierz Nycz wygłasza referat o stosunku Jana Pawła II do Żydów i judaizmu. Fot. Andrzej Heldwein

znajdowała się w pobliżu naszego gimnazjum. W oczach mam jeszcze szeregi wyznawców, którzy w dniu świątecznym udawali się do synagogi na modlitwę.

Z trwałą pamięcią o Żydach była związana świadomość wspólnego losu Żydów i Polaków w mrocznych latach okupacji hitlerowskiej i panowania narodowego socjalizmu. W przemówieniu do przedstawicieli Związku Religijnego Wyznania Mojżeszowego podczas trzeciej podróży apostołskiej do Polski (14 czerwca 1987 r.) Jan Paweł II powiedział:

Pragnę przede wszystkim podziękować za to spotkanie, które znalazło się w programie, a które przywodzi na pamięć wiele wspomnień, doświadczeń, od najwcześniejszej młodości mojej i nie tylko mojej, zapewne. Wspomnień i doświadczeń dobrych, a potem strasznych.

Bądźcie przekonani o tym, drodzy Bracia, że Polacy, ten Kościół w Polsce, który z bliska patrzył na tę potworną rzeczywistość zagłady, bezwzględnej zagłady waszego narodu, zamierzonej i zrealizowanej, przeżywał to w duchu głębokiej solidarności z wami. Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze nie zrealizowało się w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście wy, można powiedzieć, ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni. Wierzymy w moc oczyszczającą cierpienia. Im straszliwsze cierpienie, tym większe oczyszczenie. Im boleśniesz doświadczenie, tym większa nadzieja.

Głęboko chrześcijańskie pojmowanie i przeżywanie zagłady Żydów znalazło wyraz w wielu wystąpieniach papieskich, a w szczególności sposób w homilii wygłoszonej podczas Mszy św. sprawowanej na terenie byłego obozu zagłady Au-

schwitz-Birkenau w Oświęcimiu podczas pierwszej podróży apostołskiej do Polski (7 czerwca 1979 r.):

Przybywam więc i klękam na tej Golgocie naszych czasów, na tych mogiłach w ogromnej mierze bezimiennych, jak gigantyczny grób Nieznanego Żołnierza. Klękam przy wszystkich po kolei tablicach Brzezinki {...} Zatrzymam się wraz z wami, drodzy uczestnicy tego spotkania, na chwilę przy tablicy z napisem w języku hebrajskim. Napis ten wywołuje wspomnienie narodu, którego synów i córki przeznaczono na całkowitą eksterminację. Naród ten początek swój bierze od Abrahama, który jest „ojcem wiary naszej” (por. Rz 4,12), jak się wyraził Paweł z Tarsu. Ten to naród, który otrzymał od Boga Ja-H-W-eH przykazanie „Nie zabijaj”, w szczególnej mierze doświadczył na sobie zabijania. Wobec tej tablicy nie wolno nikomu przejść obojętnie.

Wobec państwa Izrael

Aczkolwiek (z wielu powodów bardzo różnej natury) Stolica Apostołska po 1948 r. nie uznawała państwa Izrael *de iure*, utrzymywała z nim i rozwijała relacje *de facto*. Jan Paweł II poszedł drogą swoich poprzedników, a gdy stało się to możliwe, nawiązał stosunki dyplomatyczne z Izraelem. W przemówieniu na spotkaniu noworocznym z korpusem dyplomatycznym (Watykan, 15 stycznia 1994 r.) wskazał na perspektywy pokojowe na Bliskim Wschodzie oraz na proces, który „może doprowadzić do zwycięstwa dialogu i porozumienia nad wszelkiego rodzaju ekstremizmami i egoizmami”. Po nawiązaniu relacji dyplomatycznych stało się jasne, że nie istnieją żadne przesłanki religijne i teologiczne, które miałyby uniemożliwiać kontakty Watykanu z Izraelem, a zwłoka w tej dziedzinie miała podglebie wyłącznie polityczne:

Właśnie w tym kontekście nadziei i zagrożenia należy ocenić rozmowy, które pozwoliły Państwu Izrael i Stolicy Apostołskiej podpisać porozumienie formułujące podstawowe zasady, na jakich mają się opierać ich wzajemne stosunki oraz gwarancje dla normalnego życia Kościoła katolickiego w tym kraju. Nie ma wątpliwości, że okaże się to korzystne dla wszystkich ludzi wierzących. Stolica Apostołska jest też przekonana, że dzięki tej nowej formie relacji z Państwem Izrael będzie mogła — zachowując w pełni swą specyficzną rolę duchową i moralną — przyczynić się do umacniania woli sprawiedliwości i pokoju u wszystkich zaangażowanych w proces pokojowy.

W późniejszym okresie Jan Paweł II bardzo czynnie włączał się w wysiłki, które służyły zapobieganiu wojnie i przywracaniu pokoju na Bliskim Wschodzie oraz w Ziemi Świętej. Jest to jedna z najbardziej znaczących i najczęstszych form jego aktywności w tej dziedzinie. W przemówieniu podczas ceremonii powitalnej podczas pielgrzymki do Izraela (Tel Awiw, 21 marca 2000 r.) powiedział:

Wiele zmieniło się w relacjach między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael od czasu, gdy mój poprzednik, papież Paweł VI, przybył tutaj w 1964 r. Ustanowienie stosunków dyplomatycznych między nami w 1993 r. uwieńczyło wysiłki zmierzające do otwarcia nowej ery dialogu na tematy interesujące obie strony, dotyczące wolności religijnej, relacji między Kościołem a państwem, a w ogólniejszym sensie między chrześcijanami i Żydami {...} W nowym klimacie wzajemnej otwartości chrześcijaństwo i Żydzi muszą wspólnie podejmować odważne próby usuwania wszelkich przesądów. Musimy zawsze i wszędzie starać się ukazywać prawdziwe oblicze Żydów i judaizmu, podobnie jak chrześcijan i chrześcijaństwa, i to na wszystkich płaszczyznach wzajemnych odniesień, nauczania i dialogu.

Wobec przemian teologicznych

Najważniejszy jednak pozostaje religijny i teologiczny wymiar obustronnych relacji katolicko-żydowskich, oparty na przekonaniu wyrażonym w soborowej deklaracji *Nostra aetate* (28 października 1965 r.) o wyjątkowej więzi, która łączy Kościół z narodem żydowskim. Najbardziej dalekosiężny i zarazem najtrudniejszy do osiągnięcia cel polega na budowaniu nowej chrześcijańskiej teologii judaizmu oraz nowej żydowskiej teologii chrześcijaństwa. W przemówieniu na spotkaniu z naczelnymi rabinami Izraela (Jerozolima, 23 marca 2000 r.) Jan Paweł II określił to, co stanowi główny warunek takiego teologicznego zbliżenia:

Mamy nadzieję, że naród żydowski dostrzeże, że Kościół zdecydowanie potępia antysemityzm i wszelkie formy rasizmu jako całkowicie sprzeczne z zasadami chrześcijaństwa. Musimy razem pracować, aby zbudować przyszłość, w której nie będzie już antyjudaizmu wśród chrześcijan ani postaw antychrześcijańskich wśród Żydów.

Kilka lat wcześniej Jan Paweł II dał przykład wdrażania tego postulatu, czego wyrazem stało się watykańskie sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu

w środowisku chrześcijańskim (1997). Prawdziwy fundament dla wysiłku teologicznej reorientacji wobec Żydów i judaizmu stanowi przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej (13 kwietnia 1986 r.), zwłaszcza jego wielokrotnie cytowany fragment:

Kościół Chrystusowy odkrywa swą więź z judaizmem, „wglębiając się we własną tajemnicę” (Nostra aetate, nr 4). Religia żydowska nie jest dla naszej religii „zewnątrzna”, lecz w pewien sposób „wewnętrzna”. Mamy zatem z nią relacje, jakich nie mamy z żadną inną religią. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można powiedzieć, naszymi starszymi braćmi.

Na takim gruncie opiera się dialog Kościoła katolickiego z Żydami i judaizmem. Na nim także powinna być budowana nowa, wolna od jakichkolwiek stereotypów i uprzedzeń, a jednocześnie mocno zakorzeniona w Piśmie Świętym i wielowiekowej Tradycji, chrześcijańska teologia judaizmu.

Abp Kazimierz Nycz

STANISŁAW KRAJEWSKI

Kim był dla mnie Jan Paweł II

Mam przed sobą zdjęcie, na którym Jan Paweł II spotyka się z delegacją polskich Żydów po raz pierwszy¹. Było to w Warszawie, podczas jego wizyty w 1987 roku. Jestem najmłodszy, pozostali koledzy są o pokolenie starsi. Niektórzy już nie żyją. Na zdjęciu wszyscy są odpowiednio młodszy i uśmiechnięci. Właściwie śmiejemy się do siebie. Roześmiany papież patrzy na mnie. Żałuję, że nie pamiętam, o co nam wtedy chodziło. Pamiętam natomiast dobrze, że podarowałem mu album mojej żony „Czas kamieni”, zawierający artystyczne zdjęcia cmentarzy żydowskich w Polsce. Rzucił okiem w skupieniu na kilka stron i oddał sekretarzowi. Nie łudzę się, że miał czas do niej wrócić.

Spotykał się z nami i potem. W czasie kolejnych wizyt był coraz bardziej zmęczony, zagoniony, potem — coraz bardziej przygarbiony. Śmiechu w czasie tych następnych spotkań już nie było. Ale wyjątkowe połączenie powagi i lekkości nigdy go nie opuściło. I dla mnie stawał się kimś coraz ważniejszym.

Słuchy o wybitnym kardynale z Krakowa dochodziły mnie przez wiele lat poprzedzających moment, gdy ze zdumieniem i satysfakcją — jak wszyscy wokół — dowiedziałem się, że został papieżem. Wiedziałem o nim niewiele. Trudno to sobie dziś uświadomić, ale Karol Wojtyła był wtedy mało znany w Polsce, bo ówczesna telewizja nie pokazywała dostojników kościelnych, prasa — podobnie, w życiu publicznym byli prawie nieobecni. Wszyscy byliśmy pozbawieni swobody, otoczeni murem. Gdy Karol Wojtyła został papieżem, czułem jak te niewidzialne mury zaczęły pękać. Pamiętam dobrze, jak przeżywa-

¹ Znaczne fragmenty tego tekstu były publikowane w „Przeglądzie Powszechnym” 2004 nr 2, s. 263–272.

łem jego pierwszą wizytę w Polsce: niemal fizycznie czułem, jak otwiera się przestrzeń wolności, którą przedtem tylko przeczuwaliśmy.

Późniejsze jego wizyty w Polsce nie miały już dla mnie tej wagi. Jest to raczej paradoksalne, bo dopiero wtedy widziałem się z nim z bliska, uczestnicząc we wszystkich spotkaniach Jana Pawła II z przedstawicielami polskich Żydów. I stopniowo coraz więcej dowiadywałem się zarówno o jego poglądach, jak i o jego życiu.

Kontakty z Żydami

Zanim stał się sławny, nie miałem pojęcia o jego kontaktach z Żydami. Dopiero wtedy, gdy został papieżem, dowiedziałem się o jego osobistych związkach z Żydami w okresie powojennym: biskup Wojtyła pozostawał w kontakcie z rodziną Jakubowiczów, ważną dla żydowskiej społeczności Krakowa.

Potem czytałem — zwłaszcza w książce Darcy O'Briena *Papież nieznany* — o jego bliskich związkach z Żydami w rodzinnych Wadowicach. Mieszkał wśród Żydów i miał w szkole żydowskich kolegów i koleżanki. Najbardziej znany spośród nich jest Jerzy Kluger, który był członkiem jednej z najpoważniejszych rodzin w mieście. Jego przodkowie podarowali miastu teren na park (oczywiście po wojnie, gdy żadnych Żydów w mieście już nie było, nigdzie nie zaznaczono, od kogo pochodzi dar). W parku były korty tenisowe, na których uczyła się młodsza siostra Jurka, która zdążyła być reprezentantką Polski (zginęła w Auschwitz). Po rynku regularnie przechadzała się z księdzem kanonikiem babcia Jurka, pani Huppertowa, przed której okiem nie uchodziło nic, co się działo w miasteczku (zginęła w Auschwitz). Ojciec Jurka, adwokat, był bardzo poważany. Jego bliskie stosunki towarzyskie z kolejnymi dowódcami miejscowej jednostki wojskowej zapobiegały możliwym akcjom antysemitycznym. W domu Klugerów regularnie ćwiczył kwartet amatorski obsadzony przez kilku miejscowych inteligentów, Żydów i katolików. Karol Wojtyła często się im przysłuchiwał, najpierw z pokoju Jurka, a potem w salonie, jako zawsze mile widziany gość.

Wkrótce potem przyszły papież zobaczył jednak, jak niszczący i złowrogi może być antysemityzm. Jurek tuż przed wojną próbował studiować na Politechnice Warszawskiej. Atmosfera terroru, zwłaszcza wymuszane biciem wypychanie do getta ławkowego — i to przy cichej zgodzie profesorów — zmusiła go



I w roku 2007, i w roku 2008 w auli PWT „Bobolanum” brakowało miejsc siedzących. Na zdjęciu: bracia dominikanie podczas sympozjum w roku 2008. Fot. Andrzej Heldwein

do przerwania studiów. Po wielu perypetiach osiadł w Rzymie. Jak powszechnie wiadomo, Kluger przez cały czas przyjaźnił się z Janem Pawłem II i spotykał się z nim w Watykanie.

Przyszły papież zawsze pasjonował się literaturą i teatrem. Należał do kółka dramatycznego, w którym współpracował i przyjaźnił się między innymi z Żydami, którzy na równi z nim przejści byli poetami i dramaturgami polskiego romantyzmu. Duszą towarzystwa była wielce utalentowana Ginka Beer. Jednakże nie chciano jej przyjąć na Uniwersytet Jagielloński, bo była Żydówką. Udało się dopiero dzięki interwencji jej dyrektorki, osoby wielce zasłużonej. Musiała jednak odejść z uniwersytetu, gdy został aresztowany chłopak jej koleżanki, oskarżony o komunizm. Zdecydowała się wtedy na wyjazd do Palestyny. Dzięki temu przeżyła i może zaświadczyć, że gdy zęgnęła się z Karolem, którego nazywali Lolkiem, i jego ojcem, pan Wojtyła z przejściem powtarzał: „Nie wszyscy Polacy są antysemitami. Wiesz, że ja nie jestem!” (cytuję za książką O’Briena, s. 138). Na to usłyszał, że „niewielu jest takich Polaków jak on”. Wtedy zobaczyła, że „był bardzo przygnębiony. A Lolek chyba jeszcze bardziej

niż jego ojciec. Nie odezwał się ani słowem, ale jego twarz zaczerwieńiła się. Powiedziałam mu: «do widzenia» tak miło jak tylko potrafiłam, lecz on był tak poruszony, że nie mógł znaleźć ani jednego słowa, by mi odpowiedzieć.”

Takie doświadczenia warto uzupełnić innym, zupełnie unikalnym. Kiedy chłopcy ze szkoły, grając w piłkę, dzielili się na drużynę katolicką i żydowską, młody Wojtyła nieraz stał na bramce w drużynie żydowskiej. Ilu papieży, ilu biskupów, ilu księży, ilu katolików miało takie doświadczenie? Lolek na żydowskiej bramce! Brzmi to symbolicznie. W czasie różnych sporów, takich jak sprawa krzyży w Auschwitz, oczekiwałem jego głosu. Nie zawsze się doczekałem, o co nie mam pretensji, ale gdy już Jan Paweł II przemówił, jego słowa brzmiały czysto i jasno.

Godne uwagi wydarzenie nastąpiło wtedy, gdy słynny kantor Mojsze Kussewicz odbywał służbę wojskową i z tego powodu znalazł się w Wadowicach. Na prowadzoną przez niego szabatową modlitwę w miejscowej synagodze — ciekawe, że pozostał w mundurze i w czapce wojskowej — zaproszono gości. W tamtych czasach było to trudne do wyobrażenia zarówno dla Żydów, jak i dla katolików. Goście po raz pierwszy znaleźli się w synagodze. Był wśród nich i zachwycony okazją Karol Wojtyła. Miało to miejsce 50 lat przed jego historyczną wizytą w synagodze rzymskiej! Mnie jest szczególnie łatwo wyobrazić sobie tamto wydarzenie. Przed kilkoma laty byłem bowiem świadkiem podobnego „koncertu”: w warszawskiej synagodze Nożyków prowadził modlitwy Joseph Malovany. Przy otwartej świętej szafie (którą wtedy miałem zaszczyt otwierać) odśpiewał według układu Kussewickiego modlitwę *Berich szme* — tę samą, która niegdyś szczególnie zafascynowała Karola Wojtyłę, bo jest po aramejsku, czyli w języku, w którym (najprawdopodobniej) mówił Jezus.

Wizyta w rzymskiej synagodze pozostaje chyba najbardziej doniosłym dokonaniem Jana Pawła II w zakresie stosunków z Żydami. Sądzę, że 13 kwietnia 1986 r. pozostanie w annałach historii na zawsze. Papież w namacalny sposób uznał w judaizmie partnera, godnego szacunku, a nawet więcej — uznał jego starszeństwo. Wtedy to bowiem wypowiedział słynne i pamiętane przez Żydów słowa: „Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i — można powiedzieć — naszymi starszymi braćmi.” Powtarzał to i później. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że inspiracją był dla papieża Mickiewicz. Należał do jego ulubionych poetów, więc nie sądzę, żeby opuścił lekcję, podczas której uczyli się „Składu zasad”, zawierającego przykazanie szacunku dla „Izraela, brata starszego”. Jego *dictum* jest więc niejako podwójnie polskim wkładem w nauczanie szacunku wobec Żydów.

Jan Paweł II jest zaiste pierwszym papieżem, który dorastał wśród Żydów i przyjaźnił się z nimi. Jest zresztą uderzające, że to właśnie papież z Polski, którego na początku z tego powodu podejrzewano o podatność na antysemityzm, wniósł wyjątkową wrażliwość na żydowskie sprawy. Do opisanych powyżej doświadczeń z okresu przedwojennego doszły nowe, na skutek mieszkania w Polsce — w Krakowie — w trakcie Zagłady. Osobiste doświadczenia miały wpływ na poparcie, jakiego Jan Paweł II udziela poważnej refleksji nad Zagładą i wyzwaniem, jakie ona stanowi dla cywilizacji. To dzięki jego wsparciu ukazał się w 1998 roku watykański dokument, który Zagładę określa jako „wielkie wydarzenie” naszego stulecia. Jest to stwierdzenie szczególnie potrzebne w Polsce, gdzie nigdy nie miał miejsca w skali masowej szok z powodu wymordowania Żydów, a dominuje tendencja, by Polaków widzieć jako ofiary — i tylko ofiary — najtragiczniejszych z możliwych cierpień. Choć brak w owym dokumencie uznania roli Kościoła w przygotowaniu gleby, na której ta zbrodnia mogła się dokonać, to przecież dzięki niemu refleksja nad tragedią Szoah będzie na długo — na zawsze? — zadaniem dla katolików.

Karol Wojtyła nie zapoczątkował przemian w postawie Kościoła katolickiego wobec Żydów. Zasadniczy przełom nastąpił wcześniej: dokonał go Jan XXIII. Ważną rolę odegrał w tym francuski historyk Jules Isaac, który wyjaśniał papieżowi (a widział się przedtem także z Piusem XII), że wielowiekowe nauczanie Kościoła na temat Żydów było „nauczaniem pogardy” (tak brzmi tytuł jednej z jego książek). Na II Soborze Watykańskim dużą rolę odegrał Abraham Jozua Heschel. Jednak z pewnością najważniejszy był szok, jakiego wielu przywódców Kościoła doznało z powodu Szoah. To on spowodował szerokie poparcie dla zmian nauczania o Żydach. Niemniej jednak rola Jana Pawła II jest trudna do przecenienia. Jego osobiste doświadczenia przyczyniły się do nadania tym zmianom dynamiki i wielkiego zasięgu.

Zmiana nauczania o Żydach

Pozwolę sobie na przepowiednię: gdy za kilkaset lat będzie pisana historia życia religijnego naszego stulecia albo całej naszej epoki, jednym z głównych tematów będzie zmiana stosunku chrześcijaństwa do Żydów. Zmiana nauczania o Żydach i judaizmie jest szczególnie widoczna w dokumentach Kościoła katolickiego. Najprościej mówiąc, ta zmiana to porzucenie „nauczania pogardy”,

a w zamian uznanie prawomocności judaizmu, oparte na poczuciu nieodwołalności Przymierza zawartego przez Stwórcę z Izraelem. Jest to krok rewolucyjny: w źródłowym dokumencie II Soboru Watykańskiego — punkcie 4. Deklaracji *Nostra Aetate* — nie ma odnośników do wcześniejszych dokumentów kościelnych.

Ważności tych przemian nie niwelują zastrzeżenia, które — zasadnie — formułują Żydzi i nie tylko Żydzi. Jedno z nich dotyczy misjonarstwa. Choć nie organizuje się już misji wobec Żydów, jakiegokolwiek oczekiwanie nawrócenia jest zaprzeczeniem prawdziwej akceptacji, autentycznego szacunku. O tym, że żydowska wrażliwość różni się z chrześcijańską, świadczy kontrowersja wokół kanonizacji Edyty Stein — skądinąd wielkiej kobiety, której postać symbolizuje jednak odstępstwo od wiary żydowskiej. Jako atak odczuwamy też pogląd, że chrześcijaństwo jest dopełnieniem judaizmu, a takie tezy są w jakiejś formie stale obecne — również wśród tych, którzy, jak polski papież, porzucili wyobrażenie Kościoła jako jedyne „prawdziwego Izraela”. Chcę jednak dodać, że praktycznie zawsze słowa wypowiedane przez papieża były właściwe, pełne zrozumienia, satysfakcjonujące. Na przykład choć wspomniany dokument dotyczący wojennej Zagłady Żydów „Pamiętamy” — powstały zresztą po latach pracy i kontrowersji — był krytykowany, nie tylko przez Żydów, to krótki wstęp papieża był chwalony.

Niektóre gesty Karola Wojtyły stały się znane dopiero po latach, gdy został papieżem. Wśród Żydów powtarzana jest opowieść o tym, jak krótko po wojnie, będąc młodym księdzem, odmówił ochrzczenia żydowskiej sieroty, zalecając jej opiekunom, by najpierw spróbowali porozumieć się z krewnymi. To wskazuje na niezwykłą wrażliwość w sprawie, która jest kluczowa dla wszystkich Żydów zaangażowanych w swoje żydostwo. Obawa przed nawracaniem czy nawet niewyrażonym oczekiwaniem nawrócenia była bowiem zawsze podstawowym składnikiem żydowskiej podejrzliwości wobec chrześcijan.

Drugie zastrzeżenie dotyczące przemian posoborowych — które, co najmniej równie mocno jak Żydzi, formułują także przedstawiciele innych Kościołów chrześcijańskich — brzmi następująco: obecnie, tak jak dawniej, Kościół uznaje się za depozytariusza prawdy, której nie ma gdzie indziej. O aktualności tej kwestii świadczy choćby polemika wywołana przez napisaną przez obecnego papieża, wówczas kard. Józefa Ratzingera, deklarację *Dominus Iesus*. Jest rzeczą godną uwagi, choć nie należy przeceniać wymowy tego faktu, iż Jan Paweł II wprost nie wypowiadał takich opinii.

Trzecie zastrzeżenie dotyczy rozróżnienia, które było czynione również przez Jana Pawła II, pomiędzy złem czynionym przez chrześcijan a fundamentalnie dobrą naturą Kościoła i chrześcijaństwa. Takie podejście nie pozostawia w zasadzie drogi do przyjęcia, iż czasem chrześcijanie czynili zło w imieniu chrześcijaństwa i powodowani nauczaniem kościelnym. O tym, że sprawa pozostaje żywa, świadczy choćby niewystarczający — zdaniem wszystkich żydowskich komentatorów — ton sformułowań dokumentu *Pamiętamy. Refleksje nad Shoab*.

Choć uważam, że każde z tych zastrzeżeń wskazuje na jakiś istotny problem, wiem zarazem, że po pierwsze, judaizm i inne religie stoją przed analogicznymi problemami, a po drugie, pomimo wszystko atmosfera obecna jest nieporównanie lepsza, zupełnie inna niż niegdyś. Jestem wdzięczny Janowi Pawłowi II za jego kolosalny wkład w kształtowanie tej nowej aury.

Różnice teologiczne oczywiście pozostają, ale to nie musi przeszkadzać. Przeszedłem pewną ewolucję w moim stosunku do Jana Pawła II nawet w kwestii, która przez pewien czas wydawała mi się nie tylko sprawą różniącą, ale wręcz dowodem na przeciwstawność podejścia judaizmu i chrześcijaństwa. Postrzegałem mianowicie zawsze jako szczerze jego wspomnienia o tym, jak przeżywał wraz z Żydami wojenną Zagładę. Nie ma podstaw, by to kwestionować, choć oczywiście istniała zasadnicza różnica pomiędzy doświadczeniami Karola Wojtyły a sytuacją jego żydowskich rówieśników i wszystkich innych Żydów. Dlatego właśnie stwierdzenie, że „wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem”, wypowiedziane w trakcie naszego spotkania w 1987 roku, uderza mnie jako nieodpowiednie. Chodzi mi nie tyle nawet o szmalcowników, co o zwykłą różnicę losu. Rozumiem jednak, że mogło to wyrażać ówczesne uczucia Karola Wojtyły. Natomiast jeszcze bardziej raziły mnie sformułowane przezeń niekiedy w kontekście Zagłady słowa o „oczyszczającej mocy cierpienia” i o tym, że „im straszliwsze cierpienie, tym większe oczyszczenie”, jak powiedział podczas tego samego spotkania. Otóż myślę, że cierpienie może mieć dobre skutki, ale nie musi. Nie musi mieć wartości zbawczej. Szczególnie wątpliwe jest to właśnie w odniesieniu do Zagłady. Słowa papieża wydały mi się wypowiedziane nazbyt lekko i łatwo, a przez to widziałem w nich pomniejszenie męki ofiar. Źródła tego można by zapewne szukać w odmiennej teologii, jednak w takim momencie przychodzi mi na myśl wskazanie Irvinga Greenberga (sformułowane nie tylko wobec chrześcijańskich, ale i niektórych żydowskich interpretacji Zagłady): czy ktokolwiek byłby w stanie wypowiedzieć takie tezy w obliczu palących się ciał dzieci?

A jednak, a jednak... Wszystko podlega interpretacji. Jeśli rozumieć cierpienie nie jako usprawiedliwienie, ale jako wyzwanie, jako okazję do przemiany, to rzeczywiście może ono przynieść coś dobrego. Stosunek do cierpienia może nas różni (zresztą głównie w teorii), ale wyzwania są wspólne. Doświadczenie Szoah można rozumieć jako — by użyć sformułowanie Emila Fackenheim — 614. przykazanie zakazujące Żydom porzucania judaizmu. Papież w tym samym wystąpieniu mówił o „zbawczej przestrodze” i o tym, że w ten sposób okazujemy się „w dalszym ciągu dziedzicami tego wybrania, któremu Bóg jest wierny”. Gdy to rozumieć nie jako afirmację cierpienia, ale jako wezwanie do odpowiedzialności za Przymierze, za jego utrzymanie, a może nawet odnowę — to pomimo różnic pojawia się zasadnicza zbieżność.

Historia i terażniejszość

Innym historycznie ważnym dokonaniem polskiego papieża w sferze stosunków z Żydami jest normalizacja stosunków z Państwem Izraela (uważam, że tak właśnie, a nie „państwo Izrael”, brzmi poprawne tłumaczenie terminu „*medinat Israel*”). W 1993 odrzucona więc została koncepcja, że rozproszenie Żydów jest karą za nierozpoznanie Mesjasza (Chrystusa) w Jezusie. Przez stulecia wizja tej kary była istotnym składnikiem myśli chrześcijańskiej. Wierzę papieżowi, że nie podzielał jej od początku swego pontyfikatu. Pomimo epokowej przemiany element religijnego sprzeciwu Kościoła wobec syjonizmu nie stał się wyłącznie częścią historii.

Obecnie podobne religijne argumenty wylaniają się w tle w odniesieniu do ostatniej i głównej kwestii spornej: statusu Jerozolimy. Dla Żydów Jerozolima jest historycznym centrum, najważniejszym ośrodkiem duchowym i „wieczną” stolicą, dla chrześcijan jest historyczną kolebką i ważnym ośrodkiem (choć nie najważniejszym — bo jest Rzym czy Konstantynopol). Ciekawe, że Żydzi — religijni i świeccy, tradycyjni i nowocześni — są niemal jednogłośni: Jerozolima musi pozostać żydowska, a nie na przykład być pod władzą międzynarodową. Co to ma konkretnie znaczyć, to inna sprawa: obecnie rząd Izraela proponuje wbrew większości opinii jakiś podział Jerozolimy na żydowską i arabską. Tak czy inaczej, jeśli jakieś trwałe rozwiązanie pokojowe dla Jerozolimy zostanie przyjęte powszechnie, to będzie to początek nowej epoki. Nie tylko dla Jerozoli-

my, ale i dla świata. Nie sposób jest oprzeć się myśli, że będzie to równoznaczne z nadejściem Mesjasza. Czy przełom stanie się „rychło, za dni naszych”?

Wizyta Jana Pawła II w Izraelu była wielkim wydarzeniem. Stary papież, mówiący z głębi serca, trafił do serc Izraelczyków, którzy na co dzień na ogół nie stykają się z katolikami. Również do takich, którzy sądzą, że zasadniczo relacje między religiami nie zmieniły się od czasów średniowiecza. Dzięki polskiemu papieżowi wielu zobaczyło, że obecny Kościół ma w sobie elementy pokory, której nie mogli widzieć Żydzi dawniejszych pokoleń. Umożliwiło to milionom zwykłych Żydów zrozumienie po raz pierwszy, że Kościół nie jest taki sam jak 50 czy 500 lat temu. Jest to niezaprzeczalna zasługa Jana Pawła II — jego postawy, jego słów i gestów. Nie spowodowało to, niestety, nowej, lepszej epoki w konflikcie wstrząsającym ziemią świętą. Jeśli jednak jakakolwiek wizyta w Syjonie jednego ze śmiertelników może przybliżyć czas przełomu, to był nim Jan Paweł II.

Wysiłki Jana Pawła II doprowadziły do wielkiego postępu: w ostatnich latach powstała wspólna komisja Stolicy Apostolskiej i naczelnego rabinatu Izraela. Jest aktywna, umożliwiła nawiązanie osobistych stosunków, a ponadto przez swoje istnienie wspiera działania międzyreligijne w Izraelu, a zwłaszcza nauczanie o obecnym obliczu chrześcijaństwa.

Zapewne jednak najodważniejszym, najbardziej bezprecedensowym posunięciem tego papieża wobec Żydów była modlitwa pokutna w ramach pamiętnego nabożeństwa pokutnego w Rzymie, w marcu 2000 roku. Nie znam innych przywódców religijnych, których stać by było na taki gest. Znowż możliwą są zastrzeżenia — bo można sobie wyobrazić znacznie mocniejsze sformułowania, a także krytykę tradycji Kościoła, a nie tylko ludzi Kościoła — ale to właśnie Jan Paweł II, a nie kto inny, odpowiedział zdecydowanie na pytanie „czy wyrażać publicznie skruchę z powodu zła dokonanego przez moich” i dzięki temu postawił problem „jak wyrażać skruchę”. W tej sprawie widzę w nim nauczyciela nas wszystkich: katolików i Żydów, innych chrześcijan i wszystkich ludzi dobrej woli.

Oczywiście wszystkie omówione wyżej przemiany stosunku do Żydów to nie jednorazowy akt, ale długotrwały proces, zapoczątkowany szokiem, jakim było uświadomienie sobie przez świat zachodni charakteru wojennej Zagłady Żydów. Inną sprawą jest to, jak głęboko te zmiany sięgają. Nie dziwi mnie fakt, że zwykli ludzie często nie są ich w pełni świadomi, a nieraz nie mają o nich pojęcia. Jest jasne, że docieranie nowego nauczania do umysłów musi zająć dziesięciolecia. Antysemityzm wśród katolików nie jest na ogół taki jak niegdyś, ale

nie zanika. Oficjalne nauczanie każe jednak wielu mówić: „nie jestem antysemitą, ale...” To już niemało. Tym bardziej istotne jest to, że w przemówieniach papieskich rzuca się w oczy postawa autentycznego szacunku wobec judaizmu, uznanie, że żydowska misja religijna trwa. Jest to po części wynik widocznego u Jana Pawła II szacunku dla każdego człowieka, a po części rezultat jego szczególnego nastawienia wobec Żydów.

Smuci mnie, choć może nie powinno dziwić, że Żydzi w niewielkim tylko stopniu doceniają skalę zmian w podejściu Kościoła katolickiego (i wielu protestanckich). Niektórzy nie wiedzą o zmianach, inni podkreślają, że mimo zmiany stylu pozostają aktualne główne źródła postaw antyżydowskich, a także błędów. Zmiany w żydowskim nastawieniu jednak następują. Trudno jest wprowadzić określić ich zasięg, ale nie tak dawno pojawiła się publiczna wypowiedź, która pokazuje, że — z wyłączeniem kręgów całkowicie tradycjonalistycznych — uznanie dla chrześcijaństwa jest wyraźnie obecne. Myślę o deklaracji *Dabru emet*, którą w roku 2000 podpisało ponad 200 żydowskich teologów, rabinów i intelektualistów. Jest ona stosunkowo nie najgorzej znana w Polsce, może nawet lepiej niż w jakimkolwiek innym kraju. Przyjąłem ją z zachwytem, zostałem również jej sygnatariuszem, bo zawiera ona nie tylko uznanie dla przemian, nie tylko pełny szacunek dla chrześcijaństwa, ale stwierdza to, co zawsze próbuje wyrażać: Kościół może być, pomimo wszelkich różnic, traktowany bratersko jako wielki sprzymierzeniec Żydów. Deklaracja *Dabru emet* jest tekstem o charakterze teologicznym, czyli czymś, do czego od dawna nawoływali niektórzy Żydzi zaangażowani w dialog. Spotkała się wśród wielu Żydów z niezrozumieniem i krytyką, jednak pozwolę sobie powtórzyć moją początkową ocenę jej ważności: tak jak deklaracja *Nostra aetate* zarówno wyraziła, jak i zaczęła kształtować nowe postawy, tak deklaracja *Dabru emet* odzwierciedla zmiany, a zarazem ułatwi Żydom pozytywne mówienie o chrześcijaństwie oraz wpłynie na przyspieszenie ewolucji postaw wielu osób. Zaslugą Jana Pawła II jest niewzruszone trwanie w postawie, która usprawiedliwia ten pozytywny stosunek wobec chrześcijaństwa z żydowskiej perspektywy.

Przemiany w myśleniu katolików i innych chrześcijan są dla mnie ważne nie tylko z powodów „międzyreligijnych” i ze względu na osobiste związki z ludźmi Kościoła. Pojawił się bowiem nowy fenomen: zasymilowani Żydzi, którzy żydowską tradycję poznają poprzez nauczanie kościelne. Nieraz jestem świadkiem tego, że kontakty z Kościołem we współczesnym zlaicyzowanym świecie mogą prowadzić Żydów do głębszego żydowskiego zaangażowania. Jest to zja-

wisko nowe — historycznie rzecz biorąc — którego nie uwzględnili jeszcze ani myśliciele chrześcijańscy, ani żydowscy. Jan Paweł II ma w nim swój udział.

Szkoda, że nie odwiedził synagogi warszawskiej. Taka możliwość pojawiła się na początku lat 1990-tych. W trakcie poufnych przygotowań na sugestię ze strony Watykanu ówczesny rabin, tradycjonalista starej daty, odrzekł, że nie ma w Warszawie dość Żydów... Niestety, nikt inny spośród polskich Żydów o owej inicjatywie wówczas nie wiedział.

Pisząc to wszystko, uświadomiłem sobie, że niemało z tego, co próbuję robić, jest nie tylko inspirowane osobą i dziełem Jana Pawła II, ale jest próbą odpowiedzi na jego podejście, dla którego dialog jest żywiołem naturalnym. Zawsze poruszało mnie to, że podkreślał braterstwo chrześcijan i Żydów, a także — naszą wspólną polskość. Odczuwam podobnie. Oprócz tego istnieje jeszcze węższa wspólnota, którą tworzy stan i etos polskiego inteligenta. Wszystkie te czynniki — jak sądzę — skłoniły mnie do głębokiego zaangażowania w Polskiej Radzie Chrześcijan i Żydów. Być może przy innym papieżu mogłoby być podobnie. Jest jednak dla mnie źródłem zadowolenia i satysfakcji, że mogłem uczestniczyć w dialogu w trakcie pontyfikatu polskiego papieża.

Stanisław Krajewski

IV. Teologia miłości

KS. GRZEGORZ IGNATOWSKI

Odkrywanie Izraela *Chrześcijańska teologia współczesnego judaizmu*

Podczas przemówienia w rzymskiej Synagodze Większej w 1986 roku Jan Paweł II przypomniał wyznawcom Chrystusa, że judaizm jest najbliższy chrześcijaństwu spośród innych religii niechrześcijańskich. Z tego powodu Żydzi są dla nas, chrześcijan, „naszymi umiłowanymi braćmi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi”¹.

Wobec tych słów Papieża trzeba zapytać o relację między chrześcijaństwem a współczesnym judaizmem. Nie wystarcza już dziś przedsoborowa teologia, która, dostrzegając pewne pozytywne elementy w starożytnym judaizmie, uparcie twierdziła, że jego rola ograniczała się wyłącznie do przygotowania świata na przyjście Zbawiciela. Gdyby konsekwentnie wyznawać ten pogląd, należałoby oczekiwać, że religia żydowska — zrealizowawszy swoją misję — powinna przestać istnieć. Tymczasem judaizm był i jest nadal żywy i dynamiczny, a jego wyznawcy oddają cześć Jedynemu Bogu we wszystkich niemal zakątkach świata. I wciąż zadają chrześcijanom trudne pytania. Bodaj najpoważniejsze z nich dotyczą stopnia i sposobu realizacji mesjańskich obietnic.

Niełatwe początki

Warto zacząć te rozważania od analizy dokumentów kościelnych. Pozytywne w nich zmiany zostały spowodowane przez dwa czynniki. Pierwszy to systema-

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej*, w: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978–2005*, red. ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 2005, s. 109. Więcej



Ks. Grzegorz Ignatowski wygłasza referat o chrześcijańskiej teologii judaizmu. Fot. Andrzej Heldwein

przedstawiać Żydów jako odrzuconych lub przeklętych przez Boga². Tekst soborowy wyznacza w ten sposób standardy dla przyszłych badań teologicznych i wyraża dezaprobatę dla minionego nauczania Kościoła, kiedy to chrześcijanie, nie wiedząc, jaką rolę przypisać Żydom w historii zbawienia po przyjściu Jezusa Chrystusa, przedstawiali ich wyłącznie w świetle negatywnym. Ponadto Deklaracja podkreśla wagę wspólnego duchowego dziedzictwa chrześcijan i Żydów oraz zachęca ich do wzajemnego poznania i poszanowania, które osiąga się przez studia biblijne i debaty teologiczne. A trudno przecież wyobrazić sobie, aby Sobór

tyczna praca teologów, którzy podjęli się zadania ponownego odkrycia dla chrześcijan żywego i dynamicznego judaizmu. Drugim, również ważnym, były opinie Żydów na temat kolejnych dokumentów uchwalanych przez Stolicę Apostolską.

Katolicy rozpoczęli przewartościowywanie swojego spojrzenia na judaizm od uchwalenia przez II Sobór Watykański Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Tekst soborowy w zasadzie nie porusza zagadnienia relacji między chrześcijaństwem a judaizmem, nie znaczy to jednak, że analiza kolejnych zdań deklaracji nie pozwala na wyciągnięcie pewnych pozytywnych wniosków. Dokument, stwierdzając, że Kościół jest nowym ludem Bożym (co zresztą nie ma żadnej podstawy w Nowym Testamencie), postuluje, aby — odwołując się do Pisma Świętego — nie

o pojęciu „starsi bracia w wierze” — zob. ks. G. Ignatowski, *Nasi starsi bracia. Na marginesie pewnej rozmowy*, „Więź” 2002 nr 1.

² Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 333–337.

aprobował dialog i nawoływał do zaznajomienia się z religią, która nie jest nośnikiem pozytywnych wartości.

Kolejnym ważnym krokiem było ustanowienie w 1974 roku przez Pawła VI Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Dotychczas opracowała ona trzy ważne dokumenty: *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1974 r.), *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do przedstawiania tych zagadnień* (1985 r.) oraz *Pamiętamy: Refleksja nad Szoab* (1998 r.). Wprawdzie pierwszy z wymienionych dokumentów w przeważającej części wypowiada się na temat wzajemnych relacji w czasach biblijnych, to jednak w jednym miejscu dodaje, że dzieje judaizmu nie skończyły się wraz ze zburzeniem Jerozolimy w 70 roku, ale że trwa on w dalszym ciągu, „rozwijając tradycję religijną, której znaczenie, jak sądzimy, nabrało zupełnie odmiennego sensu po Chrystusie, to jednak zachowuje wielkie bogactwo wartości religijnych”. Na uwagę zasługuje dzisiaj także inne, ciągle aktualne stwierdzenie zawarte w tym dokumencie. Watykańska Komisja przypomina mianowicie tym wszystkim, którzy podejmują dialog z Żydami, aby zapoznali się z podstawowymi zasadami współczesnego judaizmu³.

Najwyraźniej jednak opinie wśród teologów i ekspertów watykańskiej Komisji musiały być podzielone i wielu z nich chciało, aby dokument poszedł odważniej naprzód. Podczas prac nad *Wskazówkami i sugestiami* w prasie amerykańskiej ukazał się jeden z projektów przyszłego tekstu, w którym wypowiedź na temat judaizmu pobiblijnego jest i znacznie obszerniejsza, i napisana w pozytywniejszym duchu. Czytamy w nim, że w Kościele ciągle wzrasta wiedza na temat miejsca, jakie zajmuje współczesny judaizm w historii zbawienia. Żydzi nie są postrzegani przez wyznawców Chrystusa tylko jako lud, który w swojej historii spotykał i doświadczał obecności Boga, lecz ciągle trwa w przymierzu przez Niego ustanowionym. Bóg — czytamy — ofiarował swojemu ludowi Torę, skierował do niego trwające na wieki słowo — niewyczerpane źródło duchowego życia i modlitwy.

Ponadto projekt wypowiadał się na temat relacji między przymierzem a ziemią Izraela: „Żydzi ciągle wykazują na tysiące sposobów swoje przywiązanie do ziemi obiecanej ich przodkom od dnia powołania Abrahama”⁴. Projekt zachęca

³ Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4*, w: ks. G. Ignatowski, *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*, Łódź 2003, s. 242, 246.

⁴ Projekt opublikowany pod tytułem *Catholics and Jews. Making Vatican II Work*, w: *Christian Attitudes on Jews and Judaism* 1970 nr 10, s. 7–8.

też chrześcijan, aby starali się zrozumieć i uszanowali religijne znaczenie owej więzi między ludem a ziemią i wzywa, aby w tej perspektywie rozpatrywać istnienie Państwa Izrael. Nie znaczy to jednak wcale — zastrzegają autorzy projektu — że wypowiadając się w tej kwestii, watykańska Komisja dokonuje jakiegokolwiek osądu politycznych i historycznych wydarzeń związanych z istnieniem państwa żydowskiego.

Interesująca jest wreszcie wypowiedź na temat samego judaizmu: „Historia judaizmu nie skończyła się wraz ze zburzeniem Jerozolimy, lecz ciągle się rozwija w bogatej duchowej tradycji”⁵. W projekcie brak niefortunnego stwierdzenia, że judaizm po przyjsciu Chrystusa nabral zupełnie odmiennego sensu, które znalazło się w tekście ostatecznym i za który *Wskazówki i sugestie* były krytykowane.

Przypomnijmy w tym miejscu, że współcześni Żydzi, religijni i poszukujący, kontestatorzy wiary i jej gorliwi wyznawcy, określają swoją tożsamość w odniesieniu do Państwa Izrael i Holokaustu. Jest w pełni zrozumiałe, że uchwalony w końcu 1974 roku dokument, który pominął zupełnie zagadnienie więzi między przymierzem a ziemią, a także nie zwrócił uwagi na istnienie Państwa Izrael, spotkał się z negatywnym przyjęciem ze strony żydowskiej⁶. Brak aprobaty dla tekstu watykańskiego spotęgowany był również tym, że dobrze znano omówiony krótko wcześniejszy projekt dokumentu.

Milowe kroki

Na usprawiedliwienie watykańskiej Komisji dodajmy, że jej członkowie usunęli uwagi na temat więzi między przymierzem a ziemią Izraela oraz stwierdzenia dotyczące państwa żydowskiego ze względu na polityczne napięcie na Bliskim Wschodzie. Podobnie jak wówczas, tak i dzisiaj pozytywne wypowiedzi na temat Państwa Izrael, pomimo postępującego ciągle procesu pokojowego, są kontestowane, a niekiedy wywołują gwałtowną reakcję ze strony jego przeciwników. A na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku sytuacja była bardzo napięta. Obrazują ją dobrze reakcje na dokument opublikowany w kwiet-

⁵ Tamże.

⁶ Henry Siegman, *Ten Years of Catholic-Jewish Relations: A Reassessment*, w: *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970–1985*, Città del Vaticano-Roma 1988, s. 26–45.

niu 1973 roku przez Konferencję Episkopatu Francji *Postawa chrześcijan wobec judaizmu*.

Biskupi francuscy podkreślili, że judaizm jest czymś więcej niż jedną z wielu religii pozachrześcijańskich, ponieważ to dzięki Żydom wiara w Jedyne Boga weszła na stałe w dzieje całej ludzkości. W tekście zachęca się chrześcijan, aby nie patrzyli na judaizm jako relikw przeszłości, lecz na tętniącą życiem rzeczywistość religijną. Stawiane są tam też ważne pytania na temat aktualnej misji narodu żydowskiego w Bożym planie zbawienia, przypomina się, że przymierze zawarte z ludem żydowskim nie zostało nigdy odwołane. Żydzi mają do spełnienia misję, a jest nią „uświęcenie Imienia Bożego”, którą realizują w modlitwie synagogalnej. Tekst francuski zaznacza, że więź między przymierzem a ziemią Izraela jest darem samego Boga, w dokumencie czytamy jednak, że chrześcijanie nie powinni wypowiadać się na temat politycznego znaczenia powrotu Żydów do własnej państwowości, nie można im jednak odmówić prawa do samodzielnego istnienia politycznego. Te właśnie elementy zawarte w wypowiedzi biskupów francuskich spotkały się z żywą krytyką ze strony przeciwników istnienia państwa żydowskiego — swoją dezaprobatę wyrazili: Synod Kościoła melchickiego, Konferencja Biskupów Afryki Północnej, jezuita z Libanu, a także znany teolog, potem kardynał Jean Daniélou, a nawet Jasir Arafat⁷.

To wszystko, czego nie powiedziano w oficjalnym dokumencie z 1974 roku, uwzględniono dziesięć lat później w tekście zatytułowanym *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*⁸. Przypomniano w nim, że judaizm po przyjściu Chrystusa rozwijał się w wielkiej diasporze, a Żydzi — często w sposób heroiczny — pozostawali wierni Jedyneemu Bogu, pamiętając ciągle o ziemi swoich przodków. Trwanie Izraela przez dwa tysiące lat związane jest z rozwojem duchowym w okresie rabinicznym, w średniowieczu i w czasach współczesnych. Co więcej, współczesne życie religijne Izraela może dopomóc Kościołowi w zrozumieniu własnej tożsamości, natomiast samo istnienie Państwa Izrael oraz decyzje przezeń podejmowane należy rozpatrywać wyłącznie w perspektywie prawa międzynarodowego. Dokument napomina, że nie należy prezentować Żydów jako narodu ukaranego przez Boga, jak to uznawała stara teologia, w tym widząc przyczynę, dla której naród żydowski żyje w rozproszeniu.

⁷ G. Ignatowski, *Inicjatywy Kościoła katolickiego we Francji na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Katowice 2004, s. 45–63.

⁸ Reakcje żydowskie na dokument prezentuje Goeffery Wigoder, *A Jewish Reaction to the „Notes”*, w: *Fifteen Years...*, dz. cyt., s. 255–269.

niu. Watykański dokument zdecydowanie występuje przeciwko takiej interpretacji, przypominając, że to właśnie w diasporze Żydzi pozostawali wierni Bogu⁹.

Ostatni ze wymienionych wcześniej dokumentów watykańskiej Komisji *Pamiętamy: Refleksja nad Szoab* został poświęcony relacjom chrześcijańsko-żydowskim z perspektywy historycznej; w sposób szczególny podejmuje on kwestię Holokaustu¹⁰. Stwierdza jednak krótko, że „Naród żydowski, składając jedyne w swoim rodzaju świadectwo o Świętym Izraela i o Torze, doznał wielu cierpień w różnych epokach i w wielu miejscach na ziemi”¹¹.

Równoległe drogi zbawienia?

Jak widać, oficjalne dokumenty watykańskie coraz obszerniej i bardziej pozytywnie wypowiadają się na temat judaizmu. Nie znajdujemy w nich jednak odpowiedzi dotyczących znaczenia judaizmu w historii Zbawienia po przyjściu Chrystusa, a jest to przecież sprawa kluczowa. Na temat relacji między religią żydowską a chrześcijaństwem starali się też wypowiadać teologowie. Ich dotychczasowe osiągnięcia można zasadniczo sprowadzić do czterech koncepcji lub teorii.

Pierwsza z nich proponuje, aby mówić o dwóch paralelnych drogach zbawienia; według jej zwolenników, Żydzi zmierzają do Boga przez dochowanie wierności Torze, a inne narody przez Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo i judaizm są rozpatrywane jako „drogi do Boga” — nie znajdują się w opozycji. Druga z teorii nazywana jest teorią „nieanulowanego przymierza” zawartego przez Boga z Izraelem. Opiera się na twierdzeniu, że wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa Bóg nie zerwał przymierza z Izraelem i odwołuje się do Dziejów Apostolskich (3,25) oraz Listu do Rzymian (9,4), gdzie jasno jest o tym mowa. Według omawianej koncepcji, wierni pogańskiego pochodzenia, znajdując się z dala

⁹ Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*, w: ks. G. Ignatowski, *Na drogach...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁰ Z perspektywy żydowskiej watykański tekst omawia A. James Rudin, *Reaction of a Jewish Theologian to the Vatican's „We Remember” Document*, w: *The Vatican and the Holocaust. The Catholic Church and the Jews During the Nazi Era*, red. Randolph L. Braham, New York 2000, s. 89–98.

¹¹ Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Pamiętamy: Refleksja nad Szoab*, w: G. Ignatowski, *Na drogach pojednania...*, s. 269.

od Boga Izraela i Jego ludu, zostali dopuszczeni do udziału w wybraniu i wspólnocie przymierza z Bogiem, które najpierw przyznane zostało Izraelowi.

Trzecia z teorii na temat znaczenia judaizmu w historii zbawienia, określana często jako „idea pielgrzymowania narodów do Syjonu”, nawiązuje do starotestamentowych proroctw zawartych w drugim rozdziale księgi Izajasza i czwartym Micheasza. Proroctwa te wyrażają nadzieję, że w czasach ostatecznych narody podejmą pielgrzymkę do Syjonu; przyłączą się wówczas do posługi Izraela, która urzeczywistnia się w oddawaniu chwały Bogu. Razem z Żydami będą więc zmierzały do Syjonu w powszechnej pielgrzymce, aby słuchać słowa prawdziwego Boga. Według tej koncepcji, Kościół z Izraelem, stając się uczestnikami wspólnej nadziei mesjańskiej, znajdują się w drodze do Boga. Ostatnią z teorii określa idea „jednego ludu Bożego”. Harmonizuje ona z przekonaniem świętego Pawła, wyrażonym w Liście do Rzymian (11,23), że obecna „zatwardziałość” tych, którzy nie uwierzyli w Chrystusa, nie oznacza ich ostatecznego odrzucenia. Na początku tego listu Pawłowego czytamy przecież: „Pytam więc: Czyż Bóg odrzucił lud swój? Żadną miarą!” Tak więc Kościół i Synagoga według tej koncepcji stanowią jeden lud Boży, obejmujący dwie równoległe rzeczywistości religijne¹².

Z chrześcijańskiego punktu widzenia przedstawione koncepcje wiążą się z pewnym niebezpieczeństwem. Prowadzą do konkluzji, że Jezus z Nazaretu przyszedł wyłącznie do nie-Żydów. Ich konsekwencją jest podważenie jednej z fundamentalnych prawd wiary chrześcijan o powszechności zbawienia, które w Jezusie Chrystusie jest dostępne dla wszystkich, tak dla Żydów, jak i dla innych narodów. Teoria ludów pielgrzymujących do Synaju pozwala nawiązać łączność z fundamentalną wypowiedzią na temat nadziei Izraela, nie można jednak zapominać o oczekiwaniach prorockich zawartych w księgach Izajasza i Micheasza, że w czasach ostatecznych Tora zostanie uznana przez wszystkie narody jako obowiązujący nakaz Boga (Iz 2,3; Mi 4,2).

Analiza dokumentów Stolicy Apostolskiej pozwala na wyprowadzenie kolejnego wniosku z naszych rozważań. Żaden z dokumentów watykańskich wymienionych teorii nie aprobuje. Więcej, w dokumencie *Żydzi i judaizm w gło-*

¹² Wszystkie zaprezentowane teorie znajdują się w dokumencie Kościołów Konkordii Leueningkiej: *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2001. Polski przekład znajduje się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 2002 nr 1, s. 96-144.

szeniu Słowa Bożego... czytamy: „Kościół i judaizm nie mogą być przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia”¹³.

Kard. Jean-Marie Lustiger twierdził, że wszystkie wypowiedzi papieża na temat Żydów i judaizmu w istocie nie zmieniły wiele we wzajemnych relacjach. Według niego najważniejsza dla procesu pojednania była wizyta Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej w 1986 roku oraz jego modlitwa przy Ścianie Zachodniej w Jerozolimie w roku 2000. Pamiętając o wypowiedzi francuskiego kardynała, zapytajmy, jak papież w swoim nauczaniu przedstawiał wzajemne relacje. Dla ukazania stosunku między chrześcijaństwem a narodem żydowskim Jan Paweł II posługiwał się własną, specyficzną dla siebie terminologią. Relacje te opisywał najczęściej za pomocą terminu „więź”. Jest to „więź oparta na Bożym planie przymierza”, „duchowa więź pociągająca za sobą wielką odpowiedzialność”, „więź sakralna”, „więź rodzicielska”, z której wynika obowiązek „wzajemnej miłości”, „poznania”, składania „wspólnego świadectwa o Bogu”. Żydzi są szczególnym ludem, dla chrześcijan „braćmi”, „braćmi w Panu”, „naszymi starszymi braćmi”, „umiłowanymi braćmi”, „naszymi starszymi braćmi w wierze”. Papież stwierdza nawet zdecydowanie, że chrześcijanie mają obowiązek potwierdzać, że Żydzi są „naszymi starszymi braćmi”¹⁴. Żydów i chrześcijan łączy „wspólne duchowe dziedzictwo”, „cześć” i „wiera w Jedyne Boga”, „wspólna duchowa tradycja, która czci świętość jedyne Boga i wzywa nas do Jego miłowania”¹⁵.

W obliczu tych słów postawmy na koniec jedną tezę. Teologia katolicka nie może obecnie zaproponować zadowalających teorii relacji między judaizmem a chrześcijaństwem. Należy zatem kontynuować dalsze poszukiwania. Konieczne zaś należałoby upowszechnić nauczanie Jana Pawła II na ten temat. Posługiwanie się pozytywną terminologią, którą on sam stosował tak chętnie, na pewno przyczyni się do polepszenia wzajemnych relacji i pozwoli na zintensyfikowanie dalszych badań w tej dziedzinie.

Ks. Grzegorz Ignatowski

¹³ Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego...*, s. 253.

¹⁴ *John Paul II, Pastoral Visit to Mexico*, w: *Pope John Paul II. Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995*, red. Eugene J. Fisher, Leon Klenicki, New York 1995, s. 135.

¹⁵ Szerzej na ten temat: G. Ignatowski, *Papież wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*, Katowice 2007, s. 91–92.

R. IRVING GREENBERG

Od wzajemnej pogardy do dialogu *Rozwój żydowskiej teologii chrześcijaństwa*

Dlaczego Żyd miałby pracować dla rozwoju pozytywnej teologii chrześcijaństwa? Dlaczego chrześcijanie i Żydzi próbują budować nowe dobre stosunki pomiędzy naszymi religiami?

Zacznę od wyznania, że skoro Bóg jest twórcą obu naszych religii i wspiera je od ponad dwóch tysięcy lat, to wierzę, że stwarzając je obie, nasz Pan nie pragnął odrzucenia jednej kosztem drugiej, ale chciał, byśmy Mu służyli jako współpracownicy w udoskonalaniu świata. Pracując w ramach równoległych przymierzy dla *tikun olam* (naprawy świata), wspólnie możemy prowadzić ludzkość do odkupienia Bożego stworzenia. Niestety przez dwa tysiąclecia odrzucaliśmy siebie nawzajem, walczyliśmy ze sobą, nawet nienawidziliśmy siebie.

W historii rzadko pojawia się druga szansa. A my właśnie obecnie — po wielkiej tragedii Holokaustu — otrzymaliśmy tę drugą szansę, aby pełnić wolę Bożą. Chcąc to osiągnąć, musimy dojść do nowego zrozumienia siebie nawzajem i naszych ról w Bożym planie.

Na początek przeanalizujmy nasze dotychczasowe teologiczne rozumienie drugiej strony. Opiszę tu kolejno trzy etapy żydowskiej teologii chrześcijaństwa, które są zarazem odzwierciedleniem chrześcijańskiej teologii judaizmu.

Etap pierwszy: narodziny i oddzielenie

W pierwszym etapie relacje Żydów i chrześcijan charakteryzowały się antagonizmem i wrogością. Wzajemne stosunki warunkował fakt, że chrześcijań-

stwo wyrosło w judaizmie. Obie wiary, które na początku były jedną, niosły wspólne przesłanie: jest Bóg; Bóg kocha; *tikun olam* (naprawa świata) jest wolą Bożą. Wiara zakładała, że rezultatem Bożego dzieła podejmowanego wspólnie z ludzkością, któremu przewodzi lud Izraela, będą nowe, idealne niebo i ziemia (zostało to przepowiedziane przez Izajasza i przez Pawła). Wspólną nauką jest wiara w powstanie i rozwój świata. Ten świat jest stworzeniem — nie przypadkowym kosmosem, ale konsekwencją woli Stworzyciela. Stworzenie jest prowadzone do odkupienia, czyli udoskonalenia poprzez przymierze, które jest partnerstwem Boga i ludzkości. Izrael przewodzi w tym partnerstwie, a jego rolą jest przyprowadzenie Boga do ludzi, a ludzi do Boga, aby w ten sposób przynieść błogosławieństwo wszystkim ludom na ziemi.

Choć chrześcijaństwo ostatecznie oddzieliło się od judaizmu, jednak powstało na jego gruncie i było głęboko zakorzenione w tradycji żydowskiej. Dlatego chrześcijanie uważali, że ich Nowe Przymierze miało zastąpić Stare Przymierze — podobnie gdy rodzi się dziecko, rodzic po jakimś czasie umiera, a dziecko żyje dalej. Pierwsi chrześcijanie mieli nadzieję, że Żydzi przyjmą ich nauczanie i że ruch skupiony wokół Jezusa zajmie miejsce wiary matki. Chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się wśród pogan, ale nie wśród Żydów. Właśnie dlatego, że judaizm był oczywistym źródłem chrześcijaństwa, decyzja większości Żydów, aby nie przystępować do nowej wiary, stanowiła problem. Chrześcijanie, którzy na tym etapie wywodzili się głównie z pogan, musieli odnieść się do braku pozytywnej odpowiedzi ze strony żydowskiej.

Chrześcijańskie nauczanie pogardy

Pierwszą próbą chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o trwałość judaizmu było przesvědanie, że Stary Testament i jego zwyczaje mają charakter cielesny, a nie duchowy. Żydzi zaś nie dostrzegli, że nowa wiara była wyższym (duchowym) etapem rozwoju Przymierza. Pascha, ponowne przeżywanie Wyjścia — główne święto w tym okresie judaizmu opiewało polityczne wyzwolenie z niewolnictwa i ludobójstwa. Wedle chrześcijańskiego midraszu, miało ono teraz być rozumiane jako zapowiedź Wielkanocy, która oznaczała zmartwychwstanie Jezusa — początek nowego duchowego wyzwolenia ludzkości z niewoli grzechu. Zwiastowała także ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Uważano, że przejęte od ojców prawa, regulujące funkcjonowanie rzeczywistości fizycznej,



R. Irving Greenberg wygłasza referat o żydowskiej teologii chrześcijaństwa. Fot. Andrzej Heldwein

jak również kultywowanie obchodów minionych wydarzeń historycznych nie powinny już być wiążącym obowiązkiem. Zostały one uznane za dawne rytuały, zapowiadające wyższe duchowe praktyki chrześcijan i ich nowe znaczenie.

Początkowo wyznawcy Jezusa żyli i postępowali wedle kryteriów Starego Przymierza. Jednak już za czasów Pawła od pogan, którzy do nich przystąpili, wymagano mniej lub w ogóle nie żądano przestrzegania tych zasad. Z czasem, kiedy pogaństwo stali się znaczną większością wśród chrześcijan, ta interpretacja doprowadziła do ogólnego pomniejszenia wartości pierwotnego przymierza i uznania go za niższą formę religii. Judaizm został odrzucony jako dotyczący jedynie życia doczesnego i doraźnej sytuacji politycznej. Był krytykowany za nadmierną koncentrację na systemie prawnym. Od chwili odłączenia chrześcijaństwo zaczęło traktować siebie już nie jako odnowę pierwotnego przymierza, ale jako zapoczątkowanie nowej wiary, nowego przymierza, oddziałującego na wyższym poziomie. W tej religii ofiara Jezusa zastępuje stary system ofiarniczy, wiara zastępuje prawo. Proces ten powoduje, że nowa wiara staje się uniwersalna i ogarnia wszystkich ludzi, nie jest już religią opartą na przynależności plemiennej. Judaizm zostaje zastąpiony przez chrześcijaństwo.

Te chrześcijańskie interpretacje nie potrafiły jednak sprostać wyzwaniu, jakie stawiało niezmiennie trwanie judaizmu. Z uwagi na biblijne korzenie i odwoływanie się do ich autorytetu w celu nadania wiarygodności nowej religii, niezmienna obecność Żydów, odrzucających prawowitość chrześcijaństwa i świadczących o żywotności pierwotnego przymierza, stanowiła szczególny problem. Chrześcijanie musieli zatem głośniej wyrażać swój sprzeciw wobec judaizmu.

Zadawali sobie kolejne pytania: Dlaczego Jerozolima nie rozpoznała czasu swego nawiedzenia? Przecież Żydzi to naród wybrany. Zgodnie z nauczaniem chrześcijańskim Bóg wszedł z Żydami w przymierze, które pozostaje w mocy. Dlaczego zatem Żydzi nie przyjęli konsekwencji rozszerzenia się przymierza? Chrześcijanie odpowiadali sobie na te pytania następująco: Żydzi są ślepi, zatwardziali i aroganccy, tak zapatrzili się w swoje wybranie i tak są przyzwyczajeni do starych dróg, że nie dostrzegli nowości Bożego przesłania.

Na kolejnym etapie rywalizacji, osąd stał się jeszcze surowszy. Żydzi byli uważani nie tylko za pysznych, ale również złych. Nie tylko nie chcieli słuchać, ale niecznie odmówili posłuszeństwa -zabili Jezusa zamiast go naśladować, i tak stali się narodem bogobójców. Zostali przekłęci, sami sprowadzając na siebie przekleństwo (Mt 27,26), w ten sposób tracąc swój szczególny status i jego świętość.

Jednak przez stulecia — pomimo triumfu chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim — Żydzi nadal istnieli. Chrześcijanie musieli więc odpowiedzieć sobie na pytanie o niezmienną obecność Żydów. Doprowadziło to do kolejnego etapu — nauczania pogardy: Żydzi nie byli naprawdę żywi. Oni praktykowali religię skamieniałą, jakby żywi zmarli, działali i byli wspierani przez diabła. Synagoga stała się synagogą szatana.

Skoro diabelska energia podtrzymywała ich wiarę, kolejnym logicznym wnioskiem było stwierdzenie, że Żydzi z natury swej muszą być diabelscy. W średniowieczu wyrażało się to między innymi w sformułowaniu zarzutu, że Żydzi zatruwają studnie. Średniowieczni chrześcijanie oskarżali też Żydów o inne zachowania demoniczne: zabijanie dzieci i używanie ich krwi do wyrobu macy — „świętego” chleba żydowskich obrzędów. Innymi słowy maca jest hostią diabła. Zdarzały się nawet przypadki kanonizacji rzekomych ofiar takich praktyk.

Skutkiem tego potwornego, o wciąż narastającej sile, obrazu Żydów było przekonanie, że zostali oni skazani na wygnanie, wypędzenie przez Boga i ludzkość. Zatwardziałość i zło Żydów usprawiedliwiała ponizanie ich przez chrześci-



R. Irving Greenberg wygłasza referat o żydowskiej teologii chrześcijaństwa. Fot. Andrzej Heldwein

jan, wypędzenia, a nawet zabijanie — aż do dnia, gdy Żydzi ujrzą światło, czyli gdy na końcu czasów rozpoznają swe złe drogi i się nawrócą. Ta tradycyjna interpretacja sprowokowała najgorsze reakcje w chrześcijaństwie. Antyjudajizm wkrótce zmienił się w antysemityzm i spowodował powstanie „sanktuarium” nienawiści wewnątrz Ewangelii nadziei.

Żydowska delegitymizacja chrześcijaństwa

Pierwszy etap żydowskiej teologii chrześcijaństwa podążał podobną drogą. Żydzi musieli uporać się z chrześcijańskim zawłaszczeniem tradycji i jej tekstów. Jeszcze bardziej kłopotliwy był fakt, że Żydzi musieli sobie poradzić z rosnącym sukcesem chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim. Stworzyli zatem własny system obalania interpretacji chrześcijańskich. Najpierw odmówili chrześcijaństwu jego legalności, uznając je za błędne odczytanie żydowskiej tradycji biblijnej. Zamiast uznać dialektykę wiary i praktyk religijnych, chrześcijanie przeciwstawia-

ją je sobie, by stworzyć tak zwany Nowy Testament. Chcąc uprawomocnić Jezusa jako zbawiciela — pomimo oczywistości faktu, że świat nie został przez niego odkupiony — chrześcijanie jednostronnie odczytali rolę mesjasza. Odkupiciel przynosił jedynie d u c h o w e odkupienie, a ten świat oddany został we władanie Cesarowi. To wydarło serce — a także nawet znaczny kawał ciała — z całościowego nauczania judaizmu o odkupieniu. Skoro teraz świat jest pełen ucisku, wojny, choroby i zła — w istocie nigdy nie został odkupiony. Jezus jest więc f a ł s z y w y m mesjaszem, a religia głoszona w jego imię nie może mieć żadnej słuszności.

Chrześcijaństwo rozprzestrzeniało się i gwałtownie rozrastało. Żydzi musieli poradzić sobie z wyraźnym sukcesem nowej religii w świecie helleńskim. Ich odpowiedzią stało się przekonanie, że choć chrześcijaństwo było początkowo częścią judaizmu i wtedy zawierało aktualne przesłanie religijne, wiara ta została potem zhellenizowana przez Pawła, który przeformułował wiarę żydowską na wiarę w Chrystusa. W trakcie tego procesu do nowej wiary włączony został silny element pogański, na przykład umierający Bóg, który rodzi się na nowo, aby ocalić swych wyznawców. Te helleńskie wpływy zwiększyły zainteresowanie pogan i dlatego chrześcijaństwo tak się rozprzestrzeniło. Jednakże w procesie hellenizacji chrześcijanie zniekształcili prawdziwy monoteizm poprzez wprowadzenie do niego pogańskich elementów politeistycznych. Wprowadzili również nieprawdopodobne mity pogańskie, jak wcielenie Boga i narodziny z dziewicy. Tylko poganie mogli uwierzyć w taki nonsens. Dlatego chrześcijaństwo rozrosło się, dewaluując i zniekształcając prawdziwe słowo Boże.

Następnym krokiem w procesie żydowskiej delegitymizacji chrześcijaństwa było wskazywanie na ucisk Żydów przez chrześcijan. Jeśli klasyczne teksty oraz ojcowie Kościoła usprawiedliwiają morderstwa i przemoc wobec Żydów — Ewangelie są księgą nienawiści, nie zaś miłości. Zdefiniowano chrześcijaństwo jako bałwochwalstwo, czyli niższą formę religii bez zdolności odkupieńczych i wartości moralnej. Co było dowodem na bałwochwalstwo? Chrześcijański kult człowieka: świętych i posągów.

Oczywiście od tej reguły wrogości były, po obu stronach, wyjątki. Głównym jednakże nurtem w obu wspólnotach było nauczanie pogardy.

Od czwartego wieku Żydzi nie mogli już demonstrować swego braku szacunku, ponieważ chrześcijaństwo stało się religią państwową, wspartą mieczem Konstantyna. Mając dostęp do władzy, chrześcijanie mogli odtąd uciskać i izolować Żydów, tak za pomocą środków prawnych i politycznych, jak poprzez przemoc. Chociaż chrześcijaństwo głosiło deprecjację, ale nie destrukcję wspól-

not żydowskich, zdarzały się lokalne wybuchy pogromów i wydaleń. Niejednokrotnie przemoc lokalna przeradzała się w masowe mordy, jak podczas wypław krzyżowych.

Etap drugi: z wyższością i szacunkiem

W okresie nowożytnym nastąpiły znaczne zmiany w stosunkach między chrześcijaństwem a judaizmem, a także w statusie Żydów. Na Zachodzie Europy narody skierowały się ku nacjonalizmowi i teraz raczej przynależność narodowa niż religia określała powstające państwa-narody. Pojawiły się ponadto nowe nurty liberalizmu i konstytucjonalizmu, co spowodowało zmianę wzajemnych relacji. W tym czasie podejmowane były pewne próby nawiązania kontaktu, ale ich charakter miał niewiele wspólnego z dialogiem. Chrześcijanie mówili z punktu widzenia większości, nadającej kształt powszechnej kulturze. W większości przypadków nadal patrzyli z wyższością na Żydów jako na ludzi obcych, ale ton był nacechowany większym szacunkiem.

Rodząca się wtedy nowożytna teologia chrześcijańska uznawała, że Jezus wyrósł z tradycji żydowskiej, ale pisano, iż nastąpiło to w okresie późnego judaizmu, czyli judaizmu rabinicznego. Jezus pojawił się w środku skamieniałej, legalistycznej i bezdusznej religii. W przeciwieństwie do niej, chrześcijaństwo było prawdziwie duchowe. Nauczało wiary w etycznego Boga miłości, judaizm zaś pokazywał arbitralnego Boga prawa, zemsty i gniewu. Mimo to, w świetle nowych wartości kulturowych, chrześcijanie skłonni byli okazywać Żydom szacunek, a nawet tolerancję. Akceptowali też rozwój polityczny w usuwaniu żydowskiego upośledzenia.

Ówczesna teologia żydowska postąpiła analogicznie: chrześcijaństwo zostało uznane za wiarę, która zawiera w sobie żydowskie wartości, jak „miłuj bliźniego swego”. Jezus został uznany za nauczyciela, może nawet za proroka. W XX wieku Martin Buber nazwał Jezusa „swoim bratem” i przedstawiał go jako charyzmatyka, który nauczał prawdziwie żywotnej żydowskiej wiary, to znaczy wiary niehalachicznego podziemia. Jednakże wedle Bubera dziedzictwo Jezusa zostało niestety rozwodnione i zniekształcone przez Pawła. Wielu nowożytnych myślicieli żydowskich uznało chrześcijaństwo za religię monoteistycz-

ną, która nie powinna być odrzucana jako bluźnierstwo. Mimo to monoteizm żydowski był przedstawiany jako czystszy i bardziej racjonalny.

Myśliciele żydowski przedstawiali nawet Jezusa jako namawiającego Żydów, aby pracowali dla Królestwa Niebieskiego, czyli *tikun olam*. Poza tym chrześcijański nacisk na wiarę w przeciwieństwie do uczynków, oraz na ducha, a mniej na praktykę rytualną, oceniany był pozytywnie przez wielu liberalnych Żydów, którzy czuli, że judaizm w czasach współczesnych powinien uczynić podobny krok. Chociaż judaizm przedstawiano jako monoteizm o większej wartości, chrześcijaństwo miało pełnić ważną rolę w zakresie edukacji pogan w kwestiach wartości etycznych monoteizmu. Dlatego Żydzi (i całe społeczeństwo) powinni traktować chrześcijaństwo z szacunkiem i tolerancją — nie było ono jednak uważane za religię natchnioną.

Etap trzeci: czas dialogu

W naszych czasach, to jest po Holokauście, wchodzimy w trzeci etap wzajemnych stosunków. Obecnie dialog stał się główną formą kontaktu między nami. Chociaż obie religie znacznie różnią się liczbą wyznawców, rozmawiają ze sobą zasadniczo jako równoprawni partnerzy. Jest to przejaw chrześcijańskiej wielkoduszności — przecież 1,7 mld chrześcijan rozmawia z 14 milionami Żydów. Rozmowa partnerska świadczy także o chrześcijańskiej pokorze, która wyrosła z poczucia winy, będącej również skutkiem modernistycznej krytyki chrześcijańskiego imperializmu. Kościół katolicki, poczynszy od deklaracji *Nostra aetate*, oraz większość głównych wyznań protestanckich skorygowały swoje doktryny, odrzucając zarzut bogobójstwa i twierdzenie jakoby Żydzi byli przekłeci. Zauważyć można poważne wysiłki mające na celu usunięcie stereotypizacji, odrzucenia i deprecjacji judaizmu. W tym nowym kontekście teologowie zwykle respektują różnice jako przejaw wyjątkowości. Niektórzy myśliciele uznają szczególną wartość żydowskości Jezusa, której znajomość umożliwia wgląd w jego styl życia i wiarę. Niejednokrotnie uznanie to rozciąga się także na nauczanie judaizmu, które może wzbogacić współczesną chrześcijańską praktykę religijną.

Żaden z papieży w relacji z Żydami nie posunął się tak daleko jak Jan Paweł II, który nauczał, że żydowskie przymierze nie zostało nigdy odwołane oraz mówił o Żydach jako o starszych braciach. Wciąż usiłujemy pojąć pełne konse-

kwencji tego stwierdzenia. Wierzę osobiście, że słowa Jana Pawła II oznaczają, iż obie religie mają służyć jako dwa równoległe przymierza aż do końca czasów — chociaż papież nigdy nie wyraził tego tak dosłownie. Papież zmagał się z problemem zdefiniowania dopuszczalnego poziomu pluralizmu. Pluralizm przymierzy mógłby sugerować, że Jezus Chrystus nie jest jedyną drogą do Boga i w konsekwencji być może nie jedynym pośrednikiem zbawienia. Sądzę, że Jan Paweł nie był gotów, aby dokładnie naszkicować ostateczne podejście pluralistyczne i nam pozostawił to zadanie.

Analogicznie — również pod wpływem doświadczenia Holocaustu — rodzi się trzeci etap żydowskiej teologii chrześcijaństwa. W sytuacji po Zagładzie Żydzi nie odczuwali tak wielkiej potrzeby rozwijania pozytywnej teologii chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo miało tak wiele do odpokutowania i tak wiele ze swego nauczania do przeformułowania, że niezręczne byłoby kwestionowanie niedostatecznego pluralizmu Żydów. Mimo to zaczęły powstawać żydowskie teologie chrześcijaństwa. Ich główne założenia można przedstawić następująco.

Przede wszystkim pojawiła się wola zaakceptowania chrześcijaństwa samego w sobie, czyli jako specyficznej historii i tradycji. Chrześcijaństwo jest wiarą autonomiczną, reprezentuje znacznie więcej niż tylko nauczanie żydowskiego Jezusa, którego nauka została zhellenizowana i „zepsuta” przez Pawła. Żydzi zaczynają rozpoznawać duchową siłę i Bożą obecność w chrześcijaństwie. Wcześniej tego nie uznawali, ponieważ obawiali się mocy przyciągania liczniejszej religii.

W takich dokumentach jak *Dabru emet* żydowscy teologowie potwierdzają, że wiara w Trójcę nie jest idolatrią. Jezus prowadzi ludzi do Ojca, czyli do Stworzyciela — Boga Izraela. Żydzi rozpoznają, że chrześcijaństwo nie jest niezrozumieniem judaizmu, ale niezależnym od niego wyjściem do pogan. Chrześcijaństwo przyniosło słowo Boga Izraela miliardom ludzi, do których judaizm nigdy by nie dotarł. Żydzi uznają, że w swym najgłębszym nauczaniu chrześcijaństwo jest ewangelią miłości i odkupieniem dla całej ludzkości. To prawda, że przez dwa tysiąclecia w swym nauczaniu i zachowaniu wobec Żydów chrześcijaństwo nie stosowało się do tego. Żydowscy myśliciele uznają jednak, że tradycja ta została naprawiona.

Osobiście jestem skłonny uważać, że chrześcijaństwo wzrosło w łonie judaizmu, aby nauczyć się i przyjąć wewnętrznie przesłanie o zainicjowanym przez Boga kosmicznym procesie od stworzenia do odkupienia poprzez przymierze. Chrześcijaństwo także przyjęło znaczenie zmartwychwstania jako moment triumfu życia i *tikun olam*. Jeśli chrześcijaństwo pozostałoby wewnątrz judaizmu

mu, to albo by zanikło, albo zastąpiłoby judaizm. W obu przypadkach zaprzępaściłoby szansę skutecznego nawracania świata pogańskiego. Dlatego też jedynie oddzielenie i równoległa działalność mogła w pełni służyć woli Bożej w odkupieniu całego świata.

Jako Żyd przyjmuję, że wolą Boga było i jest pragnienie przyprowadzenia pogan do ludu Izraela. Wybranie pogan nie umniejsza godności Żydów jako narodu wybranego ani nie podważa ważności żydowskiego przymierza. W swej nieskończonej zdolności kochania Bóg stale na nowo wybiera ludzi i może wiele narodów wezwać do swej służby.

Obie nasze religie potrzebują się nawzajem, aby korygować własne przekonania. Weźmy na przykład kwestię doktrynalnego konfliktu: czy Mesjasz już przyszedł, czy nie? Oficjalnie chrześcijanie nauczą, iż Mesjasz przyszedł. Oficjalnie Żydzi mówią, że jeszcze nie przyszedł. W rzeczywistości chrześcijanie przyznają, że odkupienie jeszcze w pełni się nie dokonało. Jezus musi powrócić, aby udoskonalić świat („drugie przyjście”). Żydzi zaś uznają obecność mesjasza i idealnego świata pośród nas. W każdy szabat religijni Żydzi świadomie żyją tak, jak gdyby świat był już doskonały, a Mesjasz obecny.

Jeżeli potrafimy wyjść poza kategorie myślenia historycznych polemik, będziemy mogli rozpoznać, że w sprawach doktrynalnych każda religia skupia się na jednej stronie prawdy dialektycznej. Jedynie gdy oba punkty widzenia dojdą do głosu, sens Bożego świata zostanie pochwycony w całej swej pełni i wyjątkowości. Poza tym zaczynamy pojmować, że z powodu rywalizacji obie religie głośno głoszą swoją dominującą prawdę, nawet jeśli po cichu zgadzają się, iż prawda przeciwna jest także obecna.

Wierzę, że uda się nam to dzięki nowemu rozumieniu, jakie umożliwia pełen pluralizm. Rozumiem, że papież Benedykt XVI (który jako kard. Ratzinger opracowywał przełomowe stwierdzenia Jana Pawła II) obawia się, że uprawomocniając pluralizm, mógłby podważyć uniwersalizm Chrystusa i autorytet Kościoła katolickiego. W mojej własnej wspólnotie religijni Żydzi spierają się ze mną codziennie: jak możemy przyjąć chrześcijan i innych, nie podważając naszego własnego absolutu? Moją odpowiedzią jest *imitatio Dei*. W sercu przymierza, centralnego dla judaizmu i chrześcijaństwa, jest Nieskończony Absolut — Bóg, który ogranicza samego siebie, aby stać się dostępnym ludzkości. Czy mówimy tutaj w kategoriach chrześcijańskiego wcielenia, czy też żydowskiego przymierza — model jest ten sam. Bóg absolutny, którego obecność i rola są tak powszechne, samoogranicza się, aby umożliwić obecność skoń-

czonego. Bóg ogranicza swą widzialną obecność, aby zrobić miejsce ludzkiej godności i umożliwić człowiekowi współuczestnictwo w procesie udoskonalania i zbawiania świata. Jeśli będziemy postępować tak jak Bóg, możemy zrobić miejsce dla godności innych bez poświęcania absolutnej wartości i wewnętrznej spójności naszej własnej religii.

Wspólne świadectwo

Jestem zdania, że kolejnym etapem dialogu powinno stać się przekroczenie pluralizmu i krok w stronę stworzenia wzajemnej współpracy dla *tikun olam*. Ten krok wyrasta z przekonania, że ostatecznie Bóg objawił religię, abyśmy wiedli życie godne człowieka, a nie dlatego jakoby On sam potrzebował uwielbienia, uwagi i zaszczytów od ludzi. Jako Bóg miłości szuka sposobów, jak przekazać swe błogosławieństwo ludziom — z ciałem i duszą — i udoskonalić świat, w którym żyją. Dlatego Bóg nawołuje wszystkich ludzi do podjęcia z nim współpracy. Nadszedł czas, aby Żydzi i chrześcijanie dali świadectwo poprzez wspólną pracę na rzecz godności ludzkiej. Wspólnie możemy zrobić wiele, by poprawić warunki życia w trzecim świecie, zwłaszcza tych dwóch miliardów ludzi, którzy żyją (i umierają) za jeden dolar dziennie.

Jeżeli Żydzi i chrześcijanie mogliby pokazać wspólnie tę Bożą troskę, stworzyliby model, którego bardzo potrzeba światu, pogrążonemu w wojnie o religie i o sprawy przez nią zaognione — stworzyliby model religii absolutnej i głęboko zaangażowanej religijności, które sama siebie ograniczają, aby zrobić miejsce godności i wartościom innych, nie tracąc przy tym ostatecznego charakteru swych zobowiązań. Alternatywą dla tego podejścia jest rosnący fundamentalizm, który potrafi podtrzymywać to, co ostateczne, jedynie za pomocą poniżania lub zniszczenia drugiego. Taki model zagraża pokojowi na świecie oraz niszczy wiarygodność ludzi religijnych w oczach ludzi stojących na zewnątrz, którzy widzą ścisły związek zaangażowania religijnego z przemocą.

Żydzi i chrześcijanie mogą zaproponować inny model. Dzięki głębokiej wierze można pokonać dwa tysiąclecia nienawiści i odrzucenia. Takie osiągnięcie byłoby niezwyklej promocją zdolności religii do budzenia miłości i wzajemnej życzliwości, byłoby świadectwem wartości przebaczenia na tyle silnego, aby przewyciężyć złą przeszłość.

Byłoby to szczególnie wartościowe jako świadectwo wobec islamu. Wiara muzułmanów jest obecnie w sytuacji krytycznej. Islam — rozdarty przez konflikt wewnętrzny o współczesność i podgrzewany przez manipulatorów konfliktu palestyńsko-izraelskiego — rozwinął silne ramię dżihadu. Ruch ten zagraża wierze, którą chce obrócić w narzędzie przemocy i represji wobec wyznawców innych religii, a nawet wewnętrznie wobec tych, których rozumienie islamu jest odmienne. Główny nurt islamu zmierza w stronę antysemityzmu i kłamstwa oświęcimskiego. Wewnętrzna równowaga religii, wedle której Allah nakazuje żyć dobrze, zostaje zagrożona gloryfikacją samobójstwa i zabójstwa niewinnych jako wyrazu męczeństwa. Zwłaszcza chrześcijanie mogą zaświadczyć, że delegitymizacja judaizmu i pogarda wobec Żydów prowadzą do zniekształcenia wiary i do zachowań, których teraz głęboko się wstydzą. Chrześcijanie mogą zaświadczyć także, że poprzez wspólny wysiłek i dialog, droga pokoju i pluralizmu może zostać osiągnięta. Obie nasze religie mogłyby pomóc muzułmanom odnaleźć najlepsze humanitarne tradycje islamu.

Wierzę, że nadejdzie dzień, w którym każdy prawdziwy wierzący powie: „Przyjmuję wolę Bożą i uznaję za błogosławieństwo, że jestem świadkiem i posłańcem — jednym z wielu, a nie jedynym. Błogosławieństwem jest, że mam partnerów, którzy pomagają w nadzwyczajnym dziele ulepszania świata i życia z Bogiem”. Nadejdzie dzień, w którym Żydzi będą mówić następujące błogosławieństwo: „Błogosławiony bądź, Boże, za istnienie chrześcijaństwa, za obecność i partnerstwo chrześcijan”. Chrześcijanie będą zaś dziękować Bogu i błogosławić Go za istnienie judaizmu, za obecność Żydów i współpracę z nimi. Ziemia „napelni się znajomością Pana” (i miłością ludzi) „na kształt wód, które przepelniają morze” (Iz 11,9).

R. Irving Greenberg

Tłum. Agata Krob

V. Tradycja a feminizm

BLU GREENBERG

Być ortodoksyjną Żydówką, być feministką

Poproszono mnie, bym opowiedziała, jak to jest być równocześnie ortodoksyjną Żydówką i feministką. Pytanie to zakłada, iż takie zestawienie jest oksymoronem, muszę więc postawić je inaczej.

Warto zastanowić się, dlaczego takie pytanie w ogóle się pojawia? Przecież judaizm jest starożytną religią, która niesie przesłanie wartości moralnych, feminizm także przynosi wielkie wartości etyczne. Biblia Hebrajska leży wszak u podstaw współczesnej etyki zachodniego społeczeństwa, zbudowanego na kulturze określanej mianem judeochrześcijańskiej. Dlatego też wydawać by się mogło, iż nowa wartość etyczna, jaką jest równość płci, bez przeszkód powinna zostać przyjęta przez grupę społeczną, której kultura pozostaje najbliższa oryginalnym wartościom szerszej kultury zachodniej. Dlaczego zatem określenie „Żydówka ortodoksyjna i feministka” uderza jako sprzeczność?

Odpowiedź leży zarówno w kulturowych korzeniach judaizmu, jak i w jego normatywnym rozwoju. Judaizm jest religią, której początki sięgają około czterech tysięcy lat temu. Powstała i rozwinęła się w ramach społeczeństwa patriarchalnego. Patriarchat jest rodzajem władzy, sprawowanej przez mężczyzn. Prawa, zwyczaje i opowieści biblijne są świadectwem tej władzy. Niemniej jednak należy również przyznać, iż żydowski patriarchat miał charakter łagodny, co oznaczało, że chroniono kobiety, dbano o nie i nie pozostawiano ich całkowicie bezbronnymi. Tora jest pełna tekstów, świadczących o łagodnym charakterze władzy patriarchalnej. Na przykład Tora uczy, że żydowska służąca, którą pojął za żonę jej pan, nie mogła zostać przekazana przez niego innemu mężczyźnie. Ponadto była ona obdarzona wszystkimi przywilejami, jakie przysługiwały kobiecie wolnej. Jeżeli jej mąż znudził się nią i chciał się z nią rozwieść, musiał dać



Podczas sympozjum teologicznego w roku 2007, siedzą od lewej: o. Dariusz Kowalczyk SJ, o. Zbigniew Kubacki SJ, Blu Greenberg, r. Irving Greenberg. Fot. Andrzej Heldwein

jej wolność. Nie mógł jej sprzedać ani zmusić, by na nowo mu służyła. Z biegiem czasu niewolnictwo zostało wyeliminowane z prawa żydowskiego.

Inny przykład władzy patriarchalnej o łagodnym charakterze można znaleźć w Torze w ustępie o prawach dotyczących rozwodów, które wyraźnie miały na celu ochronę żony w patriarchalnym społeczeństwie. Zasady biblijne kontrastowały ostro z „nieodwołalnym prawem rozwodowym”, jakie obowiązywało w większości społeczeństw starożytnego Bliskiego Wschodu. Wedle praw tych kultur mężczyzna w wybuchu złości mógł przywołać swoją żonę do drzwi i trzymając rękę na kłamce, powtórzyć trzy razy: „Rozwodzę się z tobą, rozwodzę się z tobą, rozwodzę się z tobą”, kobieta zaś zmuszona była do natychmiastowego opuszczenia domu bez jakiegokolwiek zabezpieczenia materialnego. W przeciwieństwie do „nieodwołalnego prawa rozwodowego” żydowskie prawo rozwodowe nakazywało, aby mąż dał swojej żonie list rozwodowy (Pwt 24,1–4). Taki

wymóg formalny opóźniał rozwód i sprawiał, że kobieta była mniej zależna od chwilowego ataku złości ze strony męża.

Niezależnie jednak od łagodniejszych zapisów prawa w takiej czy innej sprawie, równość płci nie była cechą starożytnego żydowskiego prawa i życia. Choć model równości płci można znaleźć w najwcześniejszych warstwach świętego tekstu (w Księdze Rodzaju w opowieści o stworzeniu człowieka, który mówi o równości mężczyzny i kobiety stworzonych na obraz Boży), w niektórych zaś historiach biblijnych obserwujemy, że kobiety odgrywały znaczącą rolę w społeczeństwie, jednak w kwestiach kultu i rytuału, w sprawach języka liturgicznego oraz w większości kwestii prawnych — równość płci nie istniała. Kobiety nie mogły posiadać dóbr, nie mogły świadczyć w sądzie, mogły poprosić o rozwód, ale nie mogły wprowadzić w życie postanowień rozwodowych. W kilku przypadkach Biblia wymienia żony w jednej kategorii z niewolnikami i własnością prywatną. Przez całą długą historię biblijną kobiety rzadko pełniły funkcje przywódcze. Takie były początki religii żydowskiej.

Ochrona i zależność

Po czasach biblijnych nastąpiła epoka rabiniczna, będąca okresem rozkwitu judaizmu, a jego wielkie duchowe i intelektualne dziedzictwo zapisano w Talmudzie. Podobnie jak inne systemy religijne, również judaizm rozwijał się w konkretnej sytuacji historycznej, a nie w oderwaniu od niej. Dlatego też miały nań wielki wpływ kultura i stosunki społeczne jego wyznawców. W większości tych kultur kobiety i mężczyźni nie byli uznawani za równych sobie. Niektóre prawa i zwyczaje patriarchalne stały się bardziej hierarchiczne, niektóre mniej, a jeszcze inne poddawały się wpływom obu tendencji. Na przykład biblijny wymóg napisania przez mężczyznę listu rozwodowego dla kobiety z upływem czasu stał się absolutnym prawem mężczyzny w kwestiach rozwodowych. Zasada talmudyczna podporządkowuje się temu wymogowi: list rozwodowy, wymuszony na niechętnym do podjęcia tego kroku mężu, uznaje się za nieważny. Do dziś zapis ten jest uciążliwy dla kobiet: zatwardziali mężowie, którzy odmawiają listu rozwodowego swoim żonom, wiążą je w związku, którego one nie chcą. Mimo to współcześnie rabini orzekający w sprawach rozwodowych nie są skłonni przymuszać męża, z obawy przed przekroczeniem wymogu absolutnego prawa mężczyzny w kwestiach rozwodowych.

Z drugiej strony niektóre prawa dotyczące rozwodów w tradycji żydowskiej stały się bardziej sprzyjające kobietom. List rozwodowy musiał być nadzorowany przez sąd religijny, który częściowo ograniczał męża. Kobieta mogła zainicjować sprawę rozwodową w sądzie religijnym i być czynną stroną w pisaniu dokumentu. Co do zakazu wymuszania rozwodu na mężu, rabini uznali: „Przekonujemy go tak długo, aż sam zechce [dać jej list rozwodowy]”. *Ketuba* (kontrakt ślubny) — wraz z ochroną finansową, którą regulowała — stała się nakazem prawnym, a później, w czasach postrabiniicznych, rozwód pod przymusem został zdelegalizowany: kobieta nie mogła zostać zmuszona do rozwodu wbrew swej woli. Jednocześnie jednak w prawo religijne wpisano zastrzeżenie: jeżeli żona była nierozsądnie zatwardziała albo była niezdolna do przyjęcia listu rozwodowego z własnej woli (jak w przypadkach niepoczytalności), mąż mógł wziąć sobie drugą żonę, o ile otrzymał zezwolenie od stu rabinów. Dla żony zatwardziałego męża nie istniała taka furtka w przepisach.

Kolejnym przykładem złożoności prawa dotyczącego kobiet może być postępowanie w przypadku gwałtu, które zawsze jest wskaźnikiem stosunku społeczeństwa do kobiet. Tora wymierza sprawiedliwość gwałcielowi, ale rozróżnia między ofiarą dziewicą a ofiarą mężatką. Jeżeli mężczyzna zgwałcił kobietę zamężną, zostaje skazany na karę śmierci, jeżeli zaś ofiara jest dziewicą, sprawca musi zapłacić grzywnę jej ojcu, a następnie zostaje zobligowany do ożenku z dziewczyną. Gdy ona się na to zgodzi, mężczyzna nie ma nigdy prawa do rozwodu. Dla naszej wrażliwości wydaje się groteskowe, że ofiara gwałtu miałaby w ogóle brać pod uwagę małżeństwo ze swoim dręczycielem, jednakże prawo to brało pod uwagę smutną rzeczywistość społeczną tamtych czasów (a w wielu kulturach obecną także obecnie). Kobieta, która utraciła dziewictwo, wiedziała, iż nie ma szansy na zamażpójście. Tak więc prawa te miały na celu nie tylko ukaranie gwałciiciela, ale także ochronę ofiary.

Talmud idzie jeszcze dalej w ochronie kobiet przeciw gwałtom. Jeden z omawianych w nim przypadków mówi o sytuacji, w której gwałciiciel twierdzi, że nie jest winien zarzucanego mu czynu, gdyż ofiara odczuła przyjemność. Ofiara jednak protestuje przeciw takiemu potraktowaniu sprawy, a rabiniczny sędzia przyjmuje jej argument. Od tego czasu rabini ustalili zasadę, że świadectwo ofiary wystarcza, by postawić gwałciiciela w stan oskarżenia. W judaizmie ofiara nie jest uważana za współwinną, w przeciwieństwie do wielu innych społeczeństw, w których panuje milczące przekonanie o jej winie.

Pomimo częściowego polepszenia sytuacji kobiet w czasach rabinicznych i postrabiniicznych, pozostawały one zależne od mężczyzn. W rytuałach religij-

nych, w liturgii, w funkcjach wspólnotowych, w kwestiach obyczajów seksualnych czy w prawie cywilnym — równość płci nie była nigdy główną zasadą. W długim okresie historii rabinicznej i średniowiecznej jeszcze mniej kobiet niż poprzednio pełniło funkcje przywódcze.

Odkrycie dyskryminacji

Tak było niegdyś, w ówczesnej sytuacji historycznej. Należy zapytać, jak jest dziś, gdy współczesne społeczeństwo propaguje ideę równości płci. Dlaczegoż by nie zaakceptować wszystkich aspektów równości, naprawić wszystkie niedociągnięcia i czym prędzej doprowadzić do pełnej równości kobiet i mężczyzn w funkcjach i statusie społecznym, tak w odpowiedzialności, jak i w wynikających z niej przywilejach? Odpowiedzią na to pytanie jest normatywność halachy, zbioru żydowskich praw, zwyczajów i tradycji. Tak jak judaizm rozwijał się przez wiele stuleci, tak i prawa dotyczące kobiet zostały stopniowo skodyfikowane w halasze. Dlatego też rola kobiety spowodowana sytuacją społeczną, przybrała status *quasi* religijny, jak gdyby halacha nadała hierarchii pomiędzy kobietą a mężczyzną wartość teologiczną.

Dlaczego zatem nie pozwolić na zmianę? Ponieważ system religijny, jakim jest halacha, jest odporny na zmiany. W tym właśnie tkwi jego siła i piękno. Poprzez halachę można przekazywać wartości i nauczanie z pokolenia na pokolenie. Dzięki halasze nauczanie Tory i interpretacje Rabinów przetrwały aż do czasów dzisiejszych jako wiążące słowo Boga. Jest to wielkie osiągnięcie w historii, a jeszcze bardziej w naszych czasach poddanych sekularyzacji.

W ten skomplikowany wszechświat Tory i nauczania rabinicznego, które są dla mnie drogie i cenne, w ten świecko-religijny charakter halachy wtargnął feminizm. Ten ruch kobiecy, wraz ze swą podstawową wartością równości, wkroczył w moje życie w sposób, jakiego się nie spodziewałam. W latach sześćdziesiątych, gdy Betty Friedan napisała znaną książkę *The Feminine Mystique*, kobiety ortodoksyjne — takie jak ja — dzięki wychowaniu były szczęśliwe i zadowolone ze swego drugorzędnego statusu. W rzeczywistości nie traktowałyśmy swojej roli jako podrzędnej czy poddanej władzy mężczyzn, lecz jedynie jako odmienną. Uważałyśmy, że każda z płci obdarzona jest poprzez halachę własnymi obowiązkami i przypisanymi jej rolami. Role żeńskie i męskie uzupełniały się wzajemnie; kobiety przede wszystkim umożliwiały religijne życie

wspólnoty i to było całkowicie w porządku. Muszę przyznać, iż do żydowskiego feminizmu doszłam bardziej poprzez przygodę intelektualną niż poprzez poczucie dyskryminacji. Gdy zaś feministki świeckie i liberalne feministki żydowskie krytykowały halachę czy Rabinów, broniłam ich zaciekle. Rabini byli moimi bohaterami.

Stopniowo zaczęłam jednak dostrzegać, że w wielu dziedzinach ortodoksyjnego judaizmu nadal panuje nierówność płci, która nie służy kobietom, nawet jeśli czują się one wygodnie w swej roli. Kiedy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych społeczeństwa zmagaly się z wartościami feminizmu, zrozumiałam, iż w dziedzictwie naszej wielowiekowej tradycji kobiety były dyskryminowane w siedmiu sprawach.

Pierwszą z nich była kwestia studiowania — bogate źródło duchowego, intelektualnego i religijnego życia we wspólnocie. Kobiety przez pokolenia, przez wieki, przez tysiące lat pozbawione były dostępu do wielkich tekstów rabinicznych, zwłaszcza Talmudu. Wyrosłam w domu wielkiego uczonego talmudysty. Mój ojciec przez całe życie codziennie studiował Torę i Talmud. Był uroczym, przemyślnym człowiekiem i ojcem, o jakim może marzyć każda córka, niezwykle oddanym żydowskiemu wykształceniu swoich trzech córek. Studiował wraz z nami i szukał dla nas zawsze najlepszych szkół. Ale po prostu nigdy nie przyszło mu do głowy, żeby uczyć nas Talmudu. I chociaż obserwowaliśmy go, jak nauczał Talmudu naszych kolegów, nam też nigdy nie przyszło na myśl, by odczuwać z tego powodu zazdrość.

Druga sfera dotyczyła liturgii. Kobiety miały inne zadania dotyczące modlitwy: mniej systematyczne i mniej odpowiedzialne. Kobiety były zwolnione z pełnego obowiązku i dlatego nie przysługiwały im pełne prawa w życiu synagogi, w tym zaszczyt publicznego czytania Tory i uczestnictwa w *minjanie* — *quorum* potrzebnym do odmawiania niektórych modlitw. Zarówno w fizycznym, jak i duchowym sensie kobiety stały na peryferiach wspólnoty liturgicznej.

Trzecią sferę stanowiły rytuały przejścia. Wspólnotowe uroczystości znaczyły przyjście na świat męskiego członka rodu (*brit mila*, czyli obrzezanie) oraz jego wejście w świat dorosłych (*bar micwa*). Mężczyźni w żałobie mieli obowiązek codziennie przez rok recytować kadisz w synagodze, znajdując w ten sposób obecność współczującej wspólnoty. Kobiety nie musiały tego robić, dlatego, choć o tym nie wiedziały, pozbawione były ważnego uzdrawiającego rytuału.

Czwarty problem dotyczył języka tekstów świętych, który nie uwzględniał form żeńskich. W Piśmie Świętym i w liturgii Bóg jest przedstawiony głównie

za pomocą gramatycznego rodzaju męskiego, a wspólnota też często określana jest jako męczyzna, jak we fragmencie „wy i wasze żony”. Język w sposób niezwykle istotny kształtuje wartości, jest subtelny, pełen powtórzeń i traktowany jako oczywisty.

Piątą sferą, którą należy przywołać, jest żydowskie prawo rozwodowe. Ponieważ czas, o którym mówię — lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte — był okresem zwiększonej liczby rozwodów inicjowanych przez kobiety, nastąpiło pogorszenie kwestii nierówności w żydowskim prawie rozwodowym. Krnąbrny mąż nadal mógł uwiązać swoją żonę w martwym *de facto* małżeństwie, szantażować ją *getem* (listem rozwodowym) i uczynić ją *aguną*, czyli kobietą, która nie jest wolna i nie może ponownie wyjść za mąż, uniemożliwiając jej zmianę swojego życia.

Szóstą dziedziną była kwestia przywództwa. Kiedyś tylko mężczyźni mogli być rabinami. W większości naszych instytucji wspólnotowych mężczyźni stali u steru, kobiety zaś jedynie im pomagały.

Co do ostatniej z siedmiu spraw, w żydowskich sądach religijnych kobiety nie mogły być powoływane na świadków ani na sędziów. Nie tylko oznaczało to poniżenie kobiet, ale wpływało na kwestie małżeńskie i rozwodowe, które należą do kompetencji sądów.

Twórcze napięcie trwa

Taka była sytuacja, kiedy feminizm wkroczył w krwioobieg współczesnego życia i przeniknął każdy segment społeczeństwa. Na szczęście przez ostatnie czterdzieści lat wiele się zmieniło. Choć ze względu na wierność halasze, nurt ortodoksyjny był i jest najbardziej ze wszystkich denominacji żydowskich odporny na zmiany — nie jest statyczny. Granice ortodoksji nie są nieprzemakalne. Jest się z czego cieszyć, gdy uświadomimy sobie, że wszystkie te zmiany dokonały się wewnątrz ortodoksji przez ostatnie czterdzieści lat — to mgnienie oka w całej historii Żydów.

Na czym polegają niektóre z tych zmian? Obecnie tysiące młodych kobiet studiuje Talmud, pijąc ze źródła jego mądrości jak spragnione wielbłądy u wodopoju. Z powodu silnego w judaizmie związku między studiowaniem a przywództwem, wiedza jest drogą dostępu do władzy. W dzisiejszych czasach kobiety zajmują stanowiska przywódcze, które przez wieki były dla nich nieosiągal-

ne. Ortodoksyjna wspólnota żydowska może poszczycić się *yoatzot halacha*, kobietami, które są doradczyniami i interpretatorkami prawa, jak również *toanot*, oficjalnymi obrończyniami w sądach religijnych. Niedawno kobieta została mianowana *rosz kebila*, zwierzchnikiem synagogi ortodoksyjnej — po raz pierwszy w żydowskiej historii. Wierzę, że wkrótce będziemy świadkami wyświęcania kobiet na rabinów ortodoksyjnych w taki sam sposób, w jaki czyni to judaizm liberalny w swoich seminariach rabinicznych przez ostatnie cztery dekady. Biorąc pod uwagę zdolność kobiet do opanowania tekstów rabinicznych oraz umiejętności występowania w rolach publicznych, jest to jedynie kwestią czasu.

Współcześnie podczas ślubu odbywają się ceremonie specjalnie przeznaczone dla kobiet, w miejsce biernej i milczącej panny młodej z lat ubiegłych. Powstały rytuały dla nowo narodzonych dziewczynek. Dzisiaj żadna szanująca się rodzina ortodoksyjna nie zapomni o urzędzeniu uroczystej *bat micwy* swoich córek, w przeciwieństwie do czasów mojej młodości, gdy publiczne celebrowanie dorastania młodej dziewczyny uważano za sprzeniewierzenie się tradycji. Te nowe wspólnotowe uroczystości *bat micwy* różnią się od siebie, począwszy od czytania z Tory aż po powiedzenie komentarza do Tory, ale wszystkim wspólny jest aspekt publicznego potwierdzenia pełnoletniości żydowskiej dziewczyny, związany z nałożeniem na nią odpowiedzialności dorosłej Żydówki.

Przez ostatnie trzydzieści pięć lat wspólna modlitwa kobiet rozwinęła się w ruch grup modlitewnych, w których kobiety odpowiadają razem tradycyjne nabożeństwo. Niedawno powstały we wspólnocie ortodoksyjnej „*minjany partnerskie*”, podczas których kobiety i mężczyźni, siedząc oddzielnie po dwóch stronach *mechicy* (przegrody), dzielą liturgiczne przewodnictwo w nabożeństwie.

W żydowskim prawie rozwodowym również nastąpił pewien postęp. Umożliwia przedślubna, podpisana przed ceremonią zawarcia małżeństwa, uniemożliwia mężczyźnie szantażowanie żony poprzez odmowę listu rozwodowego. Ostatnio sądy cywilne wydały wyroki, stwarzające ważne precedensy karania męża, który odmawia żydowskiego rozwodu, i to pomimo kwestii rozdziału instytucji państwowych i religijnych. Muszę jednak przyznać z przykrością, że czterdzieści lat po tym, jak sprawa została po raz pierwszy podniesiona przez feministki i wspierających je mężczyzn, nadal nie jest w pełni akceptowana. Jeszcze ciągle są we wspólnocie kobiety uwiązane w małżeństwo przez krnąbrnych lub nieobecnych mężów. Uważam, że wina leży po stronie rabinów, którzy nie dorastają do roli etycznego przywództwa, jakie jest ich zadaniem.

To jest moja odpowiedź na pytanie, jak czuję się jako feministka i ortodoksyjna Żydówka. Określę tych nie uważam za przeciwstawne. Zależność między nimi widzę jako twórcze napięcie pomiędzy dwoma aspektami mego życia. Są dni, kiedy cieszę się postępami w tej dziedzinie (o wielu sprawach nie wspomniałam z braku czasu). Niemal codziennie słyszymy o nowym precedensie, który może stać się halachą, wskazującą drogę. Żyjemy w czasach rewolucji komunikacyjnej, gdzie dobre wieści szybko się rozchodzą, jesteśmy beneficjentami zdecentralizowanej struktury, w której władza rabiniczna może pochodzić z wielu różnych źródeł. W kwestii równości płci w ortodoksji patrzę w przyszłość z nadzieją i optymizmem. Są jednak dni, kiedy mam poczucie porażki, że moja wspólnota nie uczyniła więcej dla pełnej integracji kobiet z bogatą tkanką życia żydowskiego, tak w relacjach międzyludzkich, jak i w instytucjach wspólnotowych.

Dużo jeszcze pozostaje do zrobienia. Mimo to jestem głęboko wdzięczna, że urodziłam się jako ortodoksyjna Żydówka w erze feminizmu. Jestem wdzięczna, iż będąc oddana sprawie równości, nie musiałam opuszczać mojej własnej wspólnoty, aby tę równość odnaleźć. Rezygnacja z ortodoksji nigdy nie była przeze mnie brana pod uwagę. Judaizm ortodoksyjny jest wspaniałym dziedzictwem i pięknym sposobem życia. Otrzymałam go w darze jako błogosławieństwo i jako przywilej do przekazania moim dzieciom. Patrzę na nie, jak te same wartości i sposób życia niosą dalej, przekazując z kolei swoim dzieciom. Niektóre ze spraw, o których wspomniałam, moje wnuki uważają za rzeczy oczywiste. Mam nadzieję, że dobrze wykorzystają nowe dary i możliwości, które feminizm wniósł do ortodoksji, i że one również będą gotowe walczyć o równość. Ufam także, iż jak ja zrozumieją, że w ramach równouprawnienia jest miejsce dla różnic płci. Kobiety i mężczyźni nie muszą być identyczni, aby być równi. Takie rozumienie jest darem, jaki ortodoksja może dać światu.

Wysiłek, który włożyłam w to, by być feministką ortodoksyjną, traktowałam bardziej jako radość niż walkę; nasz czas jest niezwykle ciekawy dla Żydówki i dla kobiety. Pragnę, by dane mi było jeszcze wiele lat patrzeć, jak rozwija się to spotkanie, by podejmować podwójne wyzwanie: feminizmu dla ortodoksji i ortodoksyjnego judaizmu dla współczesnego społeczeństwa. Z jednej strony, by odkrywać równą godność kobiet i mężczyzn w halasze, z drugiej zaś, by zaznajomić szersze społeczeństwo z odwiecznymi żydowskimi wartościami: rodziną, wspólnotą, służbą innym oraz równą godnością w odmiennych rolach obu płci.

Blu Greenberg

Thum. Agata Krob

ANETA GAWKOWSKA

Być katoliczką, być feministką

Partia Kobiet radośnie obwieściła swego czasu obywatelom hasło „Polska jest kobietą”. Przeciętny obywatel Polski, a więc statystycznie rzecz biorąc, prawdopodobnie deklarujący się jako katolik, po lekkim uświadomieniu, może się z tego hasła ucieszyć, gdy sobie uprzytomni, że jego Kościół (*ekklesia*) także jest kobietą. I to nie byle jaką...

Kościół jest wszak Oblubienicą oczekującą Oblubieńca. Zrodzoną przez Boga z Jego namiętnej Miłości (Pasji), otwierającą się na Jego Miłość, przyjmującą tę Miłość, wreszcie odwzajemniającą tę Miłość, rodzącą nowe Dzieci Boże i mającą nadzieję na swoje totalne przeobstwienie, by w stanie bez „skazy czy zmarszczki” (Ef 5,27) zjednoczyć się z Boskim Oblubieńcem¹. Symboliczna historia Izraela zapowiada historię całego Ludu Bożego, czyli tych, co wierzą, że Bóg zbawia, że jest „Bogiem z nami” (Iz 7,14): „Oto przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. Był to twój czas, czas miłości. Rozciągnąłem połą płaszcza mego nad tobą i zakryłem twoją nagość. Związałem się z tobą przysięgą i wszedłem z tobą w przymierze — wyrocznia Pana Boga — stałaś się moją” (Ez 16,8). „Dlatego zwabię ją i wyprowadzę na pustynię, i przemówię do jej serca. [...] I stanie się w owym dniu — wyrocznia Pana — że nazwie Mnie: Mąż mój” (Oz 2,16.18).

Najszerzej rzecz ujmując, to jest program katolickiego feminizmu aktualnego od przyjścia Chrystusa na ziemię i zobrazowanego w Apokalipsie, a w zasadzie program ogłoszony ludzkości wstępnie już w Protoewangelii, gdy Bóg mówi do węża:

¹ Por. J 19,28–35; Ef 5,25–27; Pnp 4,7; Mdr 7,26; Iz 54,5; Ez 16,6–14; 2 Kor 11,2; Ap 19,7; 21,2.9.

„Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, między potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi Cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę” (Rdz 3,15).²

Ba, samo stworzenie ludzkości ukoronowane stworzeniem kobiety, jest już z gruntu feministyczne, jeśli przez feminizm rozumieć myślenie i postawę promującą godność kobiety. Dopiero bowiem po stworzeniu kobiety możliwa jest między-ludzka relacja odwzorowująca komunę Osób Boskich. Dopiero wtedy człowiek może kochać (składać siebie w darze innej osobie), a więc najpełniej żyć na obraz i podobieństwo Boga, który jest doskonałą wspólnotą, jak wydobywa to w swojej teologii ciała Jan Paweł II³.

No i kto inny jak nie kobieta, Niepokalanie Poczęta (ze względu na swego Boskiego Syna) córka narodu wybranego, „uosabia nasze prawdziwe człowieczeństwo” — jak powiedział o Maryi w czasie niedawnej pielgrzymki do Austrii Benedykt XVI⁴?

A zatem Kościół jest kobietą, bo tak jak idealna kobieta, ma się w pełni otworzyć i oddać Ukochanemu, przyjmując miłość Boga, czyli dać się obdarować Bogu Nim samym. Oddać mu siebie, czyli pozwolić Jemu dać Siebie. To jest poddaństwo kobiet, o jakie chodzi ostatecznie w Kościele, czyli we wspólnocie ludzi spełniających wolę Boga: poddać się, czyli w pełni się oddać⁵ Miłującemu



Aneta Gawkowska. Fot. „Rzeczpospolita”

² Por. Jan Paweł II, List apostolski o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*, 11, 30.

³ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, s. 38–9, 58, 71–72. Por. Rdz 1,26–27; Rdz 2,18–24; Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 24.

⁴ Przemówienie z 7 września 2007 r.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 348.

i Umiłowanemu. Na wzór Kobiety wszyscy wezwani są do takiego (p)oddania siebie doskonałej Osobowej Miłości, do radosnej, aktywnej i twórczej chrześcijańskiej ekstazy.

Feminizm Kościoła to swego rodzaju dążenie do feminizacji świata (nie zawsze współgrającej z objawami feminizacji mężczyzn, jaką prezentuje tzw. „świat” z nomenklatury św. Pawła, choć tendencje obecne w tym „świecie” przeważnie wskazują, nawet jeśli opacznie, na kwestię głębszą). Co to znaczy? Otóż „[w] Kościele każdy człowiek — mężczyzna i kobieta — jest „Oblubienicą”, o ile doznaje miłości Chrystusa Odkupiciela jako daru, oraz o ile na ten dar stara się odpowiedzieć darem swojej osoby”⁶. Maryja jest „pierwowzorem” Kościoła, jak mówi Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (65) i Jan Paweł II w cytowanym już wcześniej liście *Mulieris dignitatem* (19, 22, 23, 27). „Oto, na gruncie odwiecznego zamierzenia Bożego, kobieta jest tą, w której znajduje pierwsze zakorzenienie porządek miłości w stworzonym świecie osób.”⁷ Doznaje miłości Boga najpełniej i daje swoją miłość po ludzku najlepiej.

Oddajmy tu głos kobiecie, Żydówce i katoliczce, wczesnej prekursorce nowego feminizmu, Edycie Stein: „Oddać się w miłości, stać się całkowicie własnością kogoś innego i zarazem całkowicie go posiadać — oto najgłębsze pragnienie kobiecego serca. [...] Tam, gdzie takie oddanie dokonuje się w odniesieniu do człowieka, może ono stać się przewrotnością: wydaniem się na łup, zakupieniem w kajdany i nieusprawiedliwionym uroszczeniem, którego żaden człowiek spełnić nie może. Tylko Bóg może przyjąć takie oddanie i tylko Bóg może dać się w darze tak, że napełni sobą całą ludzką istotę, nie tracąc przy tym nic z siebie samego. Dlatego całkowite oddanie się jest zasadą życia zakonnego, a zarazem jedynie możliwym adekwatnym spełnieniem kobiecych tęsknot”⁸.

⁶ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 25.

⁷ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 29. Por. także: „Analogia Oblubienica i Oblubienicy mówi o miłości, jaką miłowany jest każdy człowiek przez Boga w Chrystusie — każdy mężczyzna i każda kobieta. Jednakże w kontekście tej biblijnej analogii i na podstawie wewnętrznej logiki tekstu, właśnie kobieta staje się wyrazicielem tej prawdy dla wszystkich: oblubienica. Ten „profetyczny” rys kobiety w jej kobiecości znajduje swój szczytowy wyraz w Bogarodzicy Dziewicy. W stosunku też do Niej zostaje uwydatniony najpełniej i najtrafniej ścisły związek tego porządku miłości — który w obręb świata osób ludzkich trafia poprzez kobietę — z Duchem Świętym. Przy zwiastowaniu w Nazarecie Maryja słyszy: „Duch Święty zstąpi na Ciebie” (Łk 1,35)” (*Mulieris dignitatem*, 29).

⁸ Edyta Stein, *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, wyd. II, przeł. s. J. I. Adamska OCD, Tczew–Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Instytut Teologiczny Diecezji Pelplińskiej, 1999, s. 21.

W efekcie takiego p/oddania kobieta rodzi Nowego Człowieka. Wzorem Maryi rodzi Chrystusa dla innych, jest ich duchową matką (do czego powołane są, zdaniem Stein, wszystkie kobiety, a nie wszystkie powołane są do macierzyństwa biologicznego). Co to znaczy rodzić duchowo? To doprowadzać człowieka do jego pełni, umożliwiać jego harmonijny rozwój, widzieć w nim osobę i uczyć innych tego spojrzenia wyczulonego na wartość osoby w świecie, który jest niebezpiecznie jednostronny i odhumanizowany⁹.

Podobne zadanie postawił przed kobietami Jan Paweł II. W encyklice *Evangelium vitae* pisał: „W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, kobiety mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami «nowego feminizmu», który nie ulega pokusie naśladowania modeli «maskulinizmu», ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwycięzania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku. [...] Jesteście powołane, aby dawać świadectwo *prawdziwej miłości* — tego daru z siebie i tego przyjęcia drugiego człowieka, które dokonują się w sposób szczególny we wspólnocie małżeńskiej, ale które muszą stanowić istotę każdej innej więzi między osobami. [...] Matka bowiem przyjmuje i nosi w sobie innego człowieka, pozwala mu wzrastać i czyni mu miejsce w swoim wnętrzu, szanując go w jego inności. Dzięki temu kobieta pojmuje i uczy innych, że ludzkie relacje są autentyczne, jeśli się otwierają na przyjęcie drugiej osoby, akceptowanej i kochanej ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie inne czynniki, jak na przykład przydatność, siła, inteligencja, uroda, zdrowie. Taki jest najważniejszy wkład, jakiego Kościół i ludzkość oczekują od kobiet”¹⁰. W *Liście do kobiet* Papież wezwał je do aktywnej przemiany tych systemów społecznych, które rządzą się wyłącznie wydajnością¹¹.

Zachęty Papieża spotkały się z pozytywnym odzewem niektórych środowisk kobiecych. Nałożyło się to zresztą na pewne przemiany w ramach klasycznego nurtu feministycznego, który docenił wagę rodziny, kobiece wyczulenie na relacje, zdolność do empatii i troski, dialogiczność oraz wspólnotowość¹². Pojawiły

⁹ Tamże, s. 11–12, 17–18, 21, 22, 30–31, 43, 45, 50, 176, 189.

¹⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 99.

¹¹ Jan Paweł II, *List do kobiet*, 4.

¹² Warto tu zwrócić uwagę na pojawienie się feminizmu różnicy, tzw. czarną myśl feministyczną, przemiany w myśleniu feministek takich jak Betty Friedan, która wyraźnie dowartościowała z czasem w swoim podejściu więzi rodzinne, pojawienie się ruchu Feminists for Life, czyli feministek przeciwnych aborcji, czy tzw. etykę troski Carol Gilligan. Zainteresowanych zapo-

się — jeszcze nie tak liczne, choć znamienne — publikacje i konferencje, gdzie kobiety bądź analizują teologiczno-antropologiczne teorie nowego feminizmu, bądź to formułują praktyczne postulaty zmierzające do społecznych przemian z uwzględnieniem biblijnej wizji równości, różnicy i komplementarności między kobietami i mężczyznami.

Dostrzegając wartość osoby, życia, relacji rodzinnych i szerzej biorąc wspólnotowych, nowe feministki takie jak Janne Haaland Matlary, Helen M. Alvaré, Mary Ann Glendon domagają się społecznego uznania wartości roli kobiety-matki, a także wartości wnoszonych przez kobiety do sfery publicznej (jej duchowego macierzyństwa w relacjach międzyludzkich). Szereg postulatów praktycznych skupia się na polityce prorodzinnej, na przykład propozycje:

- wprowadzenia dochodu rodzinnego,
- ułatwień podatkowych dla rodzin, np. traktowania rodziny jako jednostki opodatkowania,
- płacy za pracę w domu,
- dofinansowania wczesnej edukacji dzieci w formie umożliwiającej rodzicom wybór między przedszkolem lub wychowaniem w domu,
- wliczania pracy w domu do PKB i na potrzeby emerytury,
- długich i płatnych urlopów macierzyńskich, np. 9-miesięcznych, z gwarancją powrotu do pracy po urlopie,
- elastycznego czasu pracy dla kobiet (ale i dla mężczyzn, którzy zajmują się dziećmi!),
- promocji udziału mężczyzn w pracach domowych i w opiece nad dziećmi, promocji aktywnego ojcostwa,
- tworzenia obszarów współpracy rynku i państwa, np. przy uprzywilejowaniu rodziców w sferze zawodowej (choćby zagwarantowania rodzicom prawa do opieki nad chorym dzieckiem poprzez płatny urlop),

znaniem się z problematyką feminizmu jako takiego odsyłam do następujących wybranych źródeł: Anna Titkow, *Feminizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. I, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 213–219; Elżbieta Adamiak, *Feminizm*, w: *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 308–315; rozdz. *Feminizm*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, wybór i oprac. Aleksandra Jasińska-Kania i inni, Scholar, Warszawa 2006, s. 1179–1211. Skrótego przedstawienia podstawowych typów „starego” feminizmu (czy raczej feminizmów) w tle próby opisu feminizmu nowego dokonuje Małgorzata Bilśka w artykule *Specyfika działania nowego feminizmu w kontekście założeń programowych tradycyjnego ruchu feministycznego*, w: „Edukacja humanistyczna”, 2006 nr 1, s. 75–83.

- prawnej i kulturowej ochrony trwałości małżeństwa, promowaniu postaw wierności, stałości i odpowiedzialności.

Jako że nowy feminizm opiera się na fundamencie godności każdego człowieka, a w obronę bierze zwłaszcza najsłabszych, stoi zatem wyraźnie na stanowisku *pro-life* (w aborcji dostrzega zresztą także krzywdę wyrządzoną kobiecie). Opowiada się za prawem rodziców do posiadania dzieci, których liczba nie byłaby ograniczona przez państwo (stąd sprzeciw wobec międzynarodowo wymuszonej polityki aborcyjnej lub antykoncepcyjnej). Standardem i miernikiem dobrego prawa czyni społeczną troskę o słabych, bezrobotnych, bezdomnych, chorych i starszych. Domaga się więc zagwarantowania godności osoby ludzkiej w prawie oraz wyraźnego łączenia polityki z etyką, które przejawiać się ma w praktycznym rozumieniu polityki jako służby. Ponadto, z tych właśnie względów (obrona wartości ludzkiego życia) promuje pokojową politykę międzynarodową. Nowe feministki pragną też większego udziału kobiet w tworzeniu polityki, kultury i społeczeństwa obywatelskiego. Liczą zatem, że kobiety wkład w te sfery przyniesie pozytywne efekty, ale tylko wówczas, gdy kobiety odważą się być w pełni kobietami, co czasem wymaga przeciwstawiania się kulturze nadmiernej rywalizacji i produktywności. Są też świadome, że czasem muszą zmagać się z kobietami myślącymi inaczej, ale starają się je przekonać, że postulaty nowego feminizmu lepiej służą zarówno kobietom, jak i wspólnotom, w których żyją.

Jak widać, postulaty nowego feminizmu przekraczają granice typowo zarysowanych ideologii prawicowych i lewicowych, a podyktowane są wymogami płynącymi z aktualnych doświadczeń kobiet, co wyraźnie podkreślają nowe feministki¹³. Oskarżają niniejszym stary feminizm o ignorowanie tego, co

¹³ Przykładowe teksty dotyczące praktycznych postulatów nowego feminizmu: Mary Ann Glendon, *The Pope's New Feminism*, „Crisis”, March 1997, vol. 15, No. 3, s. 28–31; Mary Ann Glendon, *Women's identity, Women's rights and the Civilization of Life*, w: *Evangelium Vitae and Law*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1997: 63–75; Mary Ann Glendon, *Feminism and the Family*, w: „Commonweal” 02/14/97, vol. 124 Issue 3, s. 11–15; Helen M. Alvaré, *Christian Feminism and Family Life in the New Millennium: a new feminism fit for a new family?*, w: Francis A. Eigo (ed.), *Themes in Feminist Theology for the New Millennium (II): Proceedings of the Theology Institute of Villanova University*, The Villanova University Press, Villanova 2003; Helen Alvaré, *When Both Parents Work. New Feminism and the Family*, w: „Liguorian” August 1998: 26–29; Helen Alvaré, *The Case for Regulating Collaborative Reproduction: A Children's Rights Perspective*, w: „Harvard Journal on Legislation”, vol. 40, nr 1, Winter 2003, s. 1–63; Helen Alvaré, *The Turn Toward the Self in the Law of Marriage & Family: Same-Sex Marriage & Its Predecessors*, w: „Stanford Law & Policy Review”, vol. 16, issue 1, 2005, s. 135–196; Janne Haaland Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat*

kobiety interesuje najbardziej. Matlary pisze: „Współczesny feminizm nie mówi o istocie kobiecości i dlatego nie ma nic do powiedzenia na temat znaczenia macierzyństwa. Słusznie skupiono się na strukturalnych, seksualnych i ekonomicznych przejawach represji, gdyż niewątpliwie one istniały i nadal istnieją, lecz zaniedbano mówienie o tym, co kobiety pragną osiągnąć, gdy się od nich wreszcie uwolnią”¹⁴. Doświadczenie pokazuje, że większość kobiet to matki. A poza tym wszystkie kobiety spełniają się, zdaniem nowych feministek, jako matki duchowe, również w sferze publicznej.

O doniosłości postulatów praktycznych decyduje jednak ich podstawa teologiczno-antropologiczna i dlatego od niej zaczęłam, a także do niej chcę teraz wrócić. Jak można wywnioskować z tego, o czym mówiłam wcześniej, nowy feminizm opiera się na inspiracji płynącej z nauczania Jana Pawła II, a zwłaszcza z jego kompleksowej wizji teologii ciała. Świadczą o tym zarówno naukowe prace w stylu *Women in Christ. Toward a New Feminism* pod red. Michele M. Schumacher¹⁵, jak i pozycje popularyzujące teologię ciała z perspektywy kobiecej, jak choćby niedawno wydana po polsku *Podróż kobiety* Katriny J. Zeno¹⁶. Antropologia teologiczna próbuje zrozumieć człowieka w świetle tego, co mówi o nim Biblia, spojrzeć na mężczyznę i kobietę z perspektywy Boga o tyle, o ile umożliwił to nam On sam przez swoje Słowo (jak wierzymy jako katolicy, spisane i Wcielone).

Już z przytoczonych wcześniej cytatów wynika, że to, co Słowo mówi o kobiecie, wynosi ją ponad te pozycje, które przypisuje jej tzw. „świat”. Wizerunek

wartości, przeł. Małgorzata Ratajczak, W drodze, Poznań 2000. Warto też zapoznać się ze stronami internetowymi takich organizacji lub inicjatyw nowego feminizmu jak Women Affirming Life <http://www.affirmlife.com>, Women of the Third Millennium <http://www.wttm.org>, ENDOW — Educating on the Nature and Dignity of Women <http://www.endowonline.com>, Women for Faith and Family <http://www.wf-f.org>. Pomijam tu działalność polskich inicjatyw bądź organizacji promujących idee zgodne z duchem nowego feminizmu, gdyż celem moim było raczej przedstawienie teologicznej wizji leżącej u podstaw nowego feminizmu oraz skrótowe zasygnalizowanie postulatów nowego feminizmu, który bardziej samoświadomie daje o sobie znać w pismach autorek zagranicznych. Wspomnieć jednak warto, iż problematyka nowego feminizmu pojawiała się już kilkakrotnie na łamach miesięcznika „Więź”: nr 1/1993, nr 1/1998, nr 5/1998 (tu drukowano polski przekład cytowanego wyżej tekstu Mary Ann Glendon *Feminizm i rodzina*), nr 6/2004, miesięcznika „Znak” nr 4/2005 oraz jest obecna w miesięczniku „List do Pani”, np. nr 3/2006 i nr 3/2007.

¹⁴ Janne Haaland Matlary, *Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości*, dz. cyt., 45.

¹⁵ *Women in Christ. Toward a New Feminism*, red. Michele M. Schumacher, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2004.

¹⁶ Katrina J. Zeno, *Podróż kobiety* (przeł. z ang. E. Baraniecka), Wydawnictwo „W drodze” i Centrum Myśli Jana Pawła II, Poznań, Warszawa 2007.

Oblubienicy wskazuje na powołanie człowieka do bycia obdarowanym przez Boga. Biblijna Niewiasta (Kobieta) wyraża prawdę o człowieku: tym, który odnajduje siebie tylko wtedy, gdy przyjmuje Dar i składa siebie w darze¹⁷. A zatem Kobieta, obrazująca samą sobą dar od Boga dla mężczyzny i umożliwiająca komunikację daru w komunii osób (według Jana Pawła II), wyraźnie uświadamia mężczyźnie i samej sobie, że życie jest darem¹⁸. Że życie osoby i możliwość jej kochania jest wyrazem miłości Boga. Miłości, która wywołuje radość i chęć dawania. A jednocześnie uspokaja, bo dar jest otrzymany za darmo. W tym sensie nowy feminizm „uspokaja” cywilizację zapędzoną w nadmierne tempo produkcji, bo zwraca uwagę na pierwszeństwo istnienia przed działaniem, kontemplacji przed aktywnością, radości z istnienia osoby przed radością z jej czynów (choć nowy feminizm nie rozdziela osoby i czynu radykalnie; wręcz przeciwnie, przyjmuje perspektywę integracyjną widoczną w wielu wymiarach¹⁹). Przedkłada wyraźnie wartość osoby ponad jej użyteczność, wbrew nowożytnemu tempu cywilizacji i sposobowi myślenia ovladniętemu szaleńczą produktywnością. Przez to jest kobietą odpowiedzią na postulat zawarty w cytowanym przeze mnie fragmencie encykliki *Evangelium vitae*.

Ukazując perspektywę daru i umożliwiając realizację wzajemności daru, kobieta (działając zgodnie ze swoją naturą stworzoną i odkupioną, czyli przy współdziałaniu natury i łaski) wnosi do świata wyczulenie na relacyjność²⁰ i wspólnotowość. Prawdziwie wyzwolona kobieta, jak pisze Michele M. Schumacher, doświadcza miłości i wie, że jest zdolna obdarzać nią Boga i innych, a co więcej, nie boi się tego, ale widzi w tym swoje spełnienie i przekonuje o tym innych²¹. Kobieta na drodze do świętości, czyli wyzwolenia, według nowego feminizmu, to kobieta wyzwolona ze strachu przed relacjami. Ba, kobieta, która się zachwycą pięknem i siłą relacji! Oddajmy znów głos Edycie Stein: „Cały cud

¹⁷ Por. *Gaudium et spes*, 24.

¹⁸ Michele M. Schumacher, *An Introduction to a New Feminism*, w: *Women in Christ*, dz. cyt., s. xiii.

¹⁹ Tamże, s. xiv oraz Beatriz Vollmer Coles, *New Feminism: A Sex-Gender Reunion*, w: *Women in Christ*, dz. cyt., s. 52–66.

²⁰ Michele M. Schumacher, *The Nature of Nature in Feminism, Old and New*, w: *Women in Christ*, dz. cyt., s. 20, 35–36. O powiązaniu relacyjności z naturą kobiety ukazywaną poprzez jej cielesność patrz m.in. Sr. Prudence Allen, *Philosophy of Relation In John Paul II's New Feminism*, w: *Women in Christ*, dz. cyt., s. 95–100.

²¹ Michele M. Schumacher, *An Introduction to a New Feminism*, w: *Women in Christ*, dz. cyt., s. xii–xiii.

ludzkości polega na tym, że jesteśmy wszyscy jednym. [...] Bóg zaś przyszedł po to, by razem z nami stworzyć jedno tajemnicze Ciało Mistyczne: On głową naszą — my Jego członkami”²². To, jak sędzę po teoretycznej analizie nowego feminizmu, jest kobieca realizacja kapłaństwa powszechnego i zarazem motyw wiodący feminizmu, do którego zachęcają katoliczki: życiem swoim przyjmować postawę Chrystusa, który całym sobą prosił Ojca: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21a) i „aby [Jego] radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17,13b).

Ale kobieta nie jest w stanie zrobić tego sama! Relacyjność Ewy w perspektywie ludzkiej jest możliwa dlatego, że istnieje Adam. I to jest właśnie charakterystyczny rys nowego feminizmu: jego antropologiczna i praktyczna komplementarność. Wszystko, co ważne w tej wizji, realizuje się dzięki współpracy i relacji wspólnotowej, a nie poprzez nastawienie antagonistyczne. Analizując miłość mężczyzny i kobiety, Karol Wojtyła pisze w *Miłości i odpowiedzialności*, że oddawanie siebie i przyjmowanie daru drugiej osoby muszą być wzajemne. Wprawdzie oddanie męskie i kobiece różnią się psychologicznie, ale ontologicznie mają razem stanowić „całokształt wzajemnego oddania”²³. Oboje odnajdują siebie, gdy się oddają i przyjmują dar drugiej osoby, ale każde z nich robi to trochę inaczej. I tak ma też być w życiu praktycznym. Nowe feministki nie zamierzają mężczyznom narzucać swojej wizji męskości, ale zgodnie z duchem komplementarności i w odpowiedzi na męskie rozterki i pytania, poszukują odpowiedzi na temat natury człowieczeństwa wyrażonego na dwa sposoby: męski i żeński. O ile zatem kobieta ma być w świecie przede wszystkim duchową matką i tak realizować powszechne kapłaństwo, o tyle mężczyzna ma być duchowym ojcem i kapłanem, jak pisze Katrina Zeno. Na wzór Chrystusa ma ofiarowywać swoje „ciało i krew, by inni mogli zbliżyć się do Boga”²⁴. „Gdy mężczyźni zrywają rankiem z łóżka swoje ciało i krew, by modlić się i prowadzić swą rodzinę w modlitwie, zachowują się po kapłańsku. Gdy męskie ciało i krew idzie do pracy dwudziesty drugi rok z rzędu, mężczyzna zachowuje się po kapłańsku. Gdy jego ciało i krew opiera się pokusie oglądania pornografii lub zdradzania żony (nawet jeżeli ona jest jego przyszłą żoną), mężczyzna zachowuje się po kapłańsku”²⁵.

²² Św. Edyta Stein — Teresa Benedykta od Krzyża, *Myśli, wyznania, rozważania*, wybór i oprac. A. Wojnowski, Wyd. Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2003, s. 42–43.

²³ Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, seria *Człowiek i moralność*, t. I, red. Tadeusz Styceń i in., Wyd. TN KUL, Lublin 1982, s. 91.

²⁴ Katrina J. Zeno, dz. cyt., s. 150.

²⁵ Tamże, s. 154.

Od stworzenia Ewy Adam ma umieć przyjmować dar kobiety od Boga, chronić wzajemność i harmonijność daru zagrożoną po grzechu pierworodnym, „przekazywa[ć] światu pamięć o Bogu”, jak pisze Zeno (bo hebrajskie *zakar* — „mężczyzna” oznacza także „ten, który pamięta”)²⁶, słowem i życiem świadczyć, że Bóg jest kochającym Ojcem. Tak jak w ogrodzie Eden ważny był dla kobiety spontaniczny okrzyk Adama: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23), tak teraz istotne jest dla kobiety, aby mężczyzna potwierdzał jej kobiecy sposób bycia obrazem i podobieństwem Boga, uznawał potencjał macierzyństwa. Jego słowa są płodne, dają życie, „pomagają w spełnieniu się eucharystycznego cudu w jej życiu”²⁷. Takie są podstawy praktycznych postulatów nowego feminizmu, który chce uznania dla kobiecości, a także włączania mężczyzn w sprawowanie bezpośredniej troski o osoby.

A zatem do doczesnego tanga trzeba dwojga... Do niebiańskiego tanga, jak się okazuje, tym bardziej... No i oczywiście potrzeba Tęgo Trzeciego, który wymyślił samo tango...

Aneta Gawkowska

²⁶ Tamże, s. 158.

²⁷ Tamże, s. 155, 156–157.

VI. Człowiek Pojednania
2007

ZBIGNIEW NOSOWSKI

Rabin otwarty na chrześcijaństwo
Laudacja z okazji przyznania rabinowi Irvingowi Greenbergowi
tytułu Człowiek Pojednania 2007

Tradycja przyznawania przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów honorowego tytułu Człowiek Pojednania jest już długa. Honorowy tytuł Człowieka Pojednania jest przyznawany przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów osobom spoza Polski, które są szczególnie zasłużone dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce, w uznaniu ich wyjątkowego wkładu w dzieło zbliżenia, lepszego poznania i pojednania chrześcijan i Żydów w Polsce.

Wybór laureata i wręczenie honorowego dyplomu zawsze wiąże się z wielką radością, że nie brakuje ludzi, których z przekonaniem można tym mianem obdarzyć. Szczególnie miłe jest, gdy laureatem zostaje osoba, która po prostu jest człowiekiem pojednania, niezależnie od wszelkich nagród, tytułów i dyplomów. A tak jest właśnie z rabinem Irvingiem Greenbergiem — wystarczy nawet powierzchowna znajomość z nim, aby stwierdzić, że z pewnością jest to człowiek, który żyje biblijnym przykazaniem „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”.

Jak powiedział mi naczelny rabin Polski, Michael Schudrich, rabin Greenberg jest chodzącym żywym przykładem, jak można żyć na co dzień tym werse-tem Tory. Jego osoba i działalność, zwłaszcza edukacyjna, jest znacząca zarówno dla środowisk żydowskich, jak i dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Jest człowiekiem pojednania, bo swoim życiem i twórczością przybliżał do siebie nawzajem różne nurty judaizmu, a także otwierał Żydów na chrześcijaństwo.

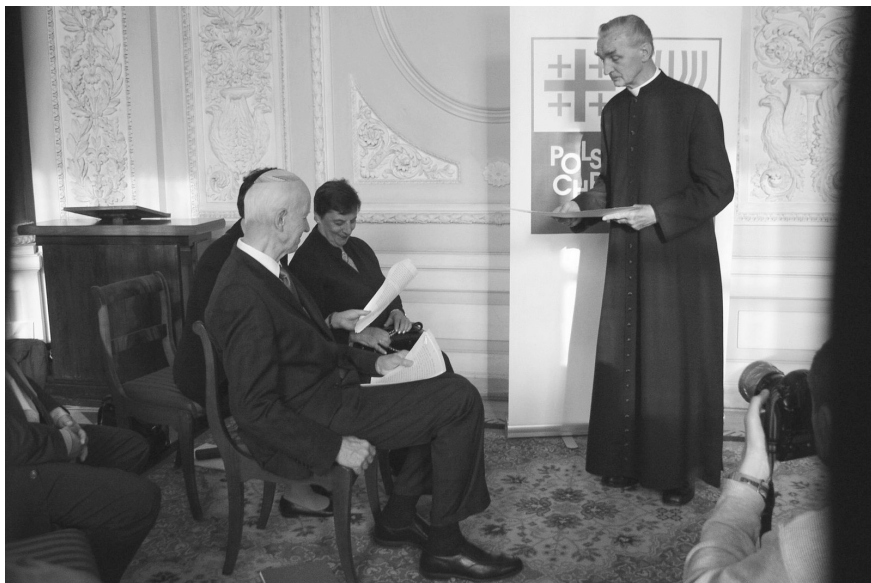
Rzecz jasna, jako człowiek głęboko wierzący, Irving Greenberg kocha nie tylko bliźniego, ale także jego Stwórcę — kocha Go całym swoim sercem i (co szczególnie ważne w przypadku tak wpływowego myśliciela) całym swoim umysłem, całą swoją działalnością.

Polska może być dumna, że rodzice rabina Irvinga Greenberga pochodzą z Łomży. Wyemigrowali stamtąd do USA w latach dwudziestych: ojciec wyjechał za ocean w roku 1925, a żonę z dwoma córkami sprowadził w roku 1929. Już w USA urodzili się im dwaj synowie, w tym, w roku 1934, Irving. Matka rabina pozostawiła w Łomży czterech braci z rodzinami, jego ojciec pozostawił tam siostrę z rodziną. Żadna z tych osób nie przeżyła Zagłady...

Irving Greenberg studiował najpierw w ortodoksyjnym seminarium rabinackim, a następnie obronił doktorat na Uniwersytecie Harvarda. Jak trafnie napisał o nim Stanisław Obirek, „to podwójne wykształcenie stało się źródłem owocnego napięcia — jak pogodzić tradycyjny judaizm ortodoksyjny ze współczesnością”. Greenberg pracował jako rabin, nauczał historii w Yeshiva University.

Szczególnego podkreślenia wymaga jego zaangażowanie w działalność edukacyjną w środowiskach żydowskich. Utworzył Wydział Studiów Żydowskich w City College w City University of New York. W roku 1974 założył bardzo wpływową instytucję, której przewodniczył: CLAL, czyli The National Jewish Center for Learning and Leadership, co można przełożyć jako Ogólnoamerykańskie Centrum Edukacji Żydowskiej — placówkę pionierską w dziedzinie żydowskiej edukacji dorosłych, a także czołową organizację w dialogu wewnątrzżydowskim i poszukiwaniu jedności środowisk żydowskich w USA. Rabin Schudrich mówi, że dzięki działalności CLAL Żydzi różnych nurtów judaizmu mogli zbliżyć się zarówno do klasycznych tekstów żydowskich, jak i do siebie nawzajem. Greenberg był też przez wiele lat przewodniczącym organizacji Jewish Life Network, której zadaniem jest wzbogacanie życia religijnego i kulturalnego amerykańskich Żydów. W JLN inicjował liczne cenione programy edukacyjne, zwłaszcza kierowane do młodzieży. W latach 2000–2002 pełnił bardzo znaczącą funkcję — był przewodniczącym Rady Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie.

Jako myśliciel rabin Greenberg zajmował się przede wszystkim refleksją o istocie judaizmu i roli Holokaustu. Od lat 1960. włączył się w dialog żydowsko-chrześcijański, nie tylko praktycznie, lecz także teologicznie. Choć, jak sam mówi, pierwotnie miał zamiar głównie zwracać uwagę chrześcijanom na konieczność przezwyciężania tradycji antyżydowskiego nastawienia i nauczania pogardy, dzięki dialogowi doszedł do uznania i nowego zrozumienia chrześcijaństwa. Zaczął zatem rozwijać własną, autorską, pozytywną żydowską teologię chrześcijaństwa. Znany jest także jako znakomity teoretyk pluralizmu religijnego.



Ks. Roman Indrzejczyk wręcza r. Irvingowi Greenbergowi dyplom Człowieka Pojednania przyznany przez Polską Radę Chrześcijańsko-Judowską, 16 października 2007 r. Fot. Maria Tajchman

Wśród jego książek są m. in.: *The Jewish Way: Living the Holidays* (opis, czym jest judaizm, w oparciu o analizę szabatu i świąt żydowskich), *Living in the Image of God: Jewish Teachings to Perfect the World* (o doskonaleniu świata zgodnie z tradycją żydowską) oraz *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity* (o spotkaniu judaizmu i chrześcijaństwa). Recenzenci określali tę ostatnią książkę jako „odważną”, „istotną”, „kluczowy wkład” i „bezprecedensowy znak nadziei”.

Działając na tak wielu polach, rabin Greenberg formował życie i sposób myślenia szerokich kręgów Żydów amerykańskich. W książce o interpretatorach judaizmu u schyłku XX wieku (*Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*), prof. Steven T. Katz napisał: „Żaden żydowski myśliciel nie wywarł większego wpływu na amerykańską wspólnotę żydowską w ostatnich dwóch dekadach niż Irving Yitz Greenberg”.

Szacunek wobec Greenberga jest czasem w ortodoksyjnych środowiskach żydowskich łączony ze zdziwieniem, dlaczego tak daleko idzie on w swoim myśleniu o Jezusie, o chrześcijaństwie, o wcieleniu. Dość podkreślić, że Irving

Greenberg był jednym z niewielu ortodoksyjnych rabinów w gronie 170 pierwszych sygnatariuszy żydowskiego oświadczenia o chrześcijanach i chrześcijaństwie *Dabru emet* („Mówcie prawdę”) opublikowanego we wrześniu 2000 r. Co równie ważne — jak przyznał w Polsce w 2001 roku współtwórca *Dabru emet*, rabin David Novak z Toronto — podpis złożony przez Greenberga, ówczesnego przewodniczącego Rady Muzeum Holokaustu, pod deklaracją *Dabru emet* miał wielkie znaczenie dla przyjęcia przez tak dużą liczbę rabinów amerykańskich najbardziej kontrowersyjnej dla nich tezy deklaracji, głoszącej, że „nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim” (zacytuję jej fragmenty: „Nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim. [...] Bez długiej historii chrześcijańskiego antyjudajizmu i chrześcijańskiej przemocy przeciwko Żydom ideologia hitlerowska nie mogłaby zdobyć poparcia ani być wprowadzona w życie. [...] Jednak nazizm nie był nieuniknionym rezultatem chrześcijaństwa. Gdyby hitlerowcom udało się wymordować Żydów, ich mordercza pasja bardziej bezpośrednio skierowałaby się przeciw chrześcijanom”).

W ostatnich latach mogliśmy doświadczyć kontaktu z osobą rabina Greenberga i jego inspirującą twórczością także w Polsce. Rabin przyjeżdżał do Polski jako przewodniczący Rady Muzeum Holokaustu na obrady Międzynarodowej Rady Oświęcimskiej. Był gościem sympozjum teologicznego inspirowanego oświadczeniem *Dabru emet*, zorganizowanego w maju 2001 r. przez miesięcznik „Więź” i Polską Radę Chrześcijan i Żydów. Wygłosił wówczas także wykład na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jego wystąpienia w Polsce i inne teksty były publikowane w polskich czasopismach katolickich, głównie w miesięcznikach „Więź” i „Znak”.

W roku 2007 gościmy rabina Greenberga w Polsce już po raz trzeci. Najpierw w czerwcu był jednym z referentów VII Zjazdu Gnieźnieńskiego. We wrześniu był w Krakowie i w obozie Auschwitz z grupą amerykańskich rabinów i biskupów rzymskokatolickich. Podczas obecnej wizyty najpierw 11 października br. rabin Greenberg i jego żona Blu Greenberg wygłaszali referaty podczas sympozjum teologicznego z okazji święta Wspólna Radość Tory, organizowanego przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów. W niedzielę 14 października państwo Greenbergowie odwiedzili rodzinne strony rabina, gdzie m.in. wygłosił on wykład w łomżyńskim Wyższym Seminarium Duchownym. Wczoraj był wykład na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Bez przesady zatem można powiedzieć, że Polacy korzystają z mądrości naszego gościa.

Jako chrześcijanin pragnę podziękować rabinowi Greenbergowi przede wszystkim za jego duchową i intelektualną otwartość na chrześcijaństwo — idącą chyba najdalej, jak może pójść wierzący Żyd. Dziękuję za głoszoną przez rabina Greenberga nadzieję, że dialog żydowsko-chrześcijański w XXI wieku skupi się na zagadnieniach religijnych — zarówno na tym, co nas łączy, jak i na tym, co różne — a także na wspólnej misji judaizmu i chrześcijaństwa wobec świata. Oby był Pan dobrym prorokiem, Panie Rabinie!

W imieniu Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów dziękuję za Pańską gotowość przyjechania ponownie do Polski i dzielenia się z nami swymi doświadczeniami i przemyśleniami. Niech ten honorowy tytuł Człowieka Pojednania 2007 i pamiątkowy dyplom pozostaną jako znak naszej wdzięczności za wszystko, co Pan uczynił dla wzajemnego zrozumienia Żydów i chrześcijan, w Polsce i na całym świecie. Jak mówiłem na początku, jest Pan człowiekiem pojednania również bez tego tytułu. Od tej chwili jednak będzie Pan dyplomowanym człowiekiem pojednania...

Zbigniew Nosowski

R. IRVING GREENBERG

Czego nauczyłem się od chrześcijan

Serdecznie dziękuję współprzewodniczącym Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, Zbigniewowi Nosowskiemu i Stanisławowi Krajewskiemu, oraz całej Radzie za to wyróżnienie. Wszyscy ludzie cieszą się wyrazami uznania i docenienia pochodzącymi od osób, które sami szanują, zwłaszcza gdy kroczą drogą, która jest względnie nowa. Wiele razy sam podawałem w wątpliwość moje własne przekonania, dlatego tego rodzaju potwierdzenie jest dla mnie bardzo ważne. Jestem także głęboko wdzięczny mojej żonie Blu, którą mało znacie, ale to ona jest moją nauczycielką, moim wzorem i moim partnerem w przymierzu, w mojej pracy, nie tylko w tej podróży, ale każdego dnia mojego życia.

Prawdę mówiąc, to wy zasługujecie na nagrodę, wy wszyscy, chociaż to nie wy podróżujecie samolotami, wygłaszając wykłady i otrzymując wyróżnienia. Wy żyjecie w tej rzeczywistości każdego dnia, jako mała grupa starająca się poruszyć większe masy. Próbujecie prowadzić ludzi od apatii do zaangażowania duchowego, od przeszłości pełnej redukcjonizmu i wrogości do przyszłości pełnej wzajemnego szacunku i miłości. Jest to ciężka praca, czasami wręcz rozdzierająca serce. Robicie to bez większego uznania i bez żadnej ziemskiej nagrody. Dlatego głęboko modłę się, abyście otrzymali nagrodę z rąk Boga Izraela, którego Imię jest uświęcane przez tę waszą świętą pracę.

Moja droga do dialogu

Moje zaangażowanie w dialog żydowsko-chrześcijański i moja refleksja nad Holocaustem rozpoczęła się od świadomości wielkiego zła. Gdy w Europie

trwała Zagłada, żyłem szczęśliwym życiem dziecka w Ameryce. Moja matka została w Łomży czterech braci z dużymi rodzinami, a mój ojciec pozostawił tam siostrę z niewielką rodziną. Żadna z tych osób nie przeżyła, by opowiedzieć mi swoją historię. Nie mogą opowiedzieć ani o życiu, ani o śmierci, ani o umieraniu. W 1961 roku moja żona i ja oraz nasz pierwszy syn Mosze wyjechalśmy do Izraela na jeden rok. Byłem tam gościnnie wykładowcą historii myśli nowożytnej na uniwersytecie w Tel Awiwie. Wcześniej studiowałem w szkole rabinackiej i byłem już ordynowany jako rabin ortodoksyjny, nie miałem jednak zamiaru praktykować jako rabin. A w Jerozolimie zetknąłem się z Holocaustem i poświęciłem tej sprawie całe moje życie.

Śmierć, okrucieństwo, opuszczenie Żydów, milczenie Boga zatrzęsły moją wiarą. Ponieważ wzrastałem w ciepłej, pełnej miłości i gorliwej religijnie rodzinie, ponieważ kochałem moją religię i mój sposób życia, nie porzuciłem wiary. Myślę, że Izrael także pomógł mi w tym ocaleniu, ponieważ był tak bardzo pełen życia. Dostrzegłem tam spełnienie obietnic proroków. Było to świadectwo odwrotne wobec Holocaustu, mówiące, że nasze przymierze trwa i żyje.

Zamiast porzucić wiarę, zacząłem zatem zmagać się z Bogiem i trwa to po dziś dzień. Pojednanie między mną a Bogiem było możliwe również dlatego, że rozumiałem, jak głęboko Bóg cierpiał podczas Holocaustu. Przecież nieskończona świadomość Boga oznacza, że każde ludzkie cierpienie pomnaża się w sposób nieskończony w doświadczeniu Boga. Fakt, że Bóg cierpi razem z ludźmi, to stara myśl żydowska. Moim chrześcijańskim partnerem dialogu zawdzięczam jednak, że bardziej przybliżyli mi tę prawdę.

Dlaczego przyłączyłem się do dialogu żydowsko-chrześcijańskiego? W trakcie moich studiów doszedłem do przekonania, że chrześcijańskie nauczanie pogardy i delegitymizacja judaizmu jako religii przekształciły się w antysemityzm. Chrześcijanie postrzegali Żydów jako odizolowaną grupą pariasów — obcych, sprytnych, a czasem nawet nieludzkich. Dzięki temu współczesny laicki rasistowski antysemityzm mógł także skupić się na Żydach i starać się ich zniszczyć. Byłem wstrząśnięty, byłem zły, ale przede wszystkim bałem się. Bałem się o moje dzieci i wnuki. Postanowiłem rozmawiać z chrześcijanami, aby powiedzieć im: przestańcie powtarzać te okropne zdania nienawiści.

Przyłączyłem się więc do dialogu z przyczyn nie mających nic wspólnego z dialogiem. Ale kiedy już pojawiłem się na niwie dialogu, spotkałem tam chrześcijan, którzy daleko mnie wyprzedzili. Byli to fascynujący ludzie zdeterminowani, by oczyścić chrześcijaństwo do ostatniej grudki nienawiści. W swej pokucie osiągnęli ten poziom samokrytycyzmu, który widoczny jest u proro-



R. Irving Greenberg wygłasza wykład po otrzymaniu tytułu Człowieka Pojednania, tłumaczy Violetta Reder. Fot. Maria Tajchman

ków biblijnych. W dawnych polemikach z Żydami chrześcijanie nadużywali argumentów z tekstów prorockich. Mówili: nawet wasi prorocy wyrzekli się was. Ale ja byłem świadom, że to właśnie prorocy byli miarą moralnej wielkości narodu żydowskiego. Zrozumiałem więc, że chrześcijaństwo jest naprawdę wielką religią, skoro potrafi wychować takich ludzi zdolnych do samokrytyki.

W dialogu najpierw słuchałem. Potem chrześcijanie zapraszali nas, abyśmy uczestniczyli w ich życiu, chodziliśmy na ich liturgie. Wtedy odkrywałem, jak głęboka była ich duchowość i jak potężna obecność Boga pośród nich. Na przykład, jako Żyda odpychała mnie myśl, że Bóg mógłby się wcielić i w postaci człowieka wyzwolić ludzi z grzechu. Ani tego nie potrzebowaliśmy, ani tego nie przeżywałem w moim doświadczeniu religijnym. Ale zobaczyłem, że to jest właśnie rola, jaką odgrywał Jezus w ich życiu. Było to zbyt prawdziwe, aby było można to odrzucić. Pojąłem więc, że muszę poszerzyć moje kategorie teologicznego rozumienia.

Spotkałem też chrześcijan zdolnych do niewiarygodnego poświęcenia na rzecz innych ludzi. Ich motywacją była właśnie wiara chrześcijańska. W roku 1975 poznałem chrześcijanina, który wcześniej był czołową osobowością tele-

wizji norweskiej. Porzucił swą karierę, postanowił wziąć swój krzyż i iść za Jezusem. Pojechał na Sri Lankę, gdzie z innymi braćmi chrześcijanami utworzyli wioskę, w której zajmowali się dziećmi z uszkodzonymi mózgu. Na Sri Lance rodzice byli tak biedni, że porzucali takie dzieci. Tak więc ta gwiazda telewizji porzuciła życie pełne bogactwa, aby służyć tym dzieciom dwadzieścia cztery godziny na dobę, siedem dni w tygodniu. Podcierał dzieci, których mięśnie nie trzymały kału i moczu, karmił je i mył, a jedyną nagrodą, jaką spodziewał się otrzymać, była wdzięczność w oczach tych dzieci.

Muszę wyznać, że przedtem w apologetycznych sporach między Żydami a chrześcijanami przedstawiałem nieraz chrześcijaństwo niekorzystnie. Mówiłem, że chrześcijaństwo stawia nierozumne wymagania, podczas gdy judaizm akceptuje ludzkie potrzeby i rozwija ludzką działalność. Na przykład księża, podejmując celibat, wyrzekają się rodziny i seksualności, wyrzekają się własności i bogactwa, składając przyrzeczenie ubóstwa, podczas gdy moja religia — jakoby bardziej ludzka — zezwala mi jako rabinowi na to, żebym cieszył się rodziną, seksualnością i posiadaniem. Ale wtedy, gdy stałem w tej wiosce w Sri Lance, zadałem sobie pytanie, czy miałbym odwagę poprosić jakiegokolwiek Żyda, by porzucił wszystko i służył tutaj tym najsłabszym dzieciom Boga. Dziś muszę powiedzieć, że są dni, kiedy uważam, że trudniej jest być ojcem i mężem niż żyć w celibacie...

Mówiąc ogólnie, doszedłem do wniosku, że chrześcijaństwo to niesamowita religia, a swoją postawę wobec niej muszę na nowo przemyśleć. Dlatego przez ponad 20 ostatnich lat starałem się sformułować pozytywną żydowską teologię chrześcijaństwa.

Polska pokuta

Na początku dialogu nie przykładałem wielkiej wagi do Polski i Polaków. Prawdę mówiąc, miały w tym udział również stereotypy, którym ulegałem. Pamiętałem też o duchach moich przodków, które pozostały w Polsce. Wydarzeniem, które przykuło moją uwagę i dokonało przemiany w mojej postawie, było powstanie „Solidarności” w 1980 roku. Zrozumiałem, że Polacy to naród, który dąży do wolności i godności wbrew obcemu ciemńcy, i zacząłem im współczuć.

Pojawił się też Jan Paweł II, papież Polak. Mówił on ciepło o Żydach i o judaizmie jako przymierzu, które nigdy nie zostało odwołane. Uznał wszystkie błędy, które doprowadziły do Holokaustu. Ostatecznie także uznał państwo Izrael. Wykazał się miłością i determinacją w celu odrzucenia antysemityzmu (a nie tylko wykazania błędu antysemityzmu). On także pokazał mi, w jaki sposób religia może przemawiać w obronie godności i wolności ludzkiej. Pozostaję pod jego wielkim wrażeniem.

Wreszcie, kiedy komunistyczny rząd w Polsce grał antysemitką kartą (jak często zdarza się w przypadku rządów, które uciskają ludzi), byłem bardzo poruszony, gdy „Solidarność” odrzuciła tę grę. Wielki żydowski filozof Majmonides uczy, że są dwa rodzaje pokuty: jeden nazywa pokutą, a drugi zupełną pokutą. Pokuta prowadzi do tego, że Bóg przebacza grzechy. W przypadku zaś zupełnej pokuty grzech przemienia się w cnotę; dzięki Bożemu przebaczeniu człowiek staje się lepszy niż byłby, gdyby nie zgrzeszył. Jaka jest różnica między pokutą a zupełną pokutą? Majmonides tak to wyjaśnia: wyobraźmy sobie mężczyznę, który w momencie słabości popełnia cudzołóstwo. Jakiś czas później spotyka tę samą kobietę, w takich samych okolicznościach, w których mógłby to zrobić jeszcze raz. Filozof dopowiada, że ten człowiek musi być wciąż jeszcze młody i odczuwać podobną intensywną żądzę. Jeżeli jest zbyt stary czy zmęczony, nie będzie to zupełna pokuta. Jeżeli jednak odczuwa ten sam zapał do popełnienia grzechu, ale nie robi tego — jest to zupełna pokuta.

Pomyślałem więc, że oto (przynajmniej niektórzy) Polacy mają taką samą możliwość popełnienia starego grzechu, lecz tego nie robią. Uznałem więc, że nadszedł czas, aby Żydzi i Polacy pojednali się i wspólnie rozpoczęli nowy rozdział przyszłości.

Przyspieszymy nadejście Mesjasza

Jest kilka powodów, dla których zmieniało się moje osobiste życie, dzięki którym zrozumiałem, że to, co robimy — dialog — jest tak ważne. Po pierwsze, chodzi o odkrycie, jaki był najważniejszy czynnik, który pozwalał Żydom przetrwać Holokaust. Nie było nim zachowanie nazistów, ponieważ starali się oni zabijać Żydów na każdym miejscu. Nie chodzi o zachowanie Żydów — czy uciekali czy też ukrywali się — bo prawie zawsze ich dopadano. Kluczem do ocalenia Żydów było zachowanie świadków. W Danii 95% Żydów uratowali

sąsiedzi. W Europie Wschodniej 90% Żydów zginęło. Ale zrozumiałem też, że trzeba oddać Polakom sprawiedliwość — w Polsce żyły 3 miliony Żydów, a nie 30 tysięcy, jak w Danii. Polskich Żydów nie można było ewakuować do Szwecji. I to jedynie w waszym kraju naziści grozili śmiercią nie tylko tym, którzy bezpośrednio ratowali Żydów, ale także ich całym rodzinom.

I tu dochodzę do kluczowego problemu: zapytałem siebie, gdyby jeszcze raz — nie daj Boże — miał miejsce jakiś holokaust, to co ja bym zrobił? Czy zdecydowałbym się wystawić na niebezpieczeństwo moją rodzinę, aby ocalić nieznanego? Mam nadzieję, że tak, ale nie wiem. Wiem jednak na pewno, że gdyby ten obcy praktykowałby jakąś religię, którą uznawałbym za okropną, gdybym uważał, że jest on mniej ludzki, mniej moralny, byłbym o wiele mniej skłonny do ryzykowania życia mojego i mojej rodziny. Dlatego postanowiłem, że musimy połączyć Żydów i chrześcijan, także Żydów i Polaków, więziami tak mocnymi, żebyśmy z większym prawdopodobieństwem wspierali się wzajemnie i uniknęli powtórki tych strasznych wydarzeń.

Nasze religie, judaizm i chrześcijaństwo, głoszą, że istnieje kosmiczna walka między życiem a śmiercią. Obie nasze religie uczą także, że zarówno jako jednostki, jak i jako wspólnoty, mamy zawsze wybierać życie i czynić wszystko, aby wspierać życie, a nie śmierć. Po każdym wielkim zniszczeniu, a takim był na pewno Holokaust, równowaga pomiędzy życiem a śmiercią jest zakłócona. Wydaje się, że śmierć zwyciężyła i że nasze nauczanie jest puste i nieistotne. Nie wystarczy zatem przestać grzeszyć po takiej katastrofie. Nasze religie uczą, że po każdym zwycięstwie zła musi być kontratak i zwycięstwo dobra. Po tym, jak nienawiść zabiła miliony ludzi, trzeba rozwijać miłość, która jest silniejsza niż śmierć.

Po zniszczeniu Drugiej Świątyni u Żydów nastąpiła niesamowita reakcja: był nią Talmud i rozwój judaizmu rabinicznego. Po Zagładzie odpowiedzią Żydów była budowa państwa Izrael, co stanowiło największy wybuch życia w żydowskiej historii. Po katastrofie ukrzyżowania uczniowie Jezusa stworzyli wspólnotę, która mogła przyjąć zmartwychwstanie i żyć tym zmartwychwstaniem. Innymi słowy, zawsze po wielkiej katastrofie musimy zrobić coś wielkiego dla życia. Wierzę, że właśnie to robimy w dialogu chrześcijańsko-żydowskim: świadczymy wobec świata, że miłość może pokonać wrogość i tworzymy nowe życie, tak aby ludzie mogli dostrzec, że miłość jest silniejsza od śmierci.

W tym tygodniu bp Stanisław Budzik, sekretarz Konferencji Episkopatu Polski, powiedział mi, że nie powinniśmy spierać się, czy nadejście Mesjasza, na które czekamy, będzie pierwszym czy drugim, lecz powinniśmy trwać w przy-

jaźni, czekając na to przyście, które da nam odpowiedź. Dodałbym, że jeżeli uda nam się osiągnąć to oczyszczenie i odnowę, o której mówimy, będziemy nie tylko wspólnie oczekiwać, my wręcz przyspieszymy nadejście Mesjasza.

R. Irving Greenberg

Tłum. Violetta Reder

Noty o autorach

- Ks. Manfred Deselaers** — niemiecki duchowny rzymskokatolicki z diecezji akwizgrańskiej, doktor teologii, dyrektor programowy Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Po święceniach kapłańskich w 1983 roku był wikariuszem w Monchengladbach. W październiku 1989 roku rozpoczął w Polsce swoją służbę na rzecz pojednania Niemców, Żydów i Polaków. Od 1997 roku jest wykładowcą teologii fundamentalnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Autor książek *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?* (medytacja drogi krzyżowej), *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hossa, komendanta Auschwitz*, redaktor książki *Dialog u progu Auschwitz*. W 2000 roku Polska Rada Chrześcijańców i Żydów uhonorowała go tytułem Człowieka Pojednania. Mieszka w Oświęcimiu.
- Blu Greenberg** — publicystka żydowska. Ukończyła studia w zakresie psychologii klinicznej. Działaczka na rzecz zbliżenia ortodoksyjnego judaizmu i ruchu feministycznego. Współzałożycielka i pierwsza przewodnicząca Jewish Orthodox Feminist Alliance, autorka książek *On Women and Judaism: A View from Tradition; How to Run a Traditional Jewish Household; King Solomon and Queen of Sheba* oraz tomiku poezji *Black Bread: Poems, After the Holocaust*. Mieszka w Nowym Jorku.
- R. Irving Greenberg** — rabin ortodoksyjny. Doktoryzował się na Uniwersytecie Harvarda. Nauczał historii w Yeshiva University, utworzył Wydział Studiów Żydowskich w City College w City University of New York, założył CLAL — Ogólnoamerykańskie Centrum Edukacji Żydowskiej, przez wiele lat był przewodniczącym Jewish Life Network. W latach 2000–2002 był przewodniczącym Rady Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie. Znany jako autor refleksji o roli Holokaustu, teolog chrześcijaństwa i relacji żydowsko-chrześcijańskich oraz teoretyk pluralizmu religijnego. Autor książek, m.in. *Living in the Image of God: Jewish Teachings to Perfect the World, For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*. Mieszka w Nowym Jorku.
- Aneta Gawkowska** — doktor socjologii, adiunkt w Katedrze Socjologii Obyczajów i Prawa Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, koordynator programu Erasmus w ISNS UW. Autorka książki *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, współautorka kilku prac zbiorowych, autorka wielu artykułów naukowych i popularnych. Współpracowniczką Centrum Myśli Jana Pawła II. Mieszka w Warszawie.
- Hanna Gronkiewicz-Waltz** — prawniczka, ekonomistka i polityk. Po ukończeniu studiów prawniczych pracowała na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1994 jest profesorem nadzwyczajnym UW, obecnie także profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W latach 1992–2001 była prezesem Narodowego Banku Polskiego, 2001–2004 wiceprezesem Europejskiego Banku Odbudowy i Rozwoju, 2005–2006 posłanką na Sejm RP z ramienia Platformy Obywatelskiej. Od grudnia 2006 jest prezydentem miasta stołecznego Warszawy. Od 1982 uczestniczka Ruchu Odnowy w Duchu Świętym. Autorka ponad 40 publikacji naukowych, w tym podręczników i monografii. Mieszka w Warszawie.

- Ks. Grzegorz Ignatowski** — ksiądz archidiecezji łódzkiej, doktor habilitowany teologii. Adiunkt w Zakładzie Teologii Ekumenicznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, członek Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem oraz Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów. Jest autorem kilku książek na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich, m.in.: *Kościół wobec przejawów antysemityzmu; Kościół i Synagoga. O dialogu chrześcijańsko-żydowskim z nadzieją; Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności; Papież wobec kwestii żydowskiej; Ojcowie Soboru Watykańskiego II wobec „Nostra aetate”; Zmierzając ku braterstwu. Wpływ wizyty Jana Pawła II w Państwie Izrael na prace komitetu łączącego Naczelny Rabinat Izraela ze Stolicą Apostolską*. Mieszka w Łodzi.
- Stanisław Krajewski** — filozof, matematyk i publicysta. Profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Aktywny działacz polskiej społeczności żydowskiej, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów od jej początków w roku 1990. W latach 1992–1998 członek komitetu wykonawczego Międzynarodowej Rady Chrześcijań i Żydów, 1997–2006 członek Zarządu Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce. Polski konsultant Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego. Autor licznych publikacji z dziedziny logiki, filozofii matematyki, filozofii religii, judaizmu, historii Żydów, dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, m.in. książek: *Żydz, judaizm, Polska; 54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas; Poland and the Jews: Reflections of a Polish Polish Jew; Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*. Mieszka w Warszawie.
- Zbigniew Nosowski** — publicysta i działacz katolicki. Studiował socjologię i teologię. Od roku 1989 redaktor miesięcznika „Więź”, od 2001 — redaktor naczelny, obecnie także dyrektor programowy Laboratorium WIĘZI. Autor książek „Parami do nieba. Małżeńska droga świętości” i „Szare a piękne. Rekolleksje o codzienności”, współautor książki i cyklu telewizyjnego „Dzieci Soboru zadają pytania” oraz kilkunastu prac zbiorowych. W latach 2001 i 2005 był świeckim audytorem Synodu Biskupów w Watykanie. W latach 2002–2008 był konsultorem Papieskiej Rady ds. Świeckich. Od 2002 przewodniczący Społecznego Komitetu Pamięci Żydów Otwockich i Karczewskich. Od marca 2007 współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów. Autor ponad 300 telewizyjnych programów publicystycznych, m.in. cyklu „Boskie i cesarskie”. Mieszka w Otwocku.
- Abp Kazimierz Nycz** — arcybiskup metropolita warszawski. W latach 1967–1973 studiował w krakowskim seminarium duchownym. Po święceniach kapłańskich pracował jako wikariusz w Jaworzynie-Szczakowej, a następnie w Raciborowicach. Doktor teologii, specjalista w dziedzinie katechetyki. W latach 1988–2004 biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej. Organizował trzy ostatnie pobyty Jana Pawła II w Krakowie. W latach 2004–2007 biskup koszalińsko-kołobrzeski. Metropolita warszawski od kwietnia 2007. Jest przewodniczącym Komisji Wychowania Katolickiego i członkiem Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski. Mieszka w Warszawie.
- R. Norman Solomon** — rabin ortodoksyjny. Wieleletni wykładowca myśli żydowskiej na uniwersytetach w Oksfordzie i Birmingham. Zasłużony uczestnik dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, w tym oficjalnych dialogów z Kościołami rzymskokatolickim, anglikańskim i prawosławnym oraz ze Światową Radą Kościołów. Od roku 1988 doradca Międzynarodowej Rady Chrześcijań i Żydów. Autor książek *Judaism and World Religion; The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his School; A Very Short Introduction to Judaism* (wydanie polskie: *Judaizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*); *Historical Dictionary of Judaism*. Mieszka w Oksfordzie.
- Barbara Sulek-Kowalska** — dziennikarka i publicystka. Pracowała w tygodniku „ITD”, „Tygodniku Gdańskim”, prasie katolickiej i podziemnej. Przez wiele lat była sekretarzem Edmunda J. Omańczyka. Wieloletnia dziennikarka „Tygodnika Solidarność”. Od 2005 r. sekretarz redakcji tygodnika „Idziemy”. Wykładowczyni w Instytucie Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie prowadzi zajęcia z warsztatu dziennikarskiego: informacji prasowej, specjalizacji prasowej oraz seminarium warsztatowe i dyplomowe z reportażu. Współautorka *Poradnika dla dziennikarzy i wydawców gazet lokalnych* oraz podręcznika *O warsztacie dziennikarskim*. Współzałożycielka Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów i jej sekretarz w latach 1991–2000. Jest także członkiem Komitetu Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem. Mieszka w Warszawie.