

Dialog chrześcijański-żydowski w Polsce



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2008



Dialog
chrześcijańsko-żydowski
w Polsce



NR 2604



40 LAT
UNIWERSYTETU
ŚLĄSKIEGO

Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce

pod redakcją
GRZEGORZA IGNATOWSKIEGO

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2008

Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego
JÓZEF BUDNIAK

Recenzent
JÓZEF MAJEWSKI

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:
Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Problemy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego

TOMASZ SIUDA	
Dialog chrześcijańsko-żydowski w świetle Ewangelii	9
JAN GÓRSKI	
Misja wśród Żydów?	18
ZBIGNIEW PASZTA	
Dokument <i>Kościół i Izrael...</i> w kontekście wcześniejszych relacji ewangelicko-żydowskich	22
GRZEGORZ IGNATOWSKI	
Jan Paweł II a Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności .	28
MAREK J. UGLORZ	
Ku chrześcijańskim korzeniom. Od nowej hermeneutyki do nowej antropologii	35
ANDREAS SCHOTTEK	
Relacje chrześcijan i Żydów we współczesnych Niemczech. Analiza interreligijno-prakseologiczna	49

Dni Judaizmu w Kościołach lokalnych

JERZY KICHLER	
Dni Judaizmu w Kościele katolickim i społeczność żydowska we Wrocławiu	59

VIOLETTA REDER	
Dni Judaizmu w Krakowie	70
ŁUKASZ KAMYKOWSKI	
Dziesięć lat Dnia Judaizmu w Krakowie	78
SŁAWOMIR JACEK ŻUREK	
Ścieżki pamięci, czyli o pojednaniu chrześcijańsko-żydowskim w archidiecezji lubelskiej	84
ANDRZEJ NOWICKI	
Spotkanie jako element konstytutywny dialogu. Dzień Judaizmu w Katowicach 17 stycznia 2005 r.	90
JÓZEF BUDNIAK	
Dialog katolicko-żydowski w diecezji bielsko-żywieckiej	97
BOGDAN BIAŁEK	
Najpierw rozmowa, potem (być może) dialog. Opis doświadczenia kieleckiego	117
STANISŁAW KAMIŃSKI	
Żydzi w Rzeszowie: wczoraj i dziś — panorama zagadnienia	122
JAROSŁAW M. LIPNIAK	
Żydzi na terenie obecnej diecezji świdnickiej: wczoraj i dziś. Panorama zagadnienia	130
WOJCIECH LEMAŃSKI	
Dlaczego nie byliśmy w Jedwabnem i kilka innych refleksji pastoralnych o dialogu katolicko-żydowskim plebana w Jasienicy pod Tłuszczem	147

Instytucje promujące dialog i pojednanie

MARTA TITANIEC	
Wkład Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego	155
ARTUR BLAROWSKI	
Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego	163
Noty o Autorach	170
Summary	172
Résumé	174

Problemy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego



TOMASZ SIUDA

Dialog chrześcijańsko-żydowski w świetle Ewangelii

Sformułowany powyżej temat z natury rzeczy narzuca podjęcie refleksji w dwóch etapach. Najpierw przyjrzymy się, czym jest dialog i Ewangelia, by po sprecyzowaniu tych pojęć przejść do próby przedstawienia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w odniesieniu do Ewangelii.

Dialog

Dialog najczęściej określa się jako dwustronną rozmowę. Jednakże ta rozmowa, jak trafnie zauważa Józef Ratzinger, nie może być tylko gadaniem. Przy wielu próbach opisanie zjawiska, jakim jest dialog, przeprowadzona przez kardynała Ratzingera analiza tego procesu wydaje się najbardziej dogłębna i użyteczna do przeprowadzenia naszej refleksji. Kardynał Ratzinger stwierdza, iż „dialog powstaje dopiero tam, gdzie jest nie tylko słowo, ale i słuchanie, i gdzie w słuchaniu dopełnia się spotkanie, w spotkaniu związek, w związku zrozumienie jako pogłębienie i przemiana bytu”¹. Na pierwszy plan wysuwa się więc zdolność słuchania, która angażuje całą osobę. Polega ono na tym, iż rozpoznaję i akceptuję innego i równocześnie otwieram wnętrze mojego „ja”, by umożliwić asymilowanie mnie przez niego. W konsekwencji słuchania „mój własny byt został wzbogacony i pogłębiony, gdyż połączył się z bytem innego,

¹ J. Ratzinger: *Prawda w teologii*. Kraków 2005, s. 35.

a w nim z bytem świata”. Przy czym, jak podkreśla Ratzinger, nie chodzi tutaj li tylko o pomnażanie wiedzy czy umiejętności, ale o to, by wsłuchiwać się w Prawdę². Dlatego też, jak powie Jan Paweł II, najdoskonalszym wzorem dialogu między ludźmi jest wspólnota Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Konieczne jest przy tym zajęcie odpowiedniej postawy dialogowej, która wyraża się w pokorze. „Jeśli огоłocimy samych siebie, podobnie jak uczynił to Chrystus, wówczas naprawdę będziemy zdolni otworzyć nasze serca na innych ludzi i towarzyszyć im w drodze do celu, który Bóg dla nas przygotował”³. Istotą dialogu jest więc być ubogaconym i przemienionym. Stanowi on ukoronowanie komunikacji interpersonalnej.

Podjmując dialog chrześcijańsko-żydowski, trzeba uwzględnić powyższe założenia, jak również określić specyficzne uwarunkowania dialogu międzyreligijnego, przy równoczesnym wskazaniu na zakres semantyczny, w których byłyby on możliwe.

Arcybiskup Stanisław Gądecki, jeden z prekursorów dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce, wymienia siedem podstawowych warunków, które trzeba spełnić, żeby pojednanie międzyreligijne mogło zaistnieć⁴. Potrzeba więc:

- 1 uznać podmiotowość drugiej strony,
- 2 uznać jej odrębność,
- 3 być otwartym na partnera dialogu,
- 4 uznać jego wolność,
- 5 być współodpowiedzialnym za prawdę,
- 6 zająć postawę gotowości do przemyślenia osobistych poglądów,
- 7 silnej wiary partnerów dialogu, przedstawionej w sposób całościowy.

Przywołane warunki stanowią punkt wyjścia zaistnienia dialogu, który, dokonując się na płaszczyźnie religijnej, powinien doprowadzać do przemiany, do wzajemnego ubogacania się jego partnerów. Nie może on poprzestać na obopólnej wymianie informacji czy wiedzy.

² Ibidem, s. 36.

³ Jan Paweł II: *Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego (Watykan 9 XI 2001)*. W: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978—2005*. Red. W. Chrostowski. Warszawa 2005, s. 305.

⁴ Zob. obszernie wyjaśnienie tych warunków: S. Gądecki: *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*. W: *Ja jestem Józef brat wasz*. Red. W. Chrostowski. Warszawa 1998, s. 133—136.

Ewangelia

Mówiąc o Ewangelii, trzeba wyjść od etymologicznego znaczenia tego pojęcia. *Euaggelion* to po prostu dobra nowina. W sensie chrześcijańskim jest to Dobra Nowina o Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym — jedynym Panu i Zbawicielu. Świadczenia głoszenia tej Nowiny spotykamy nie tylko w księgach zwanych Ewangeliąmi, ale także w pozostałych pismach nowotestamentalnych. Ewangelia ta ma swoją prehistorię. Jako obietnica zawarta już jest w pismach świętych narodu żydowskiego. Do tych pism, wprawdzie w specyficznym kluczu interpretacyjnym, odwołują się nieustannie pisarze wczesnochrześcijańscy. Tego rodzaju praktyka pokazuje, iż od samego początku zwracano uwagę na ścisłą zależność zachodzącą pomiędzy tekstami staro- i nowotestamentalnymi. Dobitnie formułuje to ostatni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej (2001): „Bez Starego Testamentu, Nowy Testament byłby Księgą nie do rozszyfrowania, rośliną pozbawioną korzeni i skazaną na uschnięcie”⁵.

Podjęwając temat dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, trzeba najpierw, chociaż skrótowo, odnieść się do specyficznych wypowiedzi zawartych w Księgach nazywanych Ewangeliąmi. W Księgach tych spotykamy bowiem zdania, które często traktowane są jako „antyżydowskie”. Zarzuty jednak, jakie tam się pojawiają wobec Żydów, na co zwraca uwagę Papieska Komisja Biblijna, nie są jednak ani częstsze, ani bardziej dotkliwe, w porównaniu z oskarżeniami wobec Izraela, które spotykamy w Starym Testamencie. Przynależą one do języka prorockiego i mają za cel poruszenie słuchacza, by zszedł z błędnej drogi, by się po prostu nawrócił. Przy czym zawsze przewidziane są nowe możliwości zbawienia. „Prawdziwy antyjudajizm, to znaczy postawa pogardy, wrogości i prześladowania Żydów, jako Żydów, nie istnieje w żadnym tekście Nowego Testamentu i jest nie do pogodzenia z nauką Nowego Testamentu”⁶. Wszelkie teksty polemiczne Nowego Testamentu trzeba rozważać w określonym kontekście historycznym. Brak zgody z Synagoga nie jest „antyjudajizmem”, gdyż „chodzi o niezgodę na płaszczyźnie wiary, źródła religijnych kontrowersji między dwiema grupami ludzkimi, które dzieląc tę samą podstawę wiary w Starym Testamencie, dzielą się następnie co do sposobu pojmowania późniejszego rozwoju wiary”⁷. Uwzględniając te

⁵ Papieska Komisja Biblijna: *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce 2002, nr 84 (dalej: *Naród żydowski*).

⁶ *Naród żydowski...*, nr 87.

⁷ *Ibidem*.

sposobu i opierając się na szerokim rozumieniu słowa „ewangelia”, możemy przejść do próby oznaczenia jej wybranych pól dialogowych.

Ewangelia przestrzenią dialogu — postawa oczekiwania

Nawiązując do słów rabina Irvinga Greenberga, iż „judaizm jest religią zbawienia i doskonałości, zakorzenioną w historii, [...] otwartą na dalsze wydarzenia objawienia, które rzuca światło na jej przesłanie”⁸, w dialogu między Żydami i chrześcijanami można odnaleźć pewną wspólną przestrzeń dla dysputy teologicznej. Punkt odniesienia stanowi Boży plan zbawienia, który co prawda przez Żydów i chrześcijan jest postrzegany i definiowany we właściwej sobie optyce, jednakże przyjmowany przez jednych i drugich, ukierunkowuje refleksję na zbieżny cel, jakim jest ostateczne wybawienie ludzkości w Bogu. Przy czym, z perspektywy chrześcijańskiej, „podstawowe założenie teologiczne polega na tym, że zbawczy plan Boga, który osiąga swoje apogeum w Chrystusie (por. Ef 1, 3—14), jest jednorodny, chociaż stopniowo urzeczywistniał się w czasie”⁹. Ta etapowość realizacji planu zbawienia z nieustanną relektywizacją wcześniejszych wydarzeń, otwierającą się stopniowo na perspektywę ostateczną, stanowi „punkt zaczepienia” wspólnych badań egzegetycznych. Tego rodzaju tendencja widoczna jest już w tekstach starotestamentalnych, gdzie wcześniejsze doświadczenia wiary Izraela stają się wzorcem przedstawienia późniejszych wydarzeń zbawczych. Przykładem może być uwolnienie z wygnania babilońskiego, które postrzegane i interpretowane jest jako nowe Wyjście (Iz 35, 1—10). Chrześcijańska interpretacja wpisuje się w ten nurt egzegetyczny, z istotnym jednak zastrzeżeniem: Chrystus jest spełnieniem Pism i oczekiwań Izraela. Nie należy jednak tego rozumieć jako zwykłą realizację tego, co było napisane. Jezus wypełnił koncepcję Mesjasza i zbawienia nową rzeczywistością. Dlatego w świetle Chrystusa i Ducha chrześcijanin może odkrywać w tekstach starotestamentalnych „nadwyżkę znaczeniową, która tam została ukryta”. Wobec powyższego nieuprawniony jest zarzut stawiany Żydom, iż nie zauważają tego, co zostało w Starym Testamencie zapowiedziane. Choć Jezus jest już wypełnieniem wcześniejszych zapowiedzi, to jednak całkowite dopełnienie nastąpi u końca dziejów. „To, co już dokonało się

⁸ I. Greenberg: *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*. „Znak” 2003, nr 572, s. 16.

⁹ *Naród żydowski...*, nr 21.

w Chrystusie, powinno się spełnić jeszcze w nas samych i w świecie”¹⁰. Chrześcijanina charakteryzuje więc postawa oczekiwania. Choć w treści oczekiwania istnieją różnice, to jednak sama postawa oczekiwania zbliża chrześcijan do Żydów. Wprawdzie my oczekujemy na chwalebne przyjście Jezusa, który już przyszedł i jest obecny wśród nas, a Żydzi dopiero czekają na przyjście Mesjasza, to jednak ich oczekiwanie może być dla chrześcijan mocną zachętą do podtrzymywania wymiaru eschatologicznego swojej wiary¹¹. „Postać Chrystusa równocześnie łączy i rozdziela Izrael i Kościół: przewyciężenie tego podziału nie leży w naszej mocy, ale trzyma nas on wspólnie na drodze ku Przychodzącemu [...]”¹².

Tajemnica zbawienia całego Izraela

Przedstawiając problematykę dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, nie można nie odwołać się do klasycznego tekstu św. Pawła (Rz 11) dotyczącego przyszłości Izraela. Z tej racji, że są to ostatnie słowa Apostoła co do losów Izraela, trzeba tym wypowiedziom przypisać szczególne znaczenie. Paweł rozpoczyna swoją refleksję pytaniem: „Czy Bóg odrzucił swój lud?”, by dać zdecydowaną odpowiedź, że jest to niemożliwe (w. 1). Dależy ciąg rozważań można traktować jako uargumentowanie tego przekonania. W końcowej fazie argumentacji wyjawia on tajemnicę, iż „cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11, 25—26). To właśnie oznajmienie będzie przedmiotem dalszej naszej analizy.

Na początku trzeba zauważyć, że fragment dotyczący tajemnicy zbawienia całego Izraela stanowi kulminację przedstawienia losu Izraela, którego opis został już zapoczątkowany we wcześniejszych rozdziałach (Rz 9—10). W rozdziale jedenastym można wyodrębnić następujące jednostki tematyczne:

- A. Wybrana „Reszta” Izraela (Rz 11, 1—10).
- B. Czasowa zatwardziałość Izraela (Rz 11, 11—24).
- C. Tajemnica zbawienia całego Izraela (Rz 11, 25—32).
- D. Hymn o mądrości Bożej (Rz 11, 33—36).

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Por. tamże. Choć w sposób często nieuświadomiony, chrześcijanin daje temu wyraz w codziennej modlitwie. W Modlitwie Pańskiej prosi o jednorazowe (wskazuje na to użyta forma czasownika: aoryst), przyszłe przyjście Królestwa Bożego: *elthetō hē basileia su* (Mt 6,10).

¹² J. Ratzinger: *Granice dialogu*. Kraków 1999, s. 120.

W powyższym kontekście tematycznym rozpatrywana jest przyszłość Izraela. O niej mówi Rz 11, 25—32:

25 Nie chcę, bracia, żebyście byli nieświadomi tej tajemnicy (*to mysterion touto*) i sami w sobie zadufani: częściowa zatwardziałość Izraela trwa aż do czasu wejścia wszystkich pogan. 26 I w ten sposób cały Izrael będzie zbawiony (*pas Israēl sōthēsetai*), tak jak napisano:

*Przyjdzie z Syjonu Wybawiciel
I odwróci bezbożności od Jakuba.
27 A to będzie Moje Przymierze z nimi,
gdy zgładzę ich grzechy.*

28 Zgodnie z Ewangelią są nieprzyjaciółmi ze względu na was; zgodnie zaś z wybraniem są umiłowanymi ze względu na ojców. 29 Nieodwołalne są bowiem dary i powołanie Boże. 30 Podobnie jak kiedyś wy byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś dostąpiliście miłosierdzia z powodu ich nieposłuszeństwa, 31 tak i oni stali się teraz nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia, aby też i oni dostąpili miłosierdzia.

32 Bóg bowiem wszystkim nałożył więzy nieposłuszeństwa, aby wszystkim okazać miłosierdzie¹³.

Strukturalnie w tekście łatwo da się wyróżnić dwie części, które tworzą swoisty dopełniający się dyptyk: 11, 25—27 i 11, 28—31. To, co zostało w pierwszej części objawione jako tajemnica i ugruntowane cytatem z Pisma, zostaje w drugiej części w sposób argumentatywny wyjaśnione. Istotne teologiczne pojęcia: ewangelia, wybranie/powołanie służą pomocą w zrozumieniu objawionej tajemnicy¹⁴. Apostoł Paweł nie tylko jest przekonany, iż Bóg nie odrzucił Izraela, ale co więcej, jest on pewien przyszłego wybawienia całego Izraela. Z czego ta pewność wynika, nie jest jasne. Komentatorzy zwracają uwagę na kilka możliwych przesłanek¹⁵:

- jest to odpowiedź Boga na modlitwę Pawła, pełną troski o swój naród (zob. 10,1; 9, 1—3),
- jest konsekwencją intensywnego studium Pisma, na co wskazywać mogą przytoczone cytaty,
- apostoł przejmuje jakieś wcześniejsze chrześcijańskie proroctwo (11, 25b, 26a).

¹³ Cytat według przekładu ekumenicznego Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Wyd. 2. Warszawa 2001.

¹⁴ Por. M. Theobald: *Der Römerbrief*. Darmstadt 2000, s. 279.

¹⁵ Zob. omówienie tych propozycji: J. Gnilk a: *Paweł z Tarsu*. Kraków 2001, s. 397—399.

Nie można także wykluczyć jakiegos osobistego doświadczenia Pawła, podobnego do wydarzenia pod Damaszkiem.

Kluczową sprawę stanowi jednak treść objawionej tajemnicy: *pas Israel sōthēsetai*, a zwłaszcza sposób realizacji tej zapowiedzi? W wykładni tego zwrotu możemy wyróżnić dwa kierunki interpretacyjne¹⁶:

- 1) interpretacja teologiczna,
- 2) interpretacja chrystologiczna.

Ad 1). W interpretacji teologicznej autorzy odwołują się do aktu Bożego miłosierdzia. Akt ten nie jest uzależniony od wcześniejszego przyjęcia Jezusa jako Mesjasza czy też od masowego nawrócenia poprzedzającego paruzję. „Czasownik *sōthēsetai* należy rozumieć w znaczeniu teologicznej strony biernej »będą zbawieni«, tj. przez Boga”¹⁷. W takim ujęciu należałoby mówić o „specjalnej drodze” dla Żydów, która byłaby drogą z pominięciem Chrystusa¹⁸.

Ad 2). W interpretacji chrystologicznej podkreśla się, iż użyty w Rz 11, 26a czasownik *sōzein* ma takie samo znaczenie jak w 1 Kor 9,22, ze zwróceniem uwagi na nawrócenie. Przy czym możliwość nawrócenia Izraela pojawia się już w 2 Kor 3,16. W tego typu ujęciu interpretacyjnym Wybawiciela identyfikuje się z Chrystusem, w czasie paruzji, natomiast przymierze, o którym jest mowa w wersecie 27, odnosi się do zapowiedzi z Jr 31,33. „Tak więc w chwili paruzji »cały Izrael« zyskałby zmiłowanie pomimo winy »zatwardziałości« i przyjąłby Jezusa jako Mesjasza, dostępując »zglądzenia grzechów«, co stanowiłoby wypełnienie przymierza z Jr 31,33 (cytowanego w 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6)”¹⁹.

Przytoczone modele interpretacyjne nie pozwalają na wyciągnięcie ostatecznych, rozstrzygających wniosków. To, w jaki sposób *pas Israel sōthēsetai* pozostaje nadal tajemnicą. W tym tkwi doniosłość słów Pawłowych. Nie tylko w Rz 11, 25n, ale także w innych tekstach (np. Rz 16, 25n) zbawczy plan Boga ukazuje się wyraźnie jako przedmiot tajemnicy — misterium. Słusznie zauważa Grzegorz Rafiński, że „gdyby Izrael został wymazany z linii historii zbawienia, zostałby wymazany jedyny w swoim rodzaju świadek wierności Boga. Jediną podstawą wizji końcowego zbawienia całego Izraela jest odwołanie się do miłosierdzia Bożego”²⁰,

¹⁶ Zob. *Katolicki komentarz biblijny*. Warszawa 2001, s. 1309—1310.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Zob. szczegółową argumentację tej interpretacji: M. Theobald: *Der Römerbrief...*, s. 280—282.

¹⁹ *Katolicki komentarz biblijny...*, s. 1310.

²⁰ G. Rafiński: *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia*. W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*. Red. J. Frankowski, S. Mędała. Warszawa 1997, s. 359.

które pozostaje zawsze tajemnicą. „Kto bowiem poznał sposób myślenia Pana, albo kto był Jego doradcą?” (Rz 11,34).

Powołanie Izraela jest nieodwołalne. Bóg nie odrzucił swojego ludu, stąd Żydzi są nadal nosicielami tajemnicy²¹.

Wnioski

Zarysowane powyżej pola spotkania Żyda i chrześcijanina mogą się stać punktem wyjścia do pogłębionej współpracy na rzecz świadczenia o obecności i działaniu Boga dzisiaj i w podjęciu wspólnej odpowiedzialności za współczesny świat. Potrzeba najpierw, żeby zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie uwierzyli w to, „że Bogu wystarcza mocy, by ofiarować każdemu dość miłości, i że Pan, który jest *Makom* — Miejscem, fundamentem wszelkiego istnienia — ma wielu posłańców”²². Tego rodzaju wiara w żaden sposób nie domaga się ze strony chrześcijanina rezygnacji, iż Chrystus Jezus jest jedynym pośrednikiem zbawienia. Pozwala jednak otworzyć się na tajemnicę Bożej miłości, która była i pozostaje nieogarniona ludzkim rozumem. Wobec powyższego dialog chrześcijańsko-żydowski jest czymś więcej niż wzajemne wyzbywanie się stereotypów i tzw. oswajanie partnera dialogu. Nie może on być także zredukowany tylko do płaszczyzny kulturalnej. Potrzeba podjęcia wysiłku z jednej i drugiej strony, by zamiast „wzajemnej komunikacji” jeszcze intensywniej budować *sui generis* dialog, który będzie miał moc przemiany i ubogacenia się bytem innego. Organizowany przez Kościół rzymskokatolicki Dzień Judaizmu²³, który u swych początków miał przede wszystkim walor edukacyjny, jest wielką szansą, by nie tylko wskazywać na korzenie chrześcijaństwa i na poznanie kultury, z której chrześcijaństwo wyrasta, ale nade wszystko może stać się „przestrzenią” dla dysputy teologicznej, podejmującej sprawę świata, w którym żyjemy. Współczesny człowiek postawiony w konfrontacji z ekspansją wojującego ateizmu, z rozszerzającą się negacją prawa naturalnego i z wieloma innymi zagro-

²¹ Zob. szczegółowe przedstawienie tej problematyki: F. Mußner: *Was macht das Mysterium Israel aus?* In: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...”. *Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*. Hrsg. R. Kampling. Paderborn 1999, s. 15–30.

²² I. Greenberg: *Nowy model...*, s. 29.

²³ Czy nie należałoby raczej mówić o Dniu Dialogu Chrześcijańsko-Żydowskiego, zważywszy na fakt dużego zróżnicowania judaizmu, tak dzisiaj, jak i w okresie biblijnym.

żeniami, ma prawo oczekiwać, iż ci, którzy odwołują się do wybawiającej mocy tego samego Boga, będą umieli zaświadczyć, iż On nadal troszczy się o ten świat i darzy go miłością. Odpowiedzialność Żydów i chrześcijan przed współczesnym światem polega na tym, „by reprezentować przed światem prawdę jednej Bożej woli i w ten sposób postawić człowieka przed jego wewnętrzną prawdą, która jest jednocześnie jego drogą”²⁴. Żydzi i chrześcijanie, jak przypomniał Jan Paweł II podczas wizyty w Izraelu, mają wiele wspólnego i dlatego „możemy zrobić wiele na rzecz pokoju, sprawiedliwości, na rzecz świata bardziej ludzkiego i bardziej braterskiego”²⁵.

²⁴ J. Ratzinger: *Granice dialogu...*, s. 24.

²⁵ Por. Jan Paweł II: *Wiele nas łączy*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie 2000, nr 5, s. 26.

JAN GÓRSKI

Misja wśród Żydów?

Przyjawszy ludzką naturę, odwieczne Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas. W tym wymiarze widzimy Jezusa jako „Syna” swego Narodu, z wszystkimi konsekwencjami, z wyjątkiem grzechu, po religię i kulturę. Jezus kieruje swoje zbawcze orędzie najpierw do swego Narodu, który jest przygotowany i oczekuje Zbawiciela. Szukając idei misyjnej w Starym Testamencie, możemy mówić o niej jedynie w sensie pośrednim¹. Bernard Wodecki, reasumując ten ważny okres historii zbawienia, przytacza słowa Adriaana De Groota: „Zamierzona przez Boga droga do zbawienia narodów prowadzi od powołania Izraela poprzez odrzucenie Jezusa Chrystusa przez naród izraelski i związaną z tym śmierć Jezusa do rozkazu misyjnego, ogłoszonego przez Zmartwychwstałego”².

Postawiony w tytule znak zapytania przypomina o wątpliwości, jaka nasuwa się przy takim sformułowaniu tematu. Kościół, realizując misję *ad gentes*, korzysta z doświadczenia dialogu, który jest częścią misji. Z drugiej strony pojawia się wątpliwość, czy takie same reguły, adekwatne w stosunku do wyznawców innych religii, mogą być przydatne w relacji do Żydów?

¹ Por. B. Wodecki, D. Senior, C. Stuhlmüller: *The Biblical Foundation for Mission*. New York 1991.

² B. Wodecki: *Idea misyjna w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*. AK 1969, nr 360, s. 24.

Misja Jezusa

Przed Zmartwychwstaniem zasadniczo misja Jezusa była skierowana do Żydów: „[...] jestem posłany do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24). Niektóre opracowania misjologiczne mówią, że Jezus wyraźnie ogranicza misję do Izraela³.

Takich samych wskazówek udziela przy rozesłaniu apostołów: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego, idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5). Należy przy tym zauważyć, że były spotkania z poganami, a niektóre z nich mają fundamentalne znaczenie. Zasadniczy zwrot następuje po Zmartwychwstaniu, kiedy Ewangelia ma być głoszona wśród wszystkich narodów (Mt 28, 18—20; Mk 16, 15). Ograniczenie misji do Narodu Wybranego jest dowodem, że Jezus tam widzi pierwszych uczniów i spośród Żydów powołuje apostołów. Bóg jest wierny obietnicom i daje swemu umiłowanemu Narodowi pierwszeństwo⁴.

Kościół judeochrześcijan

Pierwsze lata Kościoła skupiają jego uwagę na nawróceniu Żydów⁵. Kierunek ten znajduje odbicie w Ewangeliach synoptycznych. Apostołowie, wywodzący się spośród Żydów, głoszą z zapałem i mocą Ewangelię. Korzystają przy tym nie tylko z całego starotestamentalnego przygotowania teologicznego, ale również z istniejącej infrastruktury judaistycznej: świątynia, synagogi świętują szabat, posługują się zwojami Pisma, podczas nabożeństw głoszą naukę o Jezusie. Wielkie pierwsze nawrócenia odnotowuje się wśród Żydów (Dz 2, 4; Dz 4, 4). Spośród Żydów wywodzili się też pierwsi świadkowie, męczennicy. Kościół też traktuje Żydów inaczej niż pogan, inne są też metody ewangelizacji⁶. Jest to widoczne zwłaszcza w kazaniach ewangelizacyjnych Piotra.

Sytuacja uległa zmianie po Soborze Jerozolimskim (Dz 15) na korzyść linii Pawłowej i Kościół wszedł w świat kultury helleńskiej. Za-

³ K. Müller: *Teologia misji. Wprowadzenie*. Warszawa 1989, s. 66—67.

⁴ Por. B. Wodecki: *Idea misyjna w Piśmie Świętym Nowego Testamentu...*, s. 26—27.

⁵ Por. J. Lopez-Gay: *Storia delle missioni*. Roma 1998, s. 9.

⁶ Por. K. Adloff: *Judentum*. In: *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Hrsg. K. Müller, Th. Sundermeier. Berlin 1987, s. 203.

sadniczym powodem osłabienia misyjnego oddziaływania wśród Żydów była niemożność zaakceptowania przez nich boskości Jezusa⁷. Nie można jednak tego pierwszego etapu misji uważać za nieznaczący epizod. Jest to etap, który stanowi ważny element w życiu i misji Kościoła, który ma silne korzenie judaistyczne.

Porównując w tym kontekście dwie wielkie religie monoteistyczne, warto przytoczyć za Hansem Waldenfelsem opinię Pinchasa Lapidego: „[...] chrześcijaństwo daje się określić raczej jako religia osobowa, podczas gdy judaizm jest bardziej religią przedmiotową”⁸.

W czasie misyjnego ożywienia

Po pierwszym etapie misji właściwie Kościół już nigdy nie wrócił do niej wśród Żydów. Chociaż na nowych terenach pracy misyjnej stale ich napotykał. Może jedna z ostatnich konfrontacji odbyła się podczas wypraw krzyżowych. Podobnie misjonarze ruszający z Europy mieli doświadczenie judaizmu. Luis J. Luzbetak, omawiając metody misyjne tego czasu, w swoim głównym dziele poświęca tej kwestii jedno zdanie: „[...] jedni pragnęli nawracać żydów przez dyskusje i perswazje, a inni, jak choćby bizantyjski cesarz Leon III, Hiszpanie i Portugalczycy, za najlepszy sposób nawracania żydów uważali wywieranie nacisku i segregację”⁹. Należy zauważyć, że żaden z oficjalnych dokumentów Stolicy Apostolskiej (po 1622 r.) dotyczących misji wśród ludów *ad gentes*, do których posłani są misjonarze, nie wymienia Żydów. Problem ewangelizacji Żydów uważano za zamknięty, a ich samych skazywano na potępienie. Zmiana, jaka nastąpiła po Soborze Watykańskim II, została poprzedzona, niestety, trudnym doświadczeniem Holokaustu. Niewątpliwie to straszne doświadczenie przyspieszyło refleksję nad stosunkiem Kościoła do Żydów¹⁰.

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* stanowi podsumowanie zmian, jakie nastąpiły. Kierunek ten został pogłębiony przez Jana Pawła II. Począwszy od wizyty w synagodze rzymskiej, po modlitwę przy Ścianie Płaczu w Jerozolimie papież pełnił wspaniałą „misję obecności”. Dialog chrześcijańsko-żydowski został przez

⁷ Por. P. Johnson: *Historia Żydów*. Kraków 1998, s. 150.

⁸ H. Waldenfels: *Chrystus a religie*. Kraków 2004, s. 21.

⁹ L.J. Luzbetak: *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*. Warszawa 1998, s. 105.

¹⁰ Por. DRN 4; Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 85–88.

Jana Pawła II przedstawiony obrazowo: „Stary i Nowy Testament są w Kościele we wzajemnym dialogu” (Moguncja 1980)¹¹.

Czy wolno mówić o misji?

Pytanie, delikatne, zamieszczone już w tytule, stale powraca. Nie można udawać, że Kościół przyjmując od Jezusa nakaz głoszenia Ewangelii, nie myśli o wyznawcach wielkiej religii, z której się wywodzi i z którą łączy go wspólne dziedzictwo umiłowania jedyne Boga. Zadanie głoszenia Ewangelii zostało zlecone Kościołowi w odniesieniu do wszystkich ludzi. Jest dla Kościoła istotnym. W soborowym dekrecie o działalności misyjnej Kościół określa sam siebie, jako „misyjny ze swej natury” (DM 2). Samo rozumienie misji i jej realizacja uległy w Kościele ewaluacji. Nie należy misji utożsamiać z prozelityzmem czy arogancką agitacją. Jednak każdemu człowiekowi, my chrześcijanie, możemy powiedzieć o Jezusie Chrystusie.

Przyjmując niezastąpioną rolę Izraela w dziejach zbawienia, szczególne Boże wybraństwo, dzieje Przymierza, którego Bóg nie cofnął, w duchu dialogu „należy rozmawiać z Żydami o Jezusie Chrystusie Ukrzyżowanym” — twierdzi H. Waldenfels¹². Jednak dalej dystansuje się od misji wśród Żydów: „Określenie »misja wśród Żydów« jest jednak błędnie rozumiane, dlatego nie należy go dziś używać. Jeżeli misjonarski mandat Kościoła pojmuje się jako świadectwo o orędziu Chrystusa, trzeba pamiętać, że dzisiaj coraz wyraźniej pojawia się obopólne świadectwo oraz relacja typu: pytanie — odpowiedź”¹³.

W świetle nauczania Jana Pawła II „misje” należy rozumieć wielowarstwowo (RMs 33). Potwierdza to również Benedykt XVI: „Ten, kto praktykuje *caritas* w imieniu Kościoła, nigdy nie będzie starał się narzucać innym wiary Kościoła. On wie, że miłość w jej czystości i bezinteresowności jest najlepszym świadectwem o Bogu, w którego wierzymy i który zachęca nas do miłowania. Chrześcijanin wie, kiedy jest czas sposobny do mówienia o Bogu, a kiedy słuszne jest zamilknąć i pozwolić mówić jedynie miłości” (DCE 31).

¹¹ F.K. König: *Offen für Gott — offen für die Welt. Kirche im Dialog*. Freiburg im Br. 2005, s. 110.

¹² H. Waldenfels: *Chrystus a religie...*, s. 121.

¹³ *Ibidem*.

ZBIGNIEW PASZTA

Dokument *Kościół i Izrael...* w kontekście wcześniejszych relacji ewangelicko-żydowskich

Twórcą dokumentu *Kościół i Izrael...* jest Leuenberska Wspólnota Kościołów¹ (LWK), nosząca od 2003 r. nazwę Wspólnoty Kościołów Protestantckich w Europie (WKPE). Wspólnota skupia na naszym kontynencie ponad 100 lokalnych Kościołów ewangelickich *starszej* tradycji, a więc luterańskich, reformowanych, unijnych, metodystycznych oraz tych wywodzących się jeszcze z epoki przedreformacyjnej, to znaczy z kręgu braci czeskich i włoskich waldensów. WKPE reprezentuje zatem schedę szesnastowiecznej reformacji i jej teologicznych prekursorów. Dokument o wspólnocie, podpisany w szwajcarskiej miejscowości Leuenberg w roku 1973, zakładał konsens międzykościelny, czego wyrazem jest pełna wspólnota ołtarza i ambony funkcjonująca pomiędzy objętymi nią Kościołami.

W obrębie tej organizacji w roku 1995 wyłoniła się komisja przygotowująca swego rodzaju kompendium² relacji ewangelicko-żydowskich. Proces kształtowania się wspomnianego dokumentu wyznaczają spotkania redaktorów tekstu, które odbyły się w drugiej połowie lat 90., kolejno: w Bazylei (1996), w Preetz i Warszawie (1997), Amsterdamie i Dreźnie

¹ K. Karski: *Protestanci i ekumenizm. Wkład spadkobierców Reformacji w dzieło jedności*. Warszawa 2001, s. 45—57.

² Przygotowywany tekst miał być rozwinięciem zaprezentowanego rok wcześniej opracowania LWK zatytułowanego *Kościół Jezusa Chrystusa*. Zob. *Kościół Jezusa Chrystusa. Wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła*. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1996, nr 1, s. 75—108.

(1998) oraz Pradze i Berlinie (1999). Traktat *Kościół i Izrael...*³, ukończony w 2001 r., uzyskał ostatecznie trójdzielną konstrukcję, opartą na układzie historia (rozdział I: *Izrael i Kościół*), dogmatyka (rozdział II: *Kościół i Izrael*), praktyka (rozdział III: *Kościół w obecności Izraela*).

Na uwagę zasługuje fakt, że w pracach tych, jako obserwatorzy i doradcy brali udział przedstawiciele judaizmu: w tym profesor Chana Safrai z Jerozolimy, profesor Stanisław Krajewski z Warszawy oraz rabin Roland Gradwohl z Jerozolimy.

W początkowej części dokumentu Kościoły członkowskie LWK jednoznacznie przyznają, że zawiodły Żydów w wielu sytuacjach, kiedy byli oni prześladowani. Zawiodły „z powodu obojętności i strachu, pychy i słabości”. Zdaniem autorów tekstu do rozwoju nienawiści do Żydów przyczyniło się błędne odczytanie niektórych fragmentów Biblii, zwłaszcza tekstu Ewangelii św. Jana. Kto kultywuje nienawiść do Żydów, zapomina, że Kościół zakorzeniony jest w Izraelu i że istnieje nierozwalny związek między powołaniem Izraela i Kościoła. Bóg zarówno powołał Izraela (Wj 19,5), jak i wybrał nas w Chrystusie przed stworzeniem świata.

Judaizm ma biblijnie ugruntowany priorytet pośród religii, z którymi chrześcijaństwo prowadzi dialog. Chrześcijaństwo w sensie historycznym nie jest samowystarczalne i musi poświęcić się refleksji nad swym stosunkiem do Izraela. Egzystencja Żydów jest dla Kościoła dowodem wierności Bożego Przymierza i Jego obietnicy. Bóg nie odepchnął swego ludu, to Przymierze trwa. Ci, którzy czczą Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie są wyznawcami obcych bóstw. Dialog z nimi to w żadnym wypadku nie dążenie do synkretyzmu religijnego, lecz zagadnienie wewnętrzkościelne, ekumeniczne⁴. Błędne pojmowanie Izraela tworzy obraz odrzuconego ludu Bożego, odpowiadający teorii abrogacji⁵. Trzeba

³ *Kościół i Izrael. Wkład Kościołów wyrosłych z Reformacji do stosunków między chrześcijanami i Żydami*. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2002, nr 1, s. 96—144.

⁴ Ibidem, s. 100.

⁵ Teoria abrogacji, zwana także teorią substytucji, zniesienia lub zastępstwa głosiła zupełne wyparcie Starego Izraela — rozumianego jako synonim wyznawców judaizmu — z Bożego planu zbawienia. Miejsce pierwszego Ludu Wybranego, od historycznego przyjścia Chrystusa niepodzielnie zajmuje Nowy Izrael — Kościół. Ostatecznej rozprawy z tym poglądem w XIX wieku na gruncie protestanckim podejmowali się tacy teologowie, jak najznamienitszy niemiecki egzegeta stulecia Friedrich Delitsch (1813—1890) oraz Christoph Ernest Luthardt (1823—1902). Luthardt uderzył w chrześcijański triumfalizm teologiczny, wyznaczając współczesnemu Kościołowi skromne miejsce spadkobiercy gminy poganochrześcijańskiej. Zob. H.J. Barkennings: *Die Stimme der Andersen. Der „helisgeschichtliche Beruf Israels” in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts*. In: *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*. Hrsg. W.D. Marsch, K. Thiem e. Mainz—Göttingen 1961, s. 226, 230.

pozwolić mu dokonać samookreślenia i uszanować je, pamiętając, że jest ono inne niż obraz Izraela z perspektywy chrześcijańskiej.

Dokument nawiązuje do realiów najnowszej historii, podkreślając, że egzystencja obecnego ludu Izraela, a więc współczesnych Żydów, została determinowana przez wydarzenie Szoa, za sprawą którego kontekst chrześcijańskiego antyjudajizmu uległ gwałtownej zmianie. Po wydarzeniu Zagłady wzmożła się konieczność potwierdzenia pozytywnego stosunku Kościoła do ludu Izraela. Dlatego też początek lat 40. stał się progiem pewnej epoki w teologii chrześcijańskiej. W epoce tej refleksja Kościołów LWK nad ich relacją do judaizmu była zróżnicowana, nie na tyle jednak, by przeszkodziło to w sformułowaniu wspólnego programu dialogu z Żydami.

Do wielu różnic dzielących Kościoły trzeba zaliczyć zwłaszcza ich zapatrywania na problem politycznej egzystencji współczesnego państwa Izrael. Tak więc, o ile niektóre Kościoły interpretują to wydarzenie jako znak wierności Boga, o tyle inne poprzestają na wyrażeniu troski o pokojową koegzystencję Żydów, muzułmanów i chrześcijan wszelkich narodowości na Bliskim Wschodzie. Zarazem zdecydowanie i zgodnie reprezentowane we wspólnocie Kościoły potępiają przedstawianie syjonizmu jako formy rasizmu⁶.

Autorzy dokumentu usiłują również umiejscowić relacje protestancko-żydowskie w historycznej perspektywie. Zwracają przy tym uwagę na próby nawiązania partnerskiej dyskusji teologicznej z Żydami u początków reformacji. Tekst przypomina, że Żydzi w XVI wieku zaczęli dobrowolnie przystępować do polemiki z chrześcijaństwem, między innymi za sprawą publicystyki Lutra. Zwraca się też uwagę na to, że późniejszy zwrot Wittenberczyka przeciw Żydom faktycznie nie został zaakceptowany przez ewangelicyzm⁷, czego wyrazem była między innymi krytyka

⁶ Co znamienne, to właśnie określenie przez ONZ syjonizmu jako formy rasizmu zmobilizowało środowiska ewangeliczne w świecie do protestu. Rezolucję ONZ z 10 listopada 1975 r. potępiły wówczas m.in. Światowa Rada Kościołów i Kościoły Ewangeliczne obu państw niemieckich. Dla Światowej Federacji Luterńskiej rezolucja ta stała się najważniejszym, od momentu powstania organizacji, zewnętrznym bodźcem do refleksji nad Żydami i judaizmem. Zob. E. O s m a ũ c z y k: *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*. Warszawa 1982, s. 501; *Die Kirchen und das Judentum. Documentum von 1954 bis 1985*. Hrsg. R. R e n d t o r f f, H. H. H e n d r i x. München 1988.

⁷ O tym, że Reformacja potraktowała antyjudajistyczne wypowiedzi Wittenberczyka wyłącznie jako naganny wyraz jego prywatnego poglądu, zadecydowała m.in. wysoka ranga Ksiąg Wyznaniowych, w których podobne poglądy nie znalazły odzwierciedlenia. Dużą rolę odegrał również autorytet tak znaczących postaci jak Filip Melancton (1497—1560), czytelnik żydowskiej literatury mistycznej i zięć Johanna Reuchlina, słynnego humanisty wraz z Lutrem broniącego Talmudu przed spaleniem w 1505 r. Warto podkreślić, że to właśnie autor Konfesji Augsburskiej ostrzegł przed ewentualnymi następ-

agresywnych, antyżydowskich wypowiedzi reformatora, pochodząca od Andreasa Osiandra i Heinricha Bullingera⁸. Ujmując protestantyzm epoki reformacji jako całość, dokument podkreśla jednak specyfikę relacji między ewangelickim nurtem reformowanym a Żydami, o której przesądziła szczególnie rola Starego Testamentu w społecznościach reformowanych. Redaktorzy tekstu podkreślają znamieny fakt, iż przeciwnicy reformacji zarówno Lutrowi, jak i Kalwinowi nadawali przydomek judaizantów.

Omawiany tekst za najważniejszą cezurę w stosunkach protestancko-żydowskich wskazuje wydarzenie Szoah, które zwłaszcza za sprawą postawy większości chrześcijan w Niemczech rzuciło cień na cały Kościół. Według słów dokumentu Kościoły w Europie mają udział w historii winy wobec Izraela w takim stopniu, w jakim nie sprzeciwiały się wrogości wobec Żydów.

Kompendium podkreśla, że niektórzy teologowie rozwijają koncepcję dwóch równoległych dróg zbawczych, z których jedna – Tora – przeznaczona byłaby dla Żydów, a druga – Chrystus – dla narodów⁹. Rozważania takie, aczkolwiek niosą ze sobą ryzyko swoistego relatywizmu, zostały uwzględnione w omawianym tekście jako jeden z modeli obu wspólnot religijnych w dziejach zbawienia. Według autorów tekstu LWK możliwość rozważenia takiego modelu zostaje otwarta przez przeświadczenie o wyznawaniu przez chrześcijan i Żydów wiary w tego samego Boga. Poza tym specyfika współistnienia obu tych monoteistycznych religii polega na tym, że Żydzi i chrześcijanie nie uważają się nawzajem za pogan, i na tym, że Żydzi już znają Boga, którego zwiastują im chrześcijanie, chociaż znają Go jedynie, jako Boga Ojca (!)¹⁰.

stwami antyjudaistycznych publikacji i publicznie potępił też zamordowanie kilkudziesięciu brandenburskich Żydów w dobie przedreformacyjnej, tzn. w 1510 r. Ostatecznie antyjudaizm nie stał się więc konstytutywną cechą teologii reformującego się Kościoła. Za przykład służą nie tylko postawy Osiandra i Bullingera, ale także działalność ucznia Lutra, Johanna Agricoli, który jako superintendent zreformowanego Kościoła w Brandenburskiej uczynił z tego terytorium w latach 30. i 40. azyl dla Żydów. Całkiem nowy rozdział w postrzeganiu Żydów otwiera późniejsza, szwajcarska Reformacja, która — po raz pierwszy od czasów antyku — doprowadza do pełnego *utożsamienia się* chrześcijan z ludem wybranym Starego Testamentu, czego wyrazem staje się charakterystyczny reformowany „biblicyzm”. Zob. A. C. A d c o c k: *Renaissance and Reformation*. In: *Judaism and Christianity*. Vol. 2. *The Contact of Pharisaism with Other Cultures*. Ed. H. L o e w e. London—New York 1991, s. 289; H. K r u e g e r: *Kalwin a Żydzi*. „Jednota” 1987, nr 9—10, s. 8—11.

⁸ *Kościół i Izrael...*, s. 114.

⁹ *Ibidem*, s. 118—119. Por. J. P a w l i k o w s k i: *Judentum und Christentum*. In: TRE [Berlin] 1988, Bd. 17, s. 390—402; P. V a n B u r e n: *Discerning the Way. A Theology of the Jewish-Christian Reality*. New York 1980.

¹⁰ *Kościół i Izrael...*, s. 122—124.

Zdaniem autorów tekstu rola Chrystusa nie musi wykluczać aktualności Tory dla Żydów w dziejach zbawienia. Obie wspólnoty łączy spełniająca się w historii Boże Przymierze, różni je jednak historia Izraela i Kościoła. W związku z odmiennością losów ludu Izraela oraz chrześcijan pojawia się także pytanie o Boże Przymierze. Czy nowe Przymierze (I Kor 11,25) jest faktycznie całkiem nowym, czy też można mówić o Żydach i Kościele jako jednym, choć podzielonym ludzie Bożym¹¹?

Nauka trynitarna nie może pomijać współczesności ludu Izraela – przekonuje tekst Wspólnoty. Chrześcijańska teologia nie pojmuje Boga jako statycznej najwyższej istoty, lecz mówi o Bogu działającym. Bóg ten dobrowolnie, na mocy swojej suwerennej decyzji, objawia się ludziom w historii. Teologia chrześcijańska nie koncentruje się na atrybucie niezmienności Boga, lecz na jego dynamiczności w zmieniającej się i wypełniającej się historii. Specyficznym rysem nauki trynitarniej jest zamknięcie dziejów przez ostateczne przyjście Chrystusa jako sędziego świata. To eschatologiczne wydarzenie ma bezpośredni związek z wypełnieniem obietnic Bożych, zawartych w Przymierzach: noahickim, abrahamickim, synajskim oraz tym, które dokonało się w zbawczej śmierci Chrystusa.

Redaktorzy tekstu LWK skłaniają się ku przekonaniu, że Stare i Nowe Przymierze jawią się jako jedno, odnawiane w historii Przymierze. To jedno wielkie Przymierze dotyczy narodów świata i nierozzerwalnie wiąże się z dziejami Izraela. Nawet bowiem Przymierze synajskie, wiążące Boga i Izrael, pośrednio dotyczyło całej ludzkości, czyniąc z Izraela lud kapłański i reprezentanta wszystkich narodów (Wj 24,1—8; 34,10).

Dokument, odwołując się do nauki Apostoła Pawła, przypomina, że obietnice dane Izraelowi potwierdziło i pogłębiło wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (Rz 15,10 oraz Ga 3,6—18). Chrystus jednak związany jest nie tylko z teologicznym pojęciem Izraela, ale jest przede wszystkim Żydem¹². Trzeba o tym pamiętać, odwołując się do starokościelnego dogmatu, zgodnie z którym Jezus z Nazaretu jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Nie odrzucając Jego ludzkiej natury, musimy więc uznać go za prawdziwego Żyda.

Opracowanie będące dziełem LWK przekonuje, że teologia chrześcijańska powinna uwzględnić zdobycze rabinicznej wykładni pism Biblii Hebrajskiej. Jakkolwiek judaizm rabiniczny nie jest judaizmem biblijnym, to jednak stosowane w egzegezie dokonywanej przez rabinów zasady mają istotne znaczenie dla hermeneutyki chrześcijańskiej. Redaktorzy tekstu nie postulują zastąpienia terminu Stary Testament określeniem Pierwszy Testament, natomiast stawiają sobie za cel upowszech-

¹¹ Ibidem, s. 120—121.

¹² Ibidem, s. 123.

nienie wiedzy o tym, że ewangelicki kanon pism ST, kanon „palestyński”, jest identyczny z całością kanonu żydowskiego. Identyczność tych kompletów: żydowskiego po Synodzie w Jabne i protestanckiego została spowodowana w obu wypadkach postulatem powrotu *ad fontes*.

Jednak fakt ten nie pozwala ewangelikom na naiwne przekonanie w identyczność rozumienia BH wśród Żydów i ST u protestantów. Zbieżność kanonów nie przesądziła też o kolejności ksiąg, bo tę reformatorzy podporządkowali własnemu zamysłowi teologicznemu. Najbardziej znamienne dla zgoła odmiennych perspektyw odczytania tekstu Biblii jest zakończenie Biblii Hebrajskiej — z jednej strony, a Starego Testamentu w układzie protestanckim — z drugiej. Dokument *Kościół i Izrael...* eksponuje ten fakt, nadający obu sposobom lektury odmienny wydźwięk.

Otóż w porządku oryginalnym Biblię Hebrajską zamyka edykt króla perskiego Cyrusa umożliwiający Żydom powrót z niewoli babilońskiej i odbudowę Świątyni: „Kto z całego jego ludu jest wśród was, niech Pan, jego Bóg będzie z nim — niech wyrusza” (2 Krn 36,23).

Natomiast w kolejności zaproponowanej przez Lutera Stary Testament kończy się słowami o wymowie mesjańskiej: „Oto Ja wam pošlę proroka Eliasza, zanim przyjdzie wielki i straszny dzień Pański i zwróci serca ojców ku synom, natomiast synów ku ich ojcom, abym, gdy przyjdę, nie obłożył ziemi klątwą” (Mal 3,23—24)¹³.

¹³ Ibidem, s. 111.

GRZEGORZ IGNATOWSKI

Jan Paweł II a Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności

Jednym z zagadnień, które szczególnie nurtowało Jana Pawła II, był proces pojednania chrześcijańsko-żydowskiego. Świadectwem tego są liczne przemówienia, w których papież wypowiadał się nie tylko na temat wzajemnych relacji, lecz także wspierał organizacje promujące dialog z Żydami¹. Dla przykładu wymieńmy najważniejsze wypowiedzi skierowane do przedstawicieli takich instytucji, jak: Brytyjska Rada Chrześcijan i Żydów — 19 marca 1980 r., Komitet Wykonawczy Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów — 6 czerwca 1984 r., Młodzi Liderzy Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów — 2 lipca 1993 r., Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności — 12 marca 1979 r., 28 października 1985 r., 1 października 1987 r., 6 grudnia 1990 r., a także 26 marca 1998 r. Jan Paweł II przyjął również na audiencji członków watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego ds. Konsultacji Międzyreligijnych współtworzących razem z katolikami wspomniany Komitet Łączności — w dniu 9 czerwca 2005 r. Z przytoczonych danych wynika, że papież najczęściej podejmował przedstawicieli Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów

¹ Duży zbiór wypowiedzi na ten temat znajduje się w publikacji zatytułowanej *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II 1978—2005*. Red. W. Chrostowski. Warszawa 2005. Na szczególną uwagę zasługuje amerykańska publikacja *John Paul II. Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979—1995*. Eds. E.J. Fisher, L. Kleink. New York 1995. Zawarte są w niej przemówienia papieża oraz wypowiedzi przedstawicieli środowisk żydowskich podczas spotkań i audiencji udzielonych Żydom.

(w jej skład wchodzi również Brytyjska Rada Chrześcijan i Żydów) oraz Międzynarodowego Komitetu Łączności. W niniejszej publikacji szczególnie uwagę zwrócimy na wypowiedzi Jana Pawła II skierowane do członków ostatniej z wymienionych instytucji.

Komitet Łączności został utworzony w 1970 r.² Jest on w dalszym ciągu jedynym ciałem łączącym największe światowe organizacje żydowskie ze Stolicą Apostolską. Na samym początku współtworzyły go następujące instytucje: Światowy Kongres Żydów, Rada Synagog Ameryki (rozwiązana w 1994 r.), Amerykański Komitet Żydowski, Liga przeciw Zniesławianiu Żydów B'nai B'rith oraz Rada ds. Konsultacji Międzyreligijnych w Izraelu. W 2001 r. zmienił się skład delegacji żydowskich wchodzących w skład Komitetu. Poza wymienionymi wcześniej należą do niego także: Centralna Konferencja Rabinów Amerykańskich, Zgromadzenie Rabinów, Rada Rabinów Ameryki, Unia Amerykańskich Kongregacji Reformowanych, Unia Ortodoksyjnych Kongregacji Żydowskich Ameryki, Zjednoczona Synagoga Ameryki. Pierwszymi członkami katolickimi wydelegowanymi do prac Komitetu Łączności byli pionierzy i eksperci dialogu katolicko-żydowskiego, delegowani przez kardynała Johannes Willebrandsa, przewodniczącego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan (obecnie Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan), a zatwierdzani przez papieża Pawła VI. Począwszy od 22 października 1974 r., a więc od daty utworzenia watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, w skład Komitetu Łączności wchodzi członkowie lub doradcy watykańskiej Komisji.

Dotychczas odbyły się następujące spotkania Komitetu:

- Paryż 1971. Sprawy organizacyjne oraz kompetencje członków Komitetu Łączności.
- Marsylia 1972. Problemy wynikające z antysemityzmu, terroryzmu, prozelityzmu, trudności religijne w Państwie Izrael, żydowskie rozumienie chrześcijaństwa, sytuacja katolików i Żydów w Związku Radzieckim.
- Antwerpia 1973. Religijna wspólnota, lud i naród w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji.
- Rzym 1975. Zadania Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem oraz ocena pierwszego dokumentu Komisji: *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4* (1 grudnia 1974 r.).
- Jerozolima 1976. Ocena i rozwój stosunków katolicko-żydowskich po opublikowaniu deklaracji *Nostra aetate* oraz *Wskazówek i sugestii*.

² Na temat prac Komitetu Łączności zob. G. Ignatowski: *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*. Łódź 2003.

- Wenecja 1977. Katolickie pojęcie misji.
- Toledo i Madryt 1978. Obraz Żydów i judaizmu we współczesnym katolickim nauczaniu oraz chrześcijaństwa w żydowskich publikacjach.
- Ratyżbona 1979. Pojęcie wolności religijnej. Wychowanie do dialogu w społeczeństwie pluralistycznym.
- Londyn 1981. Sekularyzacja jako wyzwanie dla judaizmu i chrześcijaństwa.
- Mediolan 1982. Znaczenie świętości ludzkiego życia wobec współczesnych aktów przemocy.
- Amsterdam 1984. Nowe pokolenia wobec wiary i tradycji religijnej.
- Rzym 1985. Stosunki chrześcijańsko-żydowskie po opublikowaniu przez watykańską Komisję dokumentu *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 czerwca 1985 r.).
- Praga 1990. Historyczny i religijny wymiar antysemityzmu i jego związki z Szoah.
- Baltimore 1992. Szoah, antysemityzm i współpraca w dziedzinie wychowania.
- Jerozolima 1994. Rodzina i ekologia w perspektywie religijnej.
- Watykan 1998. Wychowanie religijne, ekologia w perspektywie teologicznej oraz dyskusja o dokumencie watykańskiej Komisji zatytułowanym *Pamiętamy: Refleksja nad Szoah* (16 marca 1997 r.).
- Nowy Jork 2001. Żal za grzechy i pojednanie w judaizmie i chrześcijaństwie.
- Buenos Aires 2004. Sprawiedliwość i miłosierdzie w judaizmie i chrześcijaństwie.

Przedstawiona lista kolejnych spotkań Komitetu oraz zaprezentowana tematyka obrad pozwalają sformułować kilka wniosków. Po pierwsze, zagadnienia teologiczne zaczynają dominować w pracach Komitetu Łączności dopiero od obrad w Jerozolimie. Wcześniej podejmowano wielokrotnie inne problemy, ważne dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a więc kwestie związane z antysemityzmem, misją chrześcijańską, edukacją oraz wolnością religijną. Przedmiotem szczególnego zainteresowania oraz analizy były trzy wymienione dokumenty watykańskiej Komisji. Dodajmy, że Komitet Łączności wydał kilka dokumentów, których tematyka wskazuje na problematykę podejmowanych obrad; były to: *Deklaracja na temat rodziny* (Jerozolima 1994), *Deklaracja na temat ochrony środowiska naturalnego* (Watykan 1997), *Deklaracja na temat ochrony wolności religijnej i dostępu do miejsc świętych* (Nowy Jork 2001) oraz *Zalecenia dotyczące edukacji w katolickich i żydowskich seminariach i uczelniach teologicznych* (Nowy Jork 2001).

Po drugie, w miarę systematyczne spotkania Komitetu zostały przerwane po dwunastych obradach, które odbyły się w Rzymie w 1985 r. Złożyło się na to kilka okoliczności. Wśród najważniejszych z nich wymienienia się zdecydowanie krytyczną ocenę przez środowiska żydowskie dokumentu *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*. Kolejnym powodem napiętych stosunków w relacjach katolicko-żydowskich mających wpływ na prace Komitetu były audyencje udzielone przez Jana Pawła II palestyńskiemu przywódcy Jasirowi Arafatowi oraz Kurtowi Waldheimowi, prezydentowi Austrii, byłemu oficerowi Wehrmachtu, który w czasie wojny pełnił służbę wojskową na Bałkanach³. Był on oskarżany przez wielu Żydów o zbrodnie dokonane na członkach narodu żydowskiego. Wpływ na przerwanie systematycznych prac Komitetu miał także konflikt związany z domem sióstr karmelitanek mieszczącym się przy obozie zagłady w Auschwitz. Należy w tym miejscu przypomnieć, że właśnie dzięki inicjatywom Jana Pawła II zostały usunięte niektóre kontrowersje. Z inicjatywy papieża odbyło się w Rzymie i Castel Gandolfo, w dniach od 31 sierpnia do 1 września 1987 r., spotkanie członków watykańskiej Komisji z przedstawicielami Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego. W czasie obrad omawiano zagadnienie Szoah, współczesnych przejawów antysemityzmu, relacji między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael. Wspólny oficjalny komunikat wydany po spotkaniu podkreśla, że delegacja katolicka z dużą wrażliwością odniosła się do problemów przedstawionych przez Żydów, wyjaśniła także stanowisko Kościoła katolickiego na podnoszone przez środowiska żydowskie zarzuty. Podczas obrad ustalono, że kolejne spotkanie Komitetu Łączności będzie poświęcone zagadnieniu eksterminacji narodu żydowskiego w czasie drugiej wojny światowej w perspektywie religijnej i historycznej. Nadzieję na powrót do systematycznych prac Komitetu przyniosło osobiste spotkanie jego członków z Janem Pawłem II⁴. Przypomnijmy w tym miejscu, że papież postanowił, że siostry karmelitanki opuszczą klasztor przylegający do obozu zagłady w Oświęcimiu. Zmiana miejsca — zdaniem papieża — nie spowoduje jednak, że zakonnice zaprzestaną realizować podstawowe zadanie, którym w obliczu dramatu drugiej wojny światowej jest obowiązek nieustannego świadectwa o miłości Chrystusa do Kościoła i człowieka: „W dalszym ciągu bowiem Oświęcim — i to wszystko, co się z nim łączy

³ Kryzys w relacjach katolicko-żydowskich po audyencji udzielonej Waldheimowi omawia G. Weigel: *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*. Kraków 2000, s. 693—694.

⁴ *Meeting in Rome and Castel Gandolfo*. In: *John Paul II. Spiritual Pilgrimage...*, s. 102—104.

— jako tragiczne dziedzictwo Europy i ludzkości, pozostaje zadaniem Karmelitanek⁵.

Przedstawiona lista kolejnych spotkań Komitetu oraz podane informacje pozwalają przypuszczać, że Jan Paweł II udzielił audiencji jego członkom podczas obrad w Rzymie i Watykanie, a więc w 1985 i 1998 r. Należy także założyć, że w wypowiedziach skierowanych przez Żydów do Jana Pawła II znajdziemy pewne uwagi na temat dokumentów opublikowanych przez Komisję ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem.

Dla przejrzystości dalszych rozważań należy przypomnieć, że większość współczesnych Żydów uznaje Holokaust oraz powstanie Państwa Izrael, z którym Watykan nawiązał oficjalne relacje dyplomatyczne dopiero w końcu 1993 r., za dwa najważniejsze wydarzenia mające decydujący wpływ na ich tożsamość. Z tej też perspektywy oceniają oni zwykle partnerów swoich rozmów. Mogą być więc one uważane, wraz ze zdecydowanie negatywnym podejściem do antysemityzmu, za swoisty papierek lakmusowy dla wszystkich, którzy usiłują nawiązać z Żydami dialog. Bardzo wyraźnie kwestie te zostały wyrażone przez żydowskich członków Komitetu Łączności podczas spotkań z Janem Pawłem II.

Mordecai Waxman, przewodniczący Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego, przypomniał papieżowi w 1985 r., że utworzenie Państwa Izrael sprawiło, iż Żydzi stali się aktywnymi uczestnikami współczesnych dziejów, spowodowało ich odnowę duchową i religijną. W swoim wystąpieniu Waxman zwrócił uwagę na List apostolski *Redemptionis anno* z 20 kwietnia 1984 r., w którym Jan Paweł II napisał: „Dla ludu żydowskiego, który żyje w Państwie Izrael i który przechowuje w tej ziemi tak cenne świadectwa swojej historii i wiary, musimy prosić o upragnione bezpieczeństwo i właściwy spokój, który jest przywilejem każdego narodu oraz warunkiem do życia i rozwoju każdego społeczeństwa”⁶. W wypowiedzi Waxmana znajdujemy wyraźne aluzje do tego, że stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael nie były wówczas nawiązane. 13 lat później, podczas kolejnej audiencji udzielonej członkom Komitetu Łączności obradującym w Watykanie, przemawiający w imieniu delegacji żydowskiej Geoffrey Wigoder zaznaczył, że ustanowienie relacji dyplomatycznych w 1993 r. zamknęło sporną kwestię doty-

⁵ Jan Paweł II: *Do Sióstr Karmelitanek w Oświęcimiu*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie 1993, nr 5—6, s. 60.

⁶ *Statement by Rabbi Mordecai Waxman, Chairman of the International Jewish Committee on Interreligious Consultations, during Audience with Pope John Paul II*. In: *John Paul II. Spiritual Pilgrimage...*, s. 57—59. List apostolski *Redemptionis anno* zamieszcza publikację *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 84—88.

czącą braku relacji dyplomatycznych między państwem Izrael a Stolicą Apostolską⁷.

Dialog chrześcijańsko-żydowski powoli wkracza na właściwą dla siebie płaszczyznę teologiczną. Przez długi czas dotyczył on przede wszystkim kwestii antysemityzmu i Holokaustu. Religijny wymiar dialogu był jednak wielokrotnie podkreślany przez Jana Pawła II. Podczas obrad Komitetu Łączności w 1985 r. papież wyraźnie zaznaczył, że wzajemne poznanie, które dokonuje się przed Bogiem, wraz z Jego błogosławieństwem, wiara w Jedyne Boga oraz szacunek dla człowieka, wymagają od Żydów i chrześcijan wspólnego świadectwa i zaangażowania w rozwiązanie problemów społecznych⁸. Jeszcze wyraźniej potrzeba dialogu na płaszczyźnie religijnej została podkreślona w przemówieniu z 1998 r. Zwracając uwagę na potrzebę autentycznego dialogu opartego na umiłowaniu prawdy, Jan Paweł II stwierdził: „Wówczas, kiedy wierzący patrzą na wydarzenia w przekonaniu, że wszystkie rzeczy są ostatecznie kierowane przez Boską Opatrzność, będą z pewnością stawali się sobie bliżsi w tej błogosławionej harmonii, którą Psalmista przyrównuje do drogocennego olejku spływającego na głowę Aarona lub do rosy, która opada na góry Syjonu (por. Ps 133)”⁹.

Jan Paweł II był gorliwym zwolennikiem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Jego wkład w rozwój wzajemnych stosunków został podkreślony bardzo wyraźnie w komunikacie końcowym z ostatnich obrad Komitetu Łączności, które odbyły się w Buenos Aires. W dokumencie tym czytamy, że przez cały pontyfikat „Jan Paweł II wykorzystywał każdą okazję do poprawy dialogu między naszymi dwoma religijnymi wspólnotami”, które uważał „za dogłębnie powiązane ze względu na ich tożsamość. Ten braterski dialog zrodził wzajemne zrozumienie i szacunek. Mamy nadzieję, że będzie on nadal spotykał się z oddźwiękiem w coraz szerszych kręgach, poruszał umysły i serca katolików oraz Żydów, a także inne społeczności”. Dokument ten jeszcze dwukrotnie odwołuje się do nauczania Jana Pawła II. Najpierw podkreśla się w nim, że papież w swojej pierwszej encyklice zatytułowanej *Redemptor hominis* (1979 r.) zwracał chrześcijanom uwagę, iż prawdziwy związek z Bogiem wymaga zdecydowanego zaangażowania i służby na rzecz bliźnich. Następnie,

⁷ G. Wigoder: *Allocution adressée au pape Jean Paul II*, „Istina” 1988, nr 4, s. 375—376.

⁸ Jan Paweł II: *Przemówienie do Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności z okazji 20. rocznicy „Nostra aetate”*. W: *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II...*, s. 104—106.

⁹ *The Pope's Address to the International Catholic-Jewish Liaison Committee*. „Information Service. The Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 1988, No. 3, s. 165.

mając na względzie wrogie postawy wobec Żydów oraz ich bolesne skutki w przeszłości, które doprowadziły do Szoah, członkowie Komitetu wspólnie przypomnieli papieskie słowa, że antysemityzm jest grzechem przeciwko Bogu i ludzkości¹⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, Jan Paweł II udzielając audiencji Waldheimowi i Arafatowi, przyczynił się w pewien sposób do zawieszenia prac Komitetu Łączności w 1985 r. Organizując katolicko-żydowskie spotkanie w Watykanie i Castel Gandolfo, doprowadził jednak do ich wznowienia. Nie należy zapominać, że Jan Paweł II nie odmówił audiencji żadnemu przywódcy. Po drugie, w swoich wystąpieniach papież podkreślał w sposób szczególny znaczenie wzajemnego dialogu na płaszczyźnie ściśle religijnej. Na takich podstawach można rozwijać szczery i trwały dialog, który nie będzie uważany za „kaprys” historii, lecz za konieczność, bez której nie można budować jakiegokolwiek przyszłości.

¹⁰ Sprawozdanie z osiemnastych obrad Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, zatytułowane *Głęboko zakorzenione w naszych religiach zobowiązanie do czynienia sprawiedliwości*, znajduje się w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” 2005, nr 1, s. 220—224.

MAREK J. UGLORZ

Ku chrześcijańskim korzeniom Od nowej hermeneutyki do nowej antropologii

A jeśli jesteście Chrystusowi,
tedy jesteście potomkami Abrahama,
dziedzicami według obietnicy.

Ga 3,29

W tle mojego artykułu *Ku chrześcijańskim korzeniom...* niewątpliwie stoi reformacyjne wezwanie *ad fontes*. Mimo wszystko nie chcę powtarzać znanych i uznanych argumentów za powrotem do źródeł chrześcijańskiej wiary Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Nie chcę tego czynić ani jako luteranin, ani jako biblista. Nie chcę, ponieważ zdaję sobie sprawę, że hermeneutyczną zasadę reformatorów z XVI wieku, znaną jako *Sola Scriptura*, nie sposób dłużej utrzymywać w jej wąskim pojęciu i rozwinięciu. Ona sama wciąż jest aktualna, jednak jej założenia ulegają zmianie. Przede wszystkim z powodów hermeneutycznych, ale nie tylko. Jesteśmy świadkami pogłębiającego się kryzysu komunikacji, a co za tym idzie, także ludzkich wspólnot. Bo pomiędzy związaniem się i trwaniem wspólnoty a komunikacją w jej obrębie istnieje ścisły związek, sygnalizowany już na poziomie semantycznym. Warto pamiętać, że w łacińskiej tradycji chrześcijaństwa pojęcia *wspólnota* oraz *komunikacja* posiadają wspólny rdzeń: *communio* — *communicatio*. Być może Kościoły i niektórzy, postawieni w służbie Kościoła, mają jeszcze cierpliwość mówić do samych siebie, to jest składać świadectwo z pomocą pojęć, coraz częściej niezrozumiałych i nic nie oznajmających. Pojęć, które przestały być *kodeks życia wspólnoty* i nie spełniają funkcji fundującej Kościoła. Jednak teologia mieć jej już nie powinna.

Dlatego warto na początku uświadomić sobie kilka faktów hermeneutycznych.

Hermeneutyczne fakty

Wezwanie „Ku chrześcijańskim korzeniom” nie oznacza powrotu tylko do tradycji biblijnej ani do tradycji apostołskiej, ale do historycznej postaci Jezusa z Galilei¹, osadzonej w konkretnym środowisku religijnym, jakim był palestyński judaizm. Podobnie jak rzeczy ostatnie mają naturę personalistyczną, to znaczy nie przynależą ani do królestwa czasu, ani do królestwa przestrzeni, bo są Królestwem Bożym, czyli królestwem osoby, tak i arche chrześcijańskiej historii to osoba i czyn Chrystusa. Również w teologicznej refleksji ks. dr. Marcina Lutra królestwo osoby ma pierwszeństwo przez każdą inną rzeczywistością. Na początku wszystkiego stoi Solus Christus. Zasada *Sola Scriptura* jest strażnikiem tradycji o Bożym objawieniu w osobie i czynie Jezusa Chrystusa, a nie substytutem objawienia.

Zainteresowanie Jezusem z Galilei, o którym od pokoleń świadczymy, że jest epifanią Boga, Chrystusem i Zbawicielem, pośrednio jest powrotem do religijnej tradycji Pierwszego Testamentu. Uświadamia nam także, że pomiędzy Testamentami nie ma duchowej pustki. Wypełniają ją judaistyczna apokaliptyka i teologiczne zręby judeochrześcijańskiej teologii i pobożności². Różdżka, która wyrosła z pnia Jessego (Iz 11,1), jest głęboko zakorzeniona w ziemi objawienia, na której starożytni Hebrajczycy kształtowali swój charakter i wiarę. Świadectwem Bożego objawienia i zapisem stanu wiary kolejnych pokoleń synów Abrahama są księgi Pierwszego Testamentu, które były Pismem Świętym Jezusa i pierwszego pokolenia Jego uczniów. Wyjawszy poza nawias niniejszych dociekań szeroką sferę prastarego doświadczenia religijnego, w przestrzeni hermeneutyki i teorii komunikacji ów fakt oznacza, że chrześcijaństwo ma swoje korzenie także w hebrajskim sposobie mówienia, rozu-

¹ O stanie dyskusji na temat konieczności badań nad teologią zwiastowania i czynów Jezusa pisze M.J. Uglorz: *Teologia zwiastowania i czynów Jezusa*. Warszawa 1999, s. 11–31. O ewangelicznych obrazach Jezusa zob. J. Czerski: *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*. Opole 2000; J. Pelikan: *Jezus przez wieki*. Kraków 1993; J. Gnilk: *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg im Breisgau 1993; przekład polski: *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*. Kraków 1997.

² J. Maier: *Między Starym a Nowym Testamentem*. Kraków 2002; J. Danielou: *Teologia judeochrześcijańska*. Kraków 2002.

mienia oraz interpretacji tekstu. Dlatego hermeneutycznymi czynnikami, nad którymi we współczesnej dyskusji teologicznej i filozoficznej nie da się tak po prostu przejść do porządku dziennego, mając nadzieję, że ożywią obumierającą tkankę chrześcijańskiej wspólnoty, są: mądrość innego typu, rola symbolu, interpretacja profetyczna.

Mądrość innego typu

Semicka mądrość, co prawda nie tak spekulatywna, jak filozofia starożytnych Greków, wyraża się na własny sposób, narracyjny. Mądrość, genetycznie epifanijna, jest opowieścią³. Opowiadanie, prawo, hymn, prorocstwo — są nie tylko starotestamentowymi gatunkami literackimi. Nauczmy się dostrzegać w nich coś więcej. Mądrość przybiera w nich nie kształt abstraktu, ale antropologicznego i egzystencjalnego konkretności. Odrębność formy, pod jaką hebrajska mądrość wydobywa człowieka z nieświadomości, oznacza też konieczność zastosowania innej formy dyskusji oraz wypowiedzi, a także — co nas tutaj bardzo interesuje — inną formę świadectwa. Przyzwyczajeni do wyrażania mądrości na sposób apologetyczny i dogmatyczny, czyli często do tak zwanego mądrowania, od starożytnych Hebrajczyków uczmy się, że mądrość ujawnia się i bierze człowieka w posiadanie także wówczas, a może przede wszystkim, gdy wypowiada się metaforycznie, za pomocą symbolu, przenośni, przykładu. Nam, przyzwyczajonym do greckiego sposobu filozofowania, nie jest łatwo dyskutować i mówić w podobny sposób, mimo wszystko warto się uczyć. Przede wszystkim od literatów⁴, jak opisywać to, co z natury jest niewyraźne i jak opowiadać, nie dopowiadając? Na podorędziu czeka też mądrość baśni i bajek, którymi dziś interesuje się jedynie psychologia. Umiejętność ich interpretacji byłaby pomocna w skutecznym wypowiedzianiu zobrazowanego słowa. Skoro Bóg stał się człowiekiem, co znaczy, że Słowo stało się ciałem — obrazem, to pamiętajmy, że mówiąc, jesteśmy obrazem, uczestniczymy w przekazie prawdy na sposób obrazu. Słowo ma naturę kenotyczną i zostaje skutecznie wypowiedziane jakby przez zawieszenie. Jakby się wycofywało, nie żeby przestać działać, ale ostatecznie wyrazić się obrazem, gestem, postawą⁵.

³ Czy zręby starotestamentowej tradycji nie kształtowały się jako rodzinne sagi, opowiadane w namiotach patriarchów? Opowiadana codzienność w banale i prozie życia odnajdywała ślad Boga, odkrywała objawienie w historii i osobie. Zob. też: E. Salmann: *Daleka bliskość chrześcijaństwa*. Kraków 2005, s. 13–25.

⁴ J. Szymik: *Teologia na początek wieku*. Katowice—Ząbki 2001, s. 235–441; E. Salmann: *Daleka bliskość chrześcijaństwa...*, s. 27–40.

⁵ G. Bader: *Symbolik des Todes Jesu*. Tübingen 1988; E. Salmann: *Daleka bliskość chrześcijaństwa...*, s. 41–71.

Stąd charakterystyczna dla hebrajskiego profetyzmu forma przekazu Słowa Bożego, wypowiedzianego i pokazanego, oraz późniejsze podjęcie jej przez Jezusa podczas publicznej działalności w jedność słowa i czynu.

Czytając Stary i Nowy Testament, trzeba pamiętać, że ma się do czynienia z tekstami innego typu w porównaniu z klasyczną literaturą filozoficzną. Inną, aniżeli refleksja typu kantowskiego czy heglowskiego, aczkolwiek nie mniej wartościową dla ludzi poszukujących mądrości, biblijne gatunki literackie godne są tego, żeby stać się przedmiotem filozoficznego namysłu⁶. Królujące do tej pory przekonanie, że dzieje chrześcijańskiej teologii są areną recepcji tekstów biblijnych na gruncie filozofii greckiej, z zastosowaniem helleńskiego aparatu pojęciowego, wydaje się tyleż słuszne, co przedawnione. Nie ulega wątpliwości, że filozofia grecka rzeczywiście ma pierwszeństwo w procesie recepcji biblijnego dziedzictwa i proces ten na trwałe naznaczył naszą cywilizację, wszakże nadzedeł czas rozpoznania, że tekst biblijny nie jest nieporadnym świadectwem religijnego doświadczenia, ale epifanią mądrości⁷.

Rola symbolu

Dlatego kolejny, doniosły fakt hermeneutyczny dotyczy metodologii pracy z tekstem biblijnym. Egzegetycznej metodzie krytyczno-historycznej zawdzięczamy intensywny rozwój współczesnej biblistyki, która inspirowała dogmatyków i praktyków. Nie przeminęła jej rola, a instrumenty, którymi się posługuje, pozwalają mieć nadzieję, że wyniki jej badań będą coraz doskonalsze. Dzięki niej współczesne chrześcijaństwo otrząsnęło się z uproszczonych wyobrażeń dotyczących natchnienia, autorstwa, procesu powstania, a nawet sensu tekstu biblijnego⁸. Jednak widać coraz wyraźniej, że nie potrafi sprostać wyzwaniom, jakie egzegezie stawia zmysłowe pokolenie. Nie używam tego określenia w sensie negatywnym, zbliżonym do pawłowego bycia człowiekiem cielesnym⁹. Pokolenie przełomu tysiącleci zdaje sobie sprawę z wszystkich konsekwencji posiadania zmysłów. Można powiedzieć, że świadomie wykorzystuje atuty cielesności. Dziś, oprócz wiedzy i racjonalnych dowodów, także w biznesie coraz częściej liczy się na przykład kobieca intuicja.

⁶ A. Lacocque, P. Ricoeur: *Mysleć biblijnie*. Kraków 2003, s. 12.

⁷ Ibidem, s. 15.

⁸ K. Bardski: *Słowo oczyma Gołębicy*. Warszawa 2007, s. 45.

⁹ Np. Rz 8,5 nn.; zob. A. Paciorek: *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*. Tarnów 1995, s. 30—64.

Jak dotrzeć do takiego słuchacza Ewangelii?¹⁰ Odwołując się do nagromadzonych w tekście natchnionym symbolów i archetypów, egzegeza, polegająca na szukaniu w Piśmie Świętym sensu wyższego, duchowego, została dawno przewyższona i zastąpiona metodą krytycznohistoryczną. Nie myślę o daleko idącym i niebezpiecznym alegoryzowaniu każdego tekstu biblijnego. Sugeruję raczej zastosowanie egzegezy „zobrazowanego Słowa”, która inaczej mogłaby nazywać się egzegezą egzystencjalną. Wychodząc od badań historycznych i językowych, teolog hermeneuta powinien zobaczyć, w jaki sposób w badanym tekście biblijnym został wykorzystany symbol i jak funkcjonuje on w pozostałych tradycjach biblijnych oraz jaka była historia jego interpretacji. Idzie o to, aby na podstawie Słowa Bożego tworzyć nowe, zaskakujące skojarzenia religijne, psychiczne, społeczne, polityczne oraz inne, także w sferze sztuki.

Być może rezerwa, z jaką współczesna teologia traktuje biblijny symbol, pomijając jego znaczenie dla religijno-kulturowego rozwoju człowieka, jest jedną z przyczyn tego, że współczesna sztuka nie potrafi odnaleźć odpowiednich środków wyrazu, aby nawiązać kontakt z naszym pokoleniem? Nic tak dobrze nie służy sztuce, jak religijny symbol. Dlaczego interpretacja symbolu miałaby pozostać jedynie metodą psychologii, nie wiadomo. Wiadomo natomiast, że odnowa współczesnej teologii, a za nią także kultury, nastąpi przez powrót do właściwie pojętego symbolu. W jakiegokolwiek występuje postaci, symbol umożliwia człowiekowi obcowanie z prawdą, która przecież nie jest ograniczona racjonalnym dowodem. Co prawda, mamy wówczas do czynienia ze sprzecznością, ale nie taką, której nie sposób przewyżycić. Otóż Ewangelia, a już zwłaszcza wielkanocne świadectwo o Zmartwychwstałym, jest Słowem, domagającym się wiary. O ile treść Bożego Narodzenia wypełniona jest wszystkim, co należy do naszego doświadczenia, o tyle z wielkanocnym poselstwem o zmartwychwstaniu mamy poważne problemy, ponieważ jeszcze nikt nie powrócił z tamtej strony życia, aby naszą niewiarę wesprzeć własnym świadectwem. Nie mamy ani dowodu, ani własnym doświadczeniem nie potrafimy zbliżyć się do treści tego Słowa. Nawet obraz Boga w Wielkanoc jest zdecydowanie inny aniżeli w Boże Narodzenie. W Betlejem Bóg zbliża się do nas, przełamując barierę dzielącą nas od Niego, a w Wielkanoc przełamuje granice ku nowym przestrzeniom po drugiej stronie życia. Odtąd idzie przed nami, niosąc światło w nieznaną dal, czego żadna wyobraźnia nie jest zdolna objąć i oswoić. Treść Wielkanocy dociera do nas w postaci Słowa, które świadczy o rzeczach niewyobrażalnych. Trzeba je usłyszeć i zaufać. I chociaż to Słowo odnosi się do intelek-

¹⁰ Jakim językiem winna mówić o Bogu współczesna teologia? Podpowiedzi szukaj: J. Szymik: *Teologia na początku wieku...*, s. 64—74.

tualnych zdolności człowieka, przecież myślimy i poznajemy również zmysłowo. Dlatego chrześcijańska teologia i pobożność powinny rozglądać się za symbolami. Jako zmysłowe pomagają dotrzeć do tych warstw prawdy, które — zakurzone z powodu kulturowych zwrotów i przemian — cichuteńko czekają na uświadomienie. W teologii, a już zwłaszcza w biblistyce i dogmatyce, nie należy bać się symboli. Porządna egzegeza nie może nie zauważać, że w pismach Starego i Nowego Testamentu nagromadzone jest bogactwo symboli, które prawdę wyrażają podobnie jak Jezus w przypowieściach¹¹. Byłoby dobrze, żeby również dogmatyka przypomniała sobie o symbolu, jako środku wyrazu, który nic nie stracił ze swojej wartości. Prawdy, trudne do opisanego i rozumowego przyswojenia, można przedstawiać symbolicznie. Faktem jest, że interpretacja symboli niejednokrotnie jest bardzo subiektywna, a przez to niebezpieczna dla jedności Kościoła. Z drugiej strony, symbole wciąż pozostają środkami wyrazu, przemawiającymi do wyobraźni ludzi z różnych kręgów cywilizacyjnych, jednocześnie utrwalającymi podstawowe wartości uniwersalne, te z kręgu religijnego, etycznego i społecznego archetypu. Tym samym docieramy do trzeciego i ostatniego faktu hermeneutycznego, sprawiającego, że na horyzoncie teologii i wiary pojawiła się myśl nowego typu, która nie zaprzecza związkowi z greką filozofią, ale jak nigdy dotąd jest świadoma hebrajskich korzeni.

Interpretacja profetyczna

Idzie nie tyle o metodę egzegetyczną — która na niemieckim gruncie językowym została nazwana *Wirkungsgeschichte*¹² („historia oddziaływania”), w literaturze anglojęzycznej zaś jest rozpoznawana jako tradycja interpretacji — ile raczej o świadomość, będącą już wynikiem jej skutecznego wnioskowania, że pomiędzy tekstem a czytelnikiem, który jednocześnie jest interpretatorem, istnieje napięcie znaczenia i rozumienia bądź, inaczej, dialektyka wzajemnych pytań i odpowiedzi, w związku z czym rozumienie tekstu stanowi proces¹³ — niezależny od woli oraz intencji autora. Pierwszym rezultatem twórczej pracy autora tekstu pisanego jest nadanie tekstowi autonomii. Tekst napisany żyje własnym

¹¹ O symbolu w relacji do tekstu biblijnego zob.: K. B a r d s k i: *Słowo oczyma Gołębi-cy...*, s. 60—71.

¹² Metoda powstała na gruncie teologicznym, jako efekt hermeneutycznej refleksji H.-G. Gadamera. Zob. jego dzieło: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Kraków 1993.

¹³ A. B r o n k: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1982, s. 121—129.

życiem. Autor musi być tego świadomy. Piszący, nawet wówczas, kiedy słowa kieruje do konkretnej osoby, na przykład do przyjaciela, powinien pamiętać, że jego słowa w każdej chwili mogą stać się „własnością publiczną”.

Co to znaczy, że tekst po opublikowaniu żyje własnym życiem? Nie znaczy to, że po opublikowaniu tekstu czytelnik jest jego suwerennym panem i że może go odczytać według własnej woli i upodobania, wtedy bowiem byłaby niemożliwa jakakolwiek komunikacja międzyludzka, a hermeneutyka byłaby teorią o tym, co być powinno, a nie o tym, co w sferze porozumiewania się jest obiektywne, ale znaczy, że tekst może jednak być odczytany na wiele sposobów, czasem nawet znacząco różniących się od siebie. Nigdy jednak nie może być odczytany zupełnie przeciwnie do intencji autora. To nas prowadzi do pytania o autora tekstu. Czy interpretator tekstu musi znać autora? Czy znajomość autora gwarantuje lepsze odczytanie tekstu? Znajomość autora nie gwarantuje lepszego odczytania tekstu. Czytelnik, który nie zna autora, może czasem lepiej rozumieć oraz zinterpretować tekst aniżeli ktoś, kto go zna. Oczywiście znajomość pomaga w interpretacji tekstu, ale nie decyduje o ostatecznym wyniku przedsięwzięcia interpretacyjnego. O lepszym rozumieniu tekstu nie decyduje także stopień znajomości autora, a więc bezpośrednia lub pośrednia znajomość. Znamy wiele tekstów, a o ich autorach nie możemy powiedzieć nic pewnego, z wyjątkiem tego, co da się o nich wywnioskować z samych tekstów. O *Liście do Hebrajczyków* Orygenes († 254) powiedział, że „jedynie Bóg wie, kto go napisał”, ale to nie oznacza, że nie potrafimy go zinterpretować.

O końcowym efekcie interpretacji decyduje wiele czynników, głównie jasność tekstu oraz doświadczenie i warsztat interpretującego tekst. Mówiąc o tekście, jego życiu, należy mieć na uwadze dwie warstwy albo dwa światy jego życia. Pierwsza warstwa — to świat jego autora. W tekście autor zawiera pewne myśli, które odnoszą się do jego sytuacji lub sytuacji czytelników. Jest to świat zamknięty. Ale już w tym świecie może dojść do przekroczenia myśli autora. Egzystencjalna sytuacja autora tekstu nigdy nie jest identyczna z sytuacją czytelnika. Czytelnik odczytuje tekst w kontekście własnych doświadczeń, do których autor nie miał dostępu. Czytelnik zawsze dokonuje reinterpretacji tekstu, wydobywa z niego to, co dla niego jest istotne, a być może wcale nie było istotne dla autora. Dlatego proces interpretacji tekstu nie może ograniczać się do odtworzenia tekstu źródłowego przez badanie kolejnych warstw reinterpretacji i odkładania ich niejako na bok. Wówczas byłoby to jedynie badanie powtarzających się aktualizacji. Czytając biblijny tekst, trzeba dostrzec, że proces interpretacji nieustannie tworzy, kształtuje i na nowo orientuje pierwotny wzorzec, tak iż nie da się poprawnie zinterpretować

tekstu, nie uwzględniający kierunku — „nerwu rozumienia” — w którym rozwijała się interpretacja.

Ostatnim czynnikiem, kierującym egzegetę ku późniejszej historii oddziaływania tekstu, jest związek tekstu z żywą wspólnotą, która go interpretuje, a jednocześnie na nim funduje swoje trwanie oraz rozwój¹⁴. W polu naszych zainteresowań widać to świetnie na przykładzie relacji Pierwszego Testamentu do Izraela. Recepcja była nie tylko odczytywaniem, ale za każdy razem nowym słowem, wypowiedzianym w związku z wcześniejszym tekstem. Izraelski profetyzm jest klasycznym przypadkiem reinterpretacji, która nie interesuje się jedynie przeszłością tekstu, ale otwarta jest na przyszłość. Prorocy dokonywali interpretacji, naznaczonej oczekiwaniem na wypełnienie, aby wypowiadać słowo, które miało na nowo formować lud. Można tutaj mówić o „profetycznym otwarciu tekstu”, określonym historycznie. Prorockie słowo, po wypowiedzeniu, przyjmowało nową formę bytowania. Zobrazowane konkretnymi wydarzeniami, które zapowiadało, stawało się godne zapisania i utrwalenia, a tym samym stawało się słowem, podlegającym kolejnej interpretacji.

Wspomniane fakty współczesnej hermeneutyki, w moim przekonaniu najważniejsze dla rozważań o konieczności nowego zorientowania chrześcijańskiej teologii i pobożności, podprowadziły nas do kolejnego zagadnienia, którym jest hebraizacja myślenia o Bogu i człowieku, życiu i świecie, czasie i przestrzeni. Idzie zatem o odnalezienie i nazwanie współrzędnych hebrajskiej hermeneutyki.

Współrzędne hebrajskiego sposobu myślenia

Monoteizm Pierwszego Testamentu, dzięki świadomemu przejęciu i przekazaniu przez Drugi Testament, jest tak oczywisty, że w tej chwili nie poświęcimy mu uwagi. Wydaje się, że wyjątkowym przejawem hebrajskiego sposobu myślenia jest profetyczne zinterpretowanie ludzkich dziejów. Nie podlega dyskusji, że odkąd chrześcijaństwo nawiązało dialog z myślą grecką, odtąd wielu próbowało i próbuje interpretować historię, posługując się kategoriami greckimi. Tymczasem hebrajskiej interpretacji, skutkiem jej odrębności pojęciowej, nie można streścić w postaci zwanego systemu. Duch definiowania i budowania systemów, o czym mówiliśmy wcześniej, jest obcy myśli hebrajskiej. To bynajmniej nie oznacza, że nie można odnaleźć podstawowego motywu interpretacyjnego, owego

¹⁴ A. Lacocque, P. Ricoeur: *Myśleć biblijnie...*, s. 8—11.

nerwu zrozumienia, a jest nim przejście od kosmicznej sakralności do zde-sakralizowanej historii świata¹⁵.

Profetyzm przeciw apokaliptyce

Jednym z ciekawszych elementów religijnej i kulturowej mozaiki na mapie świata jest napięcie występujące pomiędzy religiami apokaliptycznymi a prorocką tradycją religijną, czyli tradycją judeochrześcijańską. I chociaż na pozór wydaje się, że apokaliptyka ma wiele wspólnego z profetyzmem, jednak głębsza refleksja prowadzi do wniosku, że są jak ogień i woda. Wzajemnie się wykluczają. I chociaż w tekście natchnionym występują elementy apokaliptyczne, jednak na pewno nie są pierwotne i źródłowo nie przynależą do naszego doświadczenia religijnego. Owszem ubogacają je, zwłaszcza w sferze obrazu, ale nie powinny kształtować naszego rozumienia rzeczywistości.

Greckie *apokalyptein* oznacza odsłanianie rzeczy ukrytych, przyszłych. Apokaliptyka należy przeto do eschatologii, w której często bywa mieszana z profetyzmem. Tymczasem profetyzm i apokaliptykę dzieli wiele poważnych różnic. Zwłaszcza źródeł judaistycznej apokaliptyki nie należy upatrywać w profetyzmie. Zresztą sama apokaliptyka nie przypisuje sobie charakteru profetycznego.

Prorok, głosząc swoje przepowiednie, całkiem jawnie mówi o swoim miejscu w historii, która jest mu współczesna i z tego miejsca biorą początek ukazujące mu się historyczne perspektywy biegnące w przeszłość i przyszłość. Prorok jest w pełni człowiekiem czasu. Nie tyle wypatruje wciąż nowych hierofanii, co wsłuchuje się w głos Pana, wzywającego go: „Idź i powiedz”. Tak następuje przejście od kosmosu do historii.

Apokaliptyk zaś otacza tajemnicą swoją historyczną pozycję. Dla niego wszystko sprowadza się do stwierdzenia, że rozwój historii świata został ustalony i określony od samego początku. Zatem poczynając od prapoczątku, dla apokaliptyka nie dzieje się nic nowego. Umieszcza bowiem pełnię czasów i pełnię świata u jego początku. Dalsze dzieje to na dobrą sprawę jedynie degradacja, osłabienie mocy egzystencjalnych. Prawdziwe życie jest już nieobecne.

Zdaniem proroka pełnia czasów nie jest za człowiekiem, ale znajduje się przed nim. Prawdziwe życie jest jeszcze nieobecne. Prorok nie tęskni do złotego wieku, który był *na początku*. Przeciwnie — prorok żyje eschatologiczną nadzieją, skierowaną ku przyszłości. Tak dzieje się już przy pierwszym powołaniu człowieka, którego Pan Bóg stwarza po to, aby

¹⁵ S. Quinzio: *Hebrajskie korzenie nowożytności*. Kraków 2005, s. 23.

umieścić go w ogrodzie Eden, który ma uprawiać i strzec. Tak dzieje się w powołaniu Abrahama, który ma opuścić rodzinny dom, ziemię rodzinną, aby pójść tam, gdzie Pan mu wskaże i stać się ojcem wielkiego narodu. Prorok jest więc w swojej interpretacji dziejów wychylony w przyszłość, oczekuje wypełnienia Bożych obietnic. Według apokaliptyka czas jest kołem. Historia poprzez radykalną, kosmiczną przemianę musi powrócić do swego początku. Prorok ma inną koncepcję czasu, linearną. W jego ocenie historia dąży do pełni. Stąd bierze się różnica w sposobie oddziaływania na ludzi.

Prorok urzeczywistnia swoją misję poprzez apelowanie i przemawianie do współczesnej mu wspólnoty, a przez to pośrednio wpływa na kształt przyszłych pokoleń. Odkrywa, że czas nie jest złudzeniem, albowiem Bóg działa w określonym czasie historycznym i zleca człowiekowi do wypełnienia konkretne zadania. Apokaliptyk jest radykalny i głosi całkowity upadek współczesnego świata, który musi być odnowiony od podstaw. Dopiero wówczas można spodziewać się triumfu. Prorok, przepowiadając epokę mesjańską, podkreśla jej zależność od współczesności. Tematami najczęściej występującymi u apokaliptyka zaś są: walka mocarstw pogańskich z Bogiem i Izraelem, triumf sprawiedliwych w Królestwie Mesjasza, sąd nad wszystkimi ludźmi, ostateczny los bezbożnych, radykalna przemiana kosmosu.

Przyglądając się dziejom interpretacji świętych tekstów Starego i Nowego Testamentu, którą dokonano z użyciem greckiego instrumentarium pojęciowego, nie trudno dostrzec, że prorocka wizja czasu niejednokrotnie bywała interpretowana w apokaliptycznym duchu, właściwym helleńskiej religii i namysłowi filozoficznemu. Za wezwaniem teologii i pobożności, aby zainteresowały się swoimi korzeniami, można rozpoznać pragnienie przywrócenia chrześcijańskiemu życiu i świadectwu profetycznego wigoru i rozmachu.

Kryzys europejskiego i, po części, północnoamerykańskiego Kościoła wynika z przejęcia apokaliptycznej wizji dziejów, w której idea czasu jako zamkniętego koła oznacza, iż nic nowego ani dobrego nie może się stać, skoro absolutne dobro zostało raz na zawsze utracone. Podobnie w pojmowaniu kosmosu na wzór grecki, jako zamkniętej całości, została uwięziona nasza wiara, poddana przekonaniu, że prawa natury są immanentną normą, tkwiącą w stworzeniu od samego początku, w którym wszystko jest zakorzenione, a więc też zdeterminowane.

Jeśli: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (1 Mż 1,1), to oznacza, że na początku rzeczy istnieje twórcza intencja i Boża wola tworzenia, a nie konieczność i przypadek. Umieszczenie Boga na początku oznacza odejście od anonimowości (określonych praw natury), aby od razu znaleźć się w królestwie osoby. Postawienie Boga na początku oznacza

również, że sztuka (*techne*, wynalazek, stworzenie) nie jest czymś wtórnym, lecz przeciwnie, chronologicznie i istotnie jest pierwsza, wtórne (stworzone) zaś są natura i konieczność. Grecka sekwencja, według której natura poprzedza sztukę, zostaje odwrócona. Tutaj sztuka (stworzenie) poprzedza naturę. Odtąd właśnie *techne* określa to, czym będzie natura, a natura już nie określa, czym będzie sztuka, jak u Arystotelesa. Stworzenie — *techne* — sztuka — wolność jest przed naturą — jej prawami — przypadkiem — fatum. To jest całkowita zmiana perspektywy, oznaczająca nieobliczalne konsekwencje w obrazie człowieka. Grecki człowiek jest zdominowany przez naturę. W znacznej mierze skazany na naśladowanie. Człowiek judeochrześcijański, którego światem rządzi inwencja, czuje się w świecie swobodniej. Najpierw jest inwencja i decyzja. Człowiek znajduje się w obszarze twórczej wolności, która nie jest przypadkowym i niespokojnym podbojem — jest naturalnym rozwojem bytu¹⁶. Tymczasem najczęstsza diagnoza zachodniego społeczeństwa, nie czekającego już na znak Bożej obecności w historii, otwartej ku niczym niezeterminowanej przyszłości, brzmi smutnie i tragicznie: Już nic nie da się zrobić, sprawy zasłyły za daleko. W judeochrześcijańskiej perspektywie o człowieku można powiedzieć, że został stworzony jako twórca. Jego bycie w świecie oznacza, że nie jest poddany prawom natury, ale może kreować rzeczywistość na miarę swoich inwencji oraz marzeń.

Na koniec posłuchajmy niepowtarzalnego świadectwa biblijnego języka hebrajskiego. Nie istnieje w nim słowo: *rzecz*. Dopiero w efekcie semantycznego rozwoju *dabar*, oznaczające: *słowo*, nabrało tej treści, co oznacza, że w hebrajskim świecie nic nie istnieje, ale wszystko staje się dzięki nieustannie wypowiedzanemu przez Jahwe *Dabar*. Człowiek biblijny oczywiście był świadom istniejącego w naturze porządku, dzięki któremu jest możliwe codzienne życie, lecz ów porządek jest udzielony przez Boga i na wieki uzależniony od Jego woli. Jedynym kluczem, umożliwiającym właściwe zinterpretowanie celowości ludzkich dziejów, nie jest więc grecka idea wieczności, ale biblijny sabat¹⁷.

Sekularyzm przeciw sakralności

W idei sabatu — niczym w soczewce — skupiają się hebrajskie rozważania dotyczące nie tylko czasu, ale także przestrzeni. Odnajdujemy w niej kolejny element wyjątkowego przejścia w hebrajskim myśleniu od

¹⁶ A. Gesche: *Człowiek*. Poznań 2005, s. 61—104.

¹⁷ Zob. A. Henschel: *Sabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*. Gdańsk 1994.

kosmicznej sakralności do zdesakralizowanej idei świata. Tym razem rzecz dotyczy zdesakralizowanej przestrzeni. „W judaizmie *sacrum* nie tworzą przedmioty martwo spoczywające w przestrzeni i statycznie tkwiące w czasie, lecz jest nim to, co wydarza się w nieustannie odnawiającym się i niemożliwym do przewidzenia czasie, to znaczy jest nim to, co się wydarza” — odnotowuje Sergio Quinzio¹⁸.

W tym tkwi istota wiary Ludu Pierwszego Testamentu. Wszystko zaczęło się wraz z powołaniem Abrama, który miał opuścić rodzinę i udać się w drogę, z której nie było powrotu (1 Mż 12, 1—9). Aby nie musieć powracać w przestrzeń *sacrum*, gdzie klan czcił swoich bogów, Abram otrzymał obietnicę Bożej obecności: „Nie jestem Bogiem miejsca, ale jestem Bogiem Ojca”¹⁹, czyli klanu, który odtąd ma być nieustannie w drodze. Tylko taka zmiana perspektywy w rozumieniu *sacrum* pozwalała Abramowi odejść na taką odległość, z której nie był już możliwy powrót. Czy tylko w ramach przestrzeni? Biblijny człowiek odtąd jest wychylony ku przyszłości do tego stopnia, iż powrót w miejsce, w którym opuścił namioty ojca, jest niemożliwy również w sferze religijnej, mentalnej, społecznej, kulturowej. Cywilizacyjne żarna, zamieniające sakralną przestrzeń w świętość relacji pomiędzy osobami, nieodwołalnie ruszyły z miejsca.

Człowiek, wkraczający w *świętą przestrzeń* z nadzieją uświęcenia, jeśli nie idzie na spotkanie świętego Boga, mija się z *sacrum*, które nie istnieje poza czasem ludzkiego życia, lecz jest zanurzone w historii i posiada własne dzieje spotkania Boga z człowiekiem. Dlatego w judeochrześcijańskiej tradycji religijnej jesteśmy świadkami procesu, który także współcześnie w ocenie wielu jest bezbożny, a w rzeczywistości nieodwracalnie zbliża nas ku jedynie świętemu Bogu i polega na przejściu od sakralności przestrzeni i ceremonii do sakralności całej egzystencji i nazywa się sekularyzmem. Zanik granicy pomiędzy *sacrum* a *profanum* w biblijnej perspektywie nie oznacza tragedii, ale zysk. Dlaczego? Ponieważ Bóg, jako *sacrum*, w osobie i historii Jezusa z Galilei zstąpił w przestrzeń życia człowieka, która z powodu grzechu cała jest przestrzenią śmierci, szeolem, aby każde życie i każdą osobę zbawić. Zanik granicy pomiędzy *sacrum* a *profanum* oznacza totalne uświęcenie ludzkiej egzystencji, bez względu na istnienie przestrzeni bądź jej brak. Spoglądając na sekularyzm z biblijnej perspektywy, zaczynamy rozumieć, że świętość jest sprawą relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem, a w konsekwencji także pomiędzy ludźmi. Świętość dzieje się w codzienności bycia człowiekiem i w realizowaniu powołania.

¹⁸ S. Quinzio: *Hebrajskie korzenie nowożytności...*, s. 35.

¹⁹ Zob. M.J. Uglorz: *Jahwe — Bóg Izraela*. Warszawa 2002, s. 70—72.

W istocie, czy *eschaton* jest rzeczą, przestrzenią? Nieszczęśliwe określenie *rzeczy ostateczne* odwraca naszą nadzieję od osoby Jezusa Chrystusa. Ostatecznością ludzkiej egzystencji jest Chrystus, a dzięki relacji z Nim spocznienie w Bogu, a nie w przestrzeni! Dlatego hebrajska antropologia jest dynamiczna, obce są jej statyczne obrazy człowieka, a najodpowiedniejszym jest oczywiście archetyp *nomady*.

Tułacza dal przeciw powrotom

„Levinas pisał, że Odyseusz, wędrowny bohater pogaństwa, zna Itakę, do której zdąża. Tam bowiem znajduje się jego dom, a nawet jego pies, natomiast wierzący Abraham nie wie nic na temat miejsca, do którego zdąża, nie wie nic ponad to, że właśnie tam Pan będzie mu błogosławił. W przeciwieństwie do wędrowki Odyseusza, w wypadku Abrahama nie ma mowy o powrocie, jest to bowiem exodus, wyjście, wędrówka. Tułaczka żydowska zdaje się czymś bardziej radykalnym”²⁰. Jaki wniosek? Jak pogański czas biegnie po okręgu, tak i pogańska przestrzeń związana jest z powrotem w miejsce wyjścia. Wszystko pozostaje zamknięte w sobie. Jest to czas i przestrzeń wiecznego powrotu. W greckim modelu człowiek jest zamknięty kołem czasu i przestrzeni. Tymczasem w hebrajskim myśleniu czas i przestrzeń są linearne i biegną od ziemi niewoli do ziemi obiecanej. Czas i przestrzeń są totalnie otwarte na egzystencjalne ryzyko i dlatego wszystko może się wydarzyć. Życie jest więc możliwe wyłącznie dzięki wierze. Bez niej nikt nie odważyłby się wyjść w nieznaną, bez gwarancji osiągnięcia celu, który wpisany jest w ustawiczny kryzys. W perspektywie historii świata w tułaczkiej dali majaczy krzyż i tylko Bóg może nadać mu nowe znaczenie zbawiającym byciem i błogosławieniem: „Błogosławieni jesteście, gdy wam złorzeczyć i przesładować was będą i kłamliwie mówić na was wszelkie zło ze względu na mnie! Radujcie się i weselcie się, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebie; [...]” (Mt 5,11n). Przedstawiając Bogu pierwociny owoców ziemi podczas składania ofiary, Żyd miał wypowiedzieć słowa: „Zabłąkanym Aramejczykiem był mój ojciec i zstąpił do Egiptu, i przebywał tam jako obcy przybysz w nielicznej garstce, lecz stał się tam wielkim, potężnym i licznym narodem” (5. Mż 26, 5). Od tamtego czasu Żydzi nie zaprzestali tułaczki²¹. Wciąż są nie u siebie, wciąż obcy, wciąż skazani na krzyż, jak Jezus z Galilei — wieczny tułacz — który głowy nie miał gdzie skłonić (Mt 8, 20).

²⁰ Cyt. za: S. Quinzio: *Hebrajskie korzenie nowożytności...*, s. 67.

²¹ Ibidem, s. 65.

Czy kiedykolwiek dotrę do celu? Pyta człowiek, którego wszystkie współrzędne życia wiążą z czasem i przestrzenią. Mimo wszystko warto zafascynować się tułaczą dala, zostawiwszy za sobą czas i przestrzeń, nie próbując wrócić w miejsce wyjścia, aby w otwarciu swojego bycia spotkać się z nadchodzącym Bogiem.

Cel egzystencji nigdy nie znajduje się od człowieka dalej aniżeli on sam od Boga!

ANDREAS SCHOTTEK

Relacje chrześcijan i Żydów we współczesnych Niemczech Analiza interreligijno-prakseologiczna

Relacje pomiędzy chrześcijanami, szczególnie katolikami, a wyznawcami religii żydowskiej we współczesnych Niemczech mają swoją szczególną wieloaspektowość oraz historyczną dynamikę. Niniejszy artykuł nie stawia sobie za zadanie omówienia wszystkich aspektów oraz nie rości sobie prawa do wyczerpującego opracowania określonej tematyki. Jego celem jest najpierw krótkie ukazanie wzajemnego spojrzenia obydwu religii z punktu widzenia teologicznego w wymiarze dialogu ogólnoswiatowego (I). Wzajemne odniesienie zawiera już w sobie elementy, które stanowią dobrą podstawę do wspólnych działań oraz zachętę do dialogu. Druga część artykułu odnosi się do prakseologicznego aspektu wzajemnych relacji, który może być udokumentowany przez wiele projektów, akcji oraz inicjatyw w Niemczech (II).

I. Przedstawiciele religii mojżeszowej w dobie dialogu między religiami odnoszą się coraz częściej do wspólnych korzeni judaizmu i chrześcijaństwa, wskazując na elementy łączące oraz postulując uszanowanie różnic, a wszystko to wyrażając w formie deklaracji *Dabru emet*¹. Do wyrażonych w niej podstawowych prawd należy wyznawanie wiary w tego samego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Żydzi wyrażają swoją pozytywną opinię, że chrześcijaństwo umożliwiło dostęp wielu milionom

¹ National Jewish Scholars Project: *Erklärung „Dabru emet — redet Wahrheit”, Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (10.09.2000)*. www.jcrelations.net/de/index.php.

ludzi do Boga Izraela, choć liturgia chrześcijańska nie jest dla Żydów alternatywą w oddawaniu czci Bogu.

Obydwie religie opierają na autorytecie tej samej Księgi, którą Żydzi nazywają Tanach, a chrześcijanie Starym Testamentem. Ta Księga jest interpretowana w wielu punktach podobnie, w wielu też interpretacje chrześcijan i Żydów różnią się od siebie, co należy respektować.

Centrum Księgi uznawanej przez obydwie religie stanowi Tora (Pięcioksiąg), w której zawarte normy moralne są ideałem postępowania. Przede wszystkim zaś prawda o tym, że każdy człowiek ma nienaruszalną godność i świętość życia, gdyż został stworzony na obraz Boga. Ta prawda powinna stać się fundamentem dialogu pomiędzy tymi wspólnotami oraz ich wkładu do ogólnoludzkiego porozumienia, aby niwelować wszelkie przejawy braku moralności, zwłaszcza w kontekście straszliwych wydarzeń ubiegłego wieku.

Wyznawcy religii żydowskiej odcinają się od poglądu, że nazizm był chrześcijańskim fenomenem. Machina nazistowska zamierzała, po zniszczeniu wszelkiego życia żydowskiego, zwrócić się przeciwko innym religiom, zwłaszcza chrześcijańskiej, w celu ich totalnego wyniszczenia. Z jednej strony należy dostrzec w wielu momentach pasywną postawę chrześcijan wobec zagłady narodu żydowskiego, co mogłoby wynikać z pewnej wielowiekowej postawy antyjudaistycznej². Zarazem Żydzi bardzo mocno podkreślają zasługi wielu chrześcijan w obronie i ratowaniu wielu istnień żydowskich z narażeniem własnego życia aż do ofiary z niego. Dialog chrześcijańsko-żydowski na płaszczyźnie teologicznej ostatniego czasu przyczynia się do niwelacji wszelkich stereotypów i niechęci oraz uproszczonych uogólnień.

Bardzo ważną tezę stawianą we wspomnianej deklaracji jest oczekiwanie na zbawienie przez Boga całego świata, co może pokonać po ludzku niepokonywalne różnice pomiędzy Żydami a chrześcijanami. Podstawową z nich jest wierność tradycji chrześcijańskiej oraz oddawanie czci Bogu przez Jezusa Chrystusa, a w przypadku Żydów służba Bogu poprzez poznanie Tory i żydowskiej tradycji. Tej różnicy nie można pokonać próbą stwierdzenia, że któraś ze wspólnot lepiej interpretuje Pismo natchnione lub próbą przejęcia jakiejś władzy politycznej. Należy więc uznać wzajemne prawo do wierności własnemu Objawieniu oraz jego interpretacji zgodnie z własną tradycją bez narzucania drugiemu wyznaniu przyjęcia innej wykładni.

Obawę, że zbliżenie się judaizmu do chrześcijaństwa osłabi praktykowanie religii żydowskiej, należy odrzucić, gdyż nie spowoduje ono jed-

² Zob. *Neuer Antisemitismus — alte Vorurteile?* Hrsg. C. Tor-Kurth. Stuttgart 2001.

nostronnej asymilacji. Żydzi nie obawiają się tego, że coraz więcej członków ich wyznania przejdzie do chrześcijaństwa lub też zwiększy się liczba małżeństw interreligijnych. Żydzi traktują chrześcijaństwo jako religię powstałą z judaizmu, ale nie jako jej rozszerzenie.

Według deklaracji *Dabru emet* Żydzi i chrześcijanie muszą troszczyć się o szerzenie pokoju oraz sprawiedliwości. W oczekiwaniu na ostateczne zbawienie świata, którego potrzebę dokumentują: panujące ubóstwo, łamanie ludzkiej godności oraz wojny i prześladowania, należy złączyć wspólne wysiłki, chociaż ostateczny pokój oraz sprawiedliwość może zapewnić Bóg. Nadzieją na taki stan może być wizja Proto-Izajasza: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: »chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczycy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem«” (Iz 2, 2—3).

Aby lepiej poznać bilateralne relacje pomiędzy obydwoma religiami, należy oddać teraz głos stronie chrześcijańskiej, wskazując na najważniejsze elementy wspólne i dyskrepancje odnośnie do kwestii wiary i moralności³. Najważniejszym dokumentem Kościoła katolickiego ubiegłego wieku określającym relacje z religią żydowską była deklaracja Vaticanum II *Nostra aetate* (1965)⁴. Wspomniały komentarz do niej stanowią słowa Jana Pawła II. W książce *Przekroczyć próg nadziei* papież odpowiada na wiele nurtujących pytań współczesnego człowieka. „Poprzez zadziwiającą mnogość religii, układających się harmonijnie w rodzaj kręgów koncentrycznych, dochodzimy do najbliższej nam religii, do religii Ludu Bożego Starego Przymierza. Słowa Deklaracji *Nostra aetate* są przełomowe. [...] Poza słowami soborowej Deklaracji stoi doświadczenie wielu ludzi, zarówno Żydów, jak i chrześcijan — stoi także moje osobiste doświadczenie od najwcześniejszych lat mojego życia w rodzinnym mieście. [...] Obie grupy religijne, katolików i żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka, modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach”⁵.

³ Zob. publikacje: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Hrsg. M. Marcus, E.W. Stegemann, E. Zenger. Freiburg 1991; *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945—1985*. Hrsg. R. Rendtorff, H.-H. Henrich. München 1988; H. Frankemölle: *Juden und Christen nach Johannes Paul II. Der Papst als Leser der heiligen Schriften*. Paderborn 2005, s. 1—19 (mskp).

⁴ *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 2002, s. 333—337.

⁵ Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 85.

Papież podkreśla więc wzajemny szacunek i miłość do żydowskich bliźnich, której fundamentem teologicznym była wspólna wiara w Boga oparta na tych samych natchnionych Pismach. Poza tym we wspomnianej książce papież wyraża ufność w nadprzyrodzoną moc Boga, który sam dopełni dzieła doprowadzenia do ostatecznej jedności pomiędzy Żydami a chrześcijanami, ucząc, że obecnie powinniśmy zrozumieć, na czym polega nasza rola jako jego narzędzia w tym procesie. „Przymierze Nowe odnajduje w Starym swoje korzenie. O ile zaś Stare może odnaleźć w Nowym swoje spełnienie, to jest oczywiście sprawą Ducha Świętego. My, ludzie, staramy się temu tylko nie przeszkadzać. Formą tego »nieprzeszkadzania« jest z pewnością dialog chrześcijańsko-żydowski, który ze strony Kościoła prowadzi Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan”⁶. Ową łączność dwóch Przymierzy widać najpierw w przypadku judeochrześcijan, którzy podmiotowo byli Żydami, natomiast przymiotnikowo stanowili coś szczególnego: należeli do Chrystusa, to znaczy zostali określani w Dz 11, 26 chrześcijanami⁷. W kolejnych wiekach rozwój silnej nauki chrystologicznej opartej na hermeneutyce filozoficznej i trynitologii wraz z ideą eklezjologiczną o ekskluzywności zbawczej Kościoła katolickiego przyczyniła się do powstania wielu poglądów teologów, orzeczeń papieży i soborów, które mogły być powodem niewłaściwych zachowań wobec Żydów. Potrzebna jest więc ze strony chrześcijaństwa wyważona synteza pomiędzy grecką pojęciowością, scholastyczną teologią oraz biblijnym odwołaniem do judaizmu jako korzenia i części chrześcijaństwa. Potrzebny jest więc najpierw dialog wewnątrzchrześcijański polegający na tym, że teologia Kościoła pierwotnego nie odczytywała wiary w Chrystusa jako nowej, niejudaistycznej wiary, lecz jako Ewangelię, „którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych” (Rz 1, 2). Także zbawcze wyjaśnienie śmierci Chrystusa oraz Jego zmartwychwstania dokonało się „zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4).

Bardzo ważnym aspektem spojrzenia chrześcijańskiego na judaizm jest podkreślenie faktu, że kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm. W osobie Jezusa zostało przekazane Kościołowi całe duchowe dziedzictwo Izraela, które należy zrozumieć w całym jego bogactwie oraz zachować. W tym bogactwie należy wyróżnić przede wszystkim ideę przymierza, etykę opartą na przykazaniu miłości Boga i bliźniego aż do nakazu miłości nieprzyjaciół, świętowanie szabatu czy też sąd na końcu świata⁸.

⁶ Ibidem, s. 87.

⁷ Por. P. Sigal: *Judentum*. Stuttgart 1986, s. 75.

⁸ R. Rendtorff, H.-H. Henrix: *Die Kirche und das Judentum...*, s. 74.

II. Przedstawiony zarys bilateralnej oceny i spojrzenia obu religii na siebie jest doskonałym punktem wyjścia do ukazania konkretnego życia, relacji, wspólnych akcji chrześcijan i Żydów żyjących na terenie Niemiec przed i po ich zjednoczeniu. Sięgając do historii poprzedniego stulecia, w Rzeszy Niemieckiej żyło w roku 1933 około 530 tys. Żydów. Tuż po drugiej wojnie światowej było ich zaledwie kilka tysięcy. Obecnie jest ich około 105 tys. wyznających religię mojżeszową, choć w czasie upadku muru było ich zaledwie 25 tys. Do tego należy jeszcze doliczyć od 40 do 80 tys. Żydów żyjących obecnie w Niemczech bez związku z własną religią, głównie imigrantów z państw Europy Wschodniej, którzy nie spełnili kryterium przynależności do gminy żydowskiej, jednakże legitymują się przynależnością narodową i na jej podstawie otrzymali pozwolenie na pobyt w Niemczech. Wspólnota Żydów w Niemczech jest trzecią wspólnotą co do wielkości w Europie. Najwięcej Żydów mieszka w Berlinie (ok. 12 tys.). Główną organizacją reprezentującą obywateli niemieckich pochodzenia żydowskiego jest Zentralrat der Juden in Deutschland (Centralna Rada Żydów w Niemczech), która w 2003 r. podpisała umowę z rządem RFN o kontynuacji oraz owocnej współpracy. Od 2006 r. na czele Rady stoi Charlotte Knobloch⁹. Ze strony Kościoła katolickiego w Niemczech głównym partnerem do rozmów ze strony przedstawicieli laikatu jest Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) (Komitet Centralny Niemieckich Katolików).

Dyskusja na temat wzajemnych relacji pomiędzy współczesnymi Niemcami a Żydami jest naznaczona przeszłością i stanowi kompleksowe zagadnienie¹⁰. Istniejąca grupa robocza „Juden und Christen” przy ZdK od 30 lat zajmuje się w intensywny sposób dialogiem interreligijnym poprzez pisma, deklaracje, sympozja, podróże do różnych gmin żydowskich czy też promowanie tego dialogu w czasie Dni Katolików (Katholikentag) oraz Ekumenicznych Dni Kościołów (Ökumenischer Kirchentag). Do tego dochodzi jeszcze działalność Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (Towarzystwo Współpracy Chrześcijańsko-Żydowskiej) znane z organizacji corocznego Tygodnia Braterstwa (Woche der Brüderlichkeit), które stanowi doskonałą okazję do poznania nie tylko religii, ale i kultury, obyczajów oraz wymiany myśli na temat współczesnych problemów cywilizacyjnych.

⁹ Por. *Tatsachen über Deutschland: Religionen*. www.tatsachen-ueber-Deutschland.de/de/gesellschaft/inhaltsseiten/hintergrund/religionen (04.01.2007), s. 2.

¹⁰ Zob. więcej E. Burgauer: *Zwischen Erinnerung und Verdrängung — Juden in Deutschland nach 1945*. Hamburg 1993; *Leben im Land der Täter, Juden im Nachkriegsdeutschland (1945—1952)*. Hrsg. J.H. Schoeps. Berlin 2001; R. Ostow: *Jüdisches Leben in der DDR*. Frankfurt am Main 1988; *Der Anfang nach dem Ende, Jüdisches Leben in Deutschland 1945 bis heute*. Hrsg. G.B. Ginzel. Düsseldorf 1996; C. Tuor-Kurth: *Neuer Antisemitismus — alte Vorurteile?* Stuttgart 2001.

We współpracy chrześcijańsko-żydowskiej we współczesnych Niemczech odczuwa się wzrost znaczenia żydowskiej grupy narodowościowej ze względu na zwiększającą się liczbę osób praktykujących religię i kulturę żydowską oraz na wzrost znaczenia społecznego reprezentujących ich instytucji¹¹. Wraz z tym zjawiskiem elity polityczne oraz opinia publiczna w Niemczech jest za dobrą współpracą z obywatelami pochodzenia żydowskiego oraz przeciw przejawom antysemityzmu oraz jakimkolwiek formom wrogości. Jednakże w dobie terroryzmu lęk przed ewentualnymi atakami sprawia, że troska o bezpieczeństwo gmin, centrów i synagog jest newralgicznym zadaniem wewnętrznym Niemiec. Czas epoki „spakowanych walizek” Żydzi mieszkający w Niemczech mają już za sobą, a liczba powstających nowych projektów budowlanych i społecznych staje się coraz większa, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu wydawało się tylko nierealnym marzeniem. Przez to akceptacja społeczna obywateli pochodzenia żydowskiego jest we współczesnych Niemczech coraz większa, a zarazem wzrasta świadomość i identyfikacja ich samych z własną religią i kulturą¹².

Poza tym widać wewnątrz mniejszości żydowskiej w Niemczech swoisty pluralizm poglądów i podejścia do religii. Oprócz grup, które reprezentują liberalny oraz ortodoksyjny judaizm, powstają takie grupy jak „Lubawitscher Chassidim”, która ma za zadanie prowadzenia wewnętrznego dzieła misyjnego wśród Żydów, czy też „Union progressiver Juden” (1997), która niedawno uzyskała status prawny. Na uniwersytecie w Poczdamie powstało w 1999 r. kolegium założone przez rabina Abrahama Geigera, na którym studiują przyszli liberalni rabini. Warto też wspomnieć, że w Heidelbergu od 1979 r. istnieje Wyższa Szkoła Studiów nad Judaizmem (Hochschule für Jüdische Studien). W relacjach chrześcijańsko-żydowskich widać już lepszą percepcję tego pluralizmu i nie traktuje się Żydów jako coś „egzotycznego”, patrząc na nich tylko przez pryzmat grupy ortodoksyjnej (przestrzegającej kodeks koszerności jedzenia czy też ortodoksyjne świętowanie szabatu), która stanowi obecnie tylko od 6 do 10% wszystkich Żydów na świecie¹³.

W dialogu chrześcijańsko-żydowskim w Niemczech ważną datę stanowi ponowne zjednoczenie Niemiec w roku 1990. Chociaż powróciła wolność i demokracja na teren byłej NRD, to jednak kościoły chrześcijańskie tracą z roku na roku swoje oparcie społeczne. Liczba niewierzą-

¹¹ *Juden und Christen in Deutschland, Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft*. <http://www.jcrelations.net/de/index.php> (04.01.2007), s. 1—17.

¹² *Ibidem*, s. 3.

¹³ *Ibidem*, s. 4; E. Burgauer: *Zwischen Erinnerung und Verdrängung*. Hamburg 1993, s. 239—253.

cych, agnostyków, zorientowanych ezoterycznie oraz obojętnych religijnie staje się ewidentnie większa, co pogłębia już wcześniej panujące zjawisko pluralizacji, indywidualizacji i sekularyzacji społeczeństwa. Wszystko to sprawia, że pomimo różnych dyferencji wspólnie wypracowywane stanowisko chrześcijan i Żydów mogłoby mieć większy wpływ na pytania odnoszące się do preambuły nowego Traktatu Konstytucyjnego (korzenie judeochrześcijańskie Europy), ważnych spraw dotyczących ekologii, bioetyki oraz pytań społeczno-politycznych¹⁴.

Zwłaszcza po 11 września 2001 r. religie monoteistyczne stały się znowu politycznymi czynnikami w oczach światowej opinii publicznej, a zwłaszcza zagrożenie ze strony terroryzmu islamistów prowadzi do zachwiania dialogu pomiędzy chrześcijaństwem, judaizmem i islamem. Ten dialog jest bardzo ważny, aby religie nie stawały się narzędziem politycznym do realizacji obcych im celów lub przyczyniały się do wzrostu poglądów skrajno-nacjonalistycznych lub ksenofobicznych. Oprócz tego zagrożeniem tego dialogu jest II Intifada, która rozpoczęła się na Bliskim Wschodzie w roku 2000. Uzasadniona krytyka poczynań rządu izraelskiego nie może być od razu dyskredytowana jako rzekomy przejaw antysemityzmu, jednakże musi ona mieć formę, która nie przekroczy granic obiektywizmu, przez co mogłaby prowadzić do szerzenia antysemityzmu. Chrześcijanie muszą przy tym pamiętać o postawie solidarności z państwem izraelskim i jego obywatelami¹⁵.

W dziedzinie wzajemnego poznania i edukacji dokonały się znamienne kroki. W roku 1980 po wspólnym projekcie naukowym „Lernprozess Juden-Christen” na uniwersytecie we Freiburgu doszło do korekty podręczników szkolnych oraz komentowanych wydań Biblii, co pomogło usunąć pewne stereotypy i błędy przeszłości. Dużym zainteresowaniem spotkała się też publikacja *Katechizmu Kościoła katolickiego* w roku 1992. Oprócz pozytywnych impulsów do dalszego dialogu zauważa się jednak mankamenty tego dokumentu, które opierają się na jego ajudaistycznym charakterze, to znaczy niewystarczającym uwzględnieniem przez niego całości rozwoju judaizmu. W wielu jego miejscach mówi się o Kościele, jakby nie istniał judaizm, także ten rozwijający się w okresie pobiblijnym.

Wielką wagę należy przypisać deklaracji watykańskiej (1998) pod znamienym tytułem *Pamiętamy: refleksja nad Szoah*. Deklaracja porusza tematykę genezy antysemityzmu, Szoah oraz nowych form antysemityzmu ze szczególnym rozróżnieniem antyjudajizmu i antysemityzmu. Jej pozytywne znaczenie należy odczytywać także w kontekście

¹⁴ Zob. E. Burgauer: *Zwischen Erinnerung und Verdrängung...*, s. 254–264.

¹⁵ Por. *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft...*, s. 5.

deklaracji poszczególnych episkopatów niektórych krajów Europy, które stanowią pewną recepcję jej myśli.

Jeszcze raz należy podkreślić wagę wspomnianej już deklaracji *Dabru emet — redet Wahrheit*, którą podpisało do tej pory ponad 220 żydowskich osobistości. Deklaracja ta nie rości sobie prawa do wiążącego nauczania żydowskiego, jednakże wielka liczba jej sygnatariuszy, zwłaszcza ze Stanów Zjednoczonych, wskazuje na jej znaczenie. Ten dokument może się stać jednym z najważniejszych etapów w dialogu interreligijnym¹⁶.

Zakończenie

Od czasów deklaracji Vaticanum II *Nostra aetate* dokonało się wiele kroków w dialogu chrześcijańsko-żydowskim w świecie, a szczególnie w Niemczech. Dialog prowadzony na zjednoczonej ziemi niemieckiej czerpie wiele impulsów z wydarzeń ogólnoswiatowych. Ma również własne aspekty z najnowszej historii, uwzględniając falę imigracyjną oraz tworzenie się nowych centrów religijnych i kulturowych. W świecie zagrożonym sekularyzacją oraz procesami utraty pamięci historycznej dobrze jest, aby w jednoczącej się Europie chrześcijanie i Żydzi wspólnie zabierali głos, respektując uzasadnione oraz po ludzku niepokonywalne różnice, w sprawach fundamentalnych dla tożsamości europejskiej.

¹⁶ Ibidem, s. 9.

Dni Judaizmu w Kościołach lokalnych



JERZY KICHLER

Dni Judaizmu w Kościele katolickim i społeczność żydowska we Wrocławiu

Moje pierwsze bezpośrednie zetknięcie się z katolicyzmem i z duchowymi tego wyznania było bardzo późne i dramatyczne. Miałem wówczas 36 lat, był 1983 r. w Krakowie. Pewnego dnia byłem długo przesłuchiwany przez agentów służby UB w związku z moją działalnością podziemną, agenci powiązali to z moją pracą w Krakowskim Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym Żydów. Po przesłuchaniu czułem się poniżony, wytrącony z równowagi i ledwo trzymałem się na nogach. Pierwsze drzwi, jakie zobaczyłem po wyjściu z przesłuchania i jakie wydawały mi się bezpieczne — to były drzwi kościoła. Usiadłem w kościelnej ławce i trzęsłem się ze zdenerwowania. Po chwili podszedł do mnie zakonnik, franciszkanin i zaprosił na szklankę herbaty, która bardzo mnie pokrzepiła. Potem brałem udział w licznych mszach za ojczyznę, podczas których podniesienie dwóch palców w górę było wyrażeniem wspólnoty wartości: wolności i polskiego patriotyzmu i dla mnie nie miał znaczenia fakt, że jestem wyznawcą judaizmu.

Inne były drogi podziałów wewnątrz chrześcijaństwa, inne były drogi rozchodzenia się chrześcijaństwa i judaizmu¹. Oczywiście, że szukanie wspólnych wartości, elementów doktryny czy liturgii w ramach ruchu ekumenicznego musi być inne niż w przypadku dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Dodatkowo współcześnie judaizm jest podzielony na różne denominacje, a w ich obrębie nie ma ustalonej formalnie hierarchii. Dla Żydów ortodoksyjnych relacje z innymi religiami są marginalne. Żydzi

¹ Na temat wzajemnych podziałów zob. E.H. Flannery: *The Anguish of the Jews. Twenty-three Centuries of Antisemitism*. New York 1985.

liberalni w znacznie większym stopniu uczestniczą w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, gdyż dla nich ma on wymiar zarówno historyczny, jak i jest jednym ze sposobów naprawy współczesnego świata².

W tym miejscu nadmienię o wydarzeniach, nie mających formalnie związku z Dniami Judaizmu. Po przeniesieniu się do Wrocławia w 1992 r. zgromadziłem wokół siebie grupę młodych Żydów, którzy głośno modlili się i śpiewali w pomieszczeniach Gminy Żydowskiej. Nie spodobało się to grupie miejscowych „skinów”, poleciały wówczas kamienie i obelgi. W starej dzielnicy Wrocławia, gdzie stoi synagoga, znajdują się po sąsiedzku katedra prawosławna, protestancka i katolicka parafia św. Mikołaja. Pomyślałem sobie, że aby zapobiec takim ekscesom, można by zwrócić się o pomoc do proboszcza sąsiedniego rzymskokatolickiego kościoła na ul. św. Antoniego pod wezwaniem św. Mikołaja. Tym proboszczem był ksiądz Jerzy Żytowiecki, to dzięki jego pomocy sytuacja uspokoiła się. We Wrocławiu znajduje się największa zachowana na ziemiach polskich synagoga pod Białym Bocianem, która mimo starań Gminy Żydowskiej znalazła się w 1991 r. w prywatnych rękach i popadała w ruinę. Dzięki pomocy kardynała Gulbinowicza przywrócono jej własność w 1996 r. i obecnie jest domem modlitw Żydów wrocławskich. Z biskupem luterańskim Ryszardem Boguszem i Januszem Witem z jego parafii spotykałem się wielokrotnie podczas prac Fundacji Krzyżowa dla Porozumienia Europejskiego. Moja współpraca z duchownymi prawosławnymi, arcybiskupem Jeremiaszem i proboszczem Aleksandrem Konachowiczem zaczęła się, gdy publicznie wyraziłem oburzenie z powodu rzucanych przez przechodnia w kierunku cerkwi kamieni. Bezpośrednie sąsiedztwo trzech kościołów: rzymskokatolickiego, prawosławnego, luterańskiego oraz synagogi — było dla mnie i parafian z tych kościołów inspiracją dla utworzenia Dzielnicy Wzajemnego Szacunku, która od 1995 r. stała się trwałym miejscem spotkań modlitewnych, wspólnego śpiewania psalmów, rozważań o tekstach biblijnych, a także zwykłych spotkań towarzyskich seniorów i ostatnio młodzieży z tych czterech wspólnot wyznaniowych.

Ważnym spotkaniem z ekumenizmem była dla mnie modlitwa w Hali Ludowej we Wrocławiu, podczas Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w roku 1997, na który zostali zaproszeni liczni przedstawiciele bratnich Kościołów chrześcijańskich: prawosławny patriarcha Moskwy i Wszechrusi Aleksy II, rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej bp Jeremiasz, bp Ryszard Bogusz z Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Andrzej Kerer z Kościoła Baptistów i wielu innych. Stałem wówczas w tłumie zebranych, gdy ku memu zaskoczeniu do wspólnej modlitwy

² Współczesne nurty w judaizmie przedstawia S. Krajewski: *Judaizm*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 5. Warszawa 2002.

zaprosił mnie biskup Alfons Nosol, a za moim przykładem poszli dwaj obecni członkowie zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej. O ile wiem, było to wydarzenie bez precedensu w historii Żydów polskich — po raz pierwszy Żydzi brali udział we wspólnej, publicznej modlitwie wraz tysiącami chrześcijan. To wówczas po raz pierwszy miałem zaszczyt spotkania Jana Pawła II, doznałem jego charyzmy — a gdy kichnął, wraz z zebranymi życzyłem mu dużo zdrowia. Podczas tego spotkania naocznie zobaczyłem wagę ruchu ekumenicznego, którego istotą jest nawiązywanie dialogu pomiędzy różnymi odłamami chrześcijan, ale dla którego ważny jest także dialog z niechrześcijanami i niewierzącymi.

Jak wiadomo, Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce został ustanowiony przez Episkopat Polski w 1997 r. i jest obchodzony z inicjatywy Konferencji Episkopatu Polski w przeddzień Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, a więc 17 stycznia. Jego celem jest rozwój dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, a także modlitwa i refleksja nad związkami obu religii. Arcybiskup Stanisław Gądecki w jednym z listów pisał, że Dzień Judaizmu to „czas poświęcony szczególnej modlitwie i refleksji nad tajemnicą związków chrześcijaństwa z judaizmem, Kościoła Chrystusowego z Izraelem, Ludem Bożym, ku któremu Bóg Ojciec całego stworzenia zwrócił się ze specjalną miłością ze względu na odkupienie całego rodzaju ludzkiego”³. Uczestniczyłem w pierwszych obchodach Dnia Judaizmu w 1998 r. w Warszawie, mottem wówczas było hasło „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”. Od tamtego czasu co roku centralne obchody tego Dnia odbywają się w coraz to innym z polskich miast, a następnym po Warszawie gospodarzem tych Dni był Wrocław. We wszystkich tych wydarzeniach możliwie licznie brali udział członkowie społeczności żydowskiej we Wrocławiu, której miałem zaszczyt przewodzić przez wiele lat. Ważnym moim partnerem w dziele dialogu z chrześcijaństwem był długoletni przewodniczący zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej pan Dawid Ringel, także hazan (prowadzący modlitwy) w tej gminie.

W auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu odbyła się sesja, której przewodniczył kardynał Henryk Gulbinowicz. Podczas niej ówczesny współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów ze strony katolickiej ksiądz prof. Waldemar Chrostowski wygłosił homilię. Dr Stanisław Krajewski, współprzewodniczący tej Rady ze strony żydowskiej, w wystąpieniu „Na drodze ku normalności” powiedział: „Oczywiście Dzień Judaizmu jest wydarzeniem wewnątrzkościelnym, a gmina żydow-

³ S. Gądecki: *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm. Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*. Gniezno 2002, s. 134 i 139; *Słowo przewodniczącego Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego na VI Dzień Judaizmu w Kościele katolickim (2003)*. www.magazyn.ekumenizm.pl.

ska nie jest jego częścią. Jesteśmy natomiast bardzo zainteresowani tym, co Kościół mówi o Żydach i judaizmie. Nie możemy zapomnieć tragicznych skutków, jakie miało rozbrzmiewające przez wiele stuleci »nauczanie pogardy«. I dlatego cieszy nas głęboka zmiana, jaka dokonana się w nauczaniu Kościoła. Jestem głęboko wdzięczny tym ludziom Kościoła, którzy podzielają naszą wrażliwość. Większość polskich Żydów będzie zapewne oceniać sukces kolejnych Dni Judaizmu według tego, na ile ta wrażliwość znajdzie odbicie. A także według tego, czy przybędzie ludzi, którzy pojmą, że zaprzeczanie istnieniu antysemityzmu w Polsce lub bagatelizowanie jego przejawów szkodzi nie tylko obrazowi Polski za granicą, ale i wewnętrznemu zdrowiu polskiego życia⁴. Z dziesięcioletniej perspektywy stwierdzam, że ta ocena musi wypaść pozytywnie, wbrew niekiedy sceptycznym głosom w Polsce i za granicą, które negują istotną rolę tych wydarzeń dla sytuacji społeczności Żydów w Polsce. W 1999 r. główne uroczystości odbyły się w Dzielnicy Czterech Świątyń we Wrocławiu. Mszę świętą w rzymskokatolickim kościele św. Mikołaja odprawił jeden z głównych inicjatorów styczniowego Dnia Judaizmu arcybiskup Stanisław Gądecki, wówczas przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego z Judaizmem. Powiedział on wówczas: „Tam, gdzie jest Kościół, tam powinna być miłość do Synagogi, a tam gdzie jest Synagoga, tam powinna być miłość do Kościoła”. Po mszy w synagodze pod Białym Bocianem poprowadziłem wspólną modlitwę w intencji ofiar nienawiści i wojen, odczytałem także modlitwę za naród żydowski ułożoną specjalnie przez Jana Pawła II: „Boże Abrahama, Boże proroków, Boże Jezusa Chrystusa, w Tobie zawarte jest wszystko [...] wysłuchaj naszych modlitw za naród żydowski, który ze względu na swoich przodków jest Tobie nadal bardzo drogi. [...]. Pamiętaj o nowych pokoleniach, o młodzieży i dzieciach, aby niezmiennie wierne Tobie trwały w tym, co stanowi szczególną tajemnicę ich powołania”⁵. Te słowa podkreślają ważność działania żydowskiej Szkoły Lauder — Etz Chaim we Wrocławiu. We Wrocławiu, oprócz tej szkoły, działa przy Uniwersytecie dwuletnie Studium Kultury i Języków Żydowskich, edukacją żydowską zajmują się rabin (od 2006 r. jest nim Icchak Ropoport), kulturę żydowską propaguje Fundacja Bente Kahan i Fundacja Geszer, muzykę żydowską wykonuje chór synagogi pod Białym Bocianem pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka, odbywają się co miesiąc „Hawdalowe” koncerty muzyki żydowskiej, a co roku festiwal kultury żydowskiej Simcha dzięki staraniom Karoliny Szykierskiej i ww. Stanisława Rybarczyka.

⁴ S. Krajewski: *Na drodze ku normalności*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

⁵ S. Gądecki: *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm...*, s. 251.

Dla mnie było ważne, że rok później, w roku Wielkiego Jubileuszu, w sierpniu 2000 r. Episkopat Polski przyjął przygotowany przez Radę ds. Dialogu Religijnego (kierowaną przez arcybiskupa Gądeckiego) list pasterski o przebaczeniu i pojednaniu, w którym zawarto istotne słowa dla pojednania: „W duchu jubileuszowej pokuty trzeba uświadomić sobie, że obok szlachetnych postaw ratowania wielu istnień żydowskich przez Polaków, istnieją też nasze grzechy z czasów Zagłady: obojętność czy wrogość wobec Żydów. Trzeba uczynić wszystko, aby odbudować i pogłębiać chrześcijańską solidarność z ludem Izraela po to, aby nigdy i nigdzie podobne nieszczęście nie mogło się znowu wydarzyć. Trzeba również skutecznie przewycięzać wszelkie przejawy antyżydowskości, antyjudaizmu (czyli niechęci wyrosłej z fałszywie rozumianej nauki Kościoła) i antysemityzmu (tj. nienawiści zrodzonej z pobudek narodowościowych lub rasowych), jakie istniały i jeszcze istnieją wśród chrześcijan. Oczekujemy, że z równą determinacją będzie przewyciężany antypolonizm. Antysemityzm — podobnie jak antychryścianizm — jest grzechem i jako taki został przez naukę Kościoła katolickiego, podobnie jak wszystkie inne formy rasizmu, odrzucony”⁶.

W latach następnych Dni Judaizmu w Kościele katolickim odbyły się kolejno w 2000 r. w Krakowie (z moim udziałem), Włocławku, Lublinie, Białymstoku (w 2003 r. we Wrocławiu przy tej okazji zaprezentowano uruchomioną przez Katolicki Dom Spotkań im. Angelusa Silesiusa we Wrocławiu stronę internetową poświęconą Dzielnicy Wzajemnego Szacunku), Poznaniu, Katowicach, Kielcach i ostatnie w Gdańsku. Równolegle, we Wrocławiu co roku odbywały się z tej okazji spotkania modlitewne, koncerty muzyki synagogałnej, wystawy muzealne.

W 2006 r. podczas spotkania w auli Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, któremu przewodniczył arcybiskup Marian Gołębiewski, powiedziałem: „Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce to czas ważny nie tylko dla bezpośrednich uczestników dialogu, obecnych dzisiaj na wspólnej modlitwie, obserwowany jest z uwagą zarówno w kraju, jak i poza nim. [...] Pamiętamy, że w trudnych początkach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce istotny udział mieli biskup Józef Gądecki i ówczesny metropolita wrocławski, ksiądz kardynał Henryk Gulbinowicz. Jest niezmiernie ważne przypomnienie istotnego wkładu w ten dialog księdza arcybiskupa Mariana Gołębiewskiego, który w roku 1989 był uczestnikiem kursu (seminarium naukowego) z zakresu zagadnień judaizmu w Spertus College of Judaica w Chicago, a także jednym z pierw-

⁶ *List Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: Dialog u podstaw ewangelizacji.* „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” 2000, nr 440, s. 9—10. Podaję za: www.episkopat.pl, 2000.

szych członków powołanej w roku 1986 Podkomisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem. W 2006 r. tematem rozważań jest »Mesjasz, oczekiwanie na Jego nadejście«. Mesjasz to po hebrajsku *Ha-melech ha-maschiah* — namaszczony król. Występuje w historii Zbawienia w II Księdze Samuela (7; 23:1—3); w Psalmie 2 i 18 w księgach proroków Amosa (9, 11), Izajasza (11, 10), Ozeasza (3, 5) i Ezechiela (37, 15). W tradycyjnym judaizmie Mesjasz jest potomkiem domu Dawida, który będzie panował w Jerozolimie, odbuduje Świątynię i odnowi ofiary świątynne. Jak się wydaje, ten motyw jest przedmiotem zarówno wspólnych rozważań, jak i rozbieżności pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem: Żydzi wierzą w jego pierwsze przyszłe nadejście — chrześcijanie są w okresie między przyjściem a oczekiwaniem na powtórne nadejście Mesjasza. Wiara w Mesjasza jest, z drugiej strony, podstawową ideą łączącą chrześcijaństwo i judaizm, w żadnym innym systemie nie występuje w takiej postaci i z taką mocą. Nadzieje mesjańskie towarzyszyły Żydom w pełnej tragedii historii wielu pogromów i prześladowań po tragedię Szoah — zagładę w XX wieku. Przełom XX i XXI wieku to czas nowych nadziei: okres przełomowego dla stosunków chrześcijańsko-żydowskich pontyfikatu papieża Jana Pawła II i obecnego Benedykta XVI. Dla Żydów w Izraelu i diasporze to także czas modlitw o pokój w kraju Izraela i na Bliskim Wschodzie.

W mojej rodzinie żywa jest tradycja wspominania pradziadka Samuela, który był biednym krawcem w Wieliczce, a zmarł ponad osiemdziesiąt lat temu. W rodzinnych opowieściach mój pradziad ubierał na noc specjalne odzienie: rodzaj odświętnego ubrania — wszak trzeba być gotowym w każdej chwili na przyjście Mesjasza. Chrześcijan i Żydów łączy wspólna, codzienna nadzieja, oczekiwanie — w odświętnym duchowym odzieniu — na przyjście Mesjasza, potomka domu Dawidowego”.

Dni Judaizmu obchodzone są uroczyście na Dolnym Śląsku także poza Wrocławiem. W 2007 r. miałem zaszczyt, na zaproszenie biskupa Ignacego Deca, wygłosić w Świdnicy, w kościele farnym pod wezwaniem św. Stanisława i Waclawa, wykład zatytułowany „Judaizm a chrześcijaństwo”, w którym przypomniałem ważniejsze wydarzenia z historii relacji chrześcijaństwa i judaizmu.

Wczesny Kościół nie szukał dialogu z Żydami, szukał różnic, zaznaczenia odmiennej tożsamości religijnej. Szybko osią sporu stał się stosunek do koncepcji boskości Jezusa, której nie przyjęli Żydzi. Wokół niej pogłębiały się różnice rytualne: obchodzenie niedzieli jako najważniejszego dnia w tygodniu, brak obrzezywania męskich członków gmin, świętowanie dni związanych z życiem Jezusa. Wieki średnie to okres nagonki na Żydów, których oskarżano o bogobójstwo — spowodowanie śmierci Chrystusa (po raz pierwszy przez biskupa Sardes Melito, już w 167 r.).

Oskarżenie Żydów o bogobójstwo zostało przez Kościół katolicki uznane jako niesłuszne dopiero w XX wieku deklaracją *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II z 1965 r., w której czytamy: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Choć Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego. Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co by nie licowało z prawdą ewangeliczną i z duchem Chrystusowym”⁷.

Innym oskarżeniem Żydów był zarzut o tak zwany mord rytualny. „Mord rytualny” to przesąd, którego treścią było przekonanie o mordowaniu dzieci chrześcijańskich przez Żydów w celach rytualnych i medycznych. Przyczyną rzekomych morderstw miała być chęć powtórzenia Pasji Chrystusa oraz zdobycie krwi niezbędnej do wyrobu macy spożywanej w czasie święta Pesach. Pierwsze poświadczenie w źródłach archiwalnych o takie oskarżenie zostało sformułowane w Rawie Mazowieckiej w 1547 r. Ostatnie oskarżenia o *Infanticidium* odnotowano w Polsce tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej, między innymi w Krakowie (11 sierpnia 1945 r.) i Kielcach (4 lipca 1946 r.), co stało się przyczyną pogromów w tych miastach⁸.

W średniowieczu często oskarżano Żydów o zbezczeszczenie hostii, co ma związek z przesądem dotyczącym rzekomego „mordu rytualnego”, tyle że w tych przypadkach rzekomymi ofiarami mają być komunikanty. Utrzymywano, że Żydzi namawiają chrześcijańską służbę lub przekupionych współwinowajców do wykradania hostii i w tej postaci pastwią się nad Nim, jakby odtwarzając ukrzyżowanie Chrystusa, a dowodami miały być hostie ociekające krwią. Dlatego też pozbawiono chrześcijańskich niewolników i sług z domów żydowskich możliwości przyjmowania komunii i wyznaczono karę śmierci za kradzież hostii. Oskarżenia takie doprowadzały zwykle do wymordowania wszystkich Żydów z danej miejscowości, a dłużnikom pozwalało na uwolnienie się od długów, jakie wcześniej zaciągnęli u Żydów, a także na konfiskatę żydowskiego mienia. Do pogromów na takim tle dochodziło w wielu miastach niemieckich, po raz pierwszy w Belitz w pobliżu Berlina w 1243 r., potem w 1337 r. w dolnobawarskim mieście Deggendorf. W 1349 r. w Strasburgu spalono 2 tys. Żydów, ich majątek zaś został rozdzielony wśród chrześcijan, w tym samym roku

⁷ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 2002, s. 333–337.

⁸ A. Cichopek: *Pogrom Żydów w Krakowie. 11 sierpnia 1945 r.* Warszawa 2000.

postradała życie niemal cała żydowska ludność 350 gmin; na ogół palono ich żywcem. Bardzo wielu Żydów mogło uniknąć śmierci przez przyjęcie chrztu, ale prawie zawsze przedkładali oni męczeństwo nad życie w wierze chrześcijańskiej⁹.

Tutaj można przytoczyć dzieje Żydów w Świdnicy. W 1453 r. przybył do Wrocławia charyzmatyczny włoski kaznodzieja, franciszkanin Jan Kapistran. W swoich wielogodzinnych kazaniach poświęconych Sądowi Ostatecznemu, przygotowaniu do spowiedzi wielkanocnej, wzywał do krucjaty przeciw Turkom zagrażającym Belgradowi, agitował przeciw husytom i innym heretykom, czym rozpalał rzesze słuchaczy. Po tych kazaniach pojawiło się oskarżenie Żydów o profanację hostii, w co mieli być zamieszani Żydzi w wielu miastach na Dolnym Śląsku: oprócz Wrocławia w Oleśnicy, Jaworze, Strzegomiu i Świdnicy. Po procesie, odbytym pod przewodnictwem Kapistrana, odbyły się publiczne egzekucje domniemych sprawców. We Wrocławiu spalono na placu Solnym 4 sierpnia 41 Żydów, w Świdnicy 13 sierpnia — 17 Żydów (10 mężczyzn i 7 kobiet). Nieliczni (20 osób, prawdopodobnie dzieci i młodzież) wybrali chrzest, resztę wygnano z Dolnego Śląska, a ich majątki skonfiskowano. Do Świdnicy Żydzi powrócili dopiero w 1799 r., po zezwoleniu na osiedlanie się wydane przez Prusaków.

Jak pisze Jean Delumeau w *Strach w kulturze Zachodu*: „[...] na początku czasów nowożytnych lęk przed Żydami sytuował się przede wszystkim na poziomie religijnym” i był połączony ze strachem przed Turkami, Żydzi traktowani byli jako agenci szatana. W XIX wieku wraz z rodzeniem się nacjonalizmów i państw narodowych oraz sekularyzacją życia publicznego pojawił się etniczny wymiar antysemityzmu, a wraz z nim wysunięto nowe oskarżenia o dążenie do przejęcia władzy nad światem. W 1905 r. carska ochrana spreparowała broszurę *Protokoły mędrców Syjonu*, która stała się fundamentem fobicznej odmiany antysemityzmu¹⁰.

Apogeum antysemityzmu przypadło na lata 30. XX wieku w III Rzeszy, gdzie był jądrem oficjalnej ideologii państwowej. Wprowadzono tam serię ustaw ograniczających udział Żydów niemieckich w życiu gospodarczym i politycznym. Po 1939 r. rozpoczęto działania w celu wymordowania wszystkich Żydów w Niemczech i na terytoriach Europy kontrolowanych przez III Rzeszę. W czasie konferencji w Wannsee, 20 stycznia 1942 r. zapadła decyzja o ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej, masowy mord około 6 mln Żydów europejskich znany jest w historii jako Holokaust. Żydzi pamiętają o tysiącach polskich chrześcijan, którzy

⁹ Historię Żydów w Europie przedstawia P. Johnson: *Historia Żydów*. Kraków 1994.

¹⁰ J. Delumeau: *Strach w kulturze Zachodu*. Warszawa 1986.

z narażeniem życia swojego i swych rodzin ratowali Żydów; im poświęcony jest las drzewek oliwnych w Instytucie Yad Vashem w Jerozolimie.

Wiek XX to przede wszystkim wiek Szoah — zagłady Żydów europejskich, także wiek dialogu chrześcijaństwa i judaizmu. Duże znaczenie dla katolików miała wspomniana już deklaracja *Nostra aetate* ogłoszona na Soborze Watykańskim II (1965 r.), która orzekła, że lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama, odrzuciła odpowiedzialność wszystkich Żydów, a szczególnie współczesnych za śmierć Chrystusa, zabroniła przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego, oraz potępiła przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom. Obecnie antyjudaizm w teologii i tolerowanie antysemityzmu są przez przeważającą większość Kościołów chrześcijańskich uważane za niezgodne z duchem chrześcijaństwa.

Ogromne znaczenie dla dialogu chrześcijaństwa i judaizmu miał czas pontyfikatu Jana Pawła II. Oto niektóre, może mniej znane, wydarzenia z życia polskiego Papieża, a które towarzyszyły memu życiu:

- 28 lutego 1969 r. odwiedził dwie czynne synagogi na Kazimierzu w Krakowie, w parafii Bożego Ciała. Był to trudny czas dla polskich Żydów, po tzw. wydarzeniach marcowych 1968 r.
- 7 lipca 1979 r., już jako papież, podczas pierwszej pielgrzymki do Polski klęknął przed pomnikiem ofiar Holokaustu w Oświęcimiu. Dzień później stałem długo pod oknami domu biskupiego w Krakowie przy ul. Franciszkańskiej, by jak wielu Polaków wyrazić wdzięczność za poparcie w ciemnych czasach komunizmu.
- 8 lutego 1981 r. Papież spotkał się z rabinem Rzymu — Toafem podczas wizytacji jednej z parafii. Niedługo potem, 13 maja 1981 r. doszło do zamachu Mehmeta Ali Agcy na Papieża, stającego się ofiarą terrorku muzułmańskiego. Zaraz po wyzdrowieniu, 13 kwietnia 1986 r. odbył oficjalną wizytę w synagodze rzymskiej.
- 9 maja 1991 r. odbyło się pierwsze spotkanie z przedstawicielami społeczności żydowskiej w Polsce.
- 21 września 1993 r. odbyło się w Watykanie pierwsze spotkanie z rabinem naczelnym Izraela (aszkenazyjskim) Meirem Lau, 30 grudnia tego samego roku nastąpiło nawiązanie stosunków dyplomatycznych Watykan — Izrael.
- 9 czerwca 1997 r. odmówiono wspomnianą wspólną modlitwę ekumeniczną w Hali Ludowej we Wrocławiu, a 31 września tego roku odbyło się watykańskie sympozjum „Korzenie antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim”, podczas którego Papież potępił antyjudaizm i antysemityzm. Nie wszyscy w Polsce słuchali Jego głosu: w nocy z 25/26 lutego 1997 r. „nieznani sprawcy” podpalili synagogę Nożyków w Warszawie.

- W lipcu 1998 r. Kazimierz Świtoń stawiał krzyż w Oświęcimiu, co dało początek skandalowi wokół „żwirowiska”. Za moją radą krzyż pozostał, ale od strony budynków obozu posadzono szybko rosnące drzewka, by nie niepokoić odwiedzających teren byłego obozu Auschwitz-Birkenau. Jak ważne było ugodowe załatwienie tej sprawy, mogliśmy się przekonać podczas ubiegłorocznej wizyty papieża Benedykta XVI w Polsce — przebywając w Oświęcimiu, odwiedził On katolickie Centrum Dialogu usytuowane w pobliżu „żwirowiska”.
- 13 czerwca 1999 r. uczestniczyłem z Papieżem w modlitwie pod pomnikiem Umschlagplatz w Warszawie.
- 20—26 marca 2000 r. Papież odbył pielgrzymkę do Izraela, Jordanii i Autonomii Palestyńskiej. 23 marca w Instytucie Yad Vashem powiedział: „Kościół jest głęboko zasmucony z powodu nienawiści, aktów prześladowania i okazywania antysemityzmu skierowanego przeciw Żydom przez chrześcijan w jakimkolwiek miejscu i czasie”. Trzy dni później, pod Kotel (Ścianą Zachodnią w Jerozolimie), między kamienie muru Papież włożył modlitwę „Boże naszych ojców, Tyś wybrał Abrahama i jego potomków, aby przynieśli Tve Imię narodom; jesteśmy głęboko zasmuceni zachowaniami tych, którzy w historii powodowali cierpienia Twych dzieci i prosząc Cię o przebaczenie, pragniemy oddać się szczeremu braterstwu z narodem przymierza”¹¹.

Słowa Papieża wstrząsnęły częścią Żydów na całym świecie. Grupa Żydów, w tym wielu rabinów, ogłosiła 10 września tego samego roku żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa *Dabru emet*, w którym czytamy: „W ostatnich latach nastąpiła dramatyczna, bezprecedensowa zmiana w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich. Przez niemal dwa tysiąclecia żydowskiej diaspory chrześcijanie zwykli charakteryzować judaizm jako religię nieudaną czy, w najlepszym razie, przygotowującą grunt i mającą swoje wypełnienie w chrześcijaństwie. Jednak w dziesięcioleciach, które nastąpiły po Holokauście, chrześcijaństwo uległo dramatycznej zmianie. Coraz więcej oficjalnych ciał kościelnych, zarówno rzymskokatolickich, jak i protestanckich, publicznie oświadcza, że ma wyrzuty sumienia z powodu niewłaściwego traktowania przez chrześcijan Żydów i judaizmu. Oświadczenia te stwierdzają też, że chrześcijańskie nauczanie i kaznodziejstwo musi ulec zmianie tak, by uznać trwałość Boskiego przymierza z Żydami i pochylić się z uznaniem nad wkładem judaizmu do cywilizacji świata i do samej wiary chrześcijańskiej. [...]. Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Żydzi i chrześcijanie, każdy na swój sposób, uznają, że

¹¹ Postawę Jana Pawła II wobec Żydów omawia G. Ignatowski: *Papieża wobec kwestii żydowskiej*. Katowice 2007.

świat nie jest w stanie zbawienia, co wyraża się w trwałości prześladowań, ubóstwa, ludzkiego poniżenia i nędzy. Chociaż sprawiedliwość i pokój są w ostatecznym rachunku Boże, nasze połączone wysiłki, we współpracy z innymi wspólnotami religijnymi, pomogą sprowadzić królestwo Boże, na które oczekujemy z nadzieją. Osobno i razem musimy pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju w naszym świecie. W tym dziele kieruje nami wizja proroków Izraela”¹².

Myśl teologiczna papieża Jana Pawła II była otwarta na inne religie i postawy. Przytoczę słowa, które skierował do gminy żydowskiej w Rzymie w 2004 r.: „Wielki filozof i teolog, znany dobrze św. Tomaszowi z Akwinu, Majmonides z Kordoby (1138—1204) wyraził nadzieję, że lepsze relacje między Żydami i chrześcijanami mogą prowadzić do wspólnego wychwalania Boga przez cały świat, jak to jest napisane: »Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie«”.

Jan Paweł II dzięki swym doświadczeniom i talentom, jakimi obdarzył go Stwórca, w tym odwadze i uporowi, potrafił przekroczyć wiele barier, stając się jedną z wielkich postaci historii świata w XX wieku. Zmienił diametralnie opinię niekatolików o Kościele. Będąc Zwierzchnikiem Stolicy Apostolskiej, stał się Apostołem do wielu stolic na świecie. Usunął jedną z centralnych cegieł w murze systemu komunistycznego, dzięki czemu ów system runął; przyczynił się bezpośrednio do stabilizacji w Ameryce Łacińskiej, wzywał do zmagania z terroryzmem, plagą, która Jego samego okrutnie dotknęła. Papieskim dziełem było zasianie ziarna, by przyszłe pokolenia mogły zbierać plony pokoju, wzajemnego szacunku na całym świecie.

Dzieło pojednania kontynuuje papież Benedykt XVI, czemu dał wyraz w wielu wystąpieniach, w tym w Auschwitz w 2006 r.¹³ Wiek XXI będzie okresem próby porozumienia między chrześcijaństwem, judaizmem i islamem. Nieraz z przerażeniem obserwujemy, jak problemy religijne przepłatają się z politycznymi i ekonomicznymi. Od nas zależy, czy ważniejsze będzie to, co łączy ludzi, czy to, co ich dzieli, czy pokój weźmie górę nad nienawiścią. Ten proces musi odbywać się w atmosferze szukania prawdy o sobie i innych, także w relacji szacunku dla innego człowieka. Mają w tym udział Dni Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce.

¹² „Dabru emet”. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku. „Więź” 2001, nr 8, s. 56—58.

¹³ Na temat stosunku Benedykta XVI do Żydów zob. G. Ignatowski: *Znaczenie wizyty Benedykta XVI w synagodze kolońskiej dla pojednania chrześcijańsko-żydowskiego*. W: *W drodze na trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibiu*. Red. R. Porada. Opole 2006, s. 53—58.

VIOLETTA REDER

Dni Judaizmu w Krakowie

Fakty

Pojawiły się w Kościele w Polsce na szlaku pomiędzy soborową odnową Kościoła a odnową zadaną Kościołowi przez papieża Jana Pawła II w przeddzień Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Roku 2000. Minał właśnie ogłoszony w liście papieskim *Tertio millennio adveniente* okres wstępny przygotowań do Jubileuszu, przypadający na lata 1994—1996, który był przeznaczony na refleksję pokutną i oczyszczenie pamięci. Gdy Konferencja Episkopatu Polski na wniosek przewodniczącego jej Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem podjęła decyzję o wprowadzeniu Dni Judaizmu, był rok 1997 — w terminologii programu przygotowań tak zwany Rok Jezusa Chrystusa. Kościół w Polsce organizował I Dzień Judaizmu w styczniu 1998 r., wychodząc mocnym hasłem właśnie od człowieczeństwa Jezusa: „Kto spotyka Jezusa Chrystusa, spotyka judaizm”.

Od pierwszych doświadczeń do wypracowania kształtu

W Krakowie od samego zarania Dni Judaizmu istniała instytucja, która z racji swego profilu i celów statutowych była organem odpowiednim do podjęcia realizacji tego zamysłu (co, jak rozumiem, stanowi sytuację nadzwyczaj korzystną w porównaniu z innymi diecezjami). Chodzi o Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii

Teologicznej¹. Jego dyrektor, ks. prof. Łukasz Kamykowski, już wówczas był referentem Duszpasterstwa Ekumenicznego metropolii krakowskiej, a zarazem członkiem Komitetu Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Miało to związek z profilem jego specjalizacji w ramach teologii fundamentalnej: katolicką teologią Izraela i, szerzej, teologią dialogu. Oznacza to, że za pośrednictwem osoby ks. Łukasza Kamykowskiego MIED jest organizatorem Dni Judaizmu w Kościele krakowskim z ramienia archidiecezji.

Co mówią archiwa naszego Instytutu o pierwszym Dniu Judaizmu w Krakowie? Mówią, że było to wydarzenie bardzo skromne, ale oparte na podstawowym celu Dni Judaizmu, zawartym w projekcie autorskim arcybiskupa Stanisława Gądeckiego: na modlitewnej refleksji nad więzią Kościoła z Izraelem². W dwóch pierwszych latach Instytut, organizując Dni Judaizmu, związał się z kościołem św. Barbary przy domu prowincjalnym księży jezuitów. Ks. Adam Źak, ówczesny prowincjał, wygłosił w czasie I Dnia Judaizmu kazanie w ramach liturgii słowa celebrowanej przez niego wraz z ks. Kamykowskim. Pamiętający te czasy organizatorzy wspominają, że nie zaproszono wtedy na to spotkanie krakowskich Żydów — ale życzliwi organizatorom obserwatorzy donieśli, że na I Dniu Judaizmu w kościele św. Barbary Żydów widziano.

Niezwykła, swoją drogą, jest w tym kontekście symbolika kościoła św. Barbary. Podwaliny pod budowę poprawnych relacji Kościoła z Izraelem zostały w Krakowie w 1998 r. położone w tym samym kościele, z którego w roku 1407, wedle relacji Jana Długosza, wierni zasłyszawszy pogłoski o rzekomym mordzie rytualnym, wylegli na ulicę Żydowską (dziś: św. Anny), by plądrować i zabijać swych żydowskich sąsiadów. Spłonął wówczas drewniany kościół św. Anny, w którym Żydzi szukali schronienia. Był to największy pogrom Żydów w dziejach Krakowa³.

W następnym roku, 1999, w ramach programu II Dnia Judaizmu do liturgii słowa Bożego zostało dołączone spotkanie z przedstawicielem strony żydowskiej o charakterze dwugłosu. W tym samym roku, co Dni Judaizmu, w Krakowie pojawiła się edukacyjna Fundacja Laudera wraz z rabinem Sachą Pecaričem (rabina gminy wciąż jeszcze nie było). Tak więc do dwugłosu z ks. Kamykowskim został zaproszony rabin Pecarič, a rozmawiali na temat wartości modlitwy.

Tu słowo na temat rabina Pecariča. Towarzyszył nam jako gość spotkań dialogowanych od II aż do VI Dnia Judaizmu. Aż trudno w to uwie-

¹ Powstały w październiku 1993 r.

² Por. S. Gądecki: [broszura] *Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce 17 I 1998 r.* Warszawa 1998, s. 1.

³ Por. M. Rózek, H. Halkowski: *The Jews in Cracow. A 700-year History.* Cracow 2005, s. 29–34.

rzyć, bo jako Żyd, który przyjmował zaproszenie Kościoła, zachowywał się w sposób specyficzny. Siadał do wspólnego wystąpienia, choć zastrzegł publicznie w jego trakcie, że nie uznaje dialogu pomiędzy Żydami i chrześcijanami. Za to był w Krakowie na tyle długo, że można się było z nim dobrze porozumieć w języku polskim.

Rok 2000 był rokiem przełomowym — w Roku Wielkiego Jubileuszu Kraków stał się miejscem ogólnopolskich obchodów III Dnia Judaizmu. Wówczas poszerzyła się, a zarazem utrwaliła formuła krakowskiego Dnia Judaizmu. Z kościoła św. Barbary przeniósł się on na stałe do bazyliki ojców Franciszkanów (może nie tyle z powodu bliskiego sąsiedztwa z naszym Instytutem — bo jest *vis à vis* — ale zapewne przez afiliację ówczesnego wicedyrektora Instytutu, ojca franciszkanina, prof. Zdzisława Kijasa). Do organizacji została włączona żydowska gmina wyznaniowa w Krakowie, konkretnie jej przewodniczący, pan Tadeusz Jakubowicz. Od tego momentu pan Jakubowicz spotyka się każdego roku z chętnymi w ramach spotkania (połączonego ze spacerem), któremu nadany został tytuł: „Śladami judaizmu na krakowskim Kazimierzu”.

Jest to nie tyle opowiadanie o zabytkach tego najlepiej w Polsce zachowanego kompleksu judaików, ile okazja do podzielenia się bieżącymi wiadomościami z życia gminy krakowskiej czy wspomnieniami, nie tylko osobistymi — bo pan Jakubowicz jest osobą ocaloną z Holokaustu dzięki pomocy Polaków, której doznał po ucieczce z obozu w Płaszowie po wywózce z getta. Wspomnienia, nie mniej wzruszające, obejmują relacje kardynała Karola Wojtyły z gminą, jego wizyty w synagodze Remuh. Kiedy Jan Paweł II umierał, prezes zarządził modły za Niego w synagodze. Mówi o nim „nasz Papież”... Zawsze przychodzi do kościoła na liturgię słowa w Dniu Judaizmu i przyprowadza grono w kipach spośród tych członków gminy, którym nie przeszkadza wejście do kościoła. Zawsze prosimy pana Jakubowicza, aby zabrał głos w kościele po nabożeństwie. Ze słów bije ciepło, a po nich następują uściski z kardynałem, przykuwające największą uwagę mediów spośród całego programu Dnia.

Od roku 2000 tradycją stało się, że w obchody Dnia Judaizmu włączony jest kardynał metropolita krakowski, który celebruje liturgię słowa i wygłasza homilię. Wówczas z okazji szczególnie uroczystych obchodów w Krakowie — pod hasłem „To będzie dla was Jubileusz” homilię wygłosił arcybiskup Gądecki. W programie całodniowego niedzielnego programu znalazło się tradycyjne spotkanie z rabinem w dwugłosie, które podjęło kolejny temat z zakresu wspólnych pojęć religijnych: „Rola Objawienia u progu III Tysiąclecia”. W dwugłosie wystąpili ks. Kamyskowski i rabin Pecarič. Nie zabrakło akcentów festiwalowych: chór Cantores Cracovienses działający przy duszpasterstwie jezuitów wystąpił z koncertem pieśni synagogalnej, a „ostatni klezmer Galicji”, pan Leo-

pold Kozłowski, wystąpił wraz z zespołem solistów z Teatru Ludowego w koncercie pieśni jidisz w polskiej aranżacji — w bazylice księży Jezuitów na ulicy Kopernika.

Wypracowana w roku 2000 formuła Dni Judaizmu wydała nam się na tyle optymalna, to znaczy wypełniająca oryginalny zamysł, że nie przybyło jej od tego czasu żadnych elementów, a niektóre ubyły. Przyznam, że nie czynimy wysiłków w kierunku okraszenia Dni Judaizmu wątkami kulturowymi, co być może nadałoby im bardziej atrakcyjną formę. Kraków jest miejscem przebogatym w centra kultury żydowskiej. Cały Kazimierz jest skansenem żydowskiego folkloru, nastawionym na turystykę, a zespoły muzyki klezmer spotykamy nawet na Rynku czy na ulicy Grodzkiej. Nie chcemy dublować szerokiej formuły słynnego Festiwalu Kultury Żydowskiej w Krakowie czy Centrum Kultury Żydowskiej pana Joachima Russka, by wymienić tylko główne centra. Pojawiają się też nowe centra, niektóre powielają pomysły dyrektora Festiwalu, pana Janusza Makucha, wręcz cały program festiwalowy. Niektóre ośrodki są całkowicie oryginalne: na przykład na kanwie wystawy judaików w Muzeum Narodowym powstał cykl wykładów popularnych o judaizmie, wygłaszanych raz w miesiącu w tymże Muzeum. Tematy trafione w dziesiątkę, całość bardzo przemyślana. Zdajemy sobie sprawę, że występując w imieniu Kościoła, nasz Instytut podejmuje specyficzną rolę edukacyjną i że należy do nas swoiste zadanie realizowania intuicji zawartych w dokumentach Kościoła i wypowiedziach Jana Pawła II.

Od IV Dnia Judaizmu nasze obchody trwają przez dwa dni. Spotkanie z prezesem Gminy odbywa się na Kazimierzu w niedzielę poprzedzającą dzień 17 stycznia. Spotkanie modlitwne w bazylice z kardynałem z udziałem zaproszonych Żydów, a także spotkanie studyjne z gościem żydowskim, zakończone poczęstunkiem, robimy *ipsa die*, 17 stycznia, chyba że wypada w piątek, to wtedy dzień wcześniej. Spotkania te odbywają się w Papieskiej Akademii Teologicznej, w jej auli oraz pomieszczeniach naszego Instytutu.

Tematy spotkań międzyreligijnych

Przyjrzyjmy się dalszym tematom, jakie podejmowane były w ramach dwugłosu z gościem żydowskim. Kolejne trzy spotkania od III do V Dnia Judaizmu zajęły się bieżącymi problemami, ważnymi dla świata, widzianymi z perspektywy obu religii: „Drogi pokoju” (2001), „Religijna nadzieja Żydów i chrześcijan wobec problemów współczesnego świata” (2002)

czy wspólnym podstawom obu religii: „Znaczenie Biblii w życiu człowieka — ujęcie żydowskie i chrześcijańskie” (2003).

Następnie od roku 2004 do 2006 postanowiliśmy pójść za hasłem ogólnopolskich obchodów. Wówczas przez dwa lata naszym gościem żydowskim w dwugłosie był red. Konstanty Gebert z Warszawy — postać niezwykle żywa, błyskotliwa, kontaktywna, mocno osadzona w życiu religijnym (nie tylko psycholog i dziennikarz, ale także autor komentarzy do Tory), który w 2004 r. podjął temat: „Staniecie się błogosławieństwem, Za 8,13”, a w 2005: „Soborowy przełom w relacjach chrześcijańsko-żydowskich — z perspektywy 40-lecia deklaracji *Nostra aetate*”. Podejmując na IX Dniu Judaizmu ogólnopolskie hasło „Na drodze ku Temu, który nadchodzi”, zmieniliśmy całkowicie formułę spotkania: od spotkania erudycyjnego poszliśmy w kierunku świadectwa — o doświadczeniu współpracy chrześcijan i Żydów mówili chrześcijanie i jedna Żydówka. Dla jednych to było nudne, dla innych wzruszające — zależy, czego kto szuka na wyższej uczelni katolickiej w Dniu Judaizmu. Wystąpiła nauczycielka, mgr Katarzyna Bober, i uczennica, Marysia, z IX LO im. M. Kopernika w Lublinie, które prowadzi współpracę i wymianę ze szkołą w Izraelu. To inicjatywa dyrektorki, pani Zofii Bieleckiej, która nie mogła uczestniczyć w spotkaniu, ale przysłała poruszający list. W panelu uczestniczyła świecka teolożka, mgr Agnieszka Piskozub-Piwosz, uczestniczka wspólnych seminariów chrześcijańsko-żydowskich organizowanych przez rabinę Michaela Signera (także na PAT), jak również nasz współpracownik, znany jako Człowiek Pojednania, ks. dr Manfred Deselaers z Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Stronę żydowską reprezentowała mgr Dorota Szymborska-Dyrda z Warszawy, której towarzyszył dwuletni syn Janek.

W tym roku (2007) postanowiliśmy rzucić trochę światła na chrześcijaństwo od strony jego hebrajskich korzeni, ściśle mówiąc, podstawowe dla judaizmu pojęcia *kiddusz ha-Szem* w jego najszerszym znaczeniu. Zajęliśmy się modlitwą kadisz, koncentrując się na sformułowaniu „niech będzie uświęcone Jego wielkie Imię”, tak by lepiej rozumieć modlitwę „Ojcze nasz”, a zwłaszcza „święć się Imię Twoje”. Naszym gościem była przedstawicielka gminy krakowskiej, pani z zarządu gminy, zasiadająca także w Radzie Związku Gmin Wyznaniowych w Polsce, dr Zofia Radzikowska, była radna miasta Krakowa, emerytowany wykładowca prawa na UJ, osoba szkolona przez rabinów Fundacji Laudera w Polsce, a do tego zaprzyjaźniona z naszym Instytutem. Chcieliśmy maksimum wiedzy o jednym z hebrajskich korzeni chrześcijaństwa przekazać w jak najlżejszej, medialnej formie. Coś, co nazwaliśmy roboczo „wywiadem erudycyjnym”, przeprowadził z dr Radzikowską teolog świecki z naszego Instytutu dr Marek Kita. Wydaje się, że doszliśmy do ciekawych (i spo-

dziewanych efektów): pytania o żydowską wiedzę o tym, co podstawowe, o modlitwę i przykazania, o miłość Boga i bliźniego, prowadziły do inspirowanych rachunków sumienia u chrześcijańskich słuchaczy (o czym sami nam potem mówili).

Zaplecze personalne

Rozmówcami naszych żydowskich gości do 2002 r. był ks. Łukasz Kamykowski, później okazał się potrzebny na obchodach ogólnopolskich, więc musieliśmy radzić sobie bez niego, włączaliśmy wtedy w ten duet międzyreligijny biblistów PAT, ks. dr. Romana Pindela, ks. dr. Stanisława Wronkę. W roku bieżącym po raz pierwszy wystąpił w tej roli teolog świecki dr Marek Kita. Staraliśmy się angażować jako osoby moderujące spotkania znane postaci świata dziennikarstwa zaangażowane w problematykę chrześcijańsko-żydowską. Nieocenionym naszym towarzyszem jest ZNAK — w 2002 r. spotkanie rabina Pecariča z ks. Kamykowskim na temat „Religijnej nadziei Żydów i chrześcijan” prowadził red. Stefan Wilkanowicz. Red. Janusz Poniewierski wystąpił w roku 2003 jako prowadzący spotkanie rabina Pecariča i ks. Romana Pindela na temat „Znaczenie Biblii w życiu człowieka”, a także w roku 2006 zasiadł jako prowadzący wśród osób opowiadających o swoich doświadczeniach współpracy chrześcijańsko-żydowskiej. Dwugłós red. K. Geberta i ks. dr. Józefa Morawy nt. *Nostra aetate* moderował ks. dr Manfred Deselaers.

Jesienią 2005 r. Kraków po raz pierwszy od czasów wojny otrzymał rabina dla gminy — był nim Awram Flaks — którego też zaprosiliśmy do udziału w Dniu Judaizmu. Rabin wystąpił na naszej uczelni w roku 2006, witając gości Dnia Judaizmu i dzieląc się swoim (pozytywnym) credo na temat dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Rabin posługiwał się wówczas wyłącznie językiem rosyjskim, stąd jego udział w imprezie został ograniczony do krótkiego wystąpienia. Od zeszłego roku jest w Krakowie nowy rabin gminy, Boaz Pash, który także nie mówi jeszcze po polsku, i nie mógł być obecny w styczniu na Dniu Judaizmu. Jego wyjątkową zaletą jest nie tylko jego znana i ceniona w świecie wiedza i kompetencja, a także popularność wśród lokalnych Żydów, ale też fakt, że jest bardzo otwarty na współpracę z chrześcijanami, mając zresztą doświadczenie dialogu z Kościołem z czasów swojej posługi w Portugalii.

Trudności i ograniczenia w organizacji Dni Judaizmu

Pierwszą trudność stanowi niewielka liczba Żydów w Polsce i jeszcze mniejsza liczba uczonych czy rabinów, z którymi można by prowadzić spotkania na poziomie akademickim. Oczywiście, Fundacja Laudera wydała owoce w postaci wielu wyszkolonych, w tym młodych ludzi. Jest też postęp, bo zaczęła funkcjonować instytucja rabina gminy, choć pierwszy utrzymał się tu niecały rok, drugi jest tu od niecałego roku, trudność w obu wypadkach stanowiła bariera językowa. Najchętniej zapraszamy więc osoby znane, wyszkolone, żyjące judaizmem na co dzień, przyzwyczajone do publicznych wystąpień. Charakterystyczne, że pomimo zaproszenia nigdy nie przychodzą na Dni Judaizmu młodzi Żydzi. Jest to dla nas psychologicznie zrozumiałe. Są to często ludzie powracający do swych żydowskich korzeni, są neofitami na swojej żydowskiej drodze.

Druga trudność dotyczy dla odmiany księży proboszczów, to znaczy nieprzenikalnej bariery informacyjnej, jaka istnieje dla naszych plakatów rozsyłanych przez kurie. Naprawdę niewielu proboszczów wiesza te plakaty w gablotach. Próbowaliśmy dołączać list motywacyjny od referenta ekumenicznego Kurii, ale takie papiery też nie zdają się na nic. Wydaje się, że gdyby zaistniała ogólna kampania przygotowująca Dzień Judaizmu od strony Komisji Episkopatu (krótki komunikat biskupów na przykład z modlitwą Jana Pawła za Żydów czy krótkie streszczenie sedna nowego nauczania Kościoła o Żydach — w niedzielę poprzedzającą 17 stycznia), to Dzień Judaizmu mógłby się lepiej utrwalić w świadomości ludzi na poziomie parafii, w tym proboszcza.

Refleksje i plany na przyszłość

Wdzięczna jestem organizatorom za stworzenie okazji do tego rachunku sumienia. Być może bardziej pouczające byłoby przyjrzenie się temu, jakie formy przyjmuje dialog chrześcijańsko-żydowski za granicą — ale przecież Polska ma swoją odrębną specyfikę i wymiana doświadczeń lokalnych jest bardzo ważna.

Wydaje się, że stała formuła Dnia Judaizmu jest rzeczą dobrą, choć grozi przekształceniem w rutynę. Byłoby też niedobrze, gdyby cały wysiłek realizacji nauczania współczesnego Kościoła o nowych relacjach z judaizmem sprowadzał się tylko do Dni Judaizmu, czyli działał jako

zasłona dymna na niedociągnięcia w całorocznej pracy u podstaw. Słuszne wydają się sugestie osób zainteresowanych, że Dzień Judaizmu, jak nazwa wskazuje, powinien służyć zdobywaniu wiedzy o judaizmie. To zarówno poznawanie partnera dialogu, który jest starszym bratem w wierze, jak i poznawanie chrześcijaństwa w świetle korzeni religii starszego brata. Kościół jest też zobowiązany popularyzować wiedzę o soborowym nauczaniu na temat Żydów i judaizmu, czemu w ostatnim czasie sprzyjała 40. rocznica deklaracji *Nostra aetate*. Wydaje się, że nazwa Dnia Judaizmu w Polsce nie ulegnie zmianie, gdyż projekt Dnia Dialogu Judeochrześcijańskiego, zgłoszony na II Specjalnym Synodzie Biskupów Europy dla Kościoła powszechnego, nie został wdrożony w praktykę.

Chcielibyśmy poszerzyć też sferę kontaktów wzajemnych czy współpracy, które polegałyby na wzajemnym poznaniu się czy wspólnym działaniu, a nie tylko omawianiu kwestii wiary. Zaproponował to sam rabin w osobistej rozmowie. Pogłębienie kontaktów mogłoby zaowocować nowymi częściami programu dorocznego Dnia Judaizmu.

ŁUKASZ KAMYKOWSKI

Dziesięć lat Dnia Judaizmu w Krakowie

Ocena, perspektywy

Spróbujmy, przedstawioną przez p. mgr Violetę Reder krótką historię krakowskich obchodów Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce, ocenić z perspektywy założeń towarzyszących ustanowieniu przez Konferencję Episkopatu Polski takiego dorocznego Dnia, z uwzględnieniem specyfiki Krakowa pod względem relacji do Żydów i ich dziedzictwa oraz na tle doświadczeń z innych miast, w których odbywały się podobne obchody w kolejnych latach. Zapytajmy też na koniec: Co dalej? Czy i jak kontynuować istniejącą już „tradycję”? Czy i w jakim kierunku próbować ją rozwinąć w najbliższej i dalszej perspektywie?

W świetle założeń

Do oceny dotychczasowego rozwoju Dnia Judaizmu w świetle założeń, które przyświecały tej inicjatywie, mogą posłużyć trzy „teksty programowe” biskupa Stanisława Gądeckiego, ówczesnego przewodniczącego Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, wprowadzające ten dzień w Kościele w Polsce, w zasadniczym zrębie podobne w swej treści: „Słowo” z 23 listopada 1997 r., zamieszczone w pierwszej „wkładce” do biuletynu „Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan”, przygotowanego przez Radę Episkopatu ds. Ekumenizmu i Polską Radę

Ekumeniczną na rok 1998, nieco obszerniejsza wersja tego „słowa” zamieszczona później w publikacji biskupa Gądeckiego: *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm*¹ oraz jego homilia wygłoszona podczas pierwszych ogólnopolskich obchodów 17 stycznia 1998 r. w synagodze Nożyków w Warszawie².

Powołując się na wcześniejszą o dziewięć lat praktykę wprowadzoną przez Konferencję Episkopatu Włoch i deklarację podobnej woli przez II Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Grazu (czerwiec 1997)³, główny promotor Dnia Judaizmu obchodzonego przez Kościół w przeddzień Tygodnia Ekumenicznego wymieniał zasadniczo trzy odpowiedzi na pytanie: Po co?

Na pierwszy plan wybija się motyw edukacyjny. Podobnie jak w innych dorocznych „dniach” ogłaszanych tak z inicjatywy świeckiej, jak i kościelnej oraz tak modnych w naszej epoce: Dniu Matki, Babci, Ochrony Środowiska, Środków Społecznego Przekazu, Walki z Trądem, Świętości Życia, ma chodzić o uświadomienie społeczności — w tym przypadku kościelnej, a więc szerokiej rzeszy wiernych — pewnego tematu ważnego dla tej społeczności, a dotąd (przynajmniej w oczach inspiratorów) za mało uświadamianego. Tym tematem ma być ogólnie „braterstwo istniejące między Kościołem Chrystusowym a Izraelem, ludem Bożym, ku któremu Jedyny Ojciec całego stworzenia zwrócił się ze specjalną miłością ze względu na odkupienie rodzaju ludzkiego”⁴. Chodzi zatem o uświadomienie sobie więzi religijnej z Żydami przede wszystkim na płaszczyźnie Bożych planów wobec ludzkości, choć — oczywiście — bez pomijania wymiaru ludzkiego, kulturowego. Ma to być zatem najpierw „czas rozpoznania i przyjęcia tego, co zawiera treść Pisma Świętego oraz jego dzisiejsza wykładnia w postaci nauczania Kościoła”; bez pomijania istotnych różnic, zwrócenia uwagi na wspólne wartości, a w wyniku tego: „[...] poruszenia serca w kierunku tych wszystkich, z którymi jesteśmy przecież związani wielorakimi niemi, żyjąc przez całe wieki na tej samej ojczyźnej ziemi”. Ten dzień — jako „czas oświecenia przez Ducha Świętego” — ma służyć odkryciu motywów i sił do dobrego działania⁵.

Czas refleksji jest jednocześnie czasem modlitwy. O formie tej modlitwy wprowadzające „Słowo” nie mówi nic, wyraża jedynie warunkową nadzieję, iż jeśli modlitwy „będą organizowane wspólnie z Żydami, przy-

¹ S. Gądecki: *Kto spotyka Jezusa, spotyka judaizm. Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce*. Gniezno 2002.

² Ibidem, *Błogosław Twemu dziedzictwu...*, s. 140—144.

³ S. Gądecki: *Kto spotyka Jezusa...*, s. 131.

⁴ Idem: [broszura] *Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce 17 I 1998*. Warszawa 1998, s. 1; por. Idem: *Kto spotyka Jezusa...*, s. 132.

⁵ Idem: *Kto spotyka Jezusa...*, s. 140.

nieść one mogą jedynie więcej duchowego dobra dla obu wspólnot”⁶. Bardziej rozwinięte *Wprowadzenie do I Dnia Judaizmu* również zajmuje się tylko przypadkiem, gdy jest możliwe i poparte obustronnym życzeniem wspólne spotkanie modlitewne (szczególnie w postaci nabożeństwa Słowa Bożego). Stwierdza natomiast z mocą, że „w tym konkretnym dniu modlitwa jest całkowicie niezbędna i niezastąpiona, ponieważ idzie o sprawę zarazem trudne i wielkie”⁷.

Na trzecim planie pojawia się wzajemne poznanie i zbliżenie, które już wyraźnie zakłada uczestnictwo partnerów żydowskich, chodzi bowiem o przygotowanie „do wprowadzenia w czyn tego, co oznacza wspólne powołanie do bycia błogosławieństwem dla świata, ludzi i narodów”⁸.

Tak zakreślony program spotkał się w ciągu minionych dziesięciu lat z różnymi realiami konkretnych Kościołów lokalnych i ich relacji z licznymi wspólnotami żydowskimi w Polsce.

Specyfika doświadczeń krakowskich

W Krakowie, wg relacji mgr Violetty Reder, diecezjalne obchody Dnia Judaizmu rozpoczęły się już w 1998 r., wzbogaciły się istotnie od roku 2000, kiedy to Kraków gościł obchody ogólnopolskie i w ukształtowanej zasadniczo wówczas formie odbywają się rokrocznie do dziś.

Pierwszym i stałym elementem krakowskiego Dnia Judaizmu jest modlitwa. Jest to — jak dotąd zawsze — modlitwa chrześcijan, katolików. Zawiera ona prośby w intencji Żydów, a także za chrześcijan o pogłębienie ich zrozumienia więzi z Ludem Przymierza, nigdy nie odwołanego, prośba do Boga o rozwój przyjaznych relacji między Żydami i chrześcijanami; także o pokój dla świata, a szczególnie w Ziemi Świętej i w naszej Ojczyźnie. Od początku do dziś ma ona charakter katolickiego „nabożeństwa słowa”, z czytaniem tak ze Starego, jak i Nowego Testamentu, zwykle tymi, które proponuje ogólnopolska broszura na kolejny Dzień Judaizmu, choć czasem z pewnymi zmianami w ich doborze. Dzieje się tak dlatego, że choć nigdy przedstawiciele wspólnoty żydowskiej nie wyrazili gotowości do włączenia się czynnie w modlitwę czy wspólne komentowanie tekstów natchnionych w ramach tych obchodów, to są na

⁶ I d e m: *Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce 17 I 1998 r. ...*, s. 2.

⁷ I d e m: *Kto spotyka Jezusa...*, s. 135—136.

⁸ I d e m: [broszura] *Dzień Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce 17 I 1998 r. ...*, s. 2.

nabożeństwie oficjalnie obecni jako obserwatorzy. Jest to sytuacja szczególnie delikatna w początkowej fazie szukania zbliżenia między dwiema wspólnotami religijnymi, gdy chodzi o dobór treści. Argumentacja chrześcijańska za zbliżeniem i pojednaniem z Żydami opiera się bowiem nie raz na tekstach Nowego Testamentu, zwłaszcza ze św. Pawła, trudnych do zaakceptowania przez Żydów. Występuje więc — przy układaniu programu nabożeństwa, a zwłaszcza przy doborze czytań — podwójne skrępowanie. Wobec „swoich” — że nie daje się wybrzmieć całej nowości Ewangelii Chrystusowej i wobec Żydów, że rani się ich uszy, nie mając szans na pełne wyjaśnienie, o co chodzi w czytanych tekstach.

Od początku w krakowskich Dniach jest obecny również element edukacyjny — najpierw przez treść głoszonych w trakcie nabożeństw homilii. Homilie wyjaśniały podstawowe elementy nauki współczesnego Kościoła (głównie Soboru Watykańskiego II oraz papieża Jana Pawła II) na temat więzi Kościoła z Izraelem i wynikającego stąd odniesienia chrześcijan do Żydów. Pogłębieniu wiedzy służą ponadto organizowane przez Instytut Ekumenii i Dialogu po nabożeństwie otwarte sesje popularnonaukowe o różnym charakterze, połączone z możliwością dyskusji i nieformalnego spotkania potem w pomieszczeniu Instytutu. Mają one zawsze na celu lepsze poznanie wzajemne, ułatwienie zrozumienia autentycznej religijności obu stron, wymiany myśli i doświadczeń. Czasem — jak słyszeliśmy — zawierały element wspólnej refleksji nad tematami płynącymi z przesłania Biblii, czasem także pokazanie możliwości owocnej współpracy. Głównym elementem poznania żywej wspólnoty żydowskiej jest oprowadzanie po żydowskim Kazimierzu — po jego sukcesywnie odnawianych bożnicach i kirkutach — przez samego prezesa gminy pana Tadeusza Jakubowicza i słuchanie jego opowieści o przeszłości i dniu dzisiejszym krakowskich Żydów. Te stałe elementy krakowskiego Dnia Judaizmu — choć już na trwałe wpisane w roczny rytm życia naszego miasta — nie mają imponujących rozmiarów, nie rozwijają się bardzo ani co do liczby uczestniczących w nich osób, ani co do prezentowanych treści. Częściowo — jak słusznie zaznaczyła pani mgr Reder — można to tłumaczyć istnieniem w Krakowie wcześniejszych i bogatszych imprez i instytucji, mających na celu ożywienie i popularyzację tradycji Żydów polskich w wymiarze ich historii i kultury — wystarczy wspomnieć Festiwal Kultury Żydowskiej czy Centrum Kultury Żydowskiej. Tym, co w tej sytuacji miałoby być specyficzne dla Dni Judaizmu w Kościele, to spotkanie z tą tradycją chrześcijan jako chrześcijan, katolików jako katolików, a nie tylko mieszkańców Krakowa jako takich. Chociaż wszystkie wydarzenia składające się na Dzień Judaizmu w Krakowie są organizowane przez ludzi głęboko zaangażowanych w życie Kościoła, ogłaszane „kanałami” informacji kościelnej, diecezjalnej, choć nabożeństwu

przewodniczy arcybiskup metropolita krakowski, a oficjalny przedstawiciel kurii metropolitalnej bierze udział (w miarę możliwości) we wszystkich spotkaniach, trudno powiedzieć, żeby taka specyfika Dni była wyraźnie odczuwalna w mieście. Chciałoby się czegoś więcej w tym względzie, tylko czego?

Perspektywy

Niewątpliwie tak w Krakowie, jak i — zapewne — wszędzie gdzie indziej, chciałoby się przede wszystkim, aby oddziaływanie Dni Judaizmu pogłębiało się i upowszechniało. Wydaje się, że właściwa kolejność realizacji tych pragnień jest właśnie taka: najpierw pogłębienie, potem upowszechnienie — ale jedno w związku z drugim. Upowszechniać to, co dobrze przemyślane i sprawdzone w życiu.

Pogłębienie dotyczyłoby najpierw formy nabożeństwa dostosowanej rzeczywiście do intencji takiego Dnia. Zostawiając otwartą możliwość jakiejś formy czynnego udziału przedstawicieli żydowskich, ale bez stwarzania jakiegokolwiek nacisku w tym względzie, gdyż jest to z obu stron sprawa zbyt wielkiej wagi, by można ją jakkolwiek „instrumentalizować”, trzeba przede wszystkim myśleć o takich formach, które zakładają brak udziału drugiej strony: katolickich dla katolików. Tylko takie mają zresztą w konkretnych, polskich warunkach dzisiaj szansę na upowszechnienie. Chodziłoby w nich o przejęcie się troską o nawrócenie serc ku tej miłości, jaką Bóg żywi dla swojego Ludu powołanego najpierw, nabożeństwa pokazujące piękno tej Bożej wierności i płynące stąd dla Kościoła zobowiązania. Może trzeba by odejść od formuły nabożeństwa słowa takiego, jak zostało wypracowane w dialogu ekumenicznym między chrześcijanami, a zapewnić w nim więcej miejsca dla Psalmów i innych tekstów ze Starego Testamentu, pokazujących piękno i aktualność tego dziedzictwa. Uświadomić, że pierwszą treścią modlitwy w wielu wypadkach jest Izrael i Jerozolima jako lud i miasto szczególnie przez Boga umiłowane.

Wydaje się, że tym, co można już rozpowszechniać, jest wiedza o istotnej więzi chrześcijaństwa i judaizmu na płaszczyźnie wiary, wypracowana w Kościele od Soboru Watykańskiego II. Jest kilka tekstów fundamentalnych należących do tego dziedzictwa, jak IV rozdział *Nostra aetate* czy modlitwa Jana Pawła II za Izrael i Żydów, które można by z okazji Dnia Judaizmu w żywy sposób komentować i wyjaśniać, pokazując, jak można wpleść w normalną modlitwę uczniów Chrystusa pamięć o „starszych braciach”, jak wspierać ich duchowo w przezwyciężaniu ran zada-

nych przez Zagładę; wskazując też na niebezpieczeństwo bezmyślnego powtarzania głupich stereotypów na temat Żydów. Trzeba też uczyć właściwie patrzeć na relacje Ewangelii o udziale przywódców formalnych i duchowych Izraela z czasów Jezusa i Jego Męki jako ostrzeżenia dla nas przed wszelką wyniosłością i chlubieniem się z własnego wybrania.

Warto by spróbować bardziej skutecznie docierać z tymi propozycjami do szerszych grup wiernych i do normalnego duszpasterstwa parafialnego. Na pewno potrzeba tu dużo cierpliwości i zrozumienia dla wielości treści ze wszystkich dziedzin życia chrześcijańskiego, z którymi duszpasterzom coraz trudniej docierać do umysłów i serc kształtowanych często przez środowiska opiniotwórcze w innym duchu. Wydaje się, że bardziej podatne na przyjęcie tego typu formacji do odnowionego spojrzenia na relacje chrześcijan do Żydów są różne ruchy w Kościele oraz niektóre środowiska zakonne i nie wolno zapominać, że pedagogia ewangelizacji od początku polegała na zwracaniu się przede wszystkim do tych, którzy byli gotowi słuchać i przyjąć Dobrą Nowinę.

Niech tych parę myśli wystarczy jako przyczynek do dyskusji o tym, co dalej z Dniami Judaizmu.

SŁAWOMIR JACEK ŻUREK

Ścieżki pamięci, czyli o pojednaniu chrześcijańsko-żydowskim w archidiecezji lubelskiej

Lublin to miasto szczególne dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Do czasów Holokaustu było ono obszarem wielokulturowym, zasadniczo konglomeratem dwóch odrębnych światów: górnego miasta chrześcijańskiego i dolnego — żydowskiego (granicę wyznaczała Brama Grodzka, nazywana przed wojną również Bramą Żydowską). Jeszcze do drugiej wojny światowej Żydzi stanowili niemalże połowę mieszkańców miasta. Do dzisiejszego dnia Lublin, ze względu na historyczną obecność uniwersytetu żydowskiego (Jesziwa Chachmej Lublin — Akademia Mędrców Lublina), Wielkiej Synagogi Macharszala, najstarszej w Polsce nekropolii żydowskiej, a także cadyka Izaaka Horowitza (Widzącego z Lublina) czy rektora lubelskiej jesziwy Meira Szapiro, funkcjonuje w zbiorowej pamięci narodu wybranego jako legendarna stolica nauki i kultury żydowskiej w Środkowej Europie, zwana też Jerozolimą Królestwa Polskiego. Podobny charakter co Lublin miało zresztą wiele miasteczek położonych na Lubelszczyźnie. Wystarczy przypomnieć chociażby takie miejscowości, jak Piaski, Kazimierz Dolny, Lubartów, Kock czy Izbica, które ze względu na mieszkających w nich inspiratorów ruchu chasydzkiego do dnia dzisiejszego są symbolem żydowskiej obecności w Europie. Dziś dla nowych pokoleń Lublin i Lubelszczyzna są przede wszystkim miejscem wiecznego spoczynku wielu tysięcy Żydów z całej Europy.

Wskrzeszanie pamięci o niegdyś chrześcijańsko-żydowskiej Lubelszczyźnie jest nie tylko obowiązkiem instytucji świeckich, ale ze względu na tożsamość samych wiernych także powinnością duszpasterską miej-

scowego Kościoła. Już w roku 1881 ks. Szymon Koziejowski (administrator diecezji lubelskiej) wystosował do wiernych list pasterski, w którym przypominał, żeby „z szacunkiem odnosili się do starozakonných”, „bo zrodzeni jesteśmy na tej samej ziemi, gdzie żyjecie życzliwie, zgodnie i w pokoju. [...] Napominajcie młodzież niebaczną i nierozważną, strzegąc jej, aby nie dała się zwieść złym namowom. Starajcie się zgodnie żyć na naszej ziemi, nie zrywajcie łączności ze starozakonnymi, wyrobionej przez tyłowieczne pożycie”¹.

Pogłębiony dialog chrześcijańsko-żydowski na poziomie instytucjonalnym rozpoczął się w archidiecezji lubelskiej w drugiej połowie lat 90. XX wieku. Jego głównym inspiratorem i moderatorem od samego początku był metropolita lubelski arcybiskup Józef Życiński. Do najważniejszych jego inicjatyw należy w tym względzie zaliczyć: powołanie Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego (CDKŻ) przy archidiecezji lubelskiej, obchody Dni Judaizmu w lubelskich parafiach, podjęcie problematyki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego podczas Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, a także poprowadzenie cyklu spotkań liturgicznych pod hasłem „Modlitewne opłakiwanie Żydów”. Rozpoczęła się wtedy wspólna chrześcijańsko-żydowska wędrówka po trudnych i często skomplikowanych ścieżkach pamięci, której celem stało się przebaczenie i pojednanie².

Ścieżka pierwsza — współpraca instytucji

6 maja 1999 r., decyzją metropolity lubelskiego, powstało w Lublinie Centrum Dialogu Katolicko-Żydowskiego, którego dyrektorem został początkowo ks. prof. Krzysztof Gózdź (KUL), a od roku 2003 ks. prof. Marian Rusecki (wicedyrektorem jest ks. dr Tomasz Adamczyk). Program działania CDKŻ opracowała Rada Konsultacyjna, na czele której stanął ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz (KUL). W skład Rady weszli: Edward Balawejder (dyrektor Państwowego Muzeum na Majdanku), prof. Władysław Bartoszewski (senator RP), s. prof. Barbara Chyrowicz (KUL), Czesław Kulesza (prezes Zarządu Głównego Towarzystwa Opieki nad

¹ Por. więcej na ten temat S.J. Żurek: *Kościół i związki wyznaniowe na Lubelszczyźnie*. W: *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja lubelska w latach 1992—2002*. Red. J. Mariański. Lublin 2005, s. 839—858.

² Warto zwrócić uwagę na wydaną wspólnie przez Żydów i Polaków monografię *Ścieżki pamięci. Żydowskie miasto w Lublinie — losy, miejsca, historia*. Red. J.J. Bojarski. Lublin—Rishon LeZion 2002, z której zaczerpnięty został tytuł niniejszego artykułu.

Majdankiem), ks. dr Romuald Jakub Weksler-Waszkinel (KUL) oraz ks. dr Alfred Wierzbicki (KUL). Siedzibą CDKŻ jest Metropolitalne Seminarium Duchowne w Lublinie (przy ul. Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego 6).

Głównym celem istnienia CDKŻ jest rozwijanie współpracy środowisk katolickich i żydowskich w duchu dokumentów Soboru Watykańskiego II (szczególnie deklaracji *Nostra aetate*), a także inspirowanie wszelkich działań religijnych, kulturowych, edukacyjnych oraz naukowych służących wspólnocie modlitwy i refleksji oraz braterskiemu dialogowi międzywyznaniowemu.

CDKŻ było współorganizatorem od 2000 r. (15 marca) Marszu Młodych na miejsca deportacji lubelskich Żydów (lubelski *Umschlagplatz*) do obozu zagłady w Bełżcu, czwartych i kolejnych Dni Judaizmu, a także naukowych i popularnonaukowych wykładów dotyczących dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, w których wystąpili między innymi: dr Deborah Weissman (Uniwersytet Hebrajski), prof. David Novak (Uniwersytet w Toronto), ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz (KUL), ks. prof. Henryk Witczyk (KUL). CDKŻ utrzymuje stały kontakt z wieloma środowiskami i organizacjami żydowskimi na całym świecie.

Można śmiało zaryzykować tezę, iż od roku 2006 Lublin stał się stolicą dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Stało się to za sprawą nowego składu Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem Rady Episkopatu Polski, którego przewodniczącym jest obecnie biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej Mieczysław Cisło, a połowa członków komitetu to mieszkańcy Lublina: ks. Tomasz Adamczyk (sekretarz), Monika Adamczyk-Garbowska, Ryszard Montusiewicz, ks. Alfred Wierzbicki i piszący te słowa — Sławomir Jacek Żurek.

Ważne jest, że wszystkie wymienione powyżej instytucje kościelne współpracują z instytucjami świeckimi zaangażowanymi na rzecz ochrony dziedzictwa kulturowego Żydów, na przykład z Ośrodkiem „Brama Grodzka — Teatr NN”, Towarzystwem Przyjaźni Polsko-Izraelskiej w Lublinie, Państwowym Muzeum na Majdanku, Towarzystwem Opieki nad Majdankiem, Polską Radą Chryścijan i Żydów czy Stowarzyszeniem Środkowoeuropejskim „Dziedzictwo i Współczesność”.

Ścieżka druga — wspólne świętowanie

Dzień Judaizmu w Kościele lubelskim obchodzony jest od roku 1998 (czyli od początku jego ustanowienia). Pierwszym miejscem spotkania

był Kościół Akademicki KUL, gdzie odprawiano mszę św. w intencji narodu żydowskiego, po której odbył się wykład prof. Urszuli Szwarc (KUL). Obchody II Dnia Judaizmu (1999) miały jednocześnie charakter ekumeniczny, gdyż nabożeństwo modlitewne celebrowane było w Kościele Ewangelicko-Augsburskim Trójcy Świętej w Lublinie. Podczas spotkania komentarz do czytania z Tory wygłosił autor niniejszego artykułu. Od roku 2000 miejscem styczniowych spotkań chrześcijańsko-żydowskich w ramach Dnia Judaizmu jest Metropolitalne Seminarium Duchowne w Lublinie. W roku tym gościem Kościoła lubelskiego była delegacja Żydowskiej Gminy Warszawskiej z ówczesną przewodniczącą Heleną Datner. Podczas nabożeństwa modlitewnego odbył się dwugłos na temat czytania z Tory (brali w nim udział Datner oraz ks. dr Weksler-Waszkinel). Czwarty Dzień Judaizmu (2001 r.) koncentrował się na rozważaniu tekstu Tory oraz na panelu „Kultura asymilacyjna Żydów” (było czterech dyskutantów, wśród nich przedstawiciele strony żydowskiej). W roku 2002 odbyły się w Lublinie piąte, centralne obchody Dnia Judaizmu, które tym razem składały się z trzech części. Na początku, podczas spotkania modlitewnego w baraku nr 47 w Muzeum na Majdanku, specjalną modlitwę, ułożoną przez Żydów dla upamiętnienia ofiar Holokaustu, odmówił naczelny rabin Hajfy — Yeshuv Cohen. Część katolicką nabożeństwa poprowadził przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego arcybiskup Stanisław Gądecki. Na wspólne spotkanie na Majdanku przybyli między innymi: ambasador Izraela w Polsce prof. Szewach Weiss oraz rabini Michael Schudrich i Józef Kanowski. Licznie zgromadzili się także parlamentarzyści, przedstawiciele władz miasta i mieszkańcy Lublina. Następnie odbyła się dyskusja „Teologiczny sens ofiary z Izaaka” z udziałem naukowców z Polski i Izraela. Uroczystości zamknęło chrześcijańsko-żydowskie nabożeństwo biblijne. Kolejne Dni Judaizmu składały się zawsze z dwóch części — popularnonaukowej i modlitewnej, zakończonej uroczystą agapą. Dzień Judaizmu w archidiecezji lubelskiej jest wspólnym świętem żydowskich korzeni Kościoła powszechnego, przeżywanym w kontekście lokalnym.

Ścieżka trzecia — edukacja

W ramach Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w roku 2000 podjęto symboliczne dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego przedsięwzięcie („Jedna Ziemia — Dwie Świątynie” — 16 września 2000 r.). Jego pomysłodawcą i organizatorem był Ośrodek „Brama Grodzka — Teatr NN”

w Lublinie. W miejscach, gdzie niegdyś stały dwie świątynie Lublina: synagoga Macharszala — na terenie dolnego miasta, żydowskiego (dziś przez to miejsce przebiega aleja Tysiąclecia) i kościół farny pod wezwaniem św. Michała — na terenie miasta górnego, chrześcijańskiego (obecnie odsłonięte są ruiny fundamentów tego obiektu na Placu po farze) zebrali się Żydzi i Polacy (goście z Izraela oraz mieszkańcy Lublina). W miejscach, gdzie niegdyś usytuowane były obiekty sakralne, stojąca w kręgu młodzież z Riszon LeZion w Izraelu (w miejscu synagogi) i młodzież lubelska (w miejscu kościoła farnego) utworzyła żywe świątynie, połączone dwoma rzędami ludzi (na długości ok. 0,5 kilometra). Pomiędzy nimi znaleźli się ocaleni z Holokaustu dawni mieszkańcy Lublina oraz Sprawiedliwi Wśród Narodów Świata. Z placu po rzymskokatolickiej świątyni arcybiskup Józef Życiński podał glinianą misę z ziemią jednemu ze Sprawiedliwych, a ten przekazał ją następnym. Od strony nieistniejącej synagogi podawanie misy z ziemią rozpoczął rabin Michael Schudrich, który przekazał ją jednemu z ocalonych z Holokaustu. Tym czynnościom towarzyszyły emitowane przez głośniki świadectwa zarówno ocalonych, jak i sprawiedliwych. Przy Bramie Grodzkiej ziemię z dwóch świątyń zmieszał ks. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, po czym dwoje nastolatków (z Polski i Izraela) zasadziło w niej dwa krzewy winorośli, jeden z Lublina, a drugi z izraelskiego Rishon LeZion. Całe przedsięwzięcie było aktem pamięci o Holokauście, podjętą wspólnie refleksją, a także symbolem pojednania polsko-żydowskiego i nadziei na lepszą przyszłość.

Tego typu działania o charakterze dialogowym służą przede wszystkim edukacji młodych pokoleń Polaków, kształtując w nich postawę otwartości i tolerancji.

Ścieżka czwarta — wspólna modlitwa

Ważnym wydarzeniem dla dialogu ekumenicznego oraz międzyreligijnego był (przeżywany w ramach Kongresu Kultury Chrześcijańskiej) Dzień Pięciu Modlitw (7 listopada 2000 r.) — wspólna modlitwa duchownych trzech wyznań chrześcijańskich (prawosławnego, katolickiego oraz luterańskiego) oraz dwóch religii — judaizmu (rabin) oraz islamu (imam), a także byłych więźniów obozu koncentracyjnego na Majdanku i mieszkańców Lublina. Odbyła się ona na terenie Muzeum na Majdanku. Tego samego dnia tytułem doktora *honoris causa* KUL wyróżniony został naczelny rabin Rzymu prof. Elio Toaff (postać niezwykle zasłużona dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Europie), który w roku 1986

w wielkiej synagodze Rzymu gościł Jana Pawła II. (Warto zwrócić przy okazji także uwagę na działalność instytucji naukowych, które służą dialogowi: Zakładu Historii i Kultury Żydów UMCS oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej KUL).

Pamięci Żydów zamordowanych w czasie Holokaustu na Lubelszczyźnie został poświęcony cykl wspólnych chrześcijańsko-żydowskich spotkań modlitewnych („Modlitewne opłakiwanie Żydów”) w tych miejscowościach, w których przed wojną stanowili oni znaczną część mieszkańców. Odbłyły się one w Piaskach (24 maja 2001 r.), Izbicy i Tarnogórze (10 czerwca 2001 r.), Kazimierzu Dolnym (24 września 2001 r.) i Trawnikach (30 września 2001 r.). Zazwyczaj pierwsza część spotkania odbywała się w kościele, a druga na cmentarzu żydowskim. W Piaskach stronę żydowską reprezentował Roman Litman, sprawujący opiekę nad lubelską filią warszawskiej gminy żydowskiej. Nie mógł on jednak odmówić specjalnej modlitwy — kadiszu, bo do niej potrzebnych jest przynajmniej dziesięciu Żydów (do lubelskiej filii należy jedynie czternaście osób i są to w większości ludzie starzy i schorowani, którzy nie mogli do Piask przybyć). W Izbicy gościem honorowym był ks. Grzegorz Pawłowski (Jakub Hersz Griner), polski Żyd tam urodzony w 1931 r., w okresie Holokaustu ocalony przez polskich chłopów oraz siostry zakonne. Obecnie ks. kanonik Pawłowski jest duszpasterzem środowisk polonijnych w Izraelu. W Kazimierzu Dolnym nabożeństwu żałobnemu przewodniczył rabin Michael Schudrich, a w Trawnikach w spotkaniu modlitewnym wziął udział Dawid Efrati, wolontariusz Instytutu Yad Vashem w Jerozolimie, który jako młody chłopak ocalał z transportu jadącego do obozu śmierci w Trawnikach, a także ks. prof. Michał Czajkowski oraz ks. dr R.J. Weksler-Waszkinel (ocalały z Holokaustu). Po mszy w Trawnikach została odsłonięta tablica informująca o dokonanej tu przez Niemców w listopadzie 1943 r. zbrodni na Żydach. Wszystkim spotkaniom liturgicznym (z wyjątkiem Trawnik) przewodniczył metropolita lubelski arcybiskup Józef Życiński.

Ważne wydaje się podkreślenie faktu, że strona żydowska aktywnie uczestniczy we wspólnej modlitwie, a także zaprasza przedstawicieli strony katolickiej do uczestnictwa w celebracji tradycyjnych świąt żydowskich czy wewnętrznych uroczystości, za przykład może służyć otwarcie odremontowanej synagogi w Jeszowie Mędrców Lublina.

ANDRZEJ NOWICKI

Spotkanie jako element konstytutywny dialogu Dzień Judaizmu w Katowicach 17 stycznia 2005 r.

Refleksja wprowadzająca

Dialog, pojęty jako autentyczna wymiana poglądów między ludźmi, nigdy nie był równie żywotny, równie niezbędny we wszystkich dziedzinach jak dzisiaj. Jego potrzeba wynika głównie ze specyfiki współczesnego społeczeństwa, które charakteryzuje się znaczną różnorodnością. Zróżnicowanie to pojawia się między innymi w istnieniu różnych kultur i religii oraz wielorakich systemów hierarchii i wartości, które traktuje się obecnie nie tylko jako fakt, lecz także jako wartość. Owa wielość i różnorodność stwarza bowiem wciąż nowe możliwości spotkania z innymi kulturami i religiami¹. Odbywa się to dzięki środkom masowego przekazu, a także dzięki codziennemu obcowaniu z ludźmi inaczej wierzącymi. Wszystko to sprawia, że zdrażając ku sobie, z tak często różnych kultur i religii, odczuwamy coraz większe pragnienie, aby zacząć się nawzajem poznawać jako niezależne źródła rozumienia.

¹ Wyjątkowe spotkanie możliwości człowieka i mocy Bożych, w nadziei harmonijnego współdziałania ku owocności życia, znajduje swoje spełnienie w postawie dialogu. Jest on dla Kościoła i wszystkich jego członków środkiem i sposobem wypełniania zadań w dzisiejszym świecie. Por. Paweł VI: *Ecclesiam suam*, 58—113; KDK 92; DM 11—12; DWCH 8; M. Kiecel: *Europa w dialogu: religie i kultura między wschodem a zachodem*. „Communio”. Wydanie polskie 1990, nr 6, s. 68.

Z powyższych rozważań wynika, że właściwe pojęcie i zrozumienie istoty dialogu wiąże się z jednoznacznym wskazaniem na element warunkujący możliwość jego zaistnienia, jakim jest spotkanie religii. Dokonuje się ono nie tyle w systemach czy świadectwach historycznych, ile poprzez spotkanie ludzi o różnej konfesji religijnej. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na pewne fundamentalne założenia będące praktycznym urzeczywistnieniem tego postulatu.

Jednym z tych założeń jest zdolność przyjęcia Drugiego w jego inności. Zdolność ta wyraża się najpełniej w przekonaniu obojga podmiotów o prawdziwości swojej wiary bez względu na wszystkie sprzeczności, jakie zachodzą pomiędzy religiami, które reprezentują.

Spotkanie ludzi o różnej orientacji religijnej powinna także cechować jedynie dążność do wzajemnego poznania się, wolną jednak od pokusy wpisania Drugiego we własną duchową perspektywę. Wyrazem tej dążności jest sytuacja etycznego związania z Drugim, którego istota wyraża się poprzez szacunek dla Drugiego, jawiącego się jako podmiot niedający się sprowadzić do jakiegokolwiek posiadania, dominacji czy też obiektywizacji.

Właściwa recepcja sytuacji etycznego związania z Drugim domaga się uwzględnienia kolejnego istotnego kryterium spotkania, jakim jest szacunek dla podmiotowości religijnej. Mając na uwadze tę zasadność, warto zwrócić uwagę na pewną zależność, zgodnie z którą ten, kto zapomina, że sam jest podmiotem, naraża się na niebezpieczeństwo niedostrzegania swego rozmówcy jako podmiotu².

Ogólnopolski Dzień Judaizmu

Niezwykle czytelnym modelem szczegółowym, mogącym wzbogacić refleksję nad pojęciem dialogu, odniesionym do dwóch społeczności religijnych, jest z pewnością spotkanie chrześcijan i Żydów. Każde bowiem obecne spotkanie przedstawicieli tychże religii stanowi w swej najgłębszej istocie niejako pochodną długiej historii wzajemnych oddziaływań angażujących znaczne i ważne obszary świata chrześcijańskiego i żydowskiego, dzielących przez wieki wspólny los. W związku z tym nie brak nam dzisiaj solidnych fundamentów wspólnych pojęć, perspektyw czy zainteresowań umożliwiających rozmowę. Ta zaś z kolei jest potrzebna,

² H. Waldenfels: *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche I. Bonn 1990, s. 26 nn.

aby umieć także wskazać na trudności, które tworzą trwałe napięcie między tymi dwiema społecznościami. A wszystko po to, aby wzajemne poznanie poszerzało się na większy krąg osób i pogłębiało swoją treść³.

Mając na uwadze powyższą zasadność, warto zwrócić uwagę na jedną z istotnych form spotkania chrześcijan i Żydów, jaką jest organizowany corocznie od 1998 r. Ogólnopolski Dzień Judaizmu. Ta jedna z najistotniejszych inicjatyw Konferencji Episkopatu Polski w dziele dialogu katolicko-żydowskiego stanowi odpowiedź na apel papieża Jana Pawła II, aby przed rozpoczęciem Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan jeden dzień poświęcić na modlitwę w intencji dialogu między chrześcijanami i Żydami. Wprowadzenie tych uroczystości jest zjawiskiem nowym i na przestrzeni wieków — bezprecedensowym. Celem tej praktyki nie jest jednak dążenie do zniesienia różnic, do judaizowania chrześcijaństwa ani do ukrytej chrystianizacji judaizmu. Pragnieniem organizatorów tychże spotkań jest przede wszystkim kształtowanie atmosfery dialogu, poszanowania i zrozumienia, wzajemnego ubogacania się, które ma owocować także w życiu społecznym, między innymi wyzbyciem się wrogich uprzedzeń i nieufności.

Dlaczego Katowice?

Co roku centralne uroczystości Dnia Judaizmu odbywają się w innym mieście będącym stolicą diecezji. W 2005 r. — po Warszawie, Krakowie, Włocławku, Łodzi, Lublinie, Białymstoku i Wrocławiu — główne obchody VIII Dnia Judaizmu zaplanowano w Katowicach. Jak się wydaje, dwa zasadnicze powody zadecydowały o wyborze tego miejsca. Po pierwsze, chociaż stolica Górnego Śląska nie należy do miejsc historycznych, to jednak synagoga była obecna w tym mieście od samego początku. Nie można zapominać, że miasto to powstało wokół trzech świątyń: katolic-

³ Jeżeli przez spotkanie religii rozumiemy spotkanie ludzi o różnej orientacji religijnej, to jego podstawą może być tylko to, co ich łączy. W ten sposób spotkanie to można określić jako promocję wzajemnego zrozumienia i harmonii. Jako dialog życia, w którym ludzie zgromadzeni razem promują to, co cokolwiek prowadzi do jedności, miłości, sprawiedliwości i pokoju, a także jako dialog modlitwy i religijnego doświadczenia, wymiany bogactwa duchowych tradycji. O tej łączności mówił Jan Paweł II: „[...] wraz z innymi religiami świata dzielimy wspólne poszanowanie i posłuszeństwo sumieniu, które wszystkich nas uczy szukania prawdy, miłości i służenia jednostkom”. Zob. Jan Paweł II: *Przemówienie na Światowy Dzień Modlitwy o Pokój*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie 1986, nr 10, s. 16.

kiej, ewangelickiej i żydowskiej. Na początku wojny ta ostatnia zniknęła z pejzażu chyba bezpowrotnie, choć wraz z nią wcale nie odszedł świat, którego była symbolem. Poza tym istotnym faktem historycznym jest jeszcze inny powód. Organizatorzy VIII Dnia Judaizmu, wybierając na miejsce obchodów Katowice, zwrócili także uwagę na znaczenie śląskiego kontekstu kulturowego, który wolny jest od konfliktów na tle religijnym, rasowym czy narodowym⁴.

Przebieg obchodów VIII Ogólnopolskiego Dnia Judaizmu w Katowicach

Główne uroczystości VIII Ogólnopolskiego Dnia Judaizmu, obchodzonego pod hasłem: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła — jesteśmy dziećmi Abrahama”, rozpoczęto modlitwą za zmarłych na cmentarzu przy ul. Sienkiewicza oraz na placu Synagogi przy ul. Mickiewicza — w miejscu, w którym stała niegdyś katowicka bóżnica.

Następnie przedstawiciele wspólnot żydowskich i chrześcijańskich przybyli do kościoła pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła, aby uczestniczyć w spotkaniu dyskusyjnym na temat wybranych fragmentów Tory. Spotkanie to prowadził biskup Gerard Bernacki.

W dalszej części obchodów uczestnicy Dnia Judaizmu udali się do klasztoru Ojców Franciszkanów w Panewnikach, aby spotkać się ze wspólnotą zakonną. W ramach tego spotkania zaproszeni goście zwiedzili także klasztor oraz uczestniczyli w spektaklu przygotowanym przez franciszkański teatr „Menora”.

Ważnym momentem katowickich uroczystości była katolicko-żydowska dyskusja panelowa na temat „Tajemnica Kościoła a tajemnica Izraela”, która odbyła się w auli Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego z udziałem naczelnego rabina Polski Michaela Schudricha, przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Dialogu Religijnego arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, współprzewodniczących Polskiej Rady Chryścjan i Żydów: ks. prof. Michała Czajkowskiego i prof. Stanisława Krajewskiego. Podczas dyskusji zwrócono między innymi uwagę na znaczne przeobrażenie relacji chrześcijańsko-żydowskich w XX wieku, a zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. Za fundament tych przemian uznano nie tylko rozwój teologii i nauk biblijnych, lecz także gwałtowne procesy społeczne

⁴ M. Ł u c z a k: *W cieniu trzech świętyń*. „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej” 2005, nr 2, s. 1.

prowadzące do rozpadu tradycyjnego społeczeństwa oraz laicyzacji życia, co sprawia, że ludzie wierzący próbują poszukiwać dróg dialogu, by sprostać wyzwaniom współczesności. Trafnym podsumowaniem tej refleksji były słowa ks. prof. Michała Czajkowskiego, który powołując się na *Katechizm Kościoła katolickiego*, wskazał na źródło dialogowego współistnienia chrześcijan i Żydów. Stwierdził on mianowicie, że nie ma dwóch Ludów Bożych: Kościoła i Izraela, ale jest jeden Lud Boży, do którego należą i chrześcijanie, i Żydzi wszystkich czasów. W ten sposób religia żydowska należy do wnętrza chrześcijaństwa.

Uwieńczeniem centralnych obchodów VIII Dnia Judaizmu w Katowicach była wspólna modlitwa wieczorna w intencji wzajemnego zrozumienia i pojednania chrześcijan i Żydów. W modlitwie tej, która odbyła się w gmachu Teatru Śląskiego, uczestniczyli rabini i biskupi oraz liczni przedstawiciele wspólnot chrześcijańskich i żydowskich. Po jej zakończeniu zaproszeni goście obejrzeni spektakl „Sen Nabuchodonozora”, według Księgi Daniela, w wykonaniu Teatru Locus.

Pomosty między religiami

Do tradycji corocznie organizowanych ogólnopolskich obchodów Dnia Judaizmu należy, że centralną uroczystość poprzedza zawsze wiele innych spotkań o charakterze religijno-kulturalnym. Tak było również w Katowicach.

W tym miejscu trzeba wspomnieć o spotkaniach modlitewnych. Chrześcijanie i Żydzi wspólnie modlili się przy tablicy pamiątkowej poświęconej Henrykowi Sławikowi, który uratował wiele tysięcy Żydów podczas drugiej wojny światowej, oraz na miejscu dawnej synagogi katowickiej – tu pamiętano w sposób szczególny o zmarłych i pomordowanych Żydach z Katowic. Rabin Michael Schudrich przewodniczył nabożeństwom Kabalat Szabat i Szachrit (poranne nabożeństwo szabatowe), w których uczestniczyli zaproszeni chrześcijanie. W kościele Ewangelicko-Augsburskim odbyło się nabożeństwo niedzielne z modlitwą ekumeniczną, któremu przewodniczył biskup Tadeusz Szurman. W intencji jedności chrześcijan i Żydów (Starszych Braci w wierze) uroczystą mszę świętą celebrowali również arcybiskup Damian Zimoń, metropolita górnośląski oraz arcybiskup Stanisław Gądecki, przewodniczący Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego.

Inną formę przygotowań do obchodów Dnia Judaizmu stanowiły liczne spotkania zmierzające do wzajemnego zbliżenia kultur: chrześcijań-

skiej i żydowskiej. Towarzyszyły im wystawy malarstwa i grafiki, takie jak: wystawa prac ośmiu artystów plastyków z Katowic pt. „Sztuka łączy” oraz „Klimaty żydowskie” Laitnera. Zorganizowano koncerty muzyki żydowskiej: koncert kwintetu smyczkowego Filharmonii Śląskiej: „Muzyka żydowska klasycznie” (Filharmonia Śląska) i „Koncert piosenki żydowskiej” (Sala Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Katowicach). Na spotkanie autorskie zaproszono pisarkę izraelską Miriam Akawią z Tel-Awihu, pochodzącą z Krakowa. W katowickim Pałacu Młodzieży odbyły się warsztaty tańca żydowskiego i izraelskiego, prowadzone przez Michaiła Zubkova, Monikę Ruskowską i Marzenę Dudziuk. Można było zobaczyć filmy poświęcone kulturze i życiu polskich Żydów („Dybuk” z roku 1937 wg Szymona Arskiego; „Długa noc” z 1967 r. w reżyserii Janusza Nasfetera).

Każde z tych spotkań stanowiło swego rodzaju pomost między religiami. To przekonanie wynika z faktu, że dialog międzyreligijny jest zawsze także dialogiem międzykulturowym. Tam więc, gdzie wspólnie uobecnia się wspomnienia, tam też teologia chrześcijańska, opierając się na świadomości wspólnego zakorzenienia, może być uprawiana jako dialog z tymi, którzy przeżyli. Świadomość tej prawdy wydaje się w sposób jednoznaczny określać charakter spotkania chrześcijaństwa z judaizmem.

Dwie ważne rocznice

Na koniec naszych rozważań warto także zwrócić uwagę na fakt, że VIII Ogólnopolski Dzień Judaizmu w Katowicach przypadł w roku obchodów dwóch ważnych rocznic. Pierwsza z nich to 60. rocznica wyzwolenia obozu oświęcimskiego. Druga związana jest z 40. rocznicą powstania soborowej deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Te dwa wydarzenia są ze sobą mocno związane. Dla Żydów widmo Holokaustu, będące do dziś przeszłością żywą, budzącą emocje, nakłada się na głęboko zakorzenioną w ich świadomości ogólną niepewność losu w świecie chrześcijańskim. Dlatego ten dokument Soboru, nawiązujący do trudnej przeszłości wzajemnych stosunków, potępiający antysemityzm i dyskryminację oraz wskazujący na konieczność postawy szacunku i otwartości wobec Żydów, cieszy się tak wielkim uznaniem ze strony społeczności żydowskiej.

Jako jedno ze wspólnych zadań i celów zawartych w tej deklaracji podkreślona jest modlitwa oraz praca na rzecz pokoju i sprawiedliwości spo-

łecznej. Można więc powiedzieć, że praktycznemu urzeczywistnieniu tych słów służą także ogólnopolskie spotkania związane z obchodami Dnia Judaizmu. Spotkania te są w opinii ks. Adama Bonieckiego, naczelnego redaktora „Tygodnika Powszechnego”, wstępem do głębszego dialogu. Albowiem „przemiany w świadomości różnią się jednak od rozlewania coca-coli do butelek, to jest długi proces. Jest tu między innymi zderzenie pamięci z historią pamięci, która tworzyła pewne mity — pielęgnowane, ukochane. I w tej chwili pod naciskiem historii dokonuje się bolesna operacja ich weryfikacji”⁵.

⁵ A. Boniecki: *Dni Judaizmu w Katowicach*. „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 3, s. 1.

JÓZEF BUDNIAK

Dialog katolicko-żydowski w diecezji bielsko-żywieckiej

Stoimy na miejscu, na którym o każdym narodzie i o każdym człowieku pragniemy myśleć jako o bracie.

Jan Paweł II w Oświęcimiu-Brzezince, 7 czerwca 1979 r.

Dnia 25 marca 1992 r. papież Jan Paweł II bullą *Totus Tuus Poloniae Populus* utworzył diecezję bielsko-żywiecką, która powstała z wydzielonego terenu diecezji katowickiej (Śląsk Cieszyński — dekanaty: Bielsko-Biała centrum, Bielsko-Biała zachód, cieszyński, czechowicki, istebniański, skoczowski, strumieński, wiślański) i archidiecezji krakowskiej (dekanaty: andrychowski, biański, kęcki, oświęcimski, żywiecki I, żywiecki II). Diecezja charakteryzuje się bogatą mozaiką religijną, składającą się z wielu wyznań chrześcijańskich oraz z wyznawców religii mojżeszowej¹. Wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego stanowią tu 60% ogółu mieszkańców, a ewangelickiego — 35%. Kilka procent mieszkańców to zielonoświątkowcy, wolni chrześcijanie, metodyści, baptyści, adwentyści dnia siódmego i wyznawcy innych religii². Wśród wyznawców innych religii najliczniejszą grupę stanowią Żydzi (40 mieszkańców). W historii Śląska Cieszyńskiego Żydzi zajmowali wysoką pozycję społeczną.

Jak wygląda obecnie, czyli na początku trzeciego tysiąclecia, dialog katolików z Żydami? Odpowiedź na to pytanie można uzyskać, prezentu-

¹ C. Bartnik: *Wyznania chrześcijańskie Podbeskidzia*. Bielsko-Biała 1991, s. 18.

² Por. J. Kozłowski, J. Langner, T. Zagajewski: *Atlas wyznań w Polsce*. Kraków 1989, *passim*.

jąc w zarysie historię Żydów na Śląsku Cieszyńskim od początku ich osadnictwa aż do czasów współczesnych.

Najliczniejsza społeczność żydowska, doby rozbitcia dzielnicowego, rozwinęła się na terytorium największej i najbogatszej dzielnicy rządzonej przez Piastów — Śląska. Posiadając zezwolenie na swobodny wybór miejsca zamieszkania, Żydzi osiedlali się z reguły w prężnie rozwijających się miastach, dogodnie położonych dla prowadzonego przez nich handlu. Ówczesnymi centrami życia gospodarczego, charakteryzującymi się najbardziej intensywnym rozwojem, były miasta, które obierali książęta jako swoje siedziby. Tam, pod okiem przychylnych im władców, Żydzi mogli rozwijać swoją działalność. Do tego rodzaju miast należał Cieszyn, który stał się pod koniec XIII stulecia stolicą samodzielnego księstwa piastowskiego.

Wyznawcy judaizmu pod panowaniem Piastów Cieszyńskich

Położenie ziemi cieszyńskiej u podnóża Karpat w pobliżu dogodnych przejść transkarpackich — Bramy Morawskiej i Przełęczy Jabłonkowskiej — powodowało, że ludność od najdawniejszych czasów przemierzała się licznie przez ten region. Tędy, od czasów rzymskich, prowadziły szlaki handlowe z południa Europy. I choć w średniowieczu ich znaczenie zmalało, a sam Cieszyn i okolice znalazły się nieco na uboczu głównych szlaków handlowych, niewykluczone, że już w początkowym okresie istnienia grodu nad Olzą, w X i XI wieku, wędrowali tędy żydowscy kupcy, przemierzający środkową Europę. W następnych stuleciach wzrasta znaczenie Cieszyna, który zostaje podniesiony do rangi siedziby władz kasztelańskich, o czym dowiadujemy się z dokumentu papieża Hadriana IV z 1155 r. W drugiej połowie XII wieku ziemia cieszyńska weszła w skład księstwa raciborskiego, a następnie opolskiego, a pod koniec XIII wieku stała się autonomicznym księstwem. W roku 1327 księstwo cieszyńskie staje się lennem czeskim. Życie gospodarcze średniowiecznego Śląska Cieszyńskiego rozwijało się bardzo prężnie³. Cieszyn, jako stolica księstwa, był miastem atrakcyjnym, dlatego można wyciągnąć wniosek, że i tu przybywali Żydzi, chcący rozwijać swoją działalność kupiecką bądź rzemieślniczą⁴.

³ I. Panic: *Ziemia cieszyńska w czasach piastowskich*. W: *Śląsk Cieszyński*. Cieszyn 2001, s. 122—124.

⁴ M. Horn: *Ludność żydowska w Polsce do końca XVIII wieku*. W: *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*. Red. M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski. Warszawa 1982, s. 9.

Wśród badaczy — Alojzy Kaufmann, Gottlieb Biermann czy Franciszek Popiołek — panował pogląd o średniowiecznym rodowodzie cieszyńskiej gminy żydowskiej⁵. Najważniejszym argumentem dowodzącym istnienia większego skupiska Żydów w średniowiecznym Cieszynie miały być, według ostatniego cieszyńskiego rabina Arona Eisensteina, odkryte przez niego, na starym cmentarzu żydowskim, kamienie nagrobne pochodzące z drugiej połowy XIV i pierwszej XV wieku⁶. Obecnie naukowcy określają datę ich powstania na XVIII wiek, a początek cmentarza najprawdopodobniej na ostatnie lata XVII stulecia⁷.

Pierwsza całkowicie pewna informacja dotycząca Żydów w Cieszynie pochodzi z pierwszej połowy XVI wieku. W 1531 r. Żyd Jakub kupił w Cieszynie dom po zmarłym rzeźniku Ledwoźiwie, prawdopodobnie za zgodą regenta księstwa cieszyńskiego Jana Pernstejna. Dekrety Ferdynanda I, powtórzone przez Rudolfa II, nakazały usunąć wszystkich Żydów zamieszkujących Czechy, Morawy i Śląsk, z wyjątkiem kilku gmin posiadających specjalne przywileje. Zakaz objął także Śląsk Cieszyński, gdzie przez najbliższe 150 lat Żydzi nie mogli oficjalnie mieszkać. Dekrety cesarskie nie były zbyt skrupulatnie przestrzegane. Wbrew habsburskim obostrzeniom książę Waclaw Adam często korzystał z porad i pracy Żydów. Gościł na swoim dworze między innymi pochodzących z południa Europy muzyków, korzystał z porad lekarza Abrahama. Jego nadworny szklarz imieniem Markus, także pochodzenia żydowskiego, w zamian za wierną służbę w 1575 r. otrzymał pozwolenie na kupno domu w Cieszynie. Na mocy tego samego przywileju książę zezwolił mu na podjęcie miejskich zajęć z handlem włącznie⁸.

Poprawa sytuacji Żydów nastąpiła za panowania cesarza Ferdynanda II (1617—1637), którego rządy przypadają częściowo na okres władzy ostatniej przedstawicielki Piastów Cieszyńskich księżnej Elżbiety Lukrecji (1625—1653). Wybuch wojny trzydziestoletniej wzbudził zainteresowanie fortuną bogatych Żydów. Poszukując nowych źródeł dochodów, cesarz zezwolił im na przebywanie na terenach całej monarchii, swobodny handel oraz wykonywanie rzemiosła, jednocześnie pozostawiając w mocy większość dyskryminujących dekretów. Dopuścił do istnienia niewielkiej grupy obdarzonej osobistymi przywilejami, polegającymi na dzierżawie poboru ceł i podatków. Jedynie przedstawiciele tej grupy posiadali prawo do kupna domów na własność. Zgodnie z cesarskimi wytycznymi

⁵ F. Popiołek: *Dzieje Cieszyna z ilustracjami*. Cieszyn 1916, s. 217—218.

⁶ F. Pasz: *Żydzi i My w Cieszynie*. Cieszyn 1997, s. 17—18.

⁷ M. Wodziński: *Stary cmentarz żydowski w Cieszynie*. W: *Żydowskie zabytki Cieszyna i Czeskiego Cieszyna*. Red. J. Spyr a. Cieszyn 1999, s. 57.

⁸ J. Spyr a: *Zarys dziejów ludności żydowskiej w Cieszynie i okolicach*. W: *Żydowskie zabytki Cieszyna...*, s. 8.

postępuje Elżbieta Lukrecja, wynajmując w 1626 r. trzech morawskich Żydów do ściągania myta w Cieszynie, Skoczowie, Strumieniu i Jabłonkowie. Ich działalność trwa do roku 1631, w którym to prawo poboru myta księżna przekazała przybyłym z okolic Brna braciom Singerom. Jeden z nich Jakub stał się założycielem najstarszej i najbardziej znanej cieszyńskiej rodziny żydowskiej, podczas gdy drugi, po kilku latach, przeniósł się do Pszczyzny.

Żydzi w księstwie cieszyńskim za panowania Habsburgów

Księżna Elżbieta Lukrecja, ostatnia przedstawicielka cieszyńskiej linii Piastów, zmarła w 1653 r. Pretensje jej krewnych do tronu zostały odrzucone i księstwo cieszyńskie, jako lenno korony św. Wacława, przypadło królom czeskim — Habsburgom. Przejęcie księstwa we władanie Habsburgów oznaczało zmianę położenia miejscowej ludności. Śląsk Cieszyński stał się prowincjalną, niewiele znaczącą posiadłością dynastii rezydującej w Wiedniu, administracyjnie podporządkowaną Zwierzchniemu Urzędowi we Wrocławiu⁹.

Podobnie jak w przypadku reszty podległych krajów, dominującą cechą polityki Habsburgów było dążenie do rządów absolutnych oraz do utrzymania i umocnienia pozycji Kościoła katolickiego, co oznaczało zastrzeżenie polityki wobec innowierców. Doświadczyli tego przede wszystkim protestanci, wobec których wprowadzono rozmaite sankcje, mające ostatecznie doprowadzić do rekatolizacji miejscowej ludności. Dążenie do jednolitości wyznaniowej oznaczało również problem dla Żydów, których sytuacja, wraz z wygaśnięciem przychylnej im dynastii Piastów Cieszyńskich, stała się nieco bardziej złożona. Od tej chwili kwestie ich bytu były całkowicie uzależnione od dekretów wydawanych przez nieprzychylnych im cesarzy. Jednak przejęcie władzy przez Habsburgów nie spowodowało diametralnej zmiany w położeniu cieszyńskich Żydów. Nie zostali zmuszeni do opuszczenia swoich siedzib, nie utracili majątków, a Singerowie zachowali dawną pozycję społeczną. Po śmierci Jakuba Singera spadek po nim przejął jeden z jego synów Samuel, który stając się właścicielem Domu Żydowskiego, dążył również do przejęcia prawa do poboru myta cieszyńskiego. Aby potwierdzić ojcowskie przywileje, w 1660 r. Samuel Singer musiał zwrócić się do cesarza Leopolda I. W roku następ-

⁹ Idem: *Śląsk Cieszyński pod rządami Habsburgów*. W: *Macierz Ziemi Cieszyńskiej*. Cieszyn 2001, s. 145.

nym otrzymał oficjalne zezwolenie na posiadanie domu i prowadzenie handlu w znajdującym się w nim sklepie.

Koniec XVII i początek XVIII stulecia charakteryzował się wzrostem osadnictwa żydowskiego na Śląsku Cieszyńskim. Przedstawiciele religii mojżeszowej zamieszkiwali już nie tylko w samym Cieszynie, ale i w innych okolicznych miastach i wsiach. Na proces rozszerzania osadnictwa, poza stolicę księstwa, wpłynęły głównie czynniki ekonomiczne. Stwarzający najlepsze warunki handlu Cieszyn zamieszkiwała coraz liczniejsza grupa uprzywilejowanych Żydów.

Na drugą połowę XVII wieku datuje się początek osadnictwa żydowskiego w Bielsku, które z czasem stało się siedzibą największego skupiska wyznawców judaizmu na Śląsku Cieszyńskim¹⁰. Od tego okresu Bielsko rozwinęło się jako znaczący ośrodek produkcji włókienniczej. Korzystne położenie przy granicy z Rzeczpospolitą oraz przywileje króla polskiego Jana Kazimierza, na których podstawie bielscy mieszczaństwo mogli bez przeszkód sprzedawać swoje wyroby we wszystkich polskich miastach¹¹, przyciągało Żydów, którzy zajęli się handlem sukniem oraz współpracą z farbiarzami.

Żydzi mieli szerokie możliwości prowadzenia własnych interesów i wkrótce zdominowali lokalny handel oraz prowadzili handel z ośrodkami miejskimi w Małopolsce, na Śląsku i na Morawach¹². Korzystając z przychylności władz, szybko się bogacili. Poza działalnością handlową wynajmowali prawa do poboru myta, ceł, podatków, a niektórzy podejmowali się zarządzania majątkami bogatej szlachty.

Płaszczyzna ekonomiczo-gospodarcza bywała niekiedy polem powstawania konfliktów, w których rolę odgrywał wątek religijny. Problem spotykany nie tylko w XVII i XVIII wieku, bo zarówno wcześniej, jak i później, zdarzały się spory pomiędzy chrześcijańskimi a żydowskimi handlarzami lub sklepikarzami. Jednym z poważniejszych punktów zapalnych była sprawa przywilejów, a właściwie kłopot z nieco odmienną interpretacją przez obdarzonych nimi Żydów i cieszyńskich mieszczan. Przywilej zwalniał z wielu świadczeń na rzecz miasta i części podatków.

Niewiele wiadomo na temat życia religijnego tutejszej społeczności żydowskiej. Główną przyczyną było jego utajenie i przesunięcie w sferę życia prywatnego, ponieważ habsburskie prawo zabraniało im wykonywania obrządków religijnych. Do czasu równouprawnienia religii, które

¹⁰ I d e m: *Powstanie i rozwój żydowskiej gminy wyznaniowej w Bielsku w XIX wieku*. W: *Żydzi w Bielsku i w Białej, i w okolicy*. Red. J. Połak, J. Spyra. Bielsko-Biała 1996, *passim*.

¹¹ J. Spyra: *Śląsk Cieszyński...*, s. 148.

¹² *Ibidem*, s. 149—150.

nastąpiło znacznie później, nie mogły istnieć publiczne synagogi ani domy modlitwy. Żydzi nie mogli także ustanawiać oficjalnych rabinów. Brakowało również przedstawicielstwa osób wyznania mojżeszowego w administracji. Przez długi czas jedyną uznawaną instytucją kultu żydowskiego był cmentarz w Cieszynie, na którym grzebano zmarłych Żydów zamieszkujących także okoliczne miejscowości. Zakazy z pewnością nie zlikwidowały podstawowych form tradycyjnego życia religijnego. Poszczególne obrzędy, święta odprawiane były w domach, w nich także urządzano miejsca wspólnej modlitwy. O trwaniu przy tradycyjnym kulcie mogła świadczyć obecność prywatnie zatrudnionych, przez zamożniejsze rodziny, nauczycieli religijnych. Z najbardziej szanowanych rodzin wywodziły się również osoby uznawane za przywódców religijnych tego regionu. Zaliczał się do nich Mojżesz Singer, który w latach 30. XVIII wieku stał się głową rodu¹³.

Sytuacja Żydów w księstwie cieszyńskim uległa zmianie za panowania cesarza Karola IV. Księstwo cieszyńskie objął edykt wydany we Wrocławiu w 1713 r., który dawał prawo pobytu i osiedlania się na Śląsku tym Żydom, którzy płacili podatek nazwany tolerancyjnym. Realizacja postanowień edyktu spowodowała wiele ograniczeń ekonomicznych: na przykład podejmowania ściśle określonych zawodów, takich jak: arendowanie wódki i drobny handel¹⁴. Skutkiem wprowadzenia edyktu tolerancyjnego był wzrost liczebności społecznej żydowskiej¹⁵.

Końcowe lata panowania Karola IV charakteryzowały się zaostrzeniem kursu polityki wobec Izraelitów. Cesarz wprowadził zasadę żydowskiego inkolatu, według której tylko jeden syn w żydowskiej rodzinie mógł ożenić się na Śląsku i otrzymać prawo zamieszkania. Pozostali synowie oraz córki musieli opuścić kraj. Monarcha wprowadził równocześnie dodatkowe ograniczenia w sferze działalności ekonomicznej, jeszcze bardziej zawężając Żydom możliwości zarobkowania. Ostatecznie w 1737 r. zdecydował się unieważnić wcześniejszy edykt tolerancyjny i wypędzić ze Śląska wszystkich Żydów nieposiadających odrębnych przywilejów. Cesarski nakaz spotkał się z oporem ze strony szlachty, a w końcu jego wykonaniu zapobiegła śmierć cesarza i wybuch wojen śląskich¹⁶.

Polityka następczyni Karola IV, Marii Teresy (1740—1765), podążyła w podobnym kierunku. Początki jej rządów nie okazały się szczęśliwe dla całego Śląska. W wojnie z Fryderykiem Wilhelmem straciła większość

¹³ J. S p y r a: *Zarys dziejów ludności...*, s. 11.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ I d e m: *Materiały do dziejów Żydów w okręgach sądowych, skoczowskim i strumińskim do końca XIX w.* W: *W cieniu skoczowskiej synagogi*. Red. J. S p y r a. Skoczów 1994, s. 6.

¹⁶ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 11.

Śląska na rzecz Prus. Księstwo cieszyńskie pozostało w granicach Austrii. Wojna i przesunięcie granic zasadniczo nie wpłynęły na położenie ludności żydowskiej. Nasiliła się w tym okresie jej migracja, czego przyczyną były działania wojenne oraz następujący w połowie XVIII wieku niewielki wzrost osadnictwa. Zawieszono wprawdzie wykonanie decyzji o wypędzeniu Żydów, z drugiej strony na skutek działań wojennych obłożono ich dodatkowymi podatkami. W 1745 r. Maria Teresa ponownie wydała dekret nakazujący wypędzenie Żydów ze Śląska Austriackiego, lecz i tym razem został on odroczone z powodów budżetowych¹⁷.

Cesarzowa była daleka od obdarowania swoich poddanych wolnością religijną, kierując się zasadą, że „nie uznawała racji stanu niezależnej od interesów Kościoła”¹⁸. Szczególnie surowo postępowała z czeskiimi i morawskimi protestantami, którzy częstokroć wybierali emigrację na tereny Prus. Nie kryła również swojej niechęci do Żydów, jednakże w obliczu oczywistych strat cesarskiego skarbcza zaniechała pomysłu ich wygnania. Owocem polityki Marii Teresy stał się wydany w 1752 r. żydowski patent tolerancyjny, który na około 30 lat określał warunki egzystencji Żydów w księstwie cieszyńskim. Przywrócił on prawo inkolatu, ustanowione przez cesarza Karola. W całym regionie zezwalał na pobyt tylko 88 rodzinom żydowskim, z zastrzeżeniem, że jedynie najstarszy syn mógł odziedziczyć prawo pobytu po ojcu, a pozostałe dzieci, po osiągnięciu pełnoletności, musiały opuścić granice państwa. Dla ułatwienia poboru podatków wszyscy Żydzi w księstwie cieszyńskim zostali zobowiązani do stworzenia niezbyt określonego ciała — cieszyńskiego żydostwa (*Teschner Judenschaft*). Przewodniczył mu poborca podatków żydowskich wywodzący się zwykle z najbardziej szanowanej rodziny. Jako pierwszego mianowano na to stanowisko Jakuba Hirschla, z rodu Singerów, najbogatszego Żyda na tym terenie. Poza poborem podatków organ ten był odpowiedzialny za życie wewnętrzne społeczności, stał się jej reprezentantem¹⁹. Tak zorganizowana lokalna społeczność żydowska coraz częściej określała się mianem gminy wyznaniowej.

Około połowy XVIII wieku Żydzi byli w spisach ludności w kilkunastu miejscowościach. Największymi skupiskami były Cieszyn i jego przedmieścia, w których mieszkało kilka rodzin, Skoczów, gdzie zamieszkiwało 27 osób żydowskiego pochodzenia, oraz Bielsko²⁰.

¹⁷ Ibidem, s. 11.

¹⁸ F. Fejto: *Józef II*. Warszawa 1993, s. 150.

¹⁹ J. Spyrta: *Zarys dziejów ludności...*, s. 11–12.

²⁰ Ibidem: *Powstanie i rozwój żydowskiej...*, *passim*.

Reformy Józefa II

Od 1765 r. rozpoczął się okres wspólnych rządów Marii Teresy i jej syna Józefa II, pod którego wpływem władze austriackie zaczęły popierać nowe formy przemysłu i gospodarowania. Stwarzało to także szansę dla Żydów, zarówno bogatych, jak i mniej zamożnych, lecz obdarzonych inicjatywą²¹. W 1775 r. odbyły się międzynarodowe targi cieszyńskie. Starano się w ten sposób przyciągnąć również bogatych kupców żydowskich z Galicji, dla których cieszyńscy Żydzi mieli być pośrednikami w nawiązywaniu kontaktów z resztą kraju²².

Rządy Józefa II (1780—1790) to czas wielkich reform niemal w każdej sferze funkcjonowania państwa. Otworzyła się możliwość realizacji ideałów utworzenia państwa w duchu oświecenia, absolutnego, scentralizowanego, a jednocześnie opiekuńczego. Jako człowiek oświecenia cesarz uważał przeszłość za okres ciemnoty, a tradycję, do której odnosił się lekceważąco, za przeszkodę w realizacji nowych idei. Dotychczasowy ustrój feudalny chciał przekształcić w bardziej sprawny, nowocześniejszy system, nie bacząc na głębokie różnice cywilizacyjne, etniczne i religijne, które dzieliły poszczególne kraje i prowincje monarchii²³.

Cesarz dokonał również reformy religijnej, która zaowocowała wydaniem patentu tolerancyjnego, wywierającego bezpośredni wpływ na społeczność żydowską. Polityka kościelna łączy się z pojęciem „józefinizmu” i wiązała się z coraz bardziej drobiazgową kontrolą nad Kościołem katolickim, jego hierarchią, kształceniem duchowieństwa, a w niektórych przypadkach nawet nad sprawami kultu²⁴. Z drugiej strony polityka religijna Józefa II dążyła do tolerancji wyznaniowej. Państwo Habsburgów było pod względem wyznaniowym bardzo zróżnicowane. Cesarz, owładnięty ideałami jedności i podporządkowania wszystkiego państwu, zdecydował się na przyznanie praw wyznawcom innych religii. Reformy Józefa II nie wprowadzały całkowitego równouprawnienia wyznań. Kościołem panującym pozostawał Kościół rzymskokatolicki, inne jedynie stały się wyznaniem tolerowanymi przez państwo²⁵. Patent zobowiązywał Żydów do nauczania się języka niemieckiego i stosowania go z wyjątkiem sfery kultu. W trakcie rządów Józef II nakazał przyjąć wszystkim Żydom niemieckie imiona i nazwiska. Te działania miały na celu asymilację i za-

²¹ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 13.

²² Ibidem, s. 13—14.

²³ H. Wereszycki: *Historia Austrii*. Wrocław 1972, s. 163.

²⁴ Ibidem, s. 165.

²⁵ F. Fejto: *Józef II...*, s. 229—230.

początkowały proces zbliżania się Żydów w księstwie cieszyńskim do kultury i języka niemieckiego²⁶.

Po reformach Józefa II liczba Żydów w regionie szybko wzrosła: według spisu z 1790 roku zamieszkiwało teren 765 osób wyznania mojżeszowego, z czego najwięcej, bo 86 — w Bielsku. Spore grupy społeczności żydowskiej zamieszkiwały Cieszyn i Skoczów. Stosunkowo mniejsze grupy osiedlały się na terenach podgórskich, na przykład w Jabłonkowie mieszkało tylko 11 Żydów²⁷. Kolejne lata, do połowy XIX wieku, cechowały się stałym wzrostem społeczności żydowskiej (na przykład: Cieszyn w 1812 r. zamieszkiwało 98 Żydów, a w 1837 roku — 327). Podobne wzrostowe tendencje dotyczą także Bielska, w którym w tym samym roku zamieszkiwało już 426 osób oraz inne okoliczne miejscowości²⁸.

Wzrost liczby ludności może wskazywać na poprawę warunków bytu wynikających z poszerzenia dostępu do wykonywania różnorodnych zawodów. Przed Żydami otworzyła się szansa na tworzenie własnych fabryk, rozszerzenie działalności handlowej. Pozwolono im też na wykonywanie wielu zabronionych dotąd rzemiosł oraz wolnych zawodów. Z nowych możliwości skorzystali przede wszystkim mieszkańcy Bielska, w którym pręźnie rozwijał się przemysł włókienniczy.

Otwarcie publicznych szkół dla dzieci i młodzieży żydowskiej spotkało się ze stosunkowo chłodnym przyjęciem. Obawiając się asymilacji, tylko nieliczni decydowali się na edukację swoich dzieci w państwowych placówkach. Do połowy XIX wieku przeważnie zatrudniano prywatnych żydowskich nauczycieli, niejednokrotnie pomimo sprzeciwu władz, które starały się uniemożliwić im pracę, a niekiedy i wygnać²⁹.

Z patentu tolerancyjnego Józefa II skorzystali również Żydzi jako wspólnota religijna. W 1801 r. powstał w Cieszynie pierwszy, odrębny dom modlitwy, do którego uczęszczali na nabożeństwa Żydzi z okolicznych miejscowości. W Cieszynie działał też przewodnik religijny i nauczyciel religii, pełniący nieoficjalnie funkcje rabinackie. W mieście została także uruchomiona kuchnia rytualna³⁰.

Pierwsza połowa XIX wieku to okres stabilizacji wspólnoty żydowskiej w Cieszynie. W 1838 r. za zgodą cesarza wybudowano własną synagogę, przy której zatrudniono kantora, sługę świątynnego oraz rytualnego rzeźnika. Synagogą zarządzał wybieralny zarząd, a tutejszy koncesjonowany nauczyciel religii, jako jedyny na Śląsku Cieszyńskim, mógł

²⁶ J. Spyr a: *Zarys dziejów ludności...*, s. 14.

²⁷ I d e m: *Materiały do dziejów...*, s. 16.

²⁸ I d e m: *Powstanie i rozwój żydowskiej...*, *passim*.

²⁹ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 14.

³⁰ Ibidem, s. 14.

udzielać uznawanych przez państwo małżeństw żydowskich. Stopniowo przybliżano się do założenia formalnej gminy żydowskiej³¹.

W Bielsku zamieszkiwało w tym okresie więcej Żydów niż w Cieszynie. Nic dziwnego, że starano się tam stworzyć odrębną, niezależną od cieszyńskiej, organizację. Już w 1800 r. bielscy Żydzi wynajęli prywatny dom modlitwy, kilka lat później podjęli nieudaną próbę zatrudnienia własnego rabina. Po długich staraniach, w 1839 r., udało się wybudować dom modlitwy. W Bielsku w pierwszej połowie XIX wieku Żydzi stanowili zorganizowaną, ale nieoficjalną gminę wyznaniową posiadającą przełożonych oraz własnych funkcjonariuszy religijnych. Największą przeszkodą, poza oporem władz świeckich, uniemożliwiającą oderwanie się od cieszyńskiej wspólnoty, był brak własnego cmentarza. W późniejszych latach tendencje odśrodkowe wzrastały i z czasem doprowadziły do stworzenia całkowicie odrębnej organizacji³².

Spółeczności żydowskie w latach 1848—1918

Pod koniec lat 40. XIX wieku monarchia austriacka znalazła się w poważnym kryzysie we wszelkich dziedzinach życia politycznego i gospodarczego. W stanie ogólnego napięcia zyskiwały poparcie ruchy rewolucyjne i niepodległościowe, szczególnie na Węgrzech, w Czechach i na terytoriach państw włoskich. Ostatecznie w marcu 1848 r. wybuchła rewolucja, określana mianem Wiosny Ludów³³. Wydarzenia w 1848 r. zapoczątkowały wiele przemian ustrojowych w monarchii. Obejmujący władzę Franciszek Józef musiał iść na znaczne ustępstwa, aby złagodzić grożące monarchii niebezpieczeństwo. Wygrane kampanie wojenne na Węgrzech, stłumienie rewolucji w Wiedniu nie rozwiązały problemów wielonarodowościowego państwa. Konieczne były ustępstwa wobec oczekującej wprowadzenia konstytucji ludności oraz mniejszości narodowych. Zaoferowano poszerzenie praw obywatelskich w celu uspokojenia wciąż napiętej atmosfery. Na fali reform w trakcie Wiosny Ludów pierwszy raz ludność żydowska w Austrii uzyskała równouprawnienie wyznaniowe i prawa polityczne, dzięki temu w 1850 r. wybrany został do Rady Miejskiej w Cieszynie Żyd Max Ritter. Także w cieszyńskiej Gwardii Narodowej powołanej do ochrony zdobyczy rewolucji byli obecni Żydzi³⁴.

³¹ Ibidem.

³² J. Spyr a: *Powstanie i rozwój żydowskiej...*, *passim*.

³³ H. Wereszycki: *Historia Austrii...*, s. 216—217.

³⁴ J. Spyr a: *Zarys dziejów ludności...*, s. 15.

Reformy drugiej połowy XIX wieku dały Żydom zamieszkałym na Śląsku Cieszyńskim impuls do rozwoju ich społeczności we wszelkich płaszczyznach, począwszy od demograficznej na ekonomicznej skończywszy.

Wydarzenia Wiosny Ludów pozwoliły na sfinalizowanie działań zmierzających w kierunku powołania pełnoprawnej gminy wyznaniowej z siedzibą w Cieszynie. Już w grudniu 1847 r. władze mianowały pierwszego uznawanego duchownego zwierzchnika społeczności żydowskiej, tym samym powstała oficjalna, pełnoprawna gmina wyznaniowa, obejmująca terytorium całego Śląska Cieszyńskiego. Funkcje tak zwanego rabina obwodowego przez następne pięć lat pełnił Abraham Schmiedel, a jego następcą został Josef Guggenheimer. Na mocy nowo wprowadzonych ustaw Żydzi uzyskali możliwość swobodnego organizowania życia wewnątrz wspólnoty, zgodnie z zasadami religii i lokalnymi potrzebami. W ten sposób otworzyła się droga do zakładania stowarzyszeń, bractw religijnych oraz tworzenia szkół wyznaniowych. Za dodatkową zgodą władz zezwolono Żydom na budowanie synagog i domów modlitwy, z czego korzystano szczególnie w mniejszych ośrodkach oddalonych od Cieszyna bądź Bielska. Cieszyńska gmina, oprócz rabina, zatrudniała kantora, nauczycieli religii, rzeźnika rytualnego, nadzorowała nad służbą braci pogrzebowych. Założono chór chłopięcy, a w 1850 r. — żydowską szkołę podstawową. Do 1866 r. cieszyńska gmina żydowska działała bez ściśle określonych podstaw prawnych. Od tego roku zatwierdzono statut, na podstawie którego uregulowano sprawy wewnętrznego życia społeczności. Reprezentację gminy stanowił wybierany raz na trzy lata 15-osobowy wydział oraz zarząd złożony z pięciu osób na czele z prezesem. Jego zadaniem, poza reprezentowaniem wobec świeckiej administracji, była opieka nad majątkiem wspólnoty oraz zwierzchnictwo nad działaniami bractw i zrzeszeń żydowskich. W tym okresie w ramach gminy działało Dobroczynne Stowarzyszenie Kobiące, prowadzona przez inne stowarzyszenia szkoła religijna, przekształcona później w szkołkę typu „Talmud Tora”. Największym przedsięwzięciem cieszyńskiej gminy żydowskiej była przebudowa synagogi, zbyt małej jak na potrzeby rozrastającej się społeczności, dokonana w latach 1877—1878³⁵.

Zbyt duży obszar cieszyńskiej gminy wyznaniowej uniemożliwiał jej sprawne działanie. W odleglejszych od Cieszyna miejscowościach musiały funkcjonować osobne domy modlitwy, tworzyły się także odrębne stowarzyszenia i zrzeszenia. W związku z taką sytuacją pojawiały się coraz silniejsze dążenia do oddzielenia się i stworzenia odrębnych gmin. Największe ambicje w tym względzie miało Bielsko. W 1849 r. założo-

³⁵ Ibidem, s. 16.

no w tym mieście cmentarz i rozpoczęto prowadzenie własnych ksiąg metrykalnych. W 1895 r. zatwierdzono statut bielskiej gminy wyznaniowej, wybrano jej prezesa, radców gminy oraz 15-osobowy wydział³⁶.

W latach 60. XIX stulecia zostały podjęte przez Żydów z okolic Skoczowa, Frydku, Śląskiej Ostrawy i Frysztatu działania mające na celu powołanie własnych związków wyznaniowych. Stworzenie nowych organizacji umożliwiły zmiany w prawie austriackim oraz zgoda władz cieszyńskiej gminy, wewnątrz której funkcjonowały pod bezpośrednim nadzorem rabina obwodowego³⁷. W ramach uzyskanej autonomii związki musiały zadbać przede wszystkim o utrzymanie własnych domów modlitwy, wraz z obsługą, szachterami, łaźniami rytualnymi i innymi urządzeniami kultowymi. Kolejnym zadaniem było prowadzenie szkółek wyznaniowych, w których uczono dzieci czytania i pisania oraz podstaw religii mojżeszowej. Pieniądze na działalność związku czerpano ze składek członkowskich, wolnych datków oraz wynajmu miejsc w świątyni³⁸.

Po raz kolejny struktura żydowskich organizacji wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim uległa zmianie po 1893 r. na skutek wprowadzonej trzy lata wcześniej, w krajach Monarchii Austro-Węgierskiej, ustawy o zewnętrznych stosunkach prawnych izraelickich związków żydowskich, do których obligatoryjnie mieli należeć wszyscy wyznawcy judaizmu zamieszkujący terytorium pod jej jurysdykcją. Określała ona zasady wewnętrznego funkcjonowania organów gmin, uregulowała również sprawę stosunków pomiędzy gminami żydowskimi a organami państwowymi. W ten sposób prawnie uznane i chronione gminy wyznaniowe stały się oficjalnym reprezentantem wyznawców religii mojżeszowej na danym terenie. W 1890 r. zakończył się proces dochodzenia do równouprawnienia społeczności żydowskiej pod panowaniem Habsburgów³⁹. Konsekwencją wprowadzenia ustawy stała się między innymi konieczność dokonania nowego podziału terytorialnego gmin żydowskich. Nowa struktura organizacyjna, istniejąca od końca pierwszej wojny światowej, przedstawiała się w następujący sposób. Gmina wyznaniowa w Cieszynie została ograniczona do okręgów sądowych w Cieszynie i Jabłonkowie, powstały nowe gminy z siedzibami we Frydku, Frysztacie i w Skoczowie, ta ostatnia obejmująca okręgi skoczowski i stru-

³⁶ J. Spyra: *Powstanie i rozwój żydowskiej...*, *passim*.

³⁷ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 17.

³⁸ I d e m: *Materiały do dziejów...*, s. 19.

³⁹ I d e m: *Powstanie i pierwsze lata funkcjonowania izraelickiej gminy wyznaniowej w Skoczowie (1893—1918)*. W: *W cieniu skoczowskiej synagogi*. Red. J. Spyra. Skoczów 1994, s. 31.

mieński, terytorium bielskiej pozostaje bez zmian, a Żydów z okręgu sądowego Bogumin włączono do gminy wyznaniowej w Morawskiej Ostrawie⁴⁰.

Ostatnie lata XIX wieku i początki XX stulecia to rozkwit działalności rozmaitych organizacji żydowskich, niektórych o charakterze religijnym, innych raczej świeckich. W Cieszynie działało kilka stowarzyszeń. Jednym z pierwszych oficjalnie zatwierdzonych było Stowarzyszenie Dobroczynne Kobiet im. Emilii Friedmann, zajmujące się głównie wspieraniem ubogich dzieci i matek. Na początku XX wieku powstawały organizacje dobroczynne wspierające edukację żydowskich dzieci, na przykład Żydowskie Humanitarne Stowarzyszenie Oświatowe „Jedność” bądź powstałe na jego podstawie Żydowskie Stowarzyszenie Darmowego Stołu w Cieszynie, które uruchomiło darmową stołówkę dla najbiedniejszych uczniów oraz organizowało wyjazdy wakacyjne. Ze stowarzyszeń religijnych ukonstytuowały się — związane ściśle z gminą wyznaniową „Talmud Tora” oraz „Chewra Kadischa” — istniejące już od bardzo dawna bractwo pogrzebowe.

W pierwszej dekadzie XX wieku rozpoczęły działalność organizacje syjonistyczne, które przez dłuższy czas nie znajdowały w Cieszynie i na całym Śląsku Cieszyńskim większego poparcia, toteż funkcjonowały one raczej jako nieformalne grupy działające w szkołach średnich. Pierwszym zarejestrowanym stowarzyszeniem syjonistycznym w Cieszynie było powołane w 1908 r. Stowarzyszenie Dziewcząt i Kobiet „Ruth”. Wkrótce rozpoczęły działalność: filia Żydowskiego Związku Robotników Austrii, Żydowski Związek Ludowy, będący później partią syjonistyczną oraz zrzeszająca studentów „Harzonia”. Przed pierwszą wojną światową powstał jeszcze oddział Żydowskiego Związku Pomocników Handlowych. Pewnego rodzaju nowością były towarzystwa sportowe i turystyczne. Popularność tego typu rekreacji przybierała na sile, sport stawał się nierozłączną częścią życia społeczeństw, co nie ominęło społeczności żydowskiej. Z tego powodu także w Cieszynie powstały oddziały Żydowskiego Związku Gimnastycznego i Żydowskiego Stowarzyszenia Turystycznego „Blau-Weiss”⁴¹. Kiedy na początku XX wieku powstał w Cieszynie odłam Wiedeńskiej Łoży Masońskiej „Schlarafia-Teschenia” skupiający wpływowych obywateli miasta, Żydzi stanowili jej trzon⁴².

W Bielsku, w największym podówczas skupisku Żydów na Śląsku Cieszyńskim, istniało jeszcze więcej stowarzyszeń i organizacji żydowskich, między innymi: o charakterze ściśle religijnym, bractwo pogrzebowe, rozmaite fundacje wspierające różne grupy potrzebujących, stowa-

⁴⁰ J. S p y r a: *Zarys dziejów ludności...*, s. 17.

⁴¹ Ibidem, s. 18.

⁴² F. P a s z: *Żydzi i My...*, s. 46—47.

rzyszenia zrzeszające grupy zawodowe, artystyczne, kobiece, młodzieżowe i temu podobne. Rozwijały się także organizacje syjonistyczne, sportowe i turystyczne. Należy dodać, że ruch syjonistyczny działał prężniej wśród bielskich Żydów niż w innych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego. Myśl Teodora Herzla zyskała popularność i wkrótce powstało wśród młodzieży kilka stowarzyszeń propagujących powstanie państwa żydowskiego. Poszczególne organizacje przygotowywały ideologicznie młodzież do emigracji do Palestyny, zajmowały się też zbiórką pieniędzy na ten cel, jak i na współwyznawców już tam zamieszkujących⁴³. W innych mniejszych gminach wyznaniowych istniały tylko pojedyncze, odrębne stowarzyszenia żydowskie, zwykle należały do nich uświęcone tradycją religijną bractwa pogrzebowe i stowarzyszenia opieki nad chorymi.

W Skoczowie dopiero na kilka lat przed pierwszą wojną światową powstała pierwsza odrębna kobieca organizacja zajmująca się działalnością charytatywną. Podobna sytuacja zaistniała w pozostałych gminach wyznaniowych regionu. Nie oznacza to braku aktywności Żydów zamieszkujących w tych ośrodkach, ale jest następstwem wstępowania do stowarzyszeń w większych miastach, takich jak Bielsko czy Cieszyn. Wielu Żydów wstępowало również do innych organizacji o charakterze ponadwyznaniowym, najczęściej tworzonych przez ludność niemiecką⁴⁴.

Z analizy danych statystycznych wynika, że pierwsza fala większego przyrostu populacji społeczności izraelskiej dotyczy przełomu lat 50. i 60. XIX stulecia, a następne przypadają na lata 90. XIX oraz pierwszą dekadę XX wieku. W samym tylko Cieszynie w ciągu 60 lat przyrost był niemal siedmiokrotny. W 1849 r., według kościelnych schematyzmów, zamieszkiwały tu 323 osoby pochodzenia żydowskiego, natomiast spis ludności z 1910 r. wykazał ich 2112⁴⁵. W stosunku do przedstawicieli innych wyznań Żydzi stanowili na Śląsku Cieszyńskim wciąż niewielki procent. Jedynie w największych ośrodkach, w Bielsku i Cieszynie, stanowili z czasem około 10—15% ogółu, w innych miejscowościach znacznie mniej⁴⁶. W 1900 r. w Cieszynie należało do gminy 2280 osób, a w 1910 roku — 2689⁴⁷.

Początki XX wieku to okres największej świetności gmin wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim. Nie były strukturami nadzwyczaj bogatymi, jednakże mogły utrzymywać sporo należących doń nieruchomości i zatrudniać wystarczającą liczbę pracowników. Liczne stowarzyszenia

⁴³ W. J a w o r s k i: *Ruch syjonistyczny w Bielsku*. W: *Żydzi w Bielsku i w Białej, i w okolicy*. Red. J. Polak, J. Spyra. Bielsko-Biała 1996, *passim*.

⁴⁴ J. S p y r a: *Powstanie i pierwsze lata...*, s. 48—49.

⁴⁵ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 15 i 17.

⁴⁶ I d e m: *Powstanie i rozwój żydowskiej...*, *passim*.

⁴⁷ I d e m: *Zarys dziejów ludności...*, s. 15 i 17.

oraz bractwa zakładane przez członków gmin prowadziły szeroką działalność charytatywną i edukacyjną. Był to okres stabilności i znacznego dobrobytu Żydów.

Upadek Monarchii Austro-Węgierskiej, powstanie niepodległej Polski i Czechosłowacji, zamknęły okres panowania habsburskiego na tych ziemiach. Panowanie austriackiej dynastii i jej politykę względem Żydów nie sposób ocenić jednoznacznie. Z jednej strony panowanie to wiązało się z wiekami prześladowań, kiedy dyskryminujące ustawy przez długie lata nie pozwalały na rozwój społeczności. Z drugiej strony wdrażane w XVIII i XIX wieku reformy, stopniowo doprowadzające do równoprawnienia, pozwoliły na prężny rozwój społeczności żydowskiej i przyniosły jej okres największej świetności na Śląsku Cieszyńskim.

Okres międzywojenny i lata wojennej tragedii

Zakończenie działań wojennych w 1918 r. zaowocowało wieloma zmianami natury politycznej. Upadła wielonarodowa Monarchia Austro-Węgierska, zamiast niej powstało kilka nowych państw. Śląsk Cieszyński stał się areną konfliktu interesów pomiędzy dwoma z nowo powstałych państw, spory graniczne doprowadziły do wojennego epizodu, a w rezultacie do podziału kraju nad Olzą na część polską i czechosłowacką. Przemiany wywarły istotny wpływ na mieszkańców regionu we wszelkich płaszczyznach życia. Decyzje podjęte na szczeblu politycznym zostały na Śląsku Cieszyńskim określone jako klęska. Po stronie czechosłowackiej pozostała liczna społeczność o polskiej tożsamości narodowej, niejednokrotnie podziałowi ulegały rodziny, wielu ludziom granice utrudniały dostęp do pracy. Na Zaolziu pozostały: praktycznie cały przemysł ciężki, bogate złoża węgla, a także węzeł kolejowy, co na długi czas zdegradowało komunikacyjnie polski Cieszyn. Wyrok Rady Ambasadorów w 1920 r. doprowadził do stworzenia nowego podziału administracyjnego⁴⁸. W cieniu tych wydarzeń pozostawała społeczność żydowska, stojąca w pewien sposób na uboczu sporów polsko-czechosłowackich.

Ludność żydowska związana językowo ze społecznością i kulturą niemiecką z pewnym niezadowoleniem przyjęła rozpad monarchii. Część rodzin, szczególnie najbogatszych, utożsamiała się narodowościowo

⁴⁸ K. Nowak: *Dzieje Śląska Cieszyńskiego po 1918 roku*. W: *Śląsk Cieszyński. Macierz Ziemi Cieszyńskiej*. Cieszyn 2001, s. 205–206.

z Niemcami i zdecydowała się wyprowadzić do Wiednia lub innych miast austriackich bądź Republiki Weimarskiej. Państwo polskie było pewnego rodzaju niewiadomą, obawiano się antysemityzmu, dlatego wielu Żydów sympatyzowało z Czechosłowacją, jawiącą się jako kraj bardziej demokratyczny i zachodni, co w przypadku Cieszyna spowodowało, że nie mała część tamtejszych Żydów zdecydowała się zamieszkać w jego lewobrzeżnej części⁴⁹. Konstytucja marcowa z 1921 r. gwarantowała przedstawicielom wszystkich mniejszości prawo do ochrony życia, wolności i mienia, do zachowania swej odrębności kulturowej i językowej oraz organizacji wewnętrznego życia społeczności. Konstytucja kwietniowa z 1935 r. podtrzymywała większość poprzednich praw, dopiero pod koniec lat 30. XX wieku pojawiły się ustawy w pewien sposób dyskryminujące ludność żydowską. Pierwsza z nich dotyczyła kwestii pozbawienia obywatelstwa „z powodu utraty łączności z państwowością polską”⁵⁰. Bardziej znana była sprawa utrudniania Żydom studiowania na niektórych kierunkach uczelni wyższych, czyli tak zwanych *Numerus Clausus*, prawo ograniczające liczbę miejsc do równowartości procentowanego udziału w całości społeczeństwa (w przypadku Żydów do około 10%)⁵¹. Szczególnie w przypadku studiów prawniczych ustawa ta bardzo krzywdziła wyznawców judaizmu. Przejawy dyskryminacji pojawiły się dużo później niż w dobie kształtowania się niepodległości Polski, dlatego niechęć części Żydów do zamieszkiwania w polskiej części Śląska Cieszyńskiego na początku lat 20. XX stulecia nie była do końca uzasadniona.

Podział Śląska Cieszyńskiego pomiędzy dwa państwa wymusił pewne zmiany terytorialne w obrębie gmin wyznaniowych. Najbardziej została nimi dotknięta gmina z siedzibą w Cieszynie, której większa część pozostała w Czechosłowacji. Po polskiej stronie znalazła się jedynie prawobrzeżna część miasta z bezpośrednio przylegającymi wiejskimi okolicami, zamieszkiwana przez około 2 tys. Żydów, natomiast utracone zostały: cała lewobrzeżna część miasta, okręg trzyniecki i jabłonkowski zamieszkiwane przez niespełna 1,5 tys.⁵² Po lewobrzeżnej części miasta pozostał tylko jeden ortodoksyjny dom modlitwy. Doprowadziło to do sytuacji, w której księgi metrykalne musiał prowadzić cieszyński rabin dla obu stron miasta, a pogrzeby musiały się odbywać na cmentarzu w Cieszynie. Z tych przyczyn powołano w lutym 1923 r. odrębną gminę wyznaniową w Czeskim Cieszynie. Poza samym miastem większe skupiska Żydów zamiesz-

⁴⁹ J. Spyra: *Zarys dziejów ludności...*, s. 19.

⁵⁰ H. Chałupczak, T. Browarek: *Mniejszości narodowe w Polsce 1918—1995*. Lublin 2000, s. 43—44.

⁵¹ F. Pasz: *Żydzi i My...*, s. 61.

⁵² *Ibidem*.

kiwały Trzyniec i Jabłonków, gdzie funkcjonowały stowarzyszenia bóżnicze posiadające własne domy modlitwy i cmentarze. W 1926 r. uruchomiony został cmentarz żydowski w Czeskim Cieszynie. Do 1938 r. i ponownego wcielenia Zaolzia do Rzeczypospolitej gmina wyznaniowa ustabilizowała się. W jej ramach funkcjonowały: kilka stowarzyszeń zarówno religijnych, jak i syjonistycznych, synagoga gminna i dwie prywatne ortodoksyjne oraz szkoła „Talmud Tora”, a jej liczebność nieco wzrastała⁵³.

Pod względem demograficznym społeczność żydowska Śląska Cieszyńskiego zachowała tendencję wzrostową. Spisy ludności dokonane po polskiej stronie w latach 1928 i 1939 wykazały odpowiednio 7728 i 8298 osób wyznania mojżeszowego na Zaolziu, natomiast w momencie ponownego przyłączenia do Polski w 1938 r. zamieszkiwało 2770 osób. W Bielsku liczba wyznawców religii mojżeszowej w roku 1938 sięgała 6 tys.⁵⁴

W okresie międzywojennym XX stulecia Żydzi należeli do różnych organizacji kulturalnych i towarzyskich, rozwinięli własną działalność wydawniczą. Rocznie wydawali od 100 do 200 tytułów czasopism, które wychodziły w kilku językach, najwięcej w jidysz, hebrajskim, polskim oraz sporadycznie w języku niemieckim. Największe nakłady miała ogólnoinformacyjna prasa codzienna, liczne były pisma branżowe, polityczne i inne o różnorodnej tematyce⁵⁵. Do Cieszyna i okolicznych miejscowości docierała część ogólnopolskich tytułów, a najpopularniejszym pismem lokalnym był wydawany w języku jidysz „Szlezysze Cajtung”⁵⁶.

Od początku XX wieku bardzo wielką popularność uzyskiwały sport i turystyka, stawały się one nieodłączną częścią życia społeczeństw. Jeszcze przed pierwszą wojną światową Żydzi założyli na Śląsku Cieszyńskim kilka sportowo-turystycznych klubów. W okresie międzywojennym zarówno po polskiej, jak i po czechosłowackiej stronie praktycznie w każdym mieście funkcjonował przynajmniej jeden klub sportowy. Zwykle były to filie popularnych organizacji, takich jak Maccabi, Hakoach, Hasmo-nea i innych, związanych zwykle z syjonistami. W Bielsku i Cieszynie funkcjonowało kilka takich klubów, posiadających różne sekcje, w zależności od uprawianych dyscyplin sportowych. Szczególnie popularne wśród Żydów było narciarstwo, w którym osiągali bardzo dobre wyniki na ogólnopolskiej arenie, o czym świadczyły niejednokrotnie zdobywane tytuły mistrzowskie w biegach i skokach. Poza uczestnictwem w ogólnopolskich

⁵³ Ibidem, s. 20—21.

⁵⁴ W. Jaworski: *Ludność żydowska w województwie śląskim w latach 192—1939*. Katowice 1997, s. 32—33.

⁵⁵ H. Chałupczak, T. Browarek: *Mniejszości narodowe w Polsce...*, s. 187.

⁵⁶ W. Jaworski: *Żydzi w Cieszynie w okresie międzywojennym*. „Pamiętnik Cieszyński” 1993, T. 6, s. 102.

zawodach Żydzi co roku organizowali własne imprezy sportowe, w których rywalizowały drużynowo i indywidualnie reprezentacje poszczególnych klubów. W Cieszynie Żydzi założyli pierwszy klub pływacki, który z czasem stał się sekcją cieszyńskiego Maccabi. Założono także drużynę piłki wodnej, trenowano skoki do wody. Podobnie jak w przypadku narciarstwa, bielski Hakoach posiadał jedną z najsilniejszych w kraju sekcji pływackich, której najbardziej znana zawodniczka Gertruda Dawidowicz uzyskała kilkakrotnie tytuły mistrzyni Polski. Kolejnym ulubionym sportem Żydów był tenis stołowy. Wielu zamożniejszych Żydów posiadało własne stoły ping-pongowe w domach, wielu innych zadowalało się grą w świetlicach bądź przy klubach sportowych. Nie można zapomnieć także o klubach piłkarskich, prezentujących przeciętny, nie odbiegający od innych lokalnych klubów poziom. Warto jeszcze wspomnieć o bardzo popularnej turystyce górskiej, promowanej przede wszystkim przez organizację Blau-Weis⁵⁷.

Żydzi w większości byli lojalnymi obywatelami państwa polskiego, starali się współżyć jak najlepiej z otaczającą ich ludnością, pomimo to przedstawiciele pewnych środowisk i zwolennicy niektórych polskich partii politycznych byli im nieprzychylni. Kryzys ekonomiczny na początku lat 30. XX stulecia wzmógł niezadowolenie spowodowane częściowo domniemaną, a częściowo realną przewagą ekonomiczną Żydów. Dojście Hitlera do władzy w 1933 r. i wzrastające nastroje antysemickie spowodowały wzmożoną emigrację niemieckich Żydów. Dla niektórych Polska była jedynie krajem tranzytowym, część natomiast zdecydowała się tu pozostać. Uchodźcom starały się pomagać gminy żydowskie, a lokalni przedsiębiorcy żydowskiego pochodzenia stwarzali im możliwość pracy. Zważywszy na trwający jeszcze kryzys i wysokie bezrobocie, takie działania wywołały spore niezadowolenie społeczne, najwyraźniejsze wśród biedniejszych. Z tego powodu przedstawiciele środowisk nieprzychylnych Żydom uzyskali podatny grunt na wywołanie w całym kraju fali wystąpień antyżydowskich, które dotknęły także Cieszyn i okoliczne miejscowości. Inspiratorzy zajęć byli najczęściej związani z radykalnymi organizacjami, jak Stronnictwo Narodowe czy też Obóz Wielkiej Polski. Antysemityzm niemiecki przeniósł się na teren Polski i głosił hasła usunięcia Żydów ze wszystkich dziedzin życia społecznego, kulturalnego, gospodarczego. Taka sytuacja spowodowała, że wielu Żydów wyjechało za granicę⁵⁸. Na początku września 1939 r. Niemcy spalili synagogę w Cieszynie i w Bielsku oraz ortodoksyjne domy modlitwy, zdemastrowano cmentarze⁵⁹.

⁵⁷ F. P a s z: *Żydzi i My...*, s. 68—74.

⁵⁸ H. S z o t e k: *Wojenne losy skoczowskich Żydów. W: W cieniu skoczowskiej synagogi.* Red. J. S p y r a. Skoczów 1994, s. 81—82.

⁵⁹ F. P a s z: *Żydzi i My...*, s. 80—81.

Niemcy już na samym początku okupacji postanowili zlikwidować i zatrzeć ślady jakiegokolwiek życia religijnego Żydów.

Również od pierwszych dni wojny rozpoczęły się akty rabunku żydowskiego mienia⁶⁰. W pierwszych dniach okupacji wydano zarządzenie o rejestracji wszystkich Żydów oraz o obowiązku noszenia wyróżniającej gwiazdy Dawida z literą „J”. Sprawnych fizycznie mężczyzn wykorzystywano do ciężkich robót publicznych, najczęściej do usuwania śladów walk, zasypywania rowów przeciwlotniczych. Kobiety natomiast sprzątały w niemieckich domach, czasem posługiwały w koszarach. Stopniowo wypędzano żydowskie rodziny z domów i zmuszano do przeniesienia się do punktów zbórnych mieszczących się w starych fabrykach, restauracjach, przy czym zwykle oddzielano mężczyzn od ich żon i dzieci⁶¹. W ten sposób Niemcy przygotowywali się do dalszego etapu planu, czyli skupiania Żydów w miejscach ułatwiających wywożenie do obozów. Jeden z pierwszych transportów Żydów ze Śląska Cieszyńskiego odbył się pod koniec września 1939 r., dotyczył mężczyzn pomiędzy 16. a 60. rokiem życia zamieszkujących Zaolzie, Cieszyn, Skoczów i okolice. Wywieziono ich do Oświęcimia (Auschwitz), do Niska nad Sanem, gdzie utworzono przejściowy obóz pracy. O ich dalszych losach wiadomo stosunkowo niewiele, niektórym udało się uciec, część przedostała się do radzieckiej sfery okupacyjnej. Zdecydowana większość zginęła w obozach koncentracyjnych bądź została przeniesiona do innych obozów. Następne transporty z Cieszyna i okolic odbywały się w 1940 r. Do 1943 r. wywieziono praktycznie wszystkich Żydów ze Śląska Cieszyńskiego. Po kampanii wrześniowej Żydów pozbawiono możliwości kontynuacji swej przedwojennej działalności. Ich los na Śląsku Cieszyńskim nie różnił się od losu ich współwyznawców zamieszkałych w Polsce i innych krajach okupowanej Europy. Tragedię Holocaustu przetrwało bardzo niewiele. Dla narodu żydowskiego, dla Żydów Europy, okres drugiej wojny światowej to Holocaust. Wówczas Europa odrzuciła Żydów. Ci do tych miejsc zagłady wracają, by tylko wspominać swych zmarłych, świat, którego już nie ma. Ziemia całkowicie wolna dla Żydów dziś to albo Izrael, albo Ameryka.

Dialog katolicko-żydowski

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II otworzyła nowy rozdział w historii sto-

⁶⁰ Ibidem, s. 82.

⁶¹ Ibidem, s. 83.

sunków katolicko-żydowskich. Jan Paweł II realizował jej postanowienia, a jego postawa była pełna szacunku dla tożsamości tej religii. Z okazji 20. rocznicy *Nostra aetate* Jan Paweł II wyraził pogląd, że „dialog katolicko-żydowski jest czymś znacznie więcej niż kwestią dobrych manier i tolerancji. Stosunki między Żydami i chrześcijanami bynajmniej nie mają charakteru dyskusji akademickich. Przeciwnie, stanowią podstawę naszych religijnych zobowiązań i naszego powołania — jako Żydów i jako chrześcijan, którzy żyją z woli Boga w tak ścisłym powiązaniu”⁶². Przykładem papieża Jana Pawła II oraz zgodnie z nauczaniem Stolicy Apostolskiej Kościół katolicki w diecezji bielsko-żywieckiej prowadzi z Żydowską Gminą Wyznaniową dialog na płaszczyźnie duchowej, wzajemnego działania oraz na płaszczyźnie towarzyskiej.

Żydowska Gmina Wyznaniowa w Bielsku-Białej od 1997 r. wchodzi w skład 9 żydowskich gmin wyznaniowych w Polsce i posiada statut prawny. Członkowie tej Gminy brali udział w Międzynarodowym Kongresie Ekumenicznym w Cieszynie w 1995 r., a po jego zakończeniu przesłali na ręce organizatorów podziękowanie następującej treści: „Uczestnictwo w Kongresie zainicjowało szeroki dialog chrześcijańsko-żydowski na naszym terenie. Dzięki niemu mogliśmy poznać wspaniałych i serdecznych ludzi, którym ekumenizm głęboko leży na sercu [...]”⁶³. Katolicy są zapraszani na różne uroczystości religijne i kulturalne organizowane przez Gminę.

Na terenie diecezji bielsko-żywieckiej znajduje się także Oświęcim i dawny obóz koncentracyjny w Auschwitz-Birkenau, gdzie obecnie mieści się Centrum Dialogu i Modlitwy. Podczas pielgrzymki Benedykta XVI do Polski papież odwiedził 28 maja 2006 r. również Auschwitz. Zatrzymując się przed tablicą z napisem w języku hebrajskim, powiedział między innymi: „Władze Trzeciej Rzeszy chciały całkowicie zniżyć naród żydowski, wyeliminować go z grona narodów ziemi [...]. Możemy mieć nadzieję, że z miejsca kaźni będzie wyrastać i dojrzewać konstruktywna refleksja i że pamięć przeszłości pomoże przeciwstawiać się złu i sprawić, że zatryumfuje miłość”⁶⁴.

Przeszłość, doświadczenie chrześcijan i narodu żydowskiego powinno wzmocnić dialog katolicko-żydowski, który poprowadzi do wzajemnego szacunku i miłości.

⁶² Jan Paweł II: *Do uczestników sympozjum w rocznicę „Nostra aetate”*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie 1985, nr 4, s. 5.

⁶³ J. Budniak: *XXVIII Międzynarodowy Kongres Ekumeniczny w Cieszynie*. Cieszyn—Bytom 1996, s. 148.

⁶⁴ *Benedykt XVI. Trwajcie mocni w wierze*. Red. A. Mazurek. Warszawa 2006, s. 130—133.

BOGDAN BIAŁEK

Najpierw rozmowa, potem (być może) dialog

Opis doświadczenia kieleckiego

Pewien pobożny chasyd zwrócił się do swojego cadyka z następującym pytaniem:

— Powiedz, proszę, rebe, czy człowiek rozwija się od wewnątrz ku zewnątrz, czy też od zewnątrz ku wewnątrz?

Cadyk wysłuchawszy pytania popadł w zadumę i trwał w niej dłuższą chwilę, po czym odrzekł:

— Na twoje trudne i skomplikowane pytanie znajduję tylko jedną odpowiedź — tak!

Czego uczy nas ta chasydzka przypowieść? Otóż, jeśli postawimy owo trudne i skomplikowane pytanie, czy w Polsce rozwija się dialog chrześcijańsko-żydowski, czy też go w ogóle nie ma, po długim i głębokim namyśle możemy — moim zdaniem — udzielić uczciwie tylko jednej odpowiedzi — tak!

Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce nie jest tym samym, czym jest dialog katolicko-prawosławny. Dlatego że dialog, jako najwyższa forma komunikowania się ludzi, zakłada, po pierwsze, równorzędność dwóch podmiotów komunikacyjnych z wymiennością ich funkcji, po drugie, racjonalność, po trzecie, tematyczność. Żadna z tych cech nie charakteryzuje stosunków chrześcijańsko-żydowskich w Polsce. Dlatego że, po pierwsze, w Polsce Żydów już nie ma albo już prawie nie ma. Małe gminy żyjące w dużym rozproszeniu są przede wszystkim zajęte sobą, odbudową zniszczonych więzi wspólnotowych, budowaniem własnej religijnej, kulturalnej i etnicznej tożsamości. Nieliczni Żydzi polscy są stale obecni wśród chrześcijan. Pozostali, nawet jeśli są życzliwie nastawieni do jakichkolwiek form kontaktu religijnego z chrześcijanami, nie czynią z tego, dla

mnie z całkiem zrozumiałych względów, jakiegoś ważnego swego życiowego zadania czy celu. Rzadko się też zdarza inicjatywa żydowska zmierzająca do spotkania, dialogu z chrześcijanami. Trudno więc określić w najbliższej przyszłości drugi podmiot dialogu.

Po drugie, zupełnie niejasna jest podstawa takiego dialogu, temat. Jego definicję komplikują bardzo zawile relacje polsko-żydowskie, zwłaszcza te, które sięgają XIX wieku, poprzez okres międzywojenny, doświadczenia lat wojny, z okresem powojennym do 1968 r. I, po trzecie, właśnie relacje polsko-żydowskie, nabrzmiałe od silnych emocji, są znaczną przeszkodą albo wręcz wykluczają racjonalność jako immanentną wartość i cechę dialogu.

Ale jednak... Jednak odbywa się w Polsce od lat wiele spotkań chrześcijańsko-żydowskich, działa Polska Rada Chrześcijan i Żydów, odbywają się Dni Judaizmu, działa specjalna instytucja do dialogu z judaizmem Konferencji Episkopatu Polski. Wszystkie te działania, krytyczne, budzą wielkie zainteresowanie wśród chrześcijan, aczkolwiek czasami krytyczne.

Powstają inne, nowe, mniej lub bardziej formalne inicjatywy. Często przydaje się im miano dialogu, ale niestety jest to — moim zdaniem — spore nadużycie z powodów, o których wspomniałem wcześniej. A nadto mając formę zrytualizowaną, niewiele wnoszą do naszej przestrzeni społecznej i religijnej. A nadto są skierowane wyłącznie do społeczności chrześcijańskiej, a nie chrześcijańskiej i żydowskiej.

Kiedyś powiedział prof. Stanisław Krajewski, żydowski współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, odnosząc się do idei Dnia Judaizmu: „Życzę nam wszystkim, by kolejne Dni Judaizmu były dobrym i ważnym wydarzeniem dla Kościoła katolickiego. Jeśli przyniosą katolikom lepsze zrozumienie nieprzemijającej wartości judaizmu, który zawiera odniesienie do najgłębszej prawdy o świecie, to i my, Żydzi, będziemy usatysfakcjonowani. Jeśli przyniosą szersze zrozumienie, dlatego Jan Paweł II powiedział, że »antysemityzm jest grzechem«, będziemy po prostu wdzięczni”. Bardzo znamienita i charakterystyczna wypowiedź.

Co więc pozostaje? Jeśli nie dialog, to co? Pozostaje nam rozmowa, ta najbardziej naturalna forma komunikacji prowadząca do zrozumienia i porozumienia. Rozmowa, poprzez swoją naturalność, spontaniczność, dynamiczność i ekspresyjność i w końcu, *nomen omen*, *oralność*, jest nam najbardziej potrzebna. Nam katolikom. Bo w relacjach chrześcijańsko-żydowskich najbardziej nam jest potrzebna rozmowa katolicko-katolicka. Dlaczego tak?

Wspomniałem wcześniej, że dotychczasowe formy relacji chrześcijańsko-żydowskich są, w moim przekonaniu, mało owocne. Oto ciagle w liturgii Triduum Paschalnego, w modlitwie Wielkopiątkowej, modlimy się

za Żydów „lud, który niegdyś był narodem wybranym”, odcinając się od tego umiłowanego ludu naszego wspólnego Boga, do którego mówił poprzez Abrahama: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo wszystkie ludy całej ziemi” (Rdz 12,3). Owo „wybranie”, jak wiemy to chociażby od Jana Pawła II, nigdy nie zostało cofnięte, Bóg był, jest i pozostanie wierny swojemu Przymierz z narodem Izraela. W języku polskim „niegdyś”, jak wszyscy wiemy, oznacza „dawniej”, a nie „dawno”. Wrażliwość językowa przeciętnego Polaka jest wystarczająca, by rozumieć, że „niegdyś może owszem, ale dzisiaj to już nie”. I wierni naszego Kościoła taki oto otrzymują komunikat. Przetłumaczony dopiero po 16 latach mszał Pawła II, obowiązujący w swym tłumaczeniu w Polsce od ponad 20 lat, w oryginale mówi wszak o Żydach, jako pierwszych, „najpierw” wybranych, oraz mówi o „wzrastaniu w miłości Imienia Bożego”.

A jak długo będzie jeszcze trwał gorszący konflikt wokół obrazu w katedrze sandomierskiej? Jakie spustoszenie to czyni w duszach wiernych lokalnego Kościoła, wykazała prof. Tokarska-Bakir w swojej ostatniej publikacji.

Oto wypowiedzi ks. Chrostowskiego, często kierowane do duchowieństwa, jak owo sławetne wystąpienie do kapelanów wojskowych na Jasnej Górze, przepełnione nie tylko błędami merytorycznymi, co wykazał w swojej publikacji Konstanty Gebert w miesięczniku „Midrasz”, ale także nieskrywaną niechęcią do narodu żydowskiego i jego religii, pozostają bez odpowiedzi współbraci w kapłaństwie.

Oto bez żadnej riposty pozostaje wypowiedź felietonisty Radia Maryja, owego „katolickiego głosu w każdym domu”, który przed IX Dniem Judaizmu wygłasza takie oto opinie: „[...] trudno [...] doprawdy zrozumieć cel rozpoczynania corocznych obchodów Dnia Judaizmu z inicjatywy akurat Kościoła katolickiego. Jeśli wierzyć okolicznościowym deklaracjom towarzyszącym corocznym obchodom, Dzień Judaizmu ma przybliżyć judaizm katolikom polskim. Inaczej mówiąc, celem obchodów jest propaganda judaizmu w środowisku katolików polskich”.

Do rzadkości należą piękne i pouczające polemiki, które prowadzili ze sobą na łamach „Tygodnika Powszechnego” ks. prof. Henryk Witczyk i ks. dr Romuald-Roman Weksler-Waszkinel. Rozmowy katolicko-katolickie przypominają raczej rozmowę dwóch grajków weselnych, z których jeden był głuchy, a drugi niewidomy. Niewidomy pyta o weselników — A co, oni już tańczą? Na co głuchy odpowiada: — A co, my już gramy?

Kiedy w czerwcu 2005 r. wystąpiłem jak prezes kieleckiego Stowarzyszenia im. Jana Karskiego z inicjatywą zorganizowania w Kielcach ogólnopolskich obchodów IX Dnia Judaizmu w roku 2006, liczyłem się z tym, że pojawią się trudności, gdyż właśnie w tym roku przypadła

okrągła 60. rocznica wydarzeń, które przeszły do historii pod mianem „pogrom kielecki”. I rzeczywiście pojawiły się. Dla jednych była to okoliczność przemawiająca za tym, aby obchody odbyły się w Kielcach, dla innych przeciwnie. Ostatecznie dzięki postawie biskupa Kazimierza Ryczana oraz arcybiskupa Stanisława Gądeckiego zapadła szczęśliwa decyzja. Organizację przyznano Kielcom.

Hasłem IX Dnia Judaizmu były słowa kard. Josepha Ratzingera „Na drodze ku temu, który nadchodzi” pochodzące z jego pracy *Wielość religii i jedno Przymierze*. Czytamy w niej: „Postać Chrystusa równocześnie łączy i dzieli Izrael i Kościół. Przewycięzenie tego podziału nie leży w naszej mocy, ale podział ten skupia nas na wspólnej drodze ku Temu, który nadchodzi. Z tego względu nie może on prowadzić do wrogości”. Dlatego przygotowując przez wiele miesięcy uroczystości w kontekście słów kardynała Ratzingera, pamiętaliśmy też o modlitwie Episkopatu Polski z kościoła Wszystkich Świętych w Warszawie z 27 maja 2001 r.; „[...] bolejemy nad postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów — szczególnie w Jedwabnem i innych miejscowościach — przysporzyli Żydom cierpienie, a nawet zadali im śmierć. Odnosimy się do tej zbrodni także dlatego, abyśmy mogli owocnie podjąć odpowiedzialność za przewycięzenie wszelkiego zła występującego dzisiaj. Wysiłek oczyszczania pamięci staje się dla nas trudnym zadaniem oczyszczania sumień”.

Od wielu lat w Kielcach podejmujemy wysiłek zmierzający do „oczyszczania sumień”. List obywateli kieleckich do Żydów wydany w 50. rocznicę pogromu wyrażający skruczę, organizowane od lat każdego 4 lipca marsze modlitwy i pamięci, a w końcu wmurowana tablica w ścianę domu przy ulicy Planty 7, miejsca zbrodni, z modlitwą Jana Pawła II włożoną w szczelinę Ściany Płaczu w Jerozolimie skłoniły prof. Władysława Bartoszewskiego do wypowiedzenia do kielczan takich słów: „Kielce ratują w ten sposób nie tylko własne dusze potomków, ówczesnych świadków, ale dają przykład wielu, wielu innym w Polsce. Wprawdzie wymiar tej zbrodni był statystycznie duży, ale różnego typu zbrodni było dużo więcej w tym czasie na terenie Polski, nie tylko w Kielcach. Kielce stały się niestety takim smutnym symbolem. Słowa modlitwy Jana Pawła II wyryte na tablicy przy domu na Plantach to znak, że ziarno myśli Papieża — tu, w Kielcach — padło na żyzną glebę. Mieszkańcy Kielc mogą chodzić z podniesionym czołem, bo pokazują, jak sobie radzić z trudnymi problemami historii”.

Dzisiaj w Kielcach nie ma na murach antysemitycznych napisów, a kibice Korony-Kolportera Kielce nie używają antysemitycznych wyzwisk.

Jednakże nie sprawa pogromu zdominowała obchody IX Dnia Judaizmu. Bogaty program, rozciągnięty na tydzień, przyniósł nieoczekiwane inne doświadczenie. Gdy rozdaliśmy wydrukowaną w tysiącu egzem-

plarzy przygotowaną przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów broszurę *Kościół katolicki o swoich korzeniach*, okazało się, że jest to najbardziej pożądanym przez kielczan efekt naszej organizacyjnej pracy. Jedną ze starszych pań, uczestniczka jednego ze spotkań, przeglądając tę broszurę, zwróciła się do mnie z pytaniem: — Proszę Pana, dlaczego to przed nami ukrywano? Broszura zawiera oficjalne dokumenty Kościoła oraz wypowiedzi kościelnych osób oficjalnych. Oczywiście, nikt tego przed nią nie ukrywał, ale dlaczego nie odkrywał? Nie umiałem jej na to odpowiedzieć.

Po spotkaniu na temat psalmów w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, w którym udział wzięli rabin dr Sacha Pecarič i ks. prof. Henryk Witczyk, jeden z ponad 700 słuchaczy ich dysputy zapytał rabina: — Proszę pana, a dlaczego wy, Żydzi, ukrywacie Torę? Dlaczego my, chrześcijanie, nie możemy się z nią zapoznać? Zdumiony rabin długo i cierpliwie tłumaczył niedowierzającemu mężczyźnie, że chrześcijanie mają swobodny dostęp do Tory, a nawet ją czytają w swoich świątyniach.

Jednak na specjalnie zorganizowane dla studentów kieleckiego seminarium duchownego spotkanie z ks. dr. Romualdem-Jakubem Wekslerem-Waszkinem nie przyszedł ani jeden kleryk. Nie udało się też zorganizować sesji o nauczaniu Kościoła na temat judaizmu i stosunku do Żydów dla katechetów. Z powodów „organizacyjnych”. Ale najważniejszym wydarzeniem była seria spotkań zorganizowana w kieleckich szkołach średnich dla uczniów, prowadzona przez naszych gości — Żydów i katolickich członków PRChiŻ.

W zgodnej opinii kielczan IX Dzień Judaizmu był jednym z najważniejszych wydarzeń ubiegłego roku. W tym roku w diecezji nie odbyło się ani jedno zdarzenie związane z X Dniem Judaizmu. Spotkanie z rabinem Michele Schudrichem włączono w program Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan.

Moje doświadczenie kieleckie mogę zamknąć w dwóch słowach — rozmowa, katolicko-katolicka oraz edukacja. To jest droga do oczyszczania naszych sumień, to jest droga do „Tego, który nadchodzi”, do pojednania wzajemnego, do pojednania ludzi i ludów. Aby wszyscy usłyszeli słowa Pawła z Tarsu, że my, chrześcijanie, jesteśmy „dziczką oliwną” i karmimy się „sokami oliwnymi” ze szlachetnej oliwki Izraela, abyśmy wszyscy przejęli się Pawłowymi słowami — „nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie”. Inaczej nasze sumienia nigdy nie będą czyste.

Chciałbym być w błędzie, jak ten sławny i zwycięski generał, którego zapytano, czy kiedykolwiek popełnił błąd. Generał odpowiedział — tak, jeden raz. Kiedyś przedstawiałem swoją koncepcję na odprawie w sztabie. I cały czas myślałem, że nie mam racji. Popełniłem błąd. Okazało się, że miałem rację.

STANISŁAW KAMIŃSKI

Żydzi w Rzeszowie: wczoraj i dziś — panorama zagadnienia

Rzeszów jest stolicą województwa podkarpackiego i należy do jednego z największych miast Polski południowo-wschodniej. Jest położony nad rzeką Wisłok i jej dopływami: Młynówką, Strugiem oraz Przyrwą, u stóp wzniesień Pogórza Karpackiego, na pograniczu Pogórza Rzeszowskiego i Pradoliny Podkarpackiej. Liczy blisko 170 tys. mieszkańców. Jest ważnym centrum administracyjnym, przemysłowym, kulturalnym i naukowym tego regionu¹. Pomimo że obserwuje się ostatnio zjawisko migracji ludzi z miasta na tereny podmiejskie, to Rzeszów stale się rozrasta w coraz większą aglomerację miejską, wchłaniając okoliczne wsie.

Miasto nad Wisłokiem posiada bogatą i interesującą przeszłość. Rzeszów uzyskał prawa miejskie w 1354 r., nadane mu mocą przywileju donacyjnego króla Kazimierza Wielkiego². Istnieje jednak hipoteza poparta badaniami archeologicznymi, że już na przełomie XI i XII wieku istniała tu pierwsza osada o silnych tendencjach rozwojowych³. Rozwojowi miasta sprzyjało dogodne położenie wobec szlaków komunikacyjnych lądowych i wodnych. Najważniejszym z nich był szlak krakowsko-lwowski, który wiódł aż do portów czarnomorskich. Dzięki niemu miasto odwiedzali liczni kupcy, i to w gruncie rzeczy spowodowało, że Rzeszów od najdawniejszych czasów był ważnym ośrodkiem rzemieślniczo-handlowym tego regionu⁴.

¹ F. Kiryk: *Wstęp*. W: *Dzieje Rzeszowa*. Red. F. Kiryk. T. 1. Rzeszów 1994, s. 5.

² J. Pęcowski: *Dzieje miasta Rzeszowa do końca XVIII wieku*. Rzeszów 1913, s. 3.

³ F. Kotuła: *Tamten Rzeszów*. Rzeszów 1985, s. 13; zob. także F. Kiryk: *Wstęp...*, s. 5—6.

⁴ *Ibidem*.

Położenie Rzeszowa na styku Małopolski i Rusi Czerwonej dodało jeszcze jego dziejom kolorytu etnicznego. Od zawsze bowiem wśród jego mieszkańców spotykamy poza Polakami naród ruski i izraelski. Szczególnie ten ostatni zapuścił w tym mieście głębokie korzenie, stając się od końca średniowiecza trwałym składnikiem demograficznym i kulturowym miasta. Zgodne współistnienie, jakie cechowało Polaków oraz przedstawicieli narodowości ruskiej, żydowskiej oraz niemieckiej, dało początek niepowtarzalnej tkance kulturowej, niespotykanej nawet w miastach jednorodnych pod względem etnicznym. Wprost nie można sobie wyobrazić Rzeszowa okresu galicyjskiego i międzywojennego bez ludności izraelskiej, licznych domów modlitw, dziesiątków sklepów i składów towarów czy zgiełku na placach targowych⁵.

Przyjmuje się oficjalnie, że Żydzi mieszkali w Rzeszowie od roku 1550, choć pierwsza wzmianka o nich w mieście pochodzi z XV wieku⁶. Faktem jest, że w 1558 r. było już w mieście 6 rodzin żydowskich, natomiast w 1592 r. posiadali 6 domów, a ich liczba sięgała wówczas 100 osób. Zajmowali się handlem oraz dzierżawili podatki i młyny. W 1599 r. osiedlanie się Żydów w Rzeszowie zostało ograniczone do 7 domów w mieście. Jednocześnie zakazano im handlować wyrobami rzemieślniczymi. Wynikało to z narastającej konkurencji z miejscową ludnością chrześcijańską. Jednak wielu Żydów zajmowało się nadal handlem i rzemiosłem, w tym szczególnie: gorzelnictwem, krawiectwem, stolarstwem i szklarstwem. W roku 1617 w Rzeszowie istniała już synagoga z cmentarzem, wybudowana w 1610 r.

W 1638 r. Rzeszów wraz z okolicznymi włościami przeszedł we władanie rodu Lubomirskich. Już w połowie XVII wieku mieszkało tu około 680 Żydów. Wzrost liczby Żydów w tym czasie w Rzeszowie był prawdopodobnie konsekwencją migracji tej ludności z terenów objętych powstaniem kozackim, gdzie powszechnie dochodziło do pogromów ludności żydowskiej⁷. Prawdopodobnie też wspólnota miała wówczas już swojego rabina. Był nim niejaki Hersz. Żydzi rzeszowscy należeli wówczas do kahału przemyskiego. W 1686 r. właściciel miasta Hieronim Lubomirski zgodził się na wybudowanie nowej szkoły z myślą o edukacji żydowskich dzieci i młodzieży. W tym też roku pojawia się w mieście pierwszy żydowski cech kuśnierski. Do wzrostu osadnictwa żydowskiego w Rzeszowie przyczynili się kolejni właściciele miasta. Ich przychylnie stanowisko

⁵ Ibidem.

⁶ W. Wierzbieniec: *Żydzi rzeszowscy*. W: *Encyklopedia Rzeszowa*. Red. J. Draus. Rzeszów 2004, s. 820; P. Burchard: *Pamiętki i zabytki kultury żydowskiej w Polsce*. Warszawa 1990.

⁷ W. Wierzbieniec: *Żydzi rzeszowscy...*, s. 821.

wynikało przede wszystkim z korzystnych układów ekonomicznych z tą grupą ludności⁸.

Wiek XVIII to w dalszym ciągu czas rozkwitu życia i kultury żydowskiej w Rzeszowie. W 1706 r. uzyskali oni zezwolenie na posiadanie 40 domów. Ukształtowała się wówczas dzielnica żydowska, usytuowana między Starym a Nowym Miastem, z oddzielnym rynkiem, przy którym Żydzi mieli w 1728 r. 16 domów. W tym też czasie powstał w Rzeszowie kahał, niezależny od kahału przemyskiego. Na terenie tej dzielnicy były już dwie synagogi, z których jedna w 1739 r. uległa spaleni. Po tym wydarzeniu niezwłocznie przystąpiono do jej odbudowy.

Jeszcze bardziej pomyślna dla Żydów była druga połowa XVIII wieku. Osiągnięta w pierwszej połowie XVIII wieku pełnia uprawnień gospodarczych stworzyła im teraz okazję do tworzenia swoich cechów rzemieślniczych. W tym też czasie nie odnotowywano już tak dużych napięć w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich jak w ostatnim ćwierćwieczu XVII wieku. Bardzo istotny wpływ na wolność Żydów i charakter stosunków z ludnością chrześcijańską wywierał Kościół katolicki. Świadczy o tym przywilej z 1745 r. biskupa przemyskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego dla synagogi rzeszowskiej, wydany po wizytacji tamtejszej parafii farnej. Potwierdzono w nim prawo Żydów do istniejących już synagog i cmentarza. Zastrzeżono jednak, że winni oni przestrzegać praw kościelnych i koronnych, a budowanie i reperowanie synagog nie mogło się odbywać bez zgody biskupa, zabroniono zatrudniania chrześcijan, zwłaszcza podczas świąt żydowskich. Zakazano głośnych i hucznych zabaw i wesel, nakazano, aby podczas procesji kościelnych Żydzi chronili się do swoich domostw. Zabroniono powiększania cmentarza. Ustalono ponadto wysokość opłaty na rzecz parafii farnej. Żydzi w kahale jak i chrześcijanie zostali zobowiązani do obrony miasta. Kahał żydowski na równi z ludnością chrześcijańską zobowiązany był do konserwacji dróg i mostów, wałów, parkanów, uczestnictwa w straży pożarnej, wspólnego opłacania urzędników miejskich, a także zamkowych, ponadto Żydzi byli zobowiązani do opieki nad 4 z 8 bram, jakie w tym okresie posiadało miasto. Kahalem rzeszowskim w tym czasie kierowali tak zwani starsi synagogi, czyli Rada. Duchowym przewodnikiem gminy był rabin. Do jego obowiązków należał nadzór nad życiem religijnym, nauką religii mojżeszowej. Rabin udzielał ślubów i rozwodów, przewodniczył sądowi rabinackiemu⁹.

Pod koniec XVIII wieku w mieście żyło 1648 Żydów, stanowiąc 50% mieszkańców. Rzeszów był w tym czasie piątym pod względem wielkości

⁸ Ibidem, s. 821.

⁹ Ibidem, s. 822.

skupiskiem Żydów obecnego województwa podkarpackiego. Wyprzedzały go jedynie: Przemyśl, Jarosław, Lesko i Dynów. Żydzi tamtego czasu mieli w mieście swój szpital, a od 1788 r. funkcjonowała Judischdeutscheschule.

Jeszcze znacznie wzrosła liczba ludności żydowskiej w Rzeszowie w czasach galicyjskich. W 1816 r. liczba Żydów sięgała 3575. Chrześcijan było wtedy tylko 1029. W 1870 r. do kahału rzeszowskiego należało 5801 Żydów. Zatrudniano 5 rabinów, na utrzymaniu były 2 synagogi, 4 cmentarze. Oprócz tego w mieście znajdowały się jeszcze 4 prywatne domy modlitwy. Żydzi stanowili wtedy prawie 55% mieszkańców miasta. W Radzie Miasta na 30 radnych zasiadało 15 Żydów, w 1885 r. zaś na 36, 17 było Żydami. W tym czasie Żydzi byli właścicielami ponad 43% domów w mieście.

W życiu religijnym i społecznym żydowskich mieszkańców miasta istotną rolę odgrywali rabini. Byli urzędnikami i przywódcami duchowymi gminy żydowskiej. Pełnili rozliczne funkcje na rzecz wspólnoty: nauczali, odprawiali nabożeństwa, czuwali nad życiem moralnym wspólnoty. Za pracę na rzecz wspólnoty pobierali wynagrodzenie¹⁰. Od XVI wieku do wybuchu drugiej wojny światowej rzeszowska gmina miała przeszło 20 rabinów. Do najbardziej znanych należą: Gabrirl ben Jehuda, który opublikował w Amsterdamie książkę pt. *Droga do skruchy*, opowiadając o pogromie Żydów przez Kozaków w XVII wieku, Aron Samuel Kaidenower, który po odejściu z Rzeszowa pełnił funkcję rabina we Frankfurcie n. Menem, w Amsterdamie i wielu innych miejscowościach¹¹.

Pod koniec XVIII wieku udział żywołu żydowskiego w Rzeszowie był tak wielki, że w roku 1886 r. zniesiono nawet zakaz pracy w niedziele i święta chrześcijańskie. Zaczęły powstawać stowarzyszenia, towarzystwa oraz partie polityczne. Tak na przykład Stowarzyszenie Agudas Achim (Przymierze Braci) prowadziło wieczorową szkołę rękodzielniczą, do której uczęszczało w 1883 r. 128 chłopców, od 1882 r. zaczęło działać Towarzystwo Kredytowe, od roku 1883 rozpoczęło działalność Towarzystwo Kredytowo-Oszczędnościowe, a od 1892 — Kupieckie Towarzystwo Oszczędnościowe, Żydowski Klub Asymilatorów, Żydowska Partia Socjalno-Demokratyczna. Funkcjonowało ponadto kilka towarzystw religijnych i dobroczynnych, takich jak: Żydowskie Towarzystwo ku Wsparciu Chorych Izraelitów, Stowarzyszenie Pań dla Wspierania Chorych Izraelitów, Żydowskie Stowarzyszenie Religijne „Machzykaj Linat”, Stowarzyszenie Religijnego Wychowania „Chwał Dawid”, Towarzystwo Oświatowo-

¹⁰ W. Wierzbieniec: *Rabini rzeszowscy*. W: *Encyklopedia Rzeszowa*. Rzeszów 2004, s. 517.

¹¹ *Idem*: *Żydzi rzeszowscy*. W: *Encyklopedia Rzeszowa...*, s. 822.

-Kulturalne „Tarbut”, Towarzystwo „Talmud — Tora”, Stowarzyszenie „Bejs Jakow”, Sportowe Towarzystwo „Bar Kochba”, Towarzystwo Sportowe „Samson”, Żydowskie Towarzystwo Dramatyczne „Scena”. Kwitło więc życie gospodarcze, polityczne i oświatowe. Żydzi żyli dostatnio i wygodnie, a dzięki nim i pozostali mieszkańcy miasta. Słusznie więc w tamtych czasach zwano Rzeszów Galicyjską Jerozolimą.

Oczywiście, początek XX wieku był czasem wręcz gwałtownego przyrostu liczby ludności żydowskiej w Rzeszowie. W roku 1900 do rzeszowskiej gminy żydowskiej należało 7636 Żydów. W 1903 r. Mojżesz Goldberg założył swoją drukarnię i rozpoczął wydawanie „Tygodnika Rzeszowskiego”. W 1914 r. w Rzeszowie żyło 12 tys. Żydów. W mieście istniała wielka biblioteka, której księgozbiór sięgał 50 000 woluminów. Tragiczny dla Żydów rzeszowskich był rok 1919. W dniach od 3—5 maja doszło do wystąpień antyżydowskich, podczas których interweniowała policja i wojsko. Zrabowano sklepy żydowskie, a nawet splądrowano synagogę. Przyczyną tych rozruchów było między innymi podejrzenie popełnienia przez Żydów mordu rytualnego.

Okres międzywojenny był w dalszym ciągu czasem przyrostu Żydów wśród społeczności rzeszowskiej. W roku 1939 liczba ich sięgnęła 15 tys. Stanowili 45% mieszkańców. W latach 30. XX wieku 72% placówek handlowych w mieście należało do Żydów¹².

Na przełomie XIX i XX wieku zaznaczyło się też w Rzeszowie zjawisko chasydyzmu. Istotą tego ruchu był szczególny związek duszy ze Stwórcą za pośrednictwem cadyka — charyzmatycznego przywódcy i nauczyciela, a jednocześnie — jak sądzono — także uzdrowiciela. Do chasydzkich cadyków mieszkających w tym czasie w Rzeszowie należeli: Lazar Weisblum — wnuk słynnego Elimelecha z Leżajska, Jehuda Ungar z Sokołowa, Abraham Horwitz. Posiadali oni swoje prywatne domy modlitwy, w których gromadzili się ich zwolennicy¹³.

To wręcz wspaniałe pasmo rozwoju i dorobku żydowskiego przerwał niestety mroczny czas okupacji niemieckiej. Rozpoczął się okres martyrologii narodu żydowskiego. W pierwszych miesiącach hitlerowskiej okupacji miasto opuściło około 5 tys. rzeszowskich Żydów, a wraz z nimi rabin Aron Lewin i większość członków zarządu gminy żydowskiej. Tym, którzy tutaj pozostali, hitlerowcy zgotowali bolesny Holokaust. Niemcy najpierw zdemolowali synagogi, domy modlitwy oraz zlikwidowali cmentarze znajdujące się w centrum miasta. Następnym krokiem było zorganizowanie w Rzeszowie dwóch gett i obozu przymusowej pracy dla Żydów.

¹² A. Potocki: *Żydzi w Podkarpaciu*. Rzeszów 2004, s. 160.

¹³ W. Wierzbieniec: *Żydzi rzeszowscy...*, s. 823; T. Jelonek: *Chasydzi. Radośni mistycy żydowscy*. Kraków 2007, s. 11, 141 nn.

Zgromadzili tutaj około 25 tys. Żydów, wśród których znaleźli się Żydzi deportowani z Kalisza, Łodzi i Berlina. Na przełomie 1941—1942 roku do getta w Rzeszowie przewożono Żydów z likwidowanych gett w Majdanie Królewskim, Błazowej, Czudcu, Głogowie Młp., Kolbuszowej, Leżajsku, Łańcucie, Niebylcu, Sędziszowie Młp., Sokołowie Młp., Strzyżowie i Tyczynie. W lipcu i sierpniu 1942 r. wywieziono stąd 15 tys. Żydów do obozu zagłady w Bełżcu i 1 tys. do obozu przejściowego w Pełkiniach k. Jarosławia, skąd również później trafili do Bełżca. Równocześnie Niemcy prowadzili brutalne egzekucje w Rzeszowie i okolicznych lasach. Tak na przykład 12 maja 1942 r. około 250 Żydów rozstrzelano w lesie koło Kolbuszowej, a 6 i 7 lipca 1942 r. w lasach głogowskich rozstrzelano starców, dzieci i chorych w liczbie około 2 tys. Innym jeszcze przykładem brutalnego mordów Niemców na Żydach była krwawa egzekucja w getcie, podczas której zastrzelono 70 kobiet w ciąży¹⁴. Dodać należy, że na czele obozowej policji porządkowej, jak również w getcie stali często Żydzi, którzy wobec więźniów, swoich rodaków, zachowywali się okrutnie¹⁵. Do rzeszowskiego getta ciągle dowożono Żydów z likwidowanych gett w Dębicy, Przemyślu, Dukli, Krosna, Sanoka i Jasła. Przez cały czas istnienia getta mieszkańcy Rzeszowa z narażeniem życia pomagali Żydom zamkniętym w getcie, w obozie, a także potajemnie ich przechowując. Ostatecznie getto żydowskie w Rzeszowie zlikwidowano 2 i 3 września 1943 r. Pozostałych Żydów wywieziono do obozów koncentracyjnych w Auschwitz i Płaszowie, resztę (około 500 osób) zamordowano, a ich ciała spalono¹⁶. Hitlerowcy zamordowali także około 20 rabinów rzeszowskich, zniszczyli obie synagogi, zrównali z ziemią żydowskie cmentarze. Dokonali niemal całkowitej eksterminacji narodu żydowskiego w Rzeszowie, jego kultury materialnej i duchowej. Czasy okupacji to czarna karta martyrologii żydowskiej w Rzeszowie.

Z rzeszowskich Żydów przetrwało okupację hitlerowską mniej więcej 700—800 osób. Schronili się bądź pośród miejscowej ludności, bądź na terytorium ZSRR. Po zakończeniu wojny do Rzeszowa powróciła część ocalałych Żydów. Dnia 11 czerwca 1945 r. odnotowano nieprzyjemny incydent. Znowu doszło do prowokacji, mającej doprowadzić do pogromu miejscowych Żydów. Rozpuszczono pogłoskę, iż rabin w celach rytualnych zamordował kilkuletnią dziewczynkę. Podobno, jak niosła bezsensowna plotka, milicja aresztowała go w „pokrwawionym fartuchu przy wiszących zwłokach dziewczynki”, a podczas rewizji znaleziono „poćwiartowane kawałki ciała należące do 16 dzieci”. Zagrożonych samosądem

¹⁴ Ibidem, s. 163.

¹⁵ Ibidem, s. 165.

¹⁶ Ibidem, s. 166.

Żydów wywieziono z miasta. W niedługim czasie większość z nich opuściła ostatecznie Rzeszów. W marcu 1966 r. do miejscowego koła Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów należało jednak jeszcze 380 osób¹⁷.

Rzeszów jest dzisiaj miastem bez Żydów. Zachowały się jednak wyraźne ślady potwierdzające, że niegdyś kwitło tu żydowskie życie. Cieszy przede wszystkim niezmiernie to, że „żydowskie wczoraj” miasta Rzeszowa jest wpisane w jego „dziś”. Historia rzeszowskich Żydów jest bardzo dobrze opracowana od strony naukowej¹⁸. Trwające nadal badania w tym przedmiocie stale powiększają literaturę przedmiotu, co niewątpliwie jest przejawem dojrzałej kultury duchowej i naukowej środowiska.

Materialnymi śladami obecności Żydów w Rzeszowie są istniejące do dzisiaj dwie synagogi i cmentarze.

Najstarsza synagoga, zwana synagogą staromiejską, pochodzi z 1610 r. Na przestrzeni dziejów trzy razy płonęła. W czasie drugiej wojny światowej nastąpiła znaczna jej dewastacja. Odbudowana po wojnie. Dzisiaj mieści się w niej archiwum, a także Ośrodek Badań Historii Żydów. Obecnie budynek stanowi własność krakowskiej gminy żydowskiej. Na jej ścianie widnieje tablica pamiątkowa poświęcona ofiarom Holokaustu.

Istnieje też druga synagoga, zwana synagogą nowomiejską, zbudowana w latach 1705—1712. W 1939 r. hitlerowcy zamienili ją najpierw na stajnię, następnie na magazyn, a w 1944 r. została przez nich podpalona. Odbudowana po wojnie, dzisiaj znalazło w niej siedzibę Biuro Wystaw Artystycznych¹⁹. Spośród trzech cmentarzy żydowskich zachował się jeden, założony w 1849 r. Znajduje się przy ul. Reytana, jest ogrodzony, zachowało się na nim około 600 nagrobków. Wśród nich nagrobek dziadka Izaaka Lewina. Na cmentarzu są również trzy ohele: pierwszy rodziny Lewinów, drugi — cadyka Cwi Szpiro z Błażowej oraz jego syna Jozuego z Rybotycz, trzeci — Abrahama Horowica — cadyka z Połańca i Radomyśla Wielkiego²⁰. Pozostałe judaica rzeszowskie zgromadzone są w Muzeum Okręgowym. Sporo dokumentacji związanej z Holokaustem znajduje się w rzeszowskiej delegaturze Instytutu Pamięci Narodowej.

Niniejszy szkic poświęcony tematowi *Żydzi w Rzeszowie: wczoraj i dziś...* można spuentować słowami Żyda, dawnego mieszkańca Rze-

¹⁷ Ibidem, s. 168—169.

¹⁸ Zob. np.: *Dzieje Rzeszowa*. T. 1—3. Red. F. Kiryk. Rzeszów 1994; A. Potocki: *Żydzi w Podkarpaczkim...*; W. Wierzbieniec: *Spółeczność żydowska Przemyśla w latach 1918—1939*. Rzeszów 1996; Idem: *Żydzi rzeszowscy...*, s. 820—828; F. Kotuła: *Tamten Rzeszów...*; Idem: *Losy Żydów rzeszowskich 1939—1944*. Rzeszów 1999; *Żydzi w Małopolsce*. Red. F. Kiryk. Przemyśl 1991; J. Pęcowski: *Dzieje Miasta Rzeszowa do końca XVIII wieku...*

¹⁹ A. Potocki: *Żydzi w Podkarpaczkim...*, s. 169.

²⁰ Ibidem, s. 170.

szowa ocalonego z Holocaustu: „Rzeszów, żydowskie miasto Rzeszów, w którym kwitło żydowskie życie. Rzeszów, miasto rabinów i uczonych, w którym rozwijał się chasydyzm. Rzeszów, w którym Żydzi odgrywali ogromną rolę w życiu politycznym i gospodarczym. Rzeszów, w którym Żydzi budowali handel i przemysł. Rzeszów, centrum maskilim (oświeconej liberalnej inteligencji), dziennikarzy i pisarzy. Rzeszów, w którym Żydzi żyli wygodnie i dostatnio, wolni od otwartej antysemitkiej dyskryminacji”²¹.

Zarówno na terenie Rzeszowa, jaki i w diecezji rzeszowskiej nie istnieje zarejestrowana wspólnota żydowska. Wyznawcy judaizmu pragną odzyskać na terenie diecezji swoje cmentarze i niektóre budynki. Nie ma żadnych konfliktów, ale też współpracy²².

²¹ L. Prager: *Galicja — żydowski matecznik*. W: *Galicja i jej dziedzictwo*. Red. J. Chłopecki, H. Madurowicz-Urbańska. T. 2. Rzeszów 1995, s. 141.

²² *Informator duszpasterski diecezji rzeszowskiej*. Rzeszów 1998, s. 27.

JAROSŁAW M. LIPNIAK

Żydzi na terenie obecnej diecezji świdnickiej: wczoraj i dziś Panorama zagadnienia

Dzień Judaizmu w Kościele katolickim ma przypominać, że chrześcijaństwo i Żydzi wierzą w jednego Stwórcę nieba i ziemi, Dawcę przykazań, których przestrzeganie jest drogą życia. Ma też na celu przybliżenie wiedzy na temat judaizmu wspólnotom katolickim oraz obowiązującego nauczania Kościoła na temat relacji z Żydami, nie ogranicza się ono bowiem jedynie do jednego wspomnienia w trakcie roku liturgicznego. Dzień ten jest dniem szczególnej modlitwy i rozważania więzi łączących chrześcijaństwo z judaizmem.

Sługa Boży Jan Paweł II w przemówieniu w rzymskiej Synagodze Większej zauważył: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i — można powiedzieć — naszymi starszymi braćmi”¹. Wcześniej, Sobór Watykański II stwierdził, że „zglębiając tajemnicę Kościoła, ten Święty Sobór pamięta o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama”².

¹ Jan Paweł II: *Przemówienie w Synagodze Większej*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie 1986, nr 4, s. 25.

² Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań 2002, s. 335. Dla Kościoła rzymskokatolickiego za moment przełomowy można uznać deklarację *Nostra aetate* (1965). W styczniu 1975 r. watykańska Komisja ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem opublikowała *Wskazówki i sugestie dotyczące wprowadzenia w życie deklaracji „Nostra aetate” nr 4*. Dokument ten zawiera zachętę dla chrześcijan zaangażowanych w dialog

17 stycznia 2007 r. po raz pierwszy w młodej diecezji świdnickiej obchodzono Dzień Judaizmu. W katedrze świdnickiej wykład pt. „Judaizm a Chrześcijaństwo” wygłosił Jerzy Kichler, wieloletni przewodniczący Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP i Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu, członek wielu instytucji międzynarodowych, a także Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

Drugą częścią Dnia Judaizmu był koncert muzyczny pt. „Muzyka synagog Wiednia, Berlina, Paryża, Jerozolimy, Nowego Jorku i Wrocławia”. Wystąpił chór synagogi Pod Białym Bocianem we Wrocławiu pod dyrekcją Stanisława Rybarczyka — jedyny w Polsce chór synagogalny. W koncercie udział wzięli także soliści: Magdalena Dynowska — sopran, Piotr Bunzler — tenor, Agnieszka Ostapowicz-Rybarczyk — skrzypce, Andrzej Garbarek — organy. W programie wykonano między innymi kompozycje Salomona Sulzera, Louisa Lewandowskiego, Abrahama Ellsteina, Meira Finkelsteina i Maxa Janowskiego. Wspomniany chór popularyzuje pieśni wybitnego wrocławskiego kantora, wykładowcy wrocławskiego Seminarium Rabinackiego w latach 1844—1889 Moritza Deutscha.

Pierwszy Dzień Judaizmu w diecezji świdnickiej był czasem poświęconym szczególnej modlitwie i refleksji nad tajemnicą związków chrześcijaństwa z judaizmem; Kościoła Chrystusowego z Izraelem, ludem Bożym, ku któremu Bóg Ojciec całego stworzenia zwrócił się ze specjalną miłością ze względu na odkupienie całego rodzaju ludzkiego. Pierwszym jej owocem było odszukanie wspólnej przeszłości chrześcijan i Żydów zamieszkujących teren obecnej diecezji świdnickiej.

z Żydami, potępia antysemityzm i dyskryminację Żydów, a także nawiązuje do trudnej przeszłości wzajemnych stosunków. Uwrażliwia chrześcijan na sposób, w jaki Żydzi sami siebie określają, na wartości, którymi żyją, wskazując na konieczność postawy otwartości i szacunku wobec nich. Jako jedno ze wspólnych zadań i celów dokument ten wskazywał modlitwę i pracę na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej. W 1985 r. ta sama Komisja wydała dokumenty: *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego prezentowania tych zagadnień*, a w 1998 r. *Pamiętamy: Refleksja nad Szoach*. Wszystkie dokumenty Komisji publikuje G. I g n a t o w s k i: *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*. Łódź 2003, s. 241—277.

Rys historyczny³

Osadnictwo żydowskie w Świdnicy istniało już w XIII wieku, pod koniec tego stulecia w mieście przebywała dość liczna grupa Żydów. W 1370 r. Świdnica została ustanowiona przez księżną Agnieszkę stolicą gminy żydowskiej obejmującej całe księstwo świdnickie. Z 1379 r. pochodzi wzmianka o synagodze i szkole talmudycznej, a z roku 1382 informacja o istnieniu cmentarza. U świdnickich Żydów zapożyczala się większość książąt śląskich, na przykład Bolko II zastawił u nich Świdnicę i Lwówek, Bolesław III Brzeski — Niemcę. Gmina rozwijała się prężnie do 1453 r., kiedy to w ramach antyżydowskiej działalności Jana Kapistrana został zlikwidowany kahał, synagogę przekształcono na kościół, a nagrobki z cmentarza posłużyły mieszczanom do celów budowlanych. Spalono też 17 Żydów, pozostałych zaś wygnano. Między 1453 a 1799 r. nie osiedlił się w Świdnicy ani jeden Żyd, gmina nie istniała przez następne trzy i pół wieku. W 1453 r. posadzono Żydów o sprofanowanie konsekrowanej hostii i zatrucie studzien (obraz przypominający to wydarzenie znajduje się w miejscowej katedrze). Spalono wtedy na stosie 10 mężczyzn i 7 kobiet, a resztę Żydów wygnano z miasta i odebrano im synagogę. Podczas wojny trzydziestoletniej (1618—1648) Świdnica została poważnie zniszczona, w 1716 r. w wyniku wielkiego pożaru spłonęła część miasta. W 1742 r. Świdnica znalazła się pod panowaniem Prus, pod niemiecką nazwą Schweidnitz. Utworzono tutaj twierdzę, która stanowiła część śląskich fortyfikacji. W 1757 r. twierdzę zdobyły wojska austriackie, a w 1762 r. zniszczone miasto odzyskali Prusacy. Do Świdnicy ponownie zaczęli napływać w 1799 r. pierwsi Żydzi. W 1807 r. twierdzę w Świdnicy zdobyły wojska francuskie, które częściowo wysadziły pruskie fortyfikacje obronne. Synagogę (obecny plac Wojska Polskiego) wybudowano w 1877 r. W 1867 r. władze pruskie ogłosiły Świdnicę miastem otwartym i zlikwidowały twierdzę.

W okresie międzywojennym, w listopadzie 1938 r. Niemcy spalili synagogę.

Podczas drugiej wojny światowej Niemcy utworzyli w Świdnicy podobóz obozu koncentracyjnego Gross-Rosen. W maju 1945 r. Świdnica została wyzwolona przez wojska sowieckie.

Judaizm rozwijał się również w większych miastach obecnej diecezji świdnickiej, przede wszystkim w Strzegomiu, Dzierżoniowie i Kłodzku.

³ Informacje zawarte w tym punkcie pochodzą przede wszystkim z internetowego serwisu poświęconego Izraelowi i narodowi izraelskiemu. Zob. http://www.izrael.bacz.org/zydzi_w_polsce/dzieje.html.

Strzegom. Pierwsze wzmianki historyczne o obecności Żydów w Strzegomiu pochodzą z 1350 r. Miasto dzieliło losy polityczne Śląska, przechodząc w 1392 r. pod panowanie Czech. W roku 1401 w Strzegomiu doszło do pogromu, w którym zginęło 73 Żydów, wszystkich Żydów wygnano z miasta w 1454 r. Żydzi ponownie powrócili do Strzegomia w 1812 r. W 1842 r. powstała tutaj gmina, będąca filią gminy żydowskiej w Świdnicy. W 1849 r. w Strzegomiu żyło 29 Żydów. Od XIX wieku w okolicy prowadzono intensywną eksploatację kamieniołomów granitu. Kolej parowa zawitała do miasta w 1856 r. W 1880 r. w Strzegomiu żyło 140 Żydów. W okresie międzywojennym jego urzędową niemiecką nazwą był Striegau. W 1936 r. Niemcy rozwiązali gminę żydowską w Strzegomiu i wprowadzili ograniczenia praw dla Żydów. W 1939 r. w mieście żyło zaledwie 6 Żydów. Podczas drugiej wojny światowej Niemcy utworzyli w Strzegomiu obozy pracy dla jeńców wojennych oraz obóz pracy przymusowej dla Żydów. W grudniu 1944 r. wszystkich Żydów wywieziono do obozu koncentracyjnego Bergen-Belsen. W pobliżu Strzegomia umiejscowiono obóz koncentracyjny Gross-Rosen (Rogoźnica).

Dzierżoniów. W XIII wieku zaczęli się tutaj osiedlać pierwsi Żydzi. Od 1325 r., pod panowaniem Czech, dzielił losy polityczne Śląska. Otrzymał niemiecką nazwę Rychbach. W 1453 r. wygnano wszystkich Żydów z Dzierżoniowa. Nowożytnie dzieje gminy żydowskiej w Dzierżoniowie rozpoczęły się w 1816 r. Podczas drugiej wojny światowej Niemcy zorganizowali w Dzierżoniowie podobóz obozu koncentracyjnego Gross-Rosen. W styczniu 1945 r. wymordowali wszystkich więźniów obozu. Po zakończeniu wojny do Rychbachu zaczęli napływać pierwsi osadnicy pochodzenia żydowskiego. Utworzyli oni własną Milicję Żydowską w celu obrony własnego mienia i życia. Organizacja ta uzyskała broń od stacjonującej w Dzierżoniowie jednostki radzieckiej, z którą pozostawała w bliskich kontaktach. Początkowo byli to w większości żydowscy więźniowie obozów pracy, które istniały w Dzierżoniowie i posiadały liczne filie w okolicznych miejscowościach. W maju 1945 r. zarejestrowano 2622 Żydów w Dzierżoniowie. W tym okresie stanowili oni większość mieszkańców miasta i przewyższali liczebnie ludność polską. Ten fakt zdecydował, że pręźnie w tym czasie działające organizacje żydowskie zdecydowały o uznaniu Dzierżoniowa jako głównego punktu osiedlania się ludności pochodzenia żydowskiego na terenie Ziem Odzyskanych państwa polskiego. Już 16 czerwca 1945 r. w Dzierżoniowie został powołany Wojewódzki Komitet Żydowski na Dolnym Śląsku z siedzibą w Rychbachu. Przewodniczącym został Jakub Egitt. Liczba osadników pochodzenia żydowskiego w powiecie dzierżoniowskim w połowie 1947 r. wynosiła 24 215 osób. W samym Dzierżoniowie w kwietniu 1948 r. zarejestrowano 6224 osadników żydowskich wobec ogólnej liczby mieszkańców w tym

okresie określanych na 24 000 mieszkańców. Stopniowo wyjeżdżali oni na emigrację, najczęściej do nowo powstałego państwa żydowskiego. Synagoga w Dzierżoniowie została wybudowana w 1870 r. W 1937 r. władze hitlerowskie zabroniły użytkowania synagogi przez gminę żydowską. Po zakończeniu drugiej wojny światowej synagoga była używana przez lokalną społeczność żydowską. Od 1980 r. stoi opuszczona. W 1989 r. przeprowadzono częściowe prace remontowe.

Kłodzko. Miasto to jest jedną z najstarszych miejscowości na Śląsku. W X wieku był to czeski gród warowny (Kladsko) zbudowany na szlaku handlowym z Pragi do Wrocławia, wzmiankowany w 981 r. Obecność Żydów w Kłodzku datuje się od 1300 r. W 1341 r. Kłodzko ponownie przeszło pod panowanie czeskie. Wiek XVI jest okresem umacniania się wpływów dynastii Habsburgów, pod których panowaniem znalazło się również miasto Kłodzko. W owym czasie był to ważny ośrodek rzemiosła (sukiennictwo) i handlu. Miasto zostało zniszczone w XVII wieku w wyniku wojny trzydziestoletniej. Od połowy XVI wieku Kłodzko stało się własnością Korony Habsburgów. Od 1742 r. Kłodzko wraz ze Śląskiem przeszło pod panowanie Prus. Podczas wojen napoleońskich, w 1807 r., Francuzi oblegali miasto i splądrowali całą okolicę. Na mocy edyktu z dnia 11 marca 1812 r. ludność żydowska otrzymała prawo swobodnego osiedlania się na obszarze państwa pruskiego. Dotyczyło to także miasta Kłodzka. W 1825 r. w mieście żyło 57 Żydów. W 1871 r. w Kłodzku mieszkało już 226 Żydów. Do 1877 r. było jedną z głównych fortec pruskich. W 1885 roku zbudowano synagogę według projektu architekta Alberta Graua. W następnych latach nastąpił znaczny spadek liczebności ludności żydowskiej, w 1910 r. w mieście żyło 150 Żydów. W okresie międzywojennym prześladowania ludności żydowskiej zaczęły się od 1937 r. Odbierano jej warsztaty, sklepy i domy. W noc kryształową (listopad 1938 r.) Niemcy spalili synagogę i zdemolowali wszystkie żydowskie sklepy. W maju 1939 r. w Kłodzku mieszkało zaledwie 58 Żydów. Po drugiej wojnie światowej osiedliło się w mieście około 2300 uchodźców żydowskich, stanowiąc 4% ogółu mieszkańców. Powstała gmina żydowska i inne organizacje kulturalne. W następnych latach większość Żydów wyjechała za granicę. W 1960 r. w mieście mieszkało 190 Żydów. Na początku lat 70. rozwiązano wszystkie organizacje żydowskie w Kłodzku.

Żydzi na terenie obecnej diecezji świdnickiej po drugiej wojnie światowej

Pierwszymi polskimi osadnikami, zasiedlającymi po zakończeniu działań wojennych teren obecnej diecezji, byli ocaleni od zagłady żydowscy więźniowie obozu koncentracyjnego Gross-Rosen⁴ oraz rozsianych na tym terenie jego podobozów. Z 15 tys. uratowanych byłych więźniów żydowskich, 7 tys. stanowiła grupa polskich Żydów pochodzących głównie z Częstochowy, Dąbrowy Górniczej i Łodzi. Wybrali oni ten region na miejsce powojennego osadnictwa. Ich przedwojenne majątki w okresie okupacji uległy rozgrabieniu, dlatego powrót w rodzinne strony wywołał niechęć zajmujących pozostałe jeszcze pożydowskie mienie Polaków. Atmosfera wokół ich powrotu nie była sprzyjająca. Okrutne wspomnienia okupacyjnych prześladowań, pamięć miejsc zagłady bliskich ostatecznie rozstrzygały o wyborze Dolnego Śląska jako nowego terenu zamieszkania.

Osadnicy żydowscy tworzyli początki administracji, zanim na Dolny Śląsk przybyła polska administracja, towarzyszyli jej przedstawiciele władz centralnych. 17 czerwca 1945 r. byli więźniowie żydowscy obozu koncentracyjnego i filii Gross-Rosen powołali Wojewódzki Komitet Żydowski, który stał się częścią ogólnopolskiej organizacji żydowskiej — Centralnego Komitetu Żydów w Polsce.

Diaspora na Dolnym Śląsku w pierwszych powojennych latach stanowiła około połowę ludności żydowskiej znajdującej się w Polsce. W powojennej historii można wyodrębnić kilka okresów aktywności tej grupy. Jej obecność najintensywniej zaznaczyła się w latach 1945—1947, gdy po sprowadzeniu ze Związku Radzieckiego na ten teren około 80—100 tys. Żydów zbudowano od podstaw nowe, bardzo dynamicznie rozwijające się osiedle. Zdołano na tych terenach odtworzyć funkcjonowanie żydowskiej grupy narodowo-religijnej w całym jej przedwojennym przekroju. Była to grupa bardzo mobilna i aktywna, szukająca dalszych możliwości rozwoju. Przez wielu Żydów Dolny Śląsk nie był uznawany jako teren docelowego osadnictwa, miał być tylko miejscem tranzytu w dalszej drodze na Zachód. Zmieniająca się polityka międzynarodowa, powstanie w maju 1948 r. Państwa Izrael, dla którego Związek Radziecki cofnął swe poparcie, radykalizująca się polityka wewnętrzna, a także nastroje antysemityczne, doprowadziły do wielkiej fali emigracji żydowskiej, powodując zmniejszenie się liczby Żydów w regionie do około 30 tys. osób w roku 1950.

⁴ E. Waszkiewicz: *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1945—1968*. Wrocław 1999, s. 12.

Od wpływ tej ludności przyczynił się do zamierania działalności lub utraty wpływów organizacji żydowskich, przede wszystkim w szkolnictwie, z powodu braku możliwości rozwojowych. Oczywiście znaczącą rolę odegrała również ogólna polityka unifikacji życia w państwie totalitarnym. Zlikwidowano wiele organizacji i instytucji żydowskich, w tym także odrębne szkolnictwo, rozwiązano Centralny Komitet Żydów Polskich, a na jego miejsce powołano Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów, które nie miało już znaczącego wpływu politycznego, reprezentując tylko mniejszość żydowską w sprawach społecznych i kulturalnych. W latach 50. nastąpił też odpływ tej ludności do dużych miast centralnej Polski, postępował proces asymilacji z resztą społeczeństwa. Ponownie jej aktywność ujawniła się po roku 1955, gdy przeprowadzono drugą fazę repatriacji Żydów z ZSRR. Ta grupa przybywających do Polski była jednak zdecydowanie nastawiona na jak najszybsze jej opuszczenie i wyjazd na Zachód, co na pewno wynikało z doświadczeń pobytu w państwie totalitarnym, jakim był ZSRR. Z możliwości opuszczenia Polski skorzystali również ci Żydzi, którym nie udało się to między 1949 a 1951 r. Na krótko wznowiono działalność kilku organizacji żydowskich, by z początkiem lat 60. znów jej zaniechać. Rywalizacja o wpływy polityczne wewnątrz PZPR przywróciła hasła antysemickie. Ostatecznie „kwestię żydowską” rozstrzygnęły wydarzenia marca 1968 r. i jego konsekwencje, do których należało między innymi zamknięcie ostatnich żydowskich szkół w Polsce.

W powojennej historii diaspory Żydów dolnośląskich wyodrębnia się kilka etapów jej aktywności. Pierwszy związany był z intensywnym napływem ludności żydowskiej z ZSRR i organizacją osadnictwa na Dolnym Śląsku.

W drugiej połowie maja 1945 r. na Dolnym Śląsku przebywała delegacja CKZP, której przewodniczyli Jakub Egit i Icchak Cukierman, by określić warunki i możliwości osadnictwa żydowskiego. Ocena była bardzo korzystna: „[...] teren Dolnego Śląska jest jednym z najpiękniejszych i najbardziej bogatych terenów spośród odzyskanych ziem na Zachodzie. Szczególnie powiaty położone na południu [...] są nadzwyczaj urodzajne i bogate. Obsiane pola, piękne gospodarstwa rolne stojące na najwyższym szczeblu kultury rolniczej, mnóstwo sadów oraz ogrodów warzywnych, całkowite zelektryfikowanie domów mieszkalnych i innych urządzeń [...] u nas rzadko spotykane. Miasta i osiedla miejskie typu zachodnioeuropejskiego, czyste, schludne, tonące w zieleni w znacznej części opuszczone przez Niemców. W miastach [...], zupełnie nie naruszonych wojną, mnóstwo fabryk [...]”⁵.

⁵ B. Szaynok: *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945—1950*. Wrocław 2000, s. 22.

W polityce nowych polskich władz osadnictwo żydowskie ułatwiało repolonizację przejętych ziem, było także narzędziem propagandowym, wykorzystywanym dla legitymizacji władzy ludowej, która chciała pokazać się jako strona umożliwiająca stworzenie nowych warunków życia najbardziej pokrzywdzonej wskutek wojny społeczności żydowskiej.

Jak podaje Seweryn Bronsztejn, już we wrześniu 1945 r. na Dolnym Śląsku wśród ogółu repatriantów znajdowali się także pierwsi żydowscy osadnicy, których w końcu grudnia 1945 r. było około 16 tys., co stanowiło 7,2% ogółu polskiej ludności miejskiej. W lutym na Dolny Śląsk przybyło 3 tys. Żydów, w marcu — 5 tys., w kwietniu — 22 tys., w maju — 9 tys., w czerwcu — 20 tys.⁶ Największą liczbę przebywającej na Dolnym Śląsku ludności żydowskiej odnotowano w lipcu 1946 r., określając ją na 89,4 tys. Były to dane Wydziału Ewidencji i Statystyki Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego (WKŻ), którym wówczas kierował Marbach. Przewodniczący WKŻ we Wrocławiu, Jakub Egit, oceniał, że liczba ta była wyższa i wynosiła nawet blisko 100 tys osób⁷.

Intensywny napływ osadników żydowskich powodował wzrost liczby zamieszkiwanych przez nich osiedli: gdy w czerwcu 1945 r. było ich zaledwie 6, w czerwcu 1946 r. — 22, to w lipcu Żydzi zamieszkiwali już w 43 dolnośląskich miejscowościach. Głównymi skupiskami w grudniu 1946 r. były powiaty: Dzierżoniów — 16 tys. osób, Wrocław — 15 tys., Wałbrzych — 10 tys., Legnica — 3, 2 tys., Świdnica — 2,7 tys., Kłodzko — 2,3 tys., Złotoryja — 1,6 tys., Ząbkowice — 1,5 tys. osób. 72,3% ludności pochodzenia żydowskiego zamieszkiwało trzy pierwsze z wymienionych powiatów, w których w sumie mieszkało 92% ogółu dolnośląskiej ludności żydowskiej⁸.

Zasiedlający Polskę Żydzi, jak wspomniano, byli reprezentowani wobec polskich władz przez Centralny Komitet Żydów w Polsce. W miastach, które zasiedlali, tworzyli komitety, lecz nie cieszyły się one początkowo poparciem większej części społeczności. WKŻ od początku istnienia współpracował z Żydowskim Zrzeszeniem Religijnym, przemianowanym najpierw na Kongregację Wyznania Mojżeszowego, a od sierpnia 1949 r. noszącym nazwę — Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego. Pozycja WKŻ wzmacniała się wraz z napływem nowych osadników z ZSRR.

Pierwszą organizacją, która skupiła dolnośląskich Żydów, był powołany z inicjatywy byłych więźniów znajdującego się w Dzierżoniowie obozu koncentracyjnego — Sportschule, filii obozu w Gross-Rosen, Komii-

⁶ S. Bronsztejn: *Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*. Wrocław 1993, s. 11.

⁷ B. Szaynok: *Ludność żydowska...*, s. 55.

⁸ S. Bronsztejn: *Z dziejów ludności żydowskiej...*, s. 12—13.

tet Byłych Więźniów, z którego następnie powstał pierwszy Komitet Żydowski na Dolnym Śląsku. W skład weszli: Szymon Bielecki, Jakub Rosenberg, Jakub Eisenberg, Mojżesz Linkowski. Podobne komitety powstały między majem a lipcem 1945 roku w Pieszycach, Bielawie, Wałbrzychu, Ludwikowicach, Mieroszowie, Głuszycy. W tym samym czasie utworzono także komitety we Wrocławiu i w Jeleniej Górze skupiające początkowo Żydów niemieckich⁹. 17 czerwca 1945 r. odbyła się w Dzierżoniowie I Wojewódzka Konferencja Komitetów Żydowskich, której celem było skoordynowanie działań osadnictwa żydowskiego na Dolnym Śląsku. Ponad 50 delegatów przybyło na tę konferencję z Wałbrzycha, Pieszyc, Bielawy, Głuszycy oraz Ludwikowic. Powołanemu na tej konferencji Wojewódzkiemu Komitetowi Żydów na Dolnym Śląsku podporządkowano istniejące komitety¹⁰. 13 lipca 1945 r. ostatecznie ukonstytuował się WKŻ w następującym składzie: Jakub Egit — przewodniczący, dr Jakub Rosenberg — wiceprzewodniczący, Hanna Zauberman — sekretarz, Ignacy Kuczyński — ref. kultury i propagandy, Adolf Hass — ref. produktywizacji, Mojżesz Linkowski — ref. organizacji, Siania Schonberg — ref. młodzieżowy, Noe Erlich oraz Hanka Lewin¹¹. Równolegle istniał także Wojewódzki Komitet Żydowski, a także Komitet Miejski we Wrocławiu, co powodowało spory kompetencyjne. Ostatecznie 1 czerwca 1946 r. dzierżoniowski WKŻ przeniósł swoją działalność do Wrocławia, stając się organizacją nadrzędną wobec komitetów terenowych. Przez pewien czas we Wrocławiu działały dwa komitety żydowskie. 6 sierpnia 1947 r. Komitet Miejski we Wrocławiu decyzją WKŻ został zlikwidowany. Do 1948 r. na czele Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego na Dolnym Śląsku stał członek Frakcji Żydowskiej PPR — Jakub Egit. WKŻ podzielony był na Wydziały: Ogólny, Repatriacji, Produktywizacji, Finansowy, Opieki nad Dzieckiem, Opieki Społecznej, Szkolny, Młodzieżowy, Kultury i Propagandy, Emigracyjno-Kontrolny, Straży Porządkowej i Gospodarczy¹².

W 1945 r. na Dolnym Śląsku działało 11 komitetów żydowskich, w 1946 r. — 29, a w 1947 r. istniały już 42 komitety. Ich naczelną instancją był Centralny Komitet Żydów Polskich podlegający Ministerstwu Administracji Publicznej. Komitety powstawały w miejscowościach, w których istniały

⁹ Jak podaje S. Bronsztejn, spośród autochtonów-Żydów 30 mieszkało we Wrocławiu, 20 w Wałbrzychu, 10 w powiecie wałbrzyskim, 20 w mieście i powiecie jeleniogórskim, po 10 w Bolesławcu i Kamiennej Górze, po 8 w Złotorzy i Bystrzycy, 7 we Lwówku i po 6 w Kłodzku i Jaworze. S. Bronsztejn: *Z dziejów ludności żydowskiej...*, s. 8.

¹⁰ B. Szaynok: *Ludność żydowska...*, s. 30.

¹¹ A. Pawlaczyk: *Osadnictwo ludności żydowskiej i organizacja jej życia zbiorowego na ziemi dzierżoniowskiej w latach 1945—1950*. [Niepublikowana praca magisterska]. Wrocław 1993, s. 43.

¹² E. Waszkiewicz: *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego...*, s. 21.

największe skupiska Żydów. O charakterze Komitetu decydowała liczba obywateli żydowskich zamieszkujących daną miejscowość. WKŻ podlegały komitety powiatowe, lokalne i miejskie. W latach 1946—1948 w skład WKŻ we Wrocławiu wchodziły cztery komitety pierwszej kategorii: we Wrocławiu, w Dzierżonowie, w Wałbrzychu i Legnicy, liczące ponad 3000 osób oraz dwa komitety drugiej kategorii: w Kłodzku i Świdnicy, liczące 1500 osób. Komitetom powiatowym podlegało łącznie 30 komitetów lokalnych: w Brzegu, Białym Kamieniu, Bielawie, Bolkowie, Boguszowie-Gorcach, Bystrzycy, Chojnowie, Dusznikach-Zdroju, Głuszycy, Jeleniej Górze, Kamiennej Górze, Lubaniu, Ludwikowicach, Lubawie, Mieroszowie, Niemczy, Nowej Rudzie, Piotrolesiu, Sobięcinie, Strzegomiu, Świebodzicach, Wyganowie, Zagórz, Ząbkowicach, Zgorzelicach, Ziębicach, Złotoryi, Żurawiu¹³.

W latach 1949—1950, wraz z narastającą stalinizacją życia publicznego w Polsce, gwałtowne zmiany dotknęły również społeczność żydowską. Nastąpiła likwidacja organizacji syjonistycznych, a z czasem wszystkich partii i organizacji żydowskich, sprowadzając ich działalność do ram stowarzyszenia kulturalno-społecznego. Ostatecznie do roku 1950 zlikwidowano autonomię organizacji żydowskich w Polsce. Zmianę stosunku władz do tej grupy dało się odczuć już wiosną 1948 r., gdy proklamowano powstanie Państwa Izrael, o systemie niezgodnym z oczekiwaniami ZSRR. Związek Radziecki liczył na powstanie na Bliskim Wschodzie socjalistycznego państwa izraelskiego, co mogło umocnić politykę sowiecką w tym rejonie świata. Przychylność dla powstania socjalistycznej Palestyny przekładała się na politykę aprobaty i wsparcia dla inicjatyw żydowskich w Polsce. Fiasko, jakie poniosła ta koncepcja, wywołało ostrą krytykę syjonizmu. Całkowite podporządkowanie władz partyjnych i państwowych satelickiej Polsce polityce Związku Radzieckiego powodowało zmianę nastawienia do polskich Żydów. Narastającej atmosferze zimnej wojny, polaryzacji politycznej wokół dwóch rywalizujących ze sobą na arenie międzynarodowej bloków politycznych, coraz powszechniej pojawiającym się hasłom „walki klasowej”, prześladowaniu Żydów i niszczeniu żydowskiej kultury w ZSRR towarzyszyły zmiany polityki władz wobec polskiej ludności żydowskiej. Wewnątrz organizacji żydowskich zastrzył się konflikt pomiędzy zwolennikami emigracji do Izraela a stronnikami koncepcji pozostania w Polsce, asymilacji i wejścia w struktury władzy. Od komitetów żydowskich odsuwano syjonistów, a kierownictwo przejmowali działacze Frakcji PPR. Komuniści dochodzili do władzy w żydowskich spółdzielniach, szkołach, ośrodkach kultury i komitetach.

¹³ A. Sula: *Repatriowana ludność żydowska na Dolnym Śląsku w latach 1945—1949*. „Rocznik Województwa Wałbrzyskiego” 1996, s. 20.

W 1949 r. Bund został wchłonięty przez żydowską Frakcję PPR. Do końca roku 1949 żydowscy działacze PZPR przejęli kontrolę nad komitetami żydowskimi¹⁴.

Przyczyną antyżydowskich nastrojów polskiego społeczeństwa była współpraca z nowym komunistycznym systemem. Polacy obarczali Żydów odpowiedzialnością za wprowadzany ustrój polityczny, szczególnie że wielu z nich go popierało, a większość była lojalna wobec systemu. Rozdrażnienie wzbudzali Żydzi zajmujący eksponowane stanowiska w rządzie, partii, a także w instytucjach Urzędu Bezpieczeństwa¹⁵. Również system przychylnie odnosił się do tej grupy narodowej i chyba żadna inna społeczność nie cieszyła się tak wielką niezależnością i aprobatą władz jak Żydzi.

Cofnięcie poparcia dla całego ruchu żydowskiego wiązało się z powstaniem Państwa Izrael oraz, równolegle, z postępującą centralizacją władzy wokół komunistów. Powstanie państwa żydowskiego o systemie niezgodnym z oczekiwaniami ZSRR spowodowało zmianę nastawienia władz polskich do Żydów. Zmierzały one do szybkiego pozbycia się problemu syjonizmu. Wśród Żydów również doszło do polaryzacji stanowisk na ten temat. Syjoniści popierali ideę natychmiastowej emigracji do nowo utworzonego państwa, natomiast Frakcja PPR i Bund opowiadali się za pozostaniem w Polsce i asymilacją środowiska żydowskiego. Polscy komuniści, wobec możliwości emigracji Żydów do Izraela, upatrywali dla siebie korzyści w postaci pozbycia się tej wpływowej i konkurencyjnej dla realizowania własnej polityki grupy. Komuniści żydowscy postrzegani byli jako element obcy, realizujący interesy ZSRR i w związku z tym cieszący się większymi wpływami oraz przychylnością Stalina. Pozbycie się Żydów z Polski było dla części PPR-owców rozwiązaniem konfliktu o prymat we władzy. Rozwiązanie kwestii konkurencyjności tego środowiska wśród komunistów przyspieszyła kampania antyżydowska w ZSRR. Masowe prześladowania Żydów w ZSRR w 1948 r. poprzedziły oskarżenia o „kosmopolityzm” i brak patriotyzmu. Schemat ten został również przeniesiony na grunt polski¹⁶.

Ostatecznie powstanie 14 maja 1948 r. państwa żydowskiego oraz uznanie tego faktu przez polską dyplomację 18 maja 1948 r. spowodowało falę masowych wyjazdów Żydów na Zachód.

Proklamowanie niepodległego Państwa Izrael było na pewno wielkim sukcesem syjonistów. Ze względu na toczące się w Palestynie walki członkowie ruchu syjonistycznego w Polsce przygotowywali się do wzię-

¹⁴ E. Waszkiewicz: *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego...*, s. 28–30.

¹⁵ *Ibidem*, s. 30.

¹⁶ *Ibidem*, s. 29.

cia w nich udziału. Szkolenia odbywały się w Bolkowie na terenie obecnej diecezji świdnickiej¹⁷.

Po zdominowaniu CKŻP przez PPR postępowała likwidacja ruchu syjonistycznego. W połowie roku 1949 jeden z żydowskich działaczy PRR i PZPR, Szymon Zachariasz, uznał w notatce do KC PZPR, że ruch syjonistyczny jest „burżuazyjny”, a działalność ugrupowań syjonistycznych została uznana za szkodliwą, gdyż propagowała opuszczenie Polski w momencie budowy nowego ustroju. Zachariasz uznał więc za celowe umożliwienie emigracji z Polski przedstawicielom organizacji syjonistycznych, „prywatnej inicjatywie”, starcom, inwalidom, rabinom i religijnym Żydom. Zakaz emigracji miał natomiast objąć robotników, zwykłych członków partii syjonistycznych, bezpartyjnych, dzieci i młodzież¹⁸.

Tymczasem, według opinii ówczesnego dyrektora Jointu w Polsce Williama Beina, znaczna grupa Żydów myślała o opuszczeniu kraju. Szczególnie ci ludzie, którzy wojnę przeżyli w ZSRR i mieli okazję poznać w praktyce zasady systemu sowieckiego. Likwidacja organizacji syjonistycznych i szkół hebrajskich przyspieszyła starania o umożliwienie emigracji. W 1949 r. syjoniści namawiali do emigracji z Polski, szczególnie członkowie Zjednoczonej Poalej Syjon oraz ich organizacje młodzieżowe — Dror i Haszomer Hacair.

4 września 1949 r. opublikowany został rządowy komunikat o możliwości emigracji do Izraela dla obywateli polskich pochodzenia żydowskiego. Wydawanie pozwoleń na emigrację trwało do 9 lutego 1951 r., ostatni transport z żydowskimi emigrantami tego okresu odszedł 12 lutego 1951 r. 13 września 1949 r. Komitet Centralny PZPR wydał decyzję o prawie opowiedzenia się polskiej ludności żydowskiej za przynależnością do Izraela, powodując masowe składanie podań o emigrację. Zainteresowanie wyjazdem było tak duże, że wstrzymywano wyjazdy robotników, kadry technicznej, lekarzy, artystów i pisarzy, zmierzając do wysiedlenia przede wszystkim członków ruchu syjonistycznego¹⁹.

13 grudnia 1949 r. Ministerstwo Administracji Publicznej ogłosiło likwidację partii i organizacji syjonistycznych na terenie całej Polski. Dla Mizrachi i młodzieżowych przybudówek tej partii koniec działalności ustalono na 1 grudnia 1949 r., dla Hitachduth do 20 grudnia 1949 r., dla Ichud — do 1 stycznia 1950 r., dla Zjednoczonej Żydowskiej Partii Robotniczej Poalej Syjon — do 1 lutego 1950 r.²⁰

¹⁷ M. Pisarski: *Emigracja Żydów z Polski w latach 1945—1951*. W: *Studia z dziejów i kultury żydowskiej w Polsce po 1945 roku*. Red. J. Tomaszewski. Warszawa 1997, s. 54.

¹⁸ Ibidem, s. 56.

¹⁹ E. Waszkiewicz: *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego...*, s. 30.

²⁰ Ibidem, s. 30.

W 1948 r. zlikwidowano Wydział Produktywizacji, a w 1949 r. Wydziały Emigracji oraz Ewidencji i Statystyki przy Komitetach Żydowskich. 29 października 1950 r. CKŻP został połączony z Żydowskim Towarzystwem Kultury, tworząc Społeczno-Kulturalne Towarzystwo Żydów w Polsce (TSKŻ). 13 grudnia 1949 r. Ministerstwo Administracji Publicznej wydało w tej sprawie specjalny okólnik, kończąc tym samym działalność Centralnego Komitetu Żydów w Polsce²¹.

Jak zauważył Jerzy Tomaszewski: „Masowe wyjazdy Żydów z Polski w latach 1949—1951 miały w dużej mierze charakter sprzeciwu wobec panujących w Polsce stosunków oraz polityki PZPR. Były swoistym plebiscytem, w którym odrzucono w sposób nie pozostawiający cienia wątpliwości charakter i cele ówczesnych rządów. Sądzę, że rację mieli ci, którzy uważali, że idea osiedlenia się w Izraelu nie była atrakcyjna dla bardzo wielu Żydów w Polsce i ograniczała się w zasadzie do aktywnych członków partii syjonistycznych. Politycy polscy liczyli, że zła sytuacja na rynku pracy oraz niesprzyjające warunki życia panujące w Izraelu powstrzymają Żydów przed opuszczeniem kraju. Tak się jednak nie stało, gdyż nie atrakcyjność osiedlenia się w Izraelu, ale negatywna ocena zarówno dotychczasowych warunków życia w Polsce, jak i perspektyw miała zasadniczy wpływ na decyzję o emigracji w bardzo wielu przypadkach. Uchylono drzwi, aby pozbyć się „niechcianego elementu”, ale przez pozostawioną szparę wymknęło się wielu, którzy mieli dość życia w stęchłej atmosferze kraju budującego socjalizm”²².

Tabela 1

Liczba ludności żydowskiej w poszczególnych miastach
obecnej diecezji świdnickiej w 1945 r.²³

Miejscowość	Liczba Żydów	Miejscowość	Liczba Żydów
Wałbrzych	5500	Świebodzice	417
Biały Kamień	733	Pieszycy	800
Sobiecin	626	Ząbkowice	560
Dzierżoniów	5680	Strzegom	500
Bielawa	2800	Zagórze	250
Świdnica	1300	Bolków	102
Kłodzko	750	Nowa Ruda	272

²¹ A. Pawlaczyk: *Osadnictwo ludności żydowskiej...*, s. 49—50.

²² *Studia z dziejów i kultury żydowskiej w Polsce po 1945 roku*. Red. J. Tomaszewski. Warszawa 1997, s. 77.

²³ Podaję za artykułem A. Stankowskiego: *Nowe spojrzenie na statystyki dotyczące emigracji Żydów z Polski po 1944 roku*. W: G. Berendt, A. Grabski, A. Stankowski: *Studia z historii Żydów w Polsce po 1945 r.* Warszawa 2000, s. 114.

Po roku 1950 rozpoczął się dla środowiska żydowskiego w Polsce okres względnej stabilizacji, spowodowany ogólnie zmieniającą się polityką wewnętrzną w państwach obozu socjalistycznego. Ta pozorna stabilizacja polegała na całkowitej eliminacji przejawów samodzielnego działania środowisk społecznych, w tym również żydowskiego. Stalinizacja życia, we wszystkich jego przejawach, ograniczyła aktywność mniejszości żydowskiej. Wynikało to również z radykalnie zmniejszonej liczby tej ludności, pozostającej w Polsce, w tym na Dolnym Śląsku.

Na początku 1950 r. na Dolnym Śląsku pozostawało jeszcze 30—32 tys. Żydów²⁴, a największymi skupiskami były: Wrocław, Wałbrzych, Dzierżonów, Legnica, Świdnica, Bielawa. Na skutek przemian wewnętrznych w ZSRR, które stopniowo przeniosły się na państwa satelickie, zmiana zaczęła ulegać polityka wobec Żydów. 15 grudnia 1955 r. rząd ZSRR podjął uchwałę zezwalającą na przeprowadzenie repatriacji ze Związku Radzieckiego zarówno Polaków, jak i Żydów, obywateli przedwrześniowej Polski. Ostatecznie ustalono, że repatriacja trwać będzie do 31 marca 1959 r. Od roku 1956 ludność żydowska zaczęła opuszczać Polskę. Szczególnie po 1957 r., gdy na skutek umowy między rządami polskim i radzieckim przybywający z ZSRR Żydzi od razu opuszczali Polskę. W 1957 r. z 18 tys. Żydów, którzy przybyli z ZSRR, 75% opuściło Polskę od razu. Spośród Żydów osiadłych na Dolnym Śląsku wyjeżdżali z Polski ludzie wykształceni, często osoby związane z aparatem władzy, wojskiem, administracją, urzędnicy UB i milicji, także ci, którzy obawiali się odwetu społeczeństwa polskiego, jak i aktualnego aparatu władzy za swój udział we wcześniejszych jego strukturach²⁵.

Ostatni, trzeci okres aktywności żydowskiej, przypada na lata 1957—1968. Bardzo cenną informacją na temat życia dolnośląskich Żydów są zrealizowane przez S. Bronsztejną w latach 1960—1961 obszerne badania ankietowe prowadzone na terenie Dolnego Śląska z pomocą TSKŻ i kongregacji wyznaniowej²⁶. Badania te określiły liczbę Żydów zamieszkujących Dolny Śląsk na 7—8 tys. w latach 1960—1961. Największymi ośrodkami były miasta: Legnica, Wałbrzych i Wrocław, w którym zamieszkiwała połowa z ogólnej liczby 2400 dolnośląskich rodzin żydowskich.

²⁴ K. Pudło podaje jednak, że w 1955 r. tuż przed nową falą emigracji żydowskiej ze Związku Radzieckiego na Dolnym Śląsku znajdowało się 34 tys. Żydów. K. Pudło: *Zarys życia zbiorowego ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku (1945—1989)*. „Sprawy Narodowościowe” [Warszawa] 1989, T. 3, z. 1(4), s. 103.

²⁵ E. Waszkiewicz: *Kongregacja Wyznania Mojżeszowego...*, s. 37.

²⁶ S. Bronsztejn: *Badania ankietowe ludności żydowskiej Dolnego Śląska. Problematyka demograficzna*. „Biuletyn ŻIH” 1963, nr 45, 46, cz. I i 1964, nr 49, cz. II.

Z badań S. Bronsztejn wynikało również, że Żydzi pierwszej powojennej emigracji byli lepiej wykształceni niż przybywający z ZSRR po 1957 r. Wśród zamieszkujących Dolny Śląsk na początku lat 60. Żydów dominowali robotnicy, mniejsza była liczba pracujących w handlu, a 24% nie miało ukończonej szkoły podstawowej. Zmniejszała się także liczebność żydowskich rodzin, a „krzywa rodności Żydów na Dolnym Śląsku wykazuje katastrofalnie silną tendencję spadkową. Dane szczegółowe dowodzą, że proces ten odbywa się z szybkością postępu geometrycznego”²⁷.

Tabela 2

Liczba ludności żydowskiej w poszczególnych miastach diecezji świdnickiej według oddziałów TSKŻ w 1961 r.²⁸

Miasto	Ogółem	Dzieci	Miasto	Ogółem	Dzieci
Bielawa	114	5	Świdnica	373	79
Dzierżoniów	407	174	Wałbrzych	1350	880
Kłodzko	172	71	Ząbkowice	97	52

W roku 1957 reaktywowano *Joint*, w tym okresie wznowiono również działalność ORT, działać mogły także kongregacje wyznaniowe i TSKŻ. Ta chwilowa stabilizacja była jedynie pozorna. Wewnątrz organizacji żydowskich toczyła się rywalizacja o wpływy polityczne. Być może w tym momencie, tj. na przełomie lat 50. i 60., nie były to spory wywołane pochodzeniem narodowościowym, lecz jednak ostatecznie te argumenty zostały wykorzystane w celu pozbycia się opozycji politycznej wewnątrz PZPR w roku 1968. Za tymi wewnątrzpartyjnymi rozgrywkami poszła fala antysemitycznej propagandy wymierzona w całe środowisko Żydów.

Za genezę wydarzeń w marcu 1968 r. pewni badacze uznają sytuację międzynarodową, na którą wpływ miał konflikt arabsko-żydowski i agresja Izraela na Egipt w czerwcu 1967 r. Była ona jednak spowodowana wcześniejszymi posunięciami władz egipskich wobec państwa żydowskiego.

W czerwcu 1967 r. w Moskwie podjęto decyzję o zerwaniu stosunków dyplomatycznych państw Układu Warszawskiego z Izraelem. Wśród społeczeństwa polskiego panowało jednak ciche poparcie dla Izraela, jako przeciwnika znienawidzonego Związku Radzieckiego, który w tym konflikcie poniósł dyplomatyczną porażkę na Bliskim Wschodzie.

Sytuacja ta, jak wiadomo, otworzyła pole dla rozsad personalnych w aparacie władzy w Polsce, czy wręcz walki frakcji partyjnych w PZPR.

²⁷ Ibidem, s. 32.

²⁸ A. Stankowski: *Nowe spojrzenie na statystyki...*, s. 134.

Całość zaś przekładała się na ogólny oficjalny stosunek do ludności żydowskiej w Polsce. Na zapotrzebowanie Moskwy PZPR, pod kierunkiem Władysława Gomułki, rozpoczęła akcję propagandową, w której między innymi wymieniało się hasła o syjonistycznej „V kolumnie”.

Ograniczenia, jakie stwarzała cenzura, ogólne niezadowolenie społeczne, brak swobód politycznych, wolności słowa i możliwości krytyki systemu, doprowadziły do studenckich wystąpień w marcu 1968 r.

Na Dolnym Śląsku miały one charakter podobny jak w innych ośrodkach akademickich w Polsce — wiece studenckie, postulaty wolnościowe, akcje milicji, zatrzymania i kolegia, kampania antysemitcka w prasie lokalnej. Na skutek wystąpień studenckich relegowano niektórych studentów z wrocławskich uczelni oraz usunięto część pracowników naukowych.

W okresie od czerwca 1967 r. do grudnia 1969 r. nastąpiła ponowna fala wyjazdów Żydów z Polski, największe nasilenie nastąpiło między lipcem a grudniem roku 1969.

Tabela 3

Wykaz ludności żydowskiej
na terenie obecnej diecezji świdnickiej
zarejestrowanej przez TSKŻ w marcu 1966 roku²⁹

Miasto	Liczba osób	Miasto	Liczba osób
Świdnica	400	Biały Kamień	300
Kłodzko	340	Bielawa	450
Nowa Ruda	310	Ząbkowice	250
Wałbrzych	580	Dzierżoniów	500

Podsumowując charakterystykę tego okresu, warto przytoczyć za Ewą Waszkiewicz następujący wniosek: „Antysemityzm państwowy, sterowany i realizowany przez pracowników i współpracowników Urzędu Bezpieczeństwa był nieporównywalnie silniejszy od przejawów inspirowanego antysemityzmu »ludowego«, który wystąpił w 1956 roku”.

Realny socjalizm nie dał szansy na odrodzenie bogatego, pluralistycznego życia społeczeństwu polskiemu, nie dał takiej szansy także mniejszości żydowskiej.

²⁹ Ibidem, s. 138.

Zakończenie

Tysiącletnie współzycie dwóch narodów — polskiego i żydowskiego — na tym samym terytorium to dzieje, na które składały się zarówno wzajemny brak zrozumienia, jak i współpraca, krwawe konflikty i solidarna walka przeciw wspólnym wrogom. Przez cały okres bytności Żydów na ziemiach polskich rozwijała się ich oryginalna kultura sakralna i świecka, będąca czasem składnikiem szeroko pojętej kultury polskiej. Jednocześnie duchowe osiągnięcia polskich Żydów wywarły znaczący wpływ na oblicze światowej społeczności żydowskiej. Nie można tego nie dostrzegać.

Pierwszy Dzień Judaizmu w diecezji świdnickiej powinien być pierwszym krokiem do zbliżenia chrześcijan i Żydów. Należy wyrazić życzenie, abyśmy kontynuowali dialog miłości i szacunku zapoczątkowany przez naszego papieża Jana Pawła Wielkiego, który w Jerozolimie mówił: „Zawsze pragnąłem, by uważano mnie za jednego z tych, którzy po obu stronach dążą do przezwyciężenia starych uprzedzeń oraz do coraz powszechniejszego i pełniejszego uznania wspólnego duchowego dziedzictwa żydów i chrześcijan. Powtarzam to, co powiedziałem podczas wizyty, jaką złożyłem rzymskiej wspólnotce żydowskiej, mianowicie, że my chrześcijanie uważamy żydowskie dziedzictwo religijne za nieodłączną część naszej własnej wiary: »jesteście naszymi starszymi braćmi«. Mamy nadzieję, że naród żydowski dostrzeże, iż 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 między chrześcijanami ani postaw antychrześcijańskich wśród Żydów. Wiele nas łączy. Bardzo wiele możemy wspólnie uczynić dla pokoju i sprawiedliwości, aby zbudować świat bardziej ludzki i braterski. Niech Pan nieba i ziemi wprowadzi nas w nową, owocną epokę wzajemnego szacunku i współpracy dla dobra wszystkich!”³⁰.

³⁰ Jan Paweł II: *Wiele nas łączy*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie 2000, nr 5, s. 26.

WOJCIECH LEMAŃSKI

Dlaczego nie byliśmy w Jedwabnem i kilka innych refleksji pastoralnych o dialogu katolicko-żydowskim plebana w Jasienicy pod Tłuszczem

Za ewangeliczną kanwę tej refleksji wybrałem pełne nieskrywanego wyrzutu pytanie Jezusa skierowane do żydowskiego dostojnika Nikodema podczas pamiętnej nocnej dysputy. Jezus rzekł: „Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?” (J 3,10).

Moje pytanie sformułowane w tytule tego artykułu jest podobnym do tamtego zadziwieniem nad nieobecnością w różnorodnych formach dialogu ze społecznością żydowską szerokiej reprezentacji społeczności katolickiej, a zwłaszcza jej duchowych przewodników. Jeśli potrzeby takiego dialogu i konsekwencji jego ograniczenia do kręgów akademickich nie rozumieją nauczyciele, to trudno się temu nie dziwić. Moja refleksja jest dopatrywaniem się powodów, dla których w kontaktach chrześcijańsko-żydowskich na szczeblu parafialnym jest tak jak jest, to znaczy miernie. Doszukuję się przyczyn takiego stanu rzeczy w brakach w formacji, niedostatkach wiedzy, a wreszcie w obawach i uprzedzeniach polskiego duchowieństwa. To, co dla ogółu wiernych może być niewiedzą obiektywnie niezawinioną, obojętnością wynikającą z braku wiedzy, a nawet uprzedzeniami mającymi za źródło potocznie powtarzane niestworzone opowieści, dla kapłanów jest zawstydzającym brakiem w wykształceniu i zaniedbaniem w formacji duchowej. Niestety, nikt nas nie uczył historii relacji chrześcijańsko-żydowskich oraz wynikających z historycznych zaniedbań w tym zakresie potrzeb, zadań i po-

stulatów¹. Nikt nie poprowadził nas na miejsca eksterminacji Żydów. Nie dano nam szansy skosztować żydowskiej macy i poznać żydowskiej tradycji, choć wszystko to było i jest tak blisko nas. Opowiadano nam za to przy różnych okazjach o dawnych i obecnych spiskach żydowskich, uczono nieufności względem „obcych”, a przejawy papieskiej otwartości wobec Żydów tłumaczono względami dyplomatycznymi i otwartością naszego Papieża na wszystkie środowiska, nawet wrogiego chrześcijaństwu świata.

Od dwudziestu lat jestem katolickim księdzem, który kształcił się w seminarium w Warszawie i następnie pełnił przez blisko dziewięć lat posługę duszpasterską w Otwocku pod Warszawą. Te informacje są o tyle istotne, że dziś zawierają moją wiedzę o żydowskim „wczoraj i dziś” obu tych miast, ale przez całe lata seminaryjne i pierwsze lata posługi kapłańskiej były tej wiedzy pozbawione. Pytanie brzmi: dlaczego? Czy można na modlitwie, w formacji intelektualnej, w nauczaniu współczesnej eklezjologii abstrahować od setek tysięcy żydowskich mieszkańców, a następnie żydowskich ofiar z tych miast?

Moja droga do Jedwabnego, na otwocki i karczewski cmentarz żydowski, do pomników warszawskiego getta wiodła niestety nie poprzez seminaryjne wykłady i medytacje, ale przez parafie na terenie Związku Radzieckiego, w których przez kilka lat pełniłem posługę duszpasterską. Nie pokazali mi tej drogi wykładający w seminarium bibliści, teologowie, seminaryjni prefekci. Nie wyruszyłem na spotkanie „starszych braci w wierze” za podpowiedzią moich biskupów, dziekanów czy seniorów kapłańskiej posługi. Znalezienie zaniedbanego cmentarza żydowskiego i gruzów miejscowej synagogi przypisuję trudnej do wyjaśnienia interwencji Najwyższego, Który na swój sposób kołatał do moich drzwi, aż otworzyłem. Tam na białoruskiej ziemi obudziła się moja wrażliwość dotycząca losów tej społeczności. Potrzeba było wyjazdu za granicę, by dostrzec, że mój kraj rodzinny usiany jest podobnymi reliktnami żydowskiej, a jednocześnie polskiej przeszłości. Na terenie Związku Radzieckiego przy-

¹ Nauczanie na ten temat postulują dokumenty Kościoła katolickiego: *Wskazówki i sugestie dotyczące wprowadzenia w życie deklaracji „Nostra aetate” nr 4, Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego prezentowania tych zagadnień oraz Pamiętamy: Refleksja na temat Szoah*. Wszystkie dokumenty publikuje G. Ignatowski: *Na drogach pojednania. Międzynarodowy Katolicko-Żydowski Komitet Łączności*. Łódź 2003, s. 241—277. Wprowadzenia w życie dokumentów katolickich dopominał się Jan Paweł II. Zob. na przykład jego wypowiedzi: *Przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej oraz Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas podróży apostolskiej do Polski*. Oba teksty znajdują się w publikacji *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978—2005)*. Red. W. Chrostowski. Warszawa 2005, s. 107—112, 184—187.

chodziło mi stanąć wobec wiernych obciążonych od czasu ostatniej wojny wyrzutami sumienia związanymi z wydawaniem Żydów i szabrowaniem ich dobytku. Zupełnie wtedy nie zdawałem sobie sprawy, że w Warszawie i Otwocku te zjawiska musiały występować na o wiele większą skalę. Czy koniecznie należało wyjechać daleko, by zobaczyć to, co było przez całe lata na wyciągnięcie ręki?

Kościół w swoim posłannictwie zatroskania o człowieka pochyła się nad losami ludzi skrzywdzonych, odepchniętych, zagubionych, choćby ich historie poznawał po upływie wieków. Rozważamy losy grzeszników spotykających Jezusa, oplakujemy Szczepana ukamieniowanego przed blisko dwoma tysiącami lat, pielgrzymujemy do warszawskiego grobu zamordowanego przez oprawców kapłana. Dlaczego w tej pełnej zatroskania refleksji i zadumie skrzętnie omijamy groby dzieci, kobiet i starców, których jedyną winą było ich żydowskie pochodzenie?

Pytania te kieruję do samego siebie, zastanawiając się, jak to możliwe bym przez 30 kilka lat był ślepy i głuchy wobec tego wyzwania. Stawiam sobie te pytania, bo wierzę, że odnalezienie przyczyn tego stanu rzeczy może stanowić przyczynek do ich przezwyciężenia i stanięcia w prawdzie zarówno wobec ogromnych zaniedbań w tej dziedzinie, jak i kształtowania nowej wrażliwości nas samych i w powierzonych nam wspólnotach.

Rola kapłanów jest w tej dziedzinie niezwykle istotna i chyba nie do zastąpienia. Mam na myśli nasze polskie realia. Oczywiście, mogą się zdarzyć tak ukształtowane wspólnoty parafialne czy społeczności lokalne, które same z siebie wygenerują zainteresowanie tą problematyką, zatroskanie o ślady społeczności żydowskiej na danym terenie i zatroszcą się o pamięć wymordowanych żydowskich mieszkańców. Wydaje się jednak, że bez duchowego przewodnictwa, bez życzliwej aprobaty albo choćby bezstronnej obojętności miejscowych duszpasterzy poczynania tych entuzjastów będą niezwykle utrudnione, jeśli w ogóle możliwe.

Obojętność wobec ludzkiej krzywdy, jeśli w historycznych realiach mogłaby znaleźć swe wytłumaczenie w terrorze okupanta i grożących wszystkim wspierającym Żydów, a nawet ich rodzinom konsekwencjach, po zakończeniu działań wojennych nie znajduje absolutnie żadnego wytłumaczenia. Wypieranie ze świadomości wiernych jakiegokolwiek formy współodpowiedzialności za losy tysięcy zagazowanych, rozstrzelanych i spalonych jest drogą donikąd. Naszym bliskim zmarłym winni jesteśmy jakąś formę duchowego wsparcia, ekspiacji, modlitwy wstawienniczej. Czy papieskie przypomnienie braterstwa w wierze Żydów i chrześcijan nie jest jednocześnie wezwaniem do jakiegoś religijnego, moralnego powrotu do tamtych wydarzeń? A z drugiej strony, jak pomóc tym, którzy od dziesięcioleci dźwigają brzemie swojej winy wobec Żydów, jeśli się nie dopuszcza do świadomości wiernych choćby cienia odpowiedzial-

ności za bezmiar tragedii Narodu wybranego, jaka dokonała się na naszych ziemiach za życia naszych ojców. Wielu uhonorowanych tytułem „Sprawiedliwy wśród narodów świata” w swojej polskiej Ojczyźnie wolało pozostać bezimiennymi. Do dziś w wielu miejscach bezczeszczone są żydowskie cmentarze, głoszone z wysokości ambony opinie i poglądy czerpiące z antysemickiego dziedzictwa przeszłości.

Spółeczność religijna, hermetycznie zamknięta i zatroskana o własne bezpieczeństwo, we wszelkich jego aspektach, przestaje być wiarygodna dla świata, do niesienia zbawienia, będącego jej powołaniem. Syndrom oblężonej twierdzy prowadzi do kompletnego zagubienia zamkniętych w niej obrońców. Gotowi są przymykać oczy na głębokie upadki obrońców twierdzy i jednocześnie dopatrywać się drugiego i trzeciego dna w poczynaniach stojących pod murami.

Tragiczne losy Żydów, dawnych sąsiadów z miast i miasteczek naszej Ojczyzny, zdają się wreszcie przełamywać swoim wołaniem oddzielającą nas przez dziesięciolecia barierę obcości. Wierzę, że kto raz usłyszał to wołanie, nie będzie już przechodzić obojętnie wobec Holokaustu. Wspominamy tragiczne losy Ormian z terenów obecnej Turcji, pochylamy się nad tułaczką i cierpieniami naszych rodaków wywiezionych na Sybir. Czy można ciągle jeszcze traktować losy milionów Żydów wymordowanych na polskiej ziemi jako nie naszą sprawę?

Jeśli z zawstyżeniem wspominamy kapłana i lewitę omijających umierającego przy drodze człowieka z Jezusowej przypowieści, to nie sposób nie zauważyć obcego, który się nad nim zlitował. Gdy poznałem historię Żydów z Jedwabnego, Otwocka, Sobień-Jezior, Radziłowa, byłem przekonany, że dzięki temu wołaniu z grobu zatrzymamy się niemal wszyscy na tych miejscach, by nas nie zabrakło choćby na pogrzebie, skoro nie było nas w tamte straszne dni. Gdyby znaleziono po latach szczątki najeźdźców, miejsce kapłanów powinno być przy trumnach, w których ich pochowają. Przy tamtej strasznej mogile w godzinę pogrzebu po latach zabrakło miejscowego księdza i choćby jednego biskupa, którego obecność mogła być świadectwem wrażliwości na krzywdę „starszych braci”.

Postawy polskich księży kształtuje parafialna, dekanalna i diecezjalna rzeczywistość. Starsi kapłani przekazują młodszym swoje duszpasterskie doświadczenia, prowadzą do miejsc, o których należy pamiętać, uczą miejscowych zwyczajów, czasem przestrzegają przed poruszaniem w danym środowisku niektórych drażliwych kwestii. To oni pokazują koleiny, w które wkroczyli w ślad za poprzednimi proboszczami, dziekanami. Ta tradycja przyjmuje za normalne od dziesięcioleci podwórze plebanii wybrukowane żydowskimi macewami. Ta historyczna wymiana pokoleniowa pozostawia po sobie jako odwieczny obraz wiszący w sandomierskiej

katedrze i jedwabieńską tradycję pomijania milczeniem bezimiennej zbiorowej mogiły w miejscu spalonej stodoły i kolejnej rocznicy tamtej tragedii. Zmieniają się miejscowi duszpasterze, ale wydeptane przez poprzedników koleiny zdają się tak głębokie, że następcy również ich nie przekraczają.

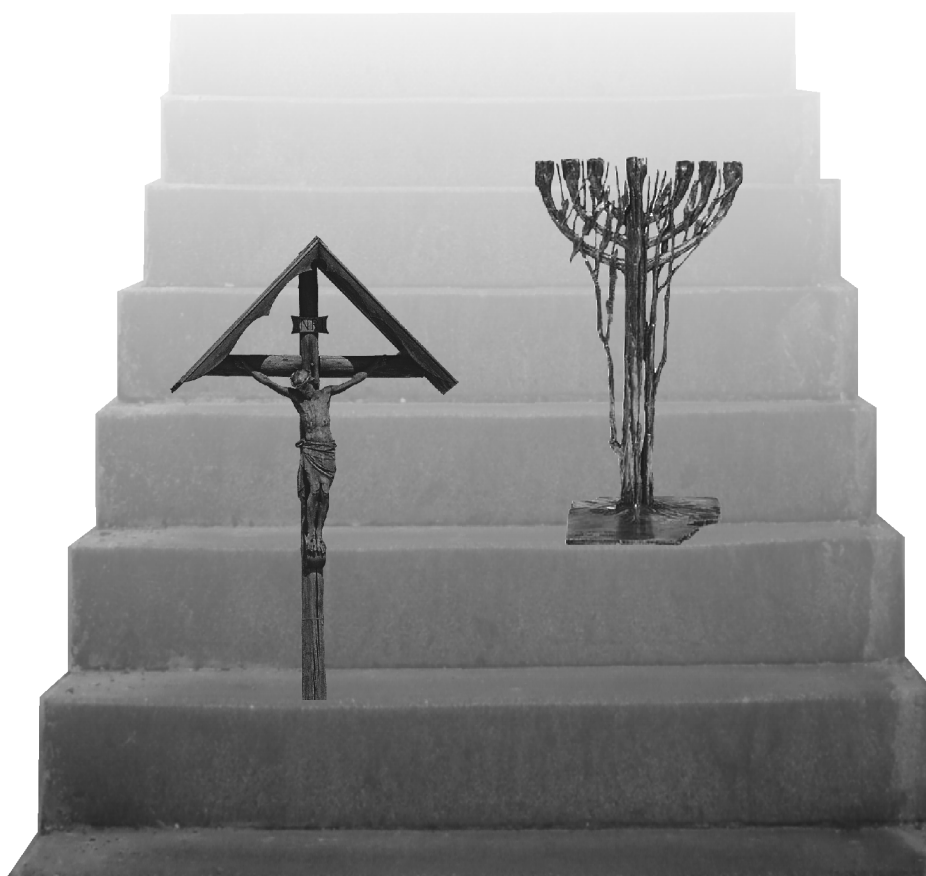
Jestem głęboko przekonany, że musiałyby się wydarzyć coś przełomowego, by złamać tę powszechną niemoc w sferze dialogu chrześcijańsko-żydowskiego i we wszystkich kwestiach z nim związanych. Dla mnie takimi przełomowymi wydarzeniami były wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w rzymskiej synagodze i pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie². Te wydarzenia były znaczące, a nawet przełomowe dla bardzo wielu chrześcijan na świecie. W mojej diecezji, w dekanatach, w których pełniłem posługę duszpasterską, percepcja tych wydarzeń pośród kapłanów zdaje się właściwie niezauważalna. Najbardziej trudna do zrozumienia pozostaje dla mnie postawa kapłanów, których gorliwość duszpasterska i wierność kapłańskiemu powołaniu budzi wielki podziw i autentyczne pragnienie naśladowania z mojej strony. Spotkania z tymi kapłanami są dla mnie budujące i ubogacające aż do momentu, gdy dochodzimy do kwestii żydowskich. Odkrywają się wtedy pokłady niechęci, uprzedzeń, nieufności, a nawet jawnej wrogości. Trudno znaleźć racjonalne ich uzasadnienie. Trudno również wchodzić w polemikę z odczuciami i ugruntowanym przeświadczeniem. Autorytet Jana Pawła II w takich rozmowach potrafi skutecznie ostudzić rozpalone głowy, ale od odejścia od tej tematyki do zweryfikowania poglądów droga wydaje się jeszcze niezmiernie odległa³.

Daleki jestem od formułowania jakiegóż ogólniejszej diagnozy obecnego stanu zaangażowania polskiego duchowieństwa na polu dialogu chrześcijańsko-żydowskiego albo też proponowania działań naprawczych. Ani nie posiadam po temu odpowiedniego przygotowania, ani nie przeprowadzałem badań w tym zakresie. Poproszono mnie o wypowiedź na ten temat, więc tak jak potrafiłem podzieliłem się tu swoimi przemyśleniami i obserwacjami, jakich udało mi się dokonać w tych kilku miejscach, gdzie z woli Kościoła przyszło mi pełnić kapłańskie posługiwanie.

² Na ten temat pisze G. Ignatowski: *Papieże wobec kwestii żydowskiej. Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI*. Katowice 2007, s. 59–67.

³ Nauczanie Jana Pawła II na temat ludu żydowskiego prezentuje J. Urban: *Żydzi i judaizm w wypowiedziach Jana Pawła II*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1997, nr 17, s. 49–64.

Instytucje promujące dialog i pojednanie



MARTA TITANIEC

Wkład Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*

Judaizm i chrześcijaństwo muszą spełniać swoją misję w świecie, będąc obok siebie tu i teraz, bo żadna *terra nova* nie istnieje.

Początki Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów

PRChiŻ powstała na początku lat 90. XX wieku, a jej współzałożycielami są ks. Waldemar Chrostowski i Stanisław Krajewski¹. PRChiŻ stała się platformą, która zgromadziła ludzi działających na rzecz pojednania w różnych środowiskach. W tamtym czasie była to inicjatywa nowatorska, co podkreślają pierwsi członkowie Rady, wymagająca dalekowzroczności i głębokiego przekonania co do słuszności działań.

Struktura Rady

Polska Rada Chrześcijan i Żydów jest członkiem Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (ICCJ) mającej siedzibę w byłym domu Martina Bubera w Heppenheim, przez co uczestniczy w dialogu międzynarodowym².

* Strona internetowa: <http://prchiz.free.ngo.pl>.

¹ Na temat Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów pisała B. Sułek-Kowalska: *Polska Rada Chrześcijan i Żydów*. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1993, nr 1, s. 100—105.

² Międzynarodową Radę Chrześcijan i Żydów prezentują: W.W. Simpson, R. Wehl: *A Brief History of the International Council of Christians and Jews*. Heppenheim (b.d.w.);

ICCJ grupuje obecnie około 40 narodowych organizacji z całego świata, które przez wzajemny szacunek i na zasadzie równości próbują badać te przestrzenie i napięcia, które w przeszłości zakłócały relacje między chrześcijanami a Żydami.

Obecnie współprzewodniczącymi PRChiŻ są: Zbigniew Nosowski (redaktor naczelny miesięcznika „Więź”) oraz pan Stanisław Krajewski (profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów od jej powstania w 1989 r.). Poprzednimi współprzewodniczącymi ze strony chrześcijańskiej byli: ks. Waldemar Chrostowski, ks. Andrzej Zuberbier, ks. Michał Czajkowski.

Członkowie honorowi PRChiŻ szczególnie zasłużeni dla idei Rady i działający na rzecz jej rozwoju: arcybiskup Henryk Muszyński, Jerzy Turowicz, Janina Haubenstein, Arie Lerner, Władysław Bartoszewski, Stefan Wilkanowicz, arcybiskup Stanisław Gądecki.

Cele Rady

Celem Rady jest działalność zmierzająca do wzajemnego zrozumienia chrześcijan i Żydów, przewyciężenie stereotypów, szerzenie tolerancji i pogłębianie kontaktów międzyreligijnych; zapewnienie forum dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz inicjowanie działalności informacyjnej na temat chrześcijaństwa, judaizmu, a także stosunków chrześcijańsko-żydowskich w Polsce i na świecie.

Inicjatywy podejmowane przez Radę

Organizowanie od 1992 r. corocznego Marszu Modlitwy „Szlakiem pomników Getta Warszawskiego” w okolicach rocznicy wybuchu powstania w Getcie Warszawskim (19 kwietnia).

Celem Marszu Modlitwy jest przypomnienie kolejnych rocznic powstania w getcie oraz upamiętnienie nie tylko bojowników warszawskiego getta, ale także wszystkich ofiar Holokaustu. Uczestnicy Marszu przywołują pamięć niewinnych ofiar Zagłady, bohaterstwo walczących powstańców i odwagę Sprawiedliwych. Marsz przypomina, że w Warszawie w czasie wojny istniało getto, a jedną trzecią mieszkańców przedwojennej stolicy stanowili Żydzi. Uważamy jako Rada, że najlepszym sposobem okazania pamięci o tych, którzy przed kilkadziesiąt laty

M. Jantos: *Werlestrasse 2 w Heppenheim*. „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 18, s. 6;
G. Ignatowski: *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*. Łódź 1999, s. 35–47.

mieszkali i ginęli w getcie, jest modlitwa. Modlitwa Psalmami rozpoczyna się przy pomniku Bohaterów Getta. Kolejne przystanki to: drzewo Sprawiedliwych, kamień pamięci Szmula Zygielbojma, pomnik-bunkier przy ul. Miłej, kamień pamięci Janusza Korczaka. Marsz kończy modlitwa przy pomniku Umschlagplatz.

Organizowanie od 1992 r. corocznej wspólnej modlitwy z okazji żydowskiego święta SIMCHAT TORA (Radość Tory). Święto Simchat Tora zamyka roczny cykl czytania Pięcioksięgu w synagodze. Wyrażana jest wtedy radość z posiadania Tory.

Chrześcijanie — lud tej samej Księgi — chcą także radować się z obecności Świętej Księgi w dziejach chrześcijaństwa. Chcą to czynić razem z Żydami, swoimi starszymi braćmi w wierze. Dlatego też w okolicy święta żydowskiego Simchat Tora Rada organizuje w Kościele katolickim nabożeństwo z przedstawicielami Gminy Wyznaniowej Żydowskiej. Inspiracją obchodzenia Simchat Tora w Kościele katolickim było spotkanie papieża Jana Pawła II z rabinem Rzymu 13 kwietnia 1986 r. w rzymskiej synagodze.

Formuła modlitwy została stworzona przez Radę i ma na celu przybliżanie Biblii z obu stron. Nabożeństwo jest wzorem dla wielu różnych grup w Kościele katolickim, gdyż tego rodzaju spotkanie chrześcijan i Żydów na płaszczyźnie wiary pomaga w usuwaniu uprzedzeń i pokazuje, jak wiele nas łączy.

Wieloletni gospodarz spotkania, proboszcz parafii Dzieciątka Jezus w Warszawie wspomina, że „pierwsze kroki były dość trudne, niektórym nie mieściło się to w głowie”. Od lat chrześcijanin nie wszedł do synagogi, a Żyd do kościoła. Współczesny człowiek coraz bardziej zaczyna rozumieć, że jeżeli ma żyć w pokoju, to najgłębsze spotkanie jest w modlitwie. Religia żywa do miłości.

Wydanie w 1995 r. publikacji „Kościół katolicki o swoich korzeniach” (w 1998 r. wydanie II poszerzone). Skierowana jest ona zwłaszcza do katechetów, uczniów szkół średnich, a także wszystkich zainteresowanych dialogiem chrześcijańsko-żydowskim, powstała jako odpowiedź na potrzebę otwarcia się na dziedzictwo Żydów i ich religijne doświadczenie.

Nadawanie co roku tytułu Człowieka Pojednania osobom zasłużonym na rzecz pojednania chrześcijańsko-żydowskiego. Polska Rada Chrześcijan i Żydów co roku przyznaje tytuł Człowieka Pojednania osobie spoza Polski, która szczególnie przyczyniła się do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce. Spoglądając na laureatów nagrody Człowieka Pojednania i ich dokonania w obszarze dialogu, trzeba powiedzieć, że to oni zaszczycają Radę swoją obecnością w gronie czyniących pojednanie. PRChiŻ próbuje poprzez ten tytuł pokazać kierunek działania i położyć kamienie milowe na drodze ku temu, które nadchodzi.

Dotychczasowi laureaci to:

- **1992 — prof. Stephan Schreiner (Niemcy), rabin Byron Sherwin (USA)**. Rabin Byron Sherwin jest wiceprzewodniczącym Spertus College of Judaica w Chicago. Autor wielu książek z tematyki dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, między innymi *Dzieci jednego Boga. Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. W latach 90. XX wieku przyjeżdżał do Polski, by spotykać się z klerykami w polskich seminariach. Stephan Schreiner jest profesorem teologii porównawczej w Berlinie oraz judaistyki na uniwersytetach we Frankfurcie nad Menem i Tybindze. Od 1963 r. członek ruchu Aktion Suhnezeichen — Znak Pokuty, wielokrotnie przyjeżdżał z młodzieżą do Oświęcimia.
- **1993 — Sir Sigmund Sternberg (Anglia)**. Podczas swojej laudacji Stenberg stwierdził: „Rozmowa o tym, co nas boli, jest jedynym sposobem poznania źródeł tego bólu i rozpoczęcia uzdrowienia. Muszę przyznać, że Żydzi muszą się więcej nauczyć o polskiej historii. Historia i cierpienie Polaków jest tak istotne dla ich uchwycenia, jak dla Polaków zrozumienie wyjątkowości żydowskiego doświadczenia z Holocaustu. Nie możemy stać się więźniami stereotypów, w które inni chcieliby nas zamknąć”³.
- **1994 — ks. prof. John T. Pawlikowski, OSM (USA)**, profesor etyki społecznej na uniwersytecie Catholic Theological Union w Chicago. Jest autorem ważnych książek i artykułów kształtujących nową teologię katolicką wobec judaizmu. Otrzymując nagrodę, Pawlikowski mówił: „Chrześcijanie wyrwali ze swoich podręczników historii strony najbardziej zapamiętane przez Żydów. To, czego nauczyłem się w ciągu ostatnich 30 lat, to to, że nie istnieje sposób na uczciwe pojednanie chrześcijan z Żydami, póki nie przywrócimy naszym podręcznikom owych wyrwanych stron. Teszuwa, prośba o przebaczenie, jest pierwszym i koniecznym krokiem w procesie pojednania między chrześcijanami a Żydami. Prawość moralna chrześcijan zależy całkowicie od przyjęcia przez chrześcijan moralnej odpowiedzialności za antyjudajstyczne dziedzictwo Kościoła chrześcijańskiego”⁴.
- **1995 — siostra Dominika Zaleska, Zgromadzenie Notre Dame de Sion (Szwajcaria)**, mieszkała przez większość czasu w Genewie, gdzie angażowała się w duszpasterstwo akademickie, w działalność charytatywną oraz w kapelanię szpitala kantonowego. Pozostała zawsze wierna swej tożsamości polskiej, tradycjom rodzinnym oraz

³ S. Stenberg: *O pojednaniu i dialogu*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

⁴ J. Pawlikowski: *Dialog i pojednanie: wkład religii w globalną kulturę pokoju*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

charyzmatowi swojego Zgromadzenia. Współpracowała ściśle ze Światową Radą Kościołów i z biurem Światowego Kongresu Żydów przy ONZ. Wraz z całym swym Zgromadzeniem była głęboko zaangażowana w doprowadzenie do rozwiązania konfliktu o usytuowanie klasztoru Sióstr Karmelitanek w Oświęcimiu i organizację Oświęcimskiego Centrum Dialogu. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Aleksander Kwaśniewski udekorował s. Dominikę orderem Polonia Restituta.

- **1996 — rabin James Rudin (USA)**, kontynuator wspólnego programu Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem Krajowej Konferencji Biskupów Katolickich USA i Amerykańskim Komitetem Żydowskim dotyczącego wzajemnego nauczania w seminariach i ośrodkach żydowskich. Rudin zauważył, że „Jak dzieci w długiej podróży, pytamy jedni drugich: »Czy już dotarliśmy?«. Odpowiedź brzmi oczywiście, że jeszcze nie, ale dzięki osiągnięciom Soboru Watykańskiego II możemy powiedzieć z pełnym przekonaniem, że Żydzi i katolicy są jak pobożni pielgrzymi na prawej ścieżce. I podróżują tą drogą wspólnie”⁵.
- **1997 — siostra Marie-Thérèse Huguet (Francja)**, ze Zgromadzenia Dziewic Konsekrowanych. Wykładała filozofię, pracowała jako robotnica w fabryce, następnie w ośrodku dla chorych umysłowo. Mieszkała rok w Polsce, w Izraelu, w kibuczu. Jest członkiem Towarzystwa Francuskiego Studiów Maryjnych Międzynarodowej Akademii Papieskiej, autorka wielu książek poświęconych tematyce żydowskiej: *Miriam i Izrael, tajemnica Oblubienicy; Izraelu, mój ludu, kim jesteś? Spojrzenie katolickie; Konsekracja dziewic; Un peuple unique pour le Dieu unique; Ton époux sera ton créateur*. Jest także współautorką dzieła pod kierownictwem J.-M. Garrigues *Jedyny Izrael Boga*. Laureatka stwierdziła: „Odwrócić się przeciwko Żydom to odwrócić się przeciwko naszym ojcom w wierze i jednocześnie przeciwko Bogu, podczas gdy według Ewangelii wszyscy ludzie powierzeni są miłości Kościoła, rozpoczynając od tych najbliższych i zawsze według naszej wiary jesteśmy „włączeni” w Tego, który jest „pocieszeniem Izraela” (Łk 2, 28) i zjednoczeni w Duchu „pocieszycielu”⁶.
- **1998 — rabin Michael Schudrich (USA i Polska)**, wspomagał odradzanie się żydowskiego życia religijnego i społecznego w Polsce. Już jako student, w latach 70. XX wieku podróżował po Europie Środkowej i Wschodniej i nawiązywał kontakty z żyjącymi tu Żydami. W roku 1990 zaczął pracować dla Fundacji Laudera. Lata 1992—

⁵ J. Rudin: *Kłótnie w rodzinie*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

⁶ M.T. Huguet: *Pojednanie między wiernymi Synagogi i Kościoła*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

1998 spędził w Warszawie. Do Polski powrócił w czerwcu 2000 r. jako główny rabin Warszawy i Łodzi. Od 8 grudnia 2004 r. Schudrich pełni funkcję głównego rabina Polski.

- **1999 — Tova Ben Tzwi (Izrael)**, pełni „posługę Psalmów”. Podczas przyjazdów do Polski zrodził się pomysł, aby tak jak umiała, czyli głosem i śpiewem, opowiedzieć o Izraelu w Polsce. Tova wraca prywatnie i z potrzeby serca, angażuje się w działalność na rzecz porozumienia pomiędzy narodami. W ramach budowania porozumienia Tova stara się zmienić wizerunek Polski w oczach społeczeństwa izraelskiego poprzez programy dotyczące między innymi kultury polskiej, emitowane w tamtejszych mediach. Pieśniarka podczas wręczenia nagrody przyznała, że: „[...] [mam] nadzieję, że na miarę swoich sił i możliwości dorzucam cegiełkę do wielkiego mostu. Mam nadzieję, że na tym moście spotkają się nasze dwa narody. Żyliśmy na tej ziemi przez prawie 1000 lat i nigdy nie będziemy sobie obcy”⁷.
- **2000 — ks. Manfred Deselaers (Niemcy i Polska)**, kapłan diecezji Aachen, z uczestnika akcji Znaki Pokuty sam stał się znakiem pokuty. Dogłębnie rozumie doświadczenie wszystkich stron zaangażowanych w sprawę Oświęcimia. Ks. Manfred od 1990 r. mieszka i pracuje w Oświęcimiu w Centrum Dialogu i Modlitwy. Otrzymując nagrodę, ksiądz stwierdził: „Możliwy był świat Auschwitz, dlaczego niemożliwy miałyby być świat prawdziwej miłości?”⁸.
- **2001 — Halina Birenbaum (Izrael)**, izraelska pisarka, poetka, tłumaczka, przeżyła getto warszawskie i noc w komorze gazowej na Majdanku. Pisząc, przemawiając, spotykając się z młodzieżą izraelską, niemiecką, polską, towarzysząc izraelskim grupom młodzieżowym odwiedzającym Polskę, służy cierpliwie świętej i trudnej sprawie pojednania. Birenbaum wyznała: „Nie czuję nienawiści. Czuję tęsknotę do tych, których mi odebrali, ale nie mogłabym patrzeć na nikogo bezbronnego, kto miałby cierpieć cokolwiek, co byłoby podobne do tego, co ja wycierpiałam. Bo zawsze utożsamiam się z tą ze stron, która cierpi”⁹.
- **2002 — Jan Nowak-Jeziorański (USA i Polska)**, w latach 1943—1945 jako kurier komendanta głównego AK odbywał wyprawy do Szwecji i Londynu, gdzie informował władze polskie i aliantów o losie Żydów w okupowanej Polsce. W 1943 r., po upadku powstania w getcie, oprócz materiałów od władz państwa podziemnego wiózł też raport od

⁷ Wypowiedź Tovy Ben Tzwi znajduje się w: R. Sak: *Muzyka łączy ludzi*. „Słowo Żydowskie” 2001, nr 3, s. 12.

⁸ M. Deselaers: *Pojednanie u progu Auschwitz*. „Tygodniku Powszechny” 2000, nr 27, s. 11.

⁹ Zob. *Księżniczka Czardasza*. Z Haliną Birenbaum rozmawia Stefan Wilkanowicz. „Relacje” 2000, nr 7—8, s. 35.

niedobitków Żydowskiej Organizacji Bojowej. Jan Nowak-Jeziorański był przez lata czołową postacią w Radzie Współpracy Polonijno-Żydowskiej (National Polish-American Jewish American Council), jedynym tego rodzaju gronie w USA. Zawsze z równą mocą oponował przeciw postawom antypolskim i antypolonijnym, co przeciw antysemityzmowi.

- **2003 — Jerzy Kluger (Włochy)**. Dzień po wyborze kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, 17 października 1978, rodzina Jerzego Klugera znalazła się wśród pierwszych zaproszonych gości przez Papieża, który sam określił to spotkanie jako nieformalne „pożegnanie kraju ojczystego”. Jerzy Kluger przyczynił się do nawiązania stosunków dyplomatycznych między Watykanem a Izraelem i zaangażował się w przygotowanie wizyty Jana Pawła II w synagodze rzymskiej w 1986 r.¹⁰
- **2004 i 2005 — Hanspeter Heinz (Niemcy), rabin prof. Michael Signer (USA)**. Signer nazywany jest „budującym mosty pomiędzy chrześcijanami i Żydami”. Jeden z czterech autorów żydowskiego oświadczenia na temat chrześcijan i chrześcijaństwa „*Dabru emet – Mówcie prawdę*”. Jest religijnym Żydem, a równocześnie naukowcem, kompetentnym w teologii judaistycznej i chrześcijańskiej — prawdopodobnie jedynym rabinem zatrudnionym na katolickim uniwersytecie w USA. Uczestniczy w Stowarzyszeniu Teologów Katolickich. „To właśnie z chrześcijanami — poprzez których działa Chrystus — Żydzi mogą dokonać głębokich odkryć dotyczących dróg, na których Bóg działa w naszym życiu i wymagań stawianych nam przez nasze tradycje po to, abyśmy pomagali w ustanowieniu Bożego królowania w świecie”¹¹.

Hanspeter Heinz — odegrał istotną rolę w otwieraniu niemieckiego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego na Polskę i polskie punkty widzenia. Od 1974 r. pozostaje przewodniczącym unikalnej grupy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego oraz oficjalnej grupy dyskusyjnej „Żydzi i chrześcijanie” przy Komitecie Centralnym Katolików Niemiec

¹⁰ Na temat przyjaźni między Klugerem i Janem Pawłem II zob.: D. O'Brian: *Papież nieznanym. Nieopisana dotąd historia wieloletniej przyjaźni, która zmieniła stosunki między katolikami i Żydami. Drogi życia Jana Pawła II i Jerzego Klugera*. Warszawa 1998.

¹¹ Wypowiedź laureata znajduje się w: R. In drzejczyk: *Budujący mosty*. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania. Na temat oświadczenia *Dabru emet* pisze M. Czajkowski: *Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom?* „Więź” 2001, nr 8, s. 78—86; W. Chrostowski: *Żydowskie oświadczenie „Dabru emet” na temat chrześcijan i chrześcijaństwa (10 IX 2000) z perspektywy katolickiej i polskiej*. „Collectanea Theologica” 2001, nr 2, s. 7—21.

kich. Pierwszy raz przyjechał w roku 1993 z grupą liderów ZdK. Wedle prof. Heinza ta podróż otworzyła im oczy „na fakt, że pojednanie między chrześcijanami a Żydami nie może się powieść bez pojednania niemiecko-polskiego. Dialog zaczyna się od przyjaźni, a kończy modlitwą, jeden za drugiego”¹².

- **2006** — s. **Anne-Denise Rinckwald, NDS (Francja)**, należy do Zgromadzenia Matki Bożej z Syjonu (Notre Dame de Sion). Dwa lata temu przeniosła się do Krakowa, co umożliwiło otwarcie przez siostry MB Syjonu ich pierwszej w Polsce wspólnoty. Charakter Zgromadzenia obrazuje następujące zdanie z jego konstytucji: „Jako wspólnota powołane jesteśmy, by świadczyć w Kościele i w świecie o wiernej miłości Boga do narodu żydowskiego i o wierności obietnicom objawionym patriarchom i prorokom Izraela dla całej ludzkości”.

Podsumowanie

Obecnie Polska Rada Chrześcijan i Żydów nie jest jedyną organizacją działającą w obszarze dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Wpisala się już jednak w pejzaż polskich i międzynarodowych działań na rzecz pojednania, a jej inicjatywy są wykorzystywane w różnych częściach Polski. Dzięki zaangażowaniu między innymi PRChiŻ grupa Polaków zaczęła uczestniczyć w Marszu Żywych. Członkowie Rady biorą aktywny udział w przygotowywaniu centralnych obchodów Dnia Judaizmu, a także inicjują uroczystości lokalne. Członkowie angażują się, co warte podkreślenia, aktywnie w inicjatywy lokalne o charakterze dialogicznym w miejscach swego zamieszkania i pracy, inspirowani wewnętrznymi przekonaniem oraz przynależnością do Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

PRChiŻ nie jest organizacją kościelną, ale istnieje łączność personalna z Komitetem ds. Dialogu z Judaizmem Konferencji Episkopatu Polski, gdyż kilku członków Rady jest członkami tego Komitetu.

Ważnym punktem Rady są comiesięczne spotkania, wspólne czytanie Pisma i refleksje, które odbywają się na płaszczyźnie zupełnej równości i równorzędności. Jako Rada chrześcijan i Żydów próbujemy spotykać się i działać na płaszczyźnie religijnej, inspirowani wezwaniem Bożym.

¹² Zob. w: S. Krajewski: *Wspólne dociekania — i wspólne bycie razem*. Laudacja z okazji nadania ks. profesorowi Hanspeterowi Heinzowi tytułu Człowiek Pojednania roku 2004. Tekst w posiadaniu autora niniejszego opracowania.

ARTUR BLAROWSKI

Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu w kontekście dialogu chrześcijańsko-żydowskiego

Wstęp

Od jakich słów należy zacząć, pisząc o dialogu i relacjach chrześcijańsko-żydowskich w Oświęcimiu. Czy może od pytania, gdzie był Bóg? lub gdzie był człowiek? A może gdzie ja sam jestem? Jest sprawą oczywistą, co wydarzyło się w Auschwitz. Napisano na ten temat niezliczone tomy publikacji oraz poświęcono temu wiele lat badań historycznych, filozoficznych i teologicznych. Znamy fakty historyczne oraz jakże przemawiające relacje „żywych świadków historii”, jak możemy powiedzieć o ocalałych. Auschwitz jest głęboką raną, która nadal boli i jest wciąż otwarta. Dotyka ona nas wszystkich, a każdy z nas przeżywa inaczej. Może właśnie dlatego dialog należy rozpocząć milczeniem. Musimy słuchać własnego serca, wsłuchać się w samych siebie, w drugiego człowieka, zastanowić się, kim ja jestem i co to znaczy dla mnie, a jakie znaczenie ma to miejsce dla Ciebie? Dialog to też w pewnym stopniu milczenie i słuchanie. Pamiętając o sile zła jaka w przeszłości, w czasach panowania III Rzeszy, emanowała w tym „skrawku ziemi z królestwa piekła i wszechwładzy śmierci”, musimy podejmować wyzwanie budowania dobra. To właśnie dobro zobowiązuje i dlatego próbujemy obok Auschwitz stworzyć miejsca, w których miłość i dobro ma ostatnie słowo, miejsca wzajemnego szacunku, pojednania i spotkań. Jednym z takich miejsc jest Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, którego działalność chciałbym przybliżyć Czytelnikom.

Dialog chrześcijańsko-żydowski i trudne początki Inicjatywy i działania

„Szok” spowodowany Auschwitz pobudził chrześcijan do poważnej refleksji nad swoją relacją do narodu żydowskiego. Otworzył drogę, która w roku 1965 doprowadziła w Kościele katolickim do wydania przełomowej deklaracji Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*. Owocem deklaracji był początek nowej, kruchej jeszcze, ery zaufania między Żydami i chrześcijanami. Nagle, dwadzieścia lat później, podczas sporu o klasztor sióstr Karmelitanek w Oświęcimiu, wydawało się, że zaufanie to zostało zakwestionowane. Co się stało?

A oto wybrane aspekty tej skomplikowanej historii. Stało się jasne, że Auschwitz nie jest tylko symbolem, lecz również bardzo konkretnym, i to nie jednym miejscem: obozem macierzystym Auschwitz I, obozem Auschwitz II — Birkenau oraz około 40 dawnymi podobozami. Istnieje również liczące około 40 000 mieszkańców miasto Oświęcim oraz obszar obejmujący 40 km² dawnego tzw. Interessensgebiet Auschwitz, łącznie z dziewięcioma przyległymi do niego wioskami, między innymi z Brzezinką — w większości zamieszkały przez polskich katolików. Auschwitz pozostaje mimo to symbolem, co więcej, wielowymiarowym symbolem — Szoah dla Żydów, świadectwem polskiej tragedii podczas drugiej wojny światowej oraz dramatu Sinti i Romów. Odgrywa również znaczącą rolę w pamięci Rosjan, powiązanej z wkładem Armii Czerwonej w walkę z faszyzmem podczas drugiej wojny światowej. Dla katolików w Polsce chrześcijaństwo — z symbolem krzyża — w długiej historii ucisku i oporu uosabia wolność, godność ludzką, a często nawet polską tożsamość.

Dla wielu chrześcijańskich ofiar Auschwitz (wśród których około 100 stanowili katolicy księża) krzyż był oznaką tego, że Bóg jest po stronie ofiar, a nie oprawców. Po pielgrzymce papieża w 1979 r. archidiecezja w Krakowie pragnęła poprzez założenie obok byłego obozu Auschwitz I klasztoru s. Karmelitanek uczcić modlitwą tych, którzy zginęli oraz wypraszać pokój. Kiedy w latach 80. ustrój komunistyczny chylił się ku upadkowi, powstał, obok miejsca pamięci — podobnie jak na terenie byłego obozu w Dachau — karmel. Miało to być miejsce modlitwy za tych, którzy zginęli na tej ziemi, za sprawców i o pokój na świecie (kard. Macharski w 1984 r. powiedział: „W pobliżu bloku śmierci będą trwały w zamknięciu klauzury na modlitwie i ofierze dla wynagradzania Bogu za zbrodnie w Oświęcimiu i dla ubłagania miłosierdzia Bożego, w szczególności pokoju i jedności w świecie”). Wraz z nasileniem się protestów przeciw klasztorowi rosło zdziwienie i opór wśród większości katolików

w Polsce. Sytuacja ta była bowiem utożsamiana z kontynuacją nacjonalistycznej i komunistycznej walki z chrześcijaństwem i polskimi dążeniami niepodległościowymi. Wydawało się jasne, że polscy katolicy nie mogli się z tym zgodzić i nie powinni byli ustąpić.

Wielu Żydów — i nie tylko — postrzeżało to tak, jak gdyby Auschwitz miał stać się celem katolickich pielgrzymek z Maksymilianem Kolbe i Edytą Stein jako reprezentantami ofiar. Czy pamięć o nieochrzczonych Żydach, którzy stanowili ponad 90% zamordowanych, miała znowu zniknąć? Czy w sferze kultury nie oznaczało to swego rodzaju kontynuacji Holokaustu — pozwolić wymazać Żydów z pamięci, ze wspomnień chrześcijańskiej Europy, nawet w kontekście Auschwitz? Żaden Żyd nie mógł na to przystać. Jedynym stosownym stanowiskiem wydawać się mogło: dokonanie rachunku sumienia, przyznanie się do winy, nawrócenie, pokuta i milczenie — i w ten sposób wyrażenie respektu dla żydowskich ofiar na tym największym cmentarzysku świata, cmentarzysku, na którym nie ma grobów. Rana zadana przez Auschwitz okazała się wciąż otwartą i głęboką, dotykającą tożsamości obu stron oraz istoty naszych relacji.

W 1986 i 1987 r. odbyły się spotkania reprezentantów Kościoła katolickiego oraz organizacji żydowskich, dla których cel stanowiło poszukiwanie wspólnego rozwiązania. Efektem było wybudowanie przez Kościół katolicki dwóch nowych budynków — wspomnianego klasztoru oraz Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. W rozwiązaniu tego problemu znaczącą rolę odegrał papież Jan Paweł II. Podczas pobytu w Auschwitz-Birkenau w 1979 r. nazwał siebie „synem tej ziemi”. Nikomu innemu nie udało się wyjaśnić, że relacja chrześcijańsko-żydowska po Auschwitz nie opiera się na rywalizacji. Miłość do narodu żydowskiego oraz głęboki respekt wobec rany zadanej przez Auschwitz należy do tożsamości nowoczesnego chrześcijaństwa oraz Kościoła katolickiego.

Pozostawał jednak ciągle bardzo praktyczny problem, jak dopasować tożsamość chrześcijańską oraz otwartość na innych „u progu” Auschwitz. Poniższe dwa przykłady powinny zobrazować, jak Kościół katolicki próbował sobie z tym poradzić.

Po przeniesieniu sióstr karmelitanek w 1993 r., tak zwany krzyż papieski, położony w pobliżu dawnej siedziby klasztoru na miejscu dawnego placu straceń polskich więźniów, stał się symbolem katolickiej więzi z obozem. Fakt ten został wykorzystany do prowokacji, polegającej na postawieniu w tym miejscu setek krzyży. Polscy biskupi byli zgodni co do tego, iż należy usunąć nowe krzyże i wyrazili przekonanie o zasadności pozostawienia krzyża papieskiego. Krzyż jest bowiem znakiem miłości i nigdy nie powinien być przez nikogo wykorzystany jako „instrument do prowadzenia wojny przeciwko komukolwiek”. Oświadczyli również,

że są świadomi szczególnego znaczenia Szoah w Auschwitz i szczególnej więzi Kościoła z narodem żydowskim oraz że wszystkie trudne kwestie powinny być rozwiązywane przez dialog (List pasterski z 26 sierpnia 1998 r.).

Kolejną kwestią była beatyfikacja (1987), kanonizacja (1998) i ogłoszenie Edyty Stein patronką Europy (1999). Pytania dotyczyły nie tyle samej Edyty Stein, ile — głębiej — wykorzystywania przez Kościół pamięci o niej w kontekście Auschwitz. Czy była to znowu subtelna droga w kierunku chrystianizacji? Świadomy tego niebezpieczeństwa papież Jan Paweł II powiedział podczas kanonizacji: „Od tej chwili, kiedy co roku będziemy wspominać tę świętą, nigdy więcej nie możemy zapomnieć o Szoah, tym okropnym planie unicestwienia narodu, planie, który zabił miliony naszych żydowskich Sióstr i Braci. Niech im Bóg błogosławi i niech obdarzy ich pokojem!” To wybrane aspekty kontekstu, w którym, w 1992 r., rozpoczęło pracę Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu.

Charakter, rolę i znaczenie Centrum najlepiej oddał wielki Polak papież Jan Paweł II, mówiąc w dniu 24 czerwca 1988 r.: „Spośród wielorakich inicjatyw, jakie w duchu Soboru podejmowane są dzisiaj na rzecz dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, pragnę wskazać na powstający w Polsce ośrodek informacji, wychowania, spotkań i modlitwy. Ma on służyć badaniom nad Shoah oraz nad martyrologią narodu polskiego i innych narodów europejskich w okresie narodowego socjalizmu, a także duchowej konfrontacji z tymi problemami. Należy sobie życzyć, aby przyniósł obfite owoce i mógł stanowić wzór również dla innych narodów”.

Jakie zadania w dniu dzisiejszym stoją przed Centrum Dialogu i Modlitwy? Głównym jego celem jest stworzenie atmosfery gościnności „u progu” Auschwitz. Zaczynamy od wspomnianego już milczenia i słuchania. Słuchamy „głosu ziemi oświęcimskiej”, głosu innych, a w końcu — głosu naszych własnych serc. Spotkanie z historią, o której to miejsce, a zwłaszcza miejsce pamięci opowiada, prawie każdego porusza do głębi. Obserwując ludzi, a w szczególności ludzi młodych, którzy po wizycie w Muzeum przyjeżdżają do Centrum Dialogu i Modlitwy i chcą się podzielić swoimi refleksjami, zdajemy sobie sprawę, jak ważny jest czas poświęcony temu miejscu, w tym również czas dla siebie. Dla ludzi przyjeżdżających z różnych stron świata znaczenie Auschwitz jest inne. Inaczej to miejsce przeżywa katolik z Polski, inaczej protestant z Niemiec, inaczej Żyd z Izraela, a jeszcze inaczej pielgrzym z Italii lub Hiszpanii.

A oto inne podejmowane przez Centrum Dialogu i Modlitwy działania i inicjatywy. Gościom proponowany jest udział w *religijnych dniach skupienia*, które organizowane są regularnie w okresie postu i adwentu oraz na życzenie. Spotkanie z „Auschwitz” odgrywa przy tym zawsze

istotną rolę. Wywołuje ono pytania o Boga, zło, powołanie, odpowiedzialność, winę i wybaczenie, o stosunki chrześcijańsko-żydowskie. W ostatnich latach postać Edyty Stein i wzór Jana Pawła II stawały się ważne w tym kontekście.

Poprzez realizację projektów edukacyjnych przygotowujemy młodzież z Oświęcimia do spotkań z gośćmi zagranicznymi. Młodzież ta stała się ambasadorem swojego miasta i poprzez kontakt z byłymi więźniami także pomostem między pokoleniem świadków a pokoleniami odpowiedzialnymi za przyszłość. Radosne i zarazem poważne spotkania z nimi uświadamiają nam żywy wymiar naszej odpowiedzialności po Auschwitz. Zrealizowany został projekt „Miejsce zamieszkania: Oświęcim”, składający się z kilku bloków tematycznych: „K.L. Auschwitz-Birkenau — historia i symbolika” (przy współpracy z Państwowym Muzeum A.-B.), „Judaizm — chrześcijaństwo”, „Dialog chrześcijańsko-żydowski” (przy współpracy z Centrum Żydowskim w Oświęcimiu); „Dialog polsko-niemiecki” (przy współpracy z Międzynarodowym Domem Spotkań Młodzieży, Fundacją K. Adenauera), którego głównym punktem była podróż studyjna do Niemiec; „Oświęcim — historia miasta i sytuacja aktualna”; „Prawa człowieka — mniejszości narodowe — obcokrajowcy”. W projekcie brało udział prawie 40 młodych ludzi. Nowy projekt o nazwie „Ludzie dobrej woli” jest w trakcie realizacji. W jego ramach organizowane są spotkania, prelekcje i wykłady tematyczne związane z bezinteresowną pomocą niesioną więźniom KL Auschwitz.

Centrum organizuje międzynarodowe i międzyreligijne seminaria we współpracy z Międzywydziałowym Instytutem Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Są to spotkania z byłymi więźniami, chrześcijańskimi i żydowskimi, z młodymi ludźmi z Polski i Niemiec, jak i z innych krajów, z profesorami, księżmi, rabinami.

Podjmuje się przedsięwzięcia w aspekcie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. W 1997 r. spotkały się w Centrum zaangażowane w dialog chrześcijańsko-żydowski postacie z Polski, Niemiec i Stanów Zjednoczonych, aby wspólnie przemyśleć zagadnienie religijnego traktowania rzeczywistości Auschwitz. Rozpoczęto wsłuchiwanie się w „głos ziemi oświęcimskiej” podczas wspólnego zwiedzania miejsc pamięci. Później uczestnicy spotkania wysłuchali siebie nawzajem. Wynikiem tego nie była żadna rezolucja, lecz prosty list zawierający około 20 pytań, które następnie wysłano, przetłumaczone na różne języki, do wielu centrów zajmujących się dialogiem chrześcijańsko-żydowskim.

Mniej więcej w tym samym czasie, w 1997 r., rozpoczęto organizowanie seminariów „u progu Auschwitz”, które wkrótce nabrały międzynarodowego i międzyreligijnego wymiaru. Ich podstawowym zamysłem było słuchanie siebie nawzajem, poczynając od wspólnego wsłuchiwania

się w świadectwa historii. Prosty fakt, że wspólnie zwiedzano teren byłego obozu i słuchano świadectw tych, którzy go przeżyli, był — być może — najważniejszym doświadczeniem. W seminariach tych uczestniczyli rabini, księża oraz profesorowie wraz ze swoimi studentami, pochodzący z USA, Polski, Niemiec, Belgii i Izraela.

Od roku 2006 w ramach współpracy z Pax Christi w Aachen w Niemczech prowadzona jest wymiana wolontariacka.

Centrum posiada własne publikacje, wśród których najlepiej oddającą charakter jego pracy jest książka *Dialog u progu Auschwitz*. Przygotowywana jest praca *Bóg i Auschwitz*, która ukaże się niebawem i będzie przedstawiała trzy wydarzenia z 2006 r. w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. Są to kolejno: „Symposium o Edycie Stein”, „Pielgrzymka Papieża Benedykta XVI do Auschwitz” oraz seminarium filozoficzne „Obecność Boga w mrokach dziejów”. Centrum ma swój stały program działania, a ponadto swym gościom może zaoferować:

- zwiedzanie muzeum Auschwitz-Birkenau z przewodnikiem,
- spotkania z byłymi więźniami,
- wgląd w archiwum Muzeum,
- wykłady dotyczące historii byłego obozu zagłady Auschwitz-Birkenau,
- kontakt z naukowcami i fachowcami,
- prace porządkowe na terenie miejsca pamięci,
- zwiedzanie miasta Oświęcimia i okolic,
- refleksje etyczne i religijne,
- rozmowy duszpasterskie i nabożeństwa,
- rekolekcje.

Dyrektorem Centrum jest ks. Jan Nowak z diecezji krakowskiej. Za Dział Programowy odpowiada dr Manfred Deselaers, niemiecki ksiądz z diecezji Aachen. Centrum jest otwarte całą dobę, od 7.00 do 22.00 działa recepcja i kuchnia. Dysponuje ono:

- 150 miejscami noclegowymi, głównie jedno- i dwuosobowymi,
- restauracją,
- salą konferencyjną,
- kilkoma salami spotkań,
- biblioteką, TV-sat/video/DVD,
- wystawami — czasowymi / stałymi,
- kaplicą,
- campिंगiem.

Mam nadzieję, że ta krótka prezentacja Centrum Dialogu i Modlitwy choć częściowo przybliży jego działalność. W imieniu Centrum serdecznie zapraszam wszystkich zainteresowanych, zarówno osoby indywidualne, jak i instytucje do szerszej współpracy w dziedzinie dialogu, studiów i modlitwy oraz do współtworzenia nowych mostów zaufania.

Pozwolę sobie zakończyć słowami papieża Benedykta XVI, którego wizyta w Oświęcimiu i w Centrum Dialogu i Modlitwy była niejako wyznacznikiem nowego kierunku jego działań. Powiedział on w dniu 28 maja 2006 r.: „Bogu niech będą dzięki, że oczyszczanie pamięci, do którego wzywa nas to miejsce, rodzi tu także wiele inicjatyw, które mają na celu przeciwstawianie się złu i przyczynianie się do budowania dobra. Przed chwilą miałem okazję pobłogosławić Centrum Dialogu i Modlitwy. W niedalekim sąsiedztwie prowadzą życie ukryte siostry karmelitanki, które czują się w sposób szczególny zjednoczone z tajemnicą Krzyża i przypominają nam wiarę chrześcijan, która głosi, że sam Bóg zstąpił do piekła ludzkiego cierpienia i cierpi razem z nami. W Oświęcimiu istnieje franciszkańskie Centrum św. Maksymiliana i Międzynarodowe Centrum Nauczania o Auschwitz i Holokauście. Znajduje się tu też Międzynarodowy Dom Spotkań Młodzieży. Przy jednym z dawnych Domów Modlitwy mieści się Centrum Żydowskie. Tworzy się Oświęcimska Akademia Praw Człowieka. Możemy więc mieć nadzieję, że z miejsca kaźni będzie wyrastać i dojrzewać konstruktywna refleksja i że pamięć przeszłości pomoże przeciwstawiać się złu i sprawiać, że zatryumfuje miłość”.

Noty o Autorach

- Tomasz Siuda, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr teologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Jan Górski, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr hab. teologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
- Zbigniew Paszta, Kościół Ewangelicko-Augsburski w RP, dr teologii, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
- Grzegorz Ignatowski, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr hab. teologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
- Marek J. Uglorz, ks., Kościół Ewangelicko-Augsburski, dr teologii, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie
- Andreas Schottek, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr teologii, parafia w Borchon (Niemcy)
- Jerzy Kichler, Gmina Wyznaniowa Żydowska we Wrocławiu, mgr inżynier, Polska Rada Chrześcijan i Żydów
- Violetta Reder, Kościół rzymskokatolicki, mgr psychologii, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
- Łukasz Kamykowski, ks., Kościół rzymskokatolicki, prof. dr hab. teologii, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
- Sławomir Jacek Żurek, Kościół rzymskokatolicki, dr hab. filologii polskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski
- Andrzej Nowicki, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr teologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
- Józef Budniak, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr hab. teologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
- Bogdan Białek, Kościół rzymskokatolicki, mgr psychologii, Polska Rada Chrześcijan i Żydów

-
- Stanisław Kamiński, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr teologii, Wyższe Seminarium Duchowne w Rzeszowie
- Jarosław M. Lipniak, ks., Kościół rzymskokatolicki, dr teologii, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
- Wojciech Lemański, ks., Kościół rzymskokatolicki, mgr teologii, parafia Narodzenia Pańskiego w Jasienicy k. Tłuszcza
- Marta Titaniec, Kościół rzymskokatolicki, mgr politologii, Polska Rada Chrześcijan i Żydów
- Artur Blarowski, Kościół rzymskokatolicki, mgr filozofii, Centrum Informacji, Dialogu, Wychowania, Spotkań i Modlitwy w Oświęcimiu

Christian-Jewish Dialogue in Poland

Summary

With the end of the World War II, Christians of almost all denominations made an attempt to revalue their teaching on Jews and Judaism. In the documents enacted, churches rejected the assumption that Jews are responsible for Christ's death, the guilt inherited by subsequent generations, and claimed that the alliance made with the Biblical Israel was never cancelled and thus stigmatised anti-Semitism and all traces of racism. Also, the Catholic Church entered the process of reunion with Jews. Its beginning is connected with the proclamation of the Declaration on the Relationship of the Church to non-Christian Religions *Nostra Aetate* introduced by the Second Vatican Council. The fourth point of this document was devoted to Jews. It reads that it is only the Jewish authorities (Sanhedryn) that are responsible for Christ's death whereas the Jews themselves, even after the appearance of the Saviour, are still loved by God. The very declaration also condemned anti-Semitism. The Commission for Religious Relations with Judaism promoting a dialogue with the world-wide greatest Jewish organizations was established on October 22, 1974.

Significantly, John Paul II was in favour of a dialogue with the Jews. The greatest initiatives taken by the Pope include, undoubtedly, his visit to the Italian Greater Synagogue in 1986, and pilgrimage to the Holy Land in 2000. Walking on the earth marked by the presence of Jesus Christ, the Pope also visited the most important places for the Jews nowadays, that is the Yad Vashem Memory Institute and the Heshal Shlomo Israel Chief Rabbi Institute. During his meetings with the national and religious authorities of both Israel and the Palestinian Autonomy, the Pope called for a joint dialogue and reconciliation. What was unprecedented, though, was the Pope's prayer by the Western Wall, commonly referred to as the Crying Wall. He put his prayer into the wall cracks in which he asked God for forgiveness of the guilt committed by the Catholics in the past.

The Catholic Church in Poland is also involved in the process of reconciliation with the Jewish people. The Subcommittee for the Dialogue with the Jews, which in the beginning constituted the structure of the Polish Episcopate for Ecumenism Committee, was created in 1986. One year later, it was given the status of an independent Committee. After 10 years of its activity, in 1996, it was transformed into the Polish Episcopate for the Inter-religious Dialogue Council. The Polish Episcopate for a Dia-

logue with Judaism is currently working within its structure. According to the decision of the 291 Plenary Meeting of the Polish Episcopate Conference, taking place from October 14 to October 15, 1997 in Gdańsk, January 17 is considered to be the Day of Judaism. Its role is to familiarize the Catholics with the relations of Christianity and brothership between Church and Israel, the people of God, and with the teaching and initiatives within the scope of a dialogue taken by the Vatican Commission for Religious Relations with Judaism.

To celebrate the anniversary of the resolution of Judaism Day accepted by the Polish Episcopate Conference in the Catholic Church, the Department of Ecumenical Theology at the Theological Faculty at the University of Silesia has prepared a publication devoted to the Christian-Catholic relations in Poland. The first part of the present work consists of the texts dealing with the issues of a dialogue on a general level. They involve opinions given on such topics as a dialogue in the perspective of the Gospel reading, and the problem of missions to Jews. Also, the works of the International Catholic-Jewish Liaison Committee, the official body connecting the greatest Jewish organizations with the Holy See, were discussed. The first part closes with the remarks on a Christian-Catholic dialogue in Germany.

In the second part, however, the Reader finds the texts devoted to the Catholic-Jewish relations in Poland in the light of the Judaism Day celebrations in particular dioceses. It ends with an opinion touching upon the issue of a dialogue from the perspective of a parish.

The third part presents two institutions dealing with the issue of a Christian-Jewish dialogue in Poland, that is the Polish Council of Christians and Jewish and the Centre of Information, Dialogue, Meeting and Prayer.

Hopefully, the texts under discussion will be well-received by the Reader. The present work, though, is devoted not only to the theologians and teachers, but also to all those closely connected with the issue of reconciliation between Christianity and Judaism.

Keywords: dialogue, reconciliation, cooperation, the Catholic Church, Jews, Judaism

Dialogue judéo-chrétien en Pologne

Résumé

Avec la fin de la seconde guerre mondiale les chrétiens de presque toutes les dénominations ont entrepris l'effort de revaloriser leur enseignement en matière des Juifs et du judaïsme. Dans les documents constitués, les Eglises ont rejetées la croyance que le peuple juif est coupable depuis plusieurs générations de la mort de Christ; en plus elles ont acquiescé que l'alliance conclue avec l'Israël biblique n'a jamais été révoquée et ont décidément stigmatisé l'antisémitisme et toutes les manifestations du racisme. L'Eglise catholique s'est également engagée dans le processus de réconciliation avec les Juifs. Le début se lie avec la proclamation du Concile Vatican II de la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*. Le quatrième point de ce document est consacré à la nation juive. Nous y lisons que la responsabilité de la mort du Christ portent uniquement les autorités juives (le Sanhédrin), et les Juifs, même après la venue du Christ, demeurent pris en affection par Dieu. La déclaration conciliaire blâmait également l'antisémitisme. Le 22 octobre 1974 a eu lieu la création de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme qui s'occupe de la promotion du dialogue avec les plus grandes organisations judaïques dans le monde entier.

Jean Paul II soutenait le dialogue avec les Juifs de façon particulière. La visite dans la Grande Synagogue de Rome en 1986 et le pèlerinage en Terre Sainte en 2000 appartiennent sans doute aux initiatives les plus importantes du pape. En marchant sur la terre marquée par les pas du Jésus Christ, le pape a aussi visité la place la plus importante pour les Juifs contemporains, c'est-à-dire le Mémorial Yad Vashem et le siège du Grand Rabbin d'Israël Hechal Shlomo. Pendant des rencontres avec des chefs militaires et religieux tant de l'Israël que de l'Autonomie Palestinienne il postulait le dialogue mutuel et la paix. La prière auprès du Mur Occidental, appelé communément le Mur des Lamentations, s'est avérée sans précédent. Le pape a inséré dans une fissure du Mur une prière dans laquelle il demandait Dieu de pardonner aux catholiques leurs anciens péchés.

Dans le processus de réconciliation avec le peuple juif est engagée également l'Eglise catholique en Pologne. En 1986 on a créé la Sous-Commission pour le dialogue avec le judaïsme qui fonctionnait au début dans les structures de la Commission épiscopale polonaise pour l'Oecuménisme. Un an plus tard elle a obtenu le statut d'une commission indépendante. Après dix ans d'activité, en 1996, elle a été transformée en un Conseil épiscopal polonais pour le dialogue religieux. Dans ce cadre travaille actuellement le Co-

mité épiscopal polonais pour le dialogue avec le judaïsme. Conformément à la décision de la 291. réunion plénière du Comité épiscopal polonais, qui a eu lieu le 14—15 octobre 1997 à Gdańsk, on a décidé que le 17 janvier sera dorénavant célébré comme la Journée du Judaïsme. Son devoir consiste à rapprocher aux catholiques des liens entre le christianisme et la fraternité entre l'Eglise et l'Israël, le peuple de Dieu, et la propagation de l'instruction et des initiatives entreprises dans le domaine du dialogue par la Commission vaticane pour les relations religieuses avec le judaïsme.

Par égard à la dixième anniversaire de la proclamation de la Journée du Judaïsme dans l'Eglise catholique, l'Institut de la Théologie Ecuménique de la Faculté de Théologie de l'Université de Silésie a préparé une publication consacrée aux rapports judéo-chrétiens en Pologne. La première partie de cet étude comprend des textes concernant la problématique du dialogue sur un plan général. Elle contient des opinions sur des problèmes comme la question du dialogue dans la perspective de l'Evangile et le problème de la mission vers les Juifs. En plus, elle contient des travaux du Comité international de liaison entre catholiques et Juifs, le seul corps officiel qui unit les organisations juives les plus importantes avec le Saint-Siège. La première partie se termine avec les observations sur le dialogue chrétien-juif en Allemagne.

Dans la deuxième partie le lecteur trouvera des textes concernant des relations catholiques-juives en Pologne dans la perspective de la célébration de la Journée du Judaïsme dans les diocèses particuliers. A la fin se trouve une présentation sur la question du dialogue de la perspective paroissiale.

Dans la troisième partie on présente deux institutions qui s'occupent du dialogue judéo-chrétien en Pologne, à savoir le Conseil polonais des Chrétiens et des Juifs et le Centre d'Information, de Dialogue, d'Education, de Rencontres et de Prière.

Il faut placer tout l'espoir à ce que des textes présentés soient bien accueillis par le lecteur. Cette publication est destinée non uniquement aux théologiens et aux enseignants, mais aussi à tous ceux qui se soucient du problème de la réconciliation du christianisme et du peuple juif.

Mots-clé: dialogue, réconciliation, coopération, Eglise catholique, Juifs, judaïsme

Redaktor
JERZY STENCEL
Projektant okładki
MALGORZATA PLEŚNIAR
Redaktor techniczny
BARBARA ARENHÖVEL
Korektor
LIDIA SZUMIGAŁA

Copyright © 2008 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1754-0

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 70 + 50 egz. Ark. druk. 11,0. Ark.
wyd. 12,0. Przekazano do łamania w marcu 2008 r. Pod-
pisano do druku w lipcu 2008 r. Papier offset. kl. III, 90 g
Cena 18 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek

