

IWONA KABZIŃSKA
Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa

„BYĆ MOŻE MOGLIBYŚMY ŻYĆ RAZEM...”
DIALOG MIĘDZY JUDAIZMEM A CHRZEŚCJAŃSTWEM
I ZMIANA MODELU SĄSIEDZTWA*

DEKLARACJA *DABRU EMET*

W różnego typu publikacjach, także etnologicznych, podobnie jak w środowiskach masowego przekazu, sąsiedztwo Żydów i chrześcijan ukazywane jest najczęściej przez pryzmat stereotypów, sytuacji konfliktowych, różnic, jak też trudnych do przekroczenia granic kulturowych. Zwraca się głównie uwagę na to, co dzieli obydwie grupy, akcentując negatywne elementy ich obrazu (por. S. Krajewski 1997, s. 155). Warto więc – jak sądzę – odnotować inicjatywę osób ze środowiska żydowskiego, będącą sygnałem dążenia do przełamywania wzajemnych barier i uprzedzeń, a zarazem znaczącym – w moim przekonaniu – krokiem w stronę dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem.

9 maja 2001 roku Redakcja miesięcznika *Więź* oraz Polska Rada Chrześcijan i Żydów zorganizowały w Warszawie sympozjum poświęcone wspomnianemu dialogowi. Punktem wyjścia i inspiracją do dyskusji była deklaracja *Dabru emet* (Mówcie prawdę), ogłoszona w Stanach Zjednoczonych 10 września 2000 roku przez kilku wierzących i praktykujących Żydów¹.

Czym jest *Dabru emet*? W dokumencie czytamy, że jest to „żydowska deklaracja na temat chrześcijan i chrześcijaństwa”². Jej autorami są czterej Żydzi pracujący na nieżydowskich uniwersytetach w USA i Kanadzie. Do maja 2001 roku pod Deklaracją podpisało się ok. 170 żydowskich intelektualistów.

Twórcy *Dabru emet* wskazują kilka obszarów ważnych – ich zdaniem – dla dialogu z udziałem Żydów i chrześcijan. Podstawowe znaczenie ma płaszczyzna

* Fragmenty tego tekstu zaprezentowałam podczas konferencji nt. „Pogranicza kulturowe i pogranicza etniczne w środkowej Europie”, zorganizowanej przez Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz cieszyńską filię Uniwersytetu Śląskiego, 8 czerwca 2002 r., w Cieszynie.

¹ Dzięki zaproszeniu, jakie otrzymałam z Redakcji *Więzi* mogłam wziąć udział w tym spotkaniu. Chciałabym tu przekazać informacje o nim, jak też podzielić się refleksjami, będącymi zarazem komentarzem do *Dabru emet* i kwestii dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem.

² Tekst Deklaracji można było otrzymać podczas Sympozjum. Został on także opublikowany w miesięczniku *Więź*, nr 8: 2001, s. 56–58, w tłumaczeniu Stanisława Krajewskiego (patrz Aneks). W tym samym numerze zamieszczono również wypowiedzi uczestników spotkania.

teologiczna. Deklaracja mówi o wspólnocie korzeni, wierze w tego samego Boga, odwoływaniu się do tego samego autorytetu, jakim jest Biblia Hebrajska, zwana przez Żydów Tanach (skrót: Tora, Neviim, Ketuvim, czyli Tora, Prorocy i Pisma), a przez chrześcijan – Starym Testamentem (za: Żydzi jako problem... 1998, s. 129; w artykule można również znaleźć wiele informacji o związkach między judaizmem i chrześcijaństwem; na ten temat patrz też: S. Krajewski 1997, s. 25–81; Tyloch 1987; Unterman 1989).

Inna płaszczyzna dialogu, o której jest mowa w *Dabru emet*, dotyczy współpracy Żydów i chrześcijan na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Autorzy Deklaracji stwierdzili poza tym, że chrześcijanie „mogą respektować żydowskie prawa do Ziemi Izraela” (*Dabru emet* 2001, s. 57). W Polsce na ten temat wypowiadał się wcześniej m.in. Władysław Bartoszewski (1998, s. 9), który podkreślił, że ustanowienie państwa Izrael ma znaczenie religijne. Oznacza ono powrót Żydów do ziemi przodków i może być interpretowane jako zmartwychwstanie po Szoah (patrz też: Żydzi jako problem... 1998, s. 134–135; S. Krajewski 1997, s. 98–126). W Deklaracji pada również ważne stwierdzenie, iż „nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim”. Nie był także „nieuniknionym rezultatem chrześcijaństwa” (*Dabru emet* 2001, s. 57). Jak wiemy, kwestia odpowiedzialności chrześcijan za zbrodnie nazistowskie jest jedną z przyczyn nieporozumień między chrześcijanami i Żydami (por. Dialog to wysiłek... 1998, s. 154–155; Żydzi jako problem... 1998, s. 136; S. Krajewski 1997, s. 171–180; W. Krajewski 1998, s. 101–102).

Twórcy *Dabru emet* mają nadzieję, że Deklaracja przyczyni się do poprawy stosunków między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa. Jednocześnie dają wyraz przekonaniu, że „nowe stosunki między Żydami a chrześcijanami nie osłabiają żydowskich praktyk religijnych. Lepsze stosunki nie przyspieszą kulturowej i religijnej asymilacji, której Żydzi słusznie się obawiają. Nie zmieniają tradycyjnych żydowskich form praktyk religijnych, nie powiększą liczby małżeństw mieszanych między Żydami a nie-Żydami, nie skłonią większej liczby Żydów do nawrócenia na chrześcijaństwo, ani nie stworzą fałszywej mieszaniny judaizmu i chrześcijaństwa. Szanujemy chrześcijaństwo jako wiarę, która poczęła się wewnątrz judaizmu i nadal ma z nim znaczące związki. Nie widzimy jej jako rozszerzenia judaizmu. Tylko wtedy, gdy będziemy cenić własne tradycje, możemy uczciwie kultywować te nowe stosunki” (*Dabru emet* 2001, s. 58).

Według rabina Davida Novaka (pracującego na Uniwersytecie w Toronto), jednego z uczestników warszawskiego spotkania, przede wszystkim zaś – współautora Deklaracji, w stosunkach między judaizmem i chrześcijaństwem nie może być mowy o negowaniu wspólnoty wielu elementów występujących w obydwu religiach, ani też o konwersji, narzucaniu własnej wiary innym, prozelityzmie, synkretyzmie („budowaniu nowej rzeczywistości religijnej z elementów judaizmu i chrześcijaństwa”) czy triumfalizmie, rozumianym jako „upieranie się, że wyłącznie mojej wspólnotie została już dana nie tylko prawda najwyższa, ale i ostateczna” (Novak 2001a, s. 40–41). Należy natomiast dążyć do tego, by każda ze stron pragnęła widzieć drugą „w najlepszy możliwy sposób w świetle swej własnej tradycji [...] Ta wizja nie może prowadzić do jakiegokolwiek zniekształ-

cenia tego, co jest prawdą według nauczania każdej tradycji z osobna. Prawdziwy dialog wymaga, by wyznawcy każdej tradycji znaleźli uzasadnienie drugiej tradycji w świetle swojej własnej. Zrozumienie dla innych nie może [jednak] posłużyć jako rodzaj ucieczki od pełnego zaangażowania wobec autorytetu judaizmu dla Żydów, a chrześcijaństwa – dla chrześcijan” (tamże, s. 37).

W podobnym tonie utrzymana jest wypowiedź biskupa Stanisława Gądeckiego, autora „Przedmowy” do zbioru tekstów i dokumentów, zatytułowanego *Kościół katolicki o swoich żydowskich korzeniach* (wyd. w 1998 roku). Biskup Gądecki pisze: „Twórczy dialog rozpoczyna się tam, gdzie zauważa się różnice i gdzie pracuje się nad tym, aby ich zrozumienie mogło prowadzić ku lepszemu pojmowaniu rzeczy. Dialog zatem nie może być drogą do zacierania różnic, do zamykania na nie oczu, do ignorowania ich, ani tym bardziej do asymilacji czy synkretyzmu. Wyrasta on z szacunku dla odrębności, z chęci wyeliminowania uprzedzeń i stereotypów” (za: Bartoszewski 1998, s. 7).

Tekst *Dabru emet* zasługuje – jak sądzę – na uwagę etnologów. Jest w nim bowiem mowa nie tylko o kwestiach ściśle teologicznych, ale również o innych, społeczno-kulturowych wymiarach relacji między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa³. Bardzo ważna jest przy tym możliwość spojrzenia na dialog i jego konsekwencje dla społeczności żydowskiej z perspektywy tej właśnie społeczności, a ściślej – jej części, zainteresowanej przełamywaniem istniejących barier między Żydami i chrześcijanami. Przytoczony fragment tekstu Deklaracji uwrażliwia nas na lęk przed próbami asymilowania Żydów przez środowiska nieżydowskie. Mówi również o przywiązaniu do własnych tradycji i zdecydowanej woli ich kontynuacji (jest to z pewnością jeden ze sposobów obrony przed asymilacją). Wskazuje ponadto na podstawę dialogu, jaką powinno być poszanowanie kulturowej (w tym także religijnej) odrębności. Nie ma tu mowy o zacieraniu różnic, ani o synkretyzmie religijnym. Tak widziany dialog między Żydami i chrześcijanami może – jak sądzę – toczyć się wyłącznie w społeczeństwie wielokulturowym, otwartym na to, co inne. W społeczeństwie, które dąży do wypracowania mechanizmów umożliwiających różnym grupom etnicznym, narodowym, czy wyznaniowym⁴ zachowanie tradycyjnego zróżnicowania, przynajmniej w takim zakresie, w jakim jest to możliwe we współczesnym świecie.

³ Zgodnie z duchem judaizmu, teologia powinna być „natychmiast przekładana na zachowania. Inaczej jest mało warta” (Dialog to wysiłek... 1998, s. 161).

⁴ Jak wiadomo, za podstawowe wyznaczniki żydowskiej tożsamości uważane są: pochodzenie biologiczne, wyznanie, przynależność do wspólnoty kulturowej oraz przynależność etniczna lub państwowa i używany język (Unterman 1989, s. 23–29; Datner, Melchior 1997, s. 64–70). Rabin Byron L. Sherwin pisze, że Żydzi są z jednej strony wyznawcami pewnej religii, a z drugiej członkami pewnego ludu. „Jest to wiara i lud nawzajem”. Zwraca on zarazem uwagę, że określanie Żydów terminem ‘naród’, występującym w Polsce, lub ‘grupa etniczna’, używanym w USA, nie jest właściwe (Dialog to wysiłek... 1998, s. 152). Rabin Novak podkreślił natomiast, że „z powodu klasycznej żydowskiej doktryny wybrania, nawet najbardziej zeświecczeni Żydzi są wciąż Żydami. Bycie Żydem nie jest kwestią ludzkiego wyboru (nawet ktoś nawracający się na judaizm musi wierzyć, że został wybrany przez Boga); (Novak 2001, s. 70).

Rabin Novak przypomniał, że w wielu krajach Żydzi i chrześcijanie od wieków byli sąsiadami. Żyli jednak **wśród** chrześcijan, gdy tymczasem ważne jest, by Żydzi mogli żyć **razem** z chrześcijanami, a chrześcijanie **razem** z Żydami (Novak 2001, s. 66; podkr. autora). Konieczna jest więc – jak widać – zmiana modelu sąsiedztwa. Mówiąc o tej zmianie, rabin Novak użył sformułowania: „Być może moglibyśmy żyć razem” (tamże). Słowa te świadczą o nadziei, ale też o pewnej (uzasadnionej) ostrożności. Źródłem nadziei są – według D. Novaka – dostrzegane przez część środowiska żydowskiego zmiany zachodzące w świecie chrześcijańskim, świadczące o chęci podjęcia dialogu z judaizmem i zmiany postaw wobec Żydów. Te same zjawiska stworzyły również klimat, którego owoc stanowi *Dabru emet*. Jest ona bowiem „żydowską teologiczną odpowiedzią na chrześcijańską teologiczną inicjatywę” (Novak 2001, s. 68)⁵. Rabin Novak stwierdził, że w przeszłości Żydzi i chrześcijanie potrafili darzyć się szacunkiem i żyć w pokoju. Nawet jeśli przykłady takiego współżycia są nieliczne, pozwalają mieć nadzieję, że tego typu relacje są możliwe również obecnie (Novak 2001, s. 69).

Ostrożność, z jaką współautor Deklaracji wypowiadał się o zmianie stosunków między Żydami i chrześcijanami może wynikać z faktu, iż w obu środowiskach nie brak przeciwników dialogu (por. Co dalej z dialogiem... 2001, s. 113). Wielu Żydów nie uznaje np. wspólnoty Przymierza z religiami chrześcijańskimi. Godzi to bowiem „w samą istotę żydowskiej tożsamości” (Borkowicz 1998, s. 81). Trzeba również pamiętać, że diaspora żydowska „nie stanowi zespołu o jednakowych cechach kulturowych, jak przyjmuje to większość współczesnych badaczy” (Goldberg-Mulkiewicz 1995, s. 333; o zróżnicowaniu społeczności żydowskiej patrz też np. S. Krajewski 1998; Lewandowski 1995, s. 49; Pinkus 1988, s. 33–39, 302–305; Fuks 1998, s. 122–123; Zieliński 1999), stąd – różnice postaw wobec wielu zjawisk, również wobec dialogu z chrześcijaństwem.

Część Żydów negatywnie ustosunkowanych do dialogu powołuje się na względy historyczne, przekonanie o wrogości cechującej wzajemne stosunki, pamięć prześladowań. Innym powodem sprzeciwu jest założenie, że „Żydzi mogą wypowiadać się publicznie tylko w sposób polityczny, ponieważ właśnie polityka jest jedyną sprawą, o której Żydzi mogą mówić, przynajmniej do innych. Ci Żydzi – zdaniem rabina Novaka – albo uważają, że żydowska teologia jest sprawą czysto prywatną, albo też sądzą, że w judaizmie teologia w ogóle nie istnieje. Zwykle są to Żydzi zeświecczeni, dla których wiara jest jedynie indywidualnym wyborem lub też czymś całkowicie nieistotnym dla rzeczywistości narodu żydowskiego. Dla nich judaizm może być tylko ideologią polityczną narodu, a nie teologią narodu, który jest wspólnotą wiary” (Novak 2001, s. 70). Autor tych słów podkreśla, że

⁵ O tych inicjatywach piszę szerzej w ostatniej części artykułu. Tutaj wspomnę tylko o ogłoszonym w 1991 roku liście pasterskim Episkopatu Polski, „O Żydach i judaizmie”. Jak pisze rabin Byron L. Sherwin, przez wiele lat list ten pozostawał bez odpowiedzi. Rabin Sherwin zwrócił również uwagę na konieczność „odwzajemnienia się” strony żydowskiej Kościołowi Katolickiemu w związku z zachodzącymi w nim zmianami w stosunku do Żydów i judaizmu (Dialog to wysiłek... 1998, s. 151).

twórcy *Dabru emet* są religijnymi Żydami. „Skoro tak, mogliśmy wypowiadać się tylko z wnętrza religijnej tradycji judaizmu” (tamże; na temat dialogu patrz też: Chrostowski 1996; S. Krajewski 1997, s. 291–370; Grosfeld 1999; *Chrześcijaństwo a religie...* 1999; Bartoszewski 1998; *Żydzi jako problem...* 1998)⁶.

Część Żydów sądzi, że „mogą się [oni] wypowiadać teologicznie jedynie wobec innych Żydów. [...] także chrześcijanie mogą wypowiadać się teologicznie jedynie wobec innych chrześcijan. Wydaje się zatem, że uważają oni teologię – naszą czy waszą – za coś w rodzaju sekretnego języka, który mogą zrozumieć jedynie ci, dla których jest on językiem ojczystym. [...] W tej perspektywie jako Żydzi i jako chrześcijanie nie tylko mówimy różnymi teologicznie znaczącymi językami, ale także językami, które są wzajemnie nieprzetłumaczalne we właściwy sposób [...]” (Novak 2001, s. 72). Biorąc pod uwagę opory i sprzeciwy wielu Żydów, rabin Novak podkreślił, że *Dabru emet* „jest przede wszystkim deklaracją **niektórych** Żydów skierowaną do **wszystkich** chrześcijan” (Novak 2001, s. 65; podkr. autora).

SĄSIEDZTWO ŻYDÓW I CHRZEŚCIJAN

Wypowiedź rabina Novaka, dotycząca **bycia razem Żydów i chrześcijan, a nie tylko mieszkania wśród wyznawców różnych religii** skłania do refleksji nad tym, jak wyglądało niegdyś i jak wygląda obecnie sąsiedztwo tych grup. Jak należy rozumieć owo „bycie wśród”, widziane z perspektywy żydowskiej i chrześcijańskiej, co tak naprawdę oznacza „bycie razem”, o którym ostrożnie mówił D. Novak, i czy tak określony model sąsiedztwa jest możliwy do zrealizowania?

Kiedy słuchałam wypowiedzi Davida Novaka, przychodziły mi na myśl miasta i miasteczka leżące na wschodnich obszarach II Rzeczypospolitej, zamieszkałe przez przedstawicieli różnych wyznań. O życiu w takich miejscowościach w okresie międzywojennym miałam m.in. okazję usłyszeć w trakcie badań terenowych, jakie w latach 1992–1998 przeprowadziłam w zachodnich i centralnych rejonach Białorusi⁷. Na podstawie wspomnień i relacji autobiograficznych osób, które identyfikowały się jako Polacy i najczęściej katolicy scharakteryzowałam m.in. relacje między katolikami i wyznawcami judaizmu w latach

⁶ Kwestii tej poświęcona jest też obszerna praca magisterska Mai Stawarz, zatytułowana „Stosunek Kościoła Rzymsko-Katolickiego do judaizmu w okresie transformacji ustrojowej (1989–2001)”. Rozprawa została napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Wiesława Mysłka w Wyższej Szkole Pedagogicznej TWP w Warszawie (obrona odbyła się w czerwcu 2001 roku). Komputerowy wydruk pracy znajduje się w Archiwum WSP TWP oraz w moich zbiorach prywatnych.

⁷ Przedmiotem badań były wyznaczniki tożsamości etnicznej i narodowej Polaków mieszkających na Białorusi oraz ich sąsiadów, stereotypy etniczne, relacje międzywyznaniowe, funkcjonowanie społeczności lokalnych na pograniczu kulturowym i in. Badania objęły ponad 30 miejscowości leżących na terenie obwodu grodzieńskiego, mińskiego i brzeskiego. Efekty swoich prac prezentuję m.in. w monografii opartej na wynikach badań terenowych (Kabzińska 1999) oraz w licznych artykułach.

międzywojnia. Część moich rozmówców twierdziła, że stosunki między Żydami i Polakami–katolikami były bliskie i bezkonfliktowe, nacechowane szacunkiem dla wyróżniających obie grupy praktyk religijnych. Zdaniem innych natomiast, relacje między wyznawcami judaizmu i katolikami nie były wolne od uprzedzeń i konfliktów. Jedna z osób stwierdziła np., że Żydom nie podobało się, gdy uczniowie–Polacy mówili pacierz przed lekcjami. Z drugiej strony zdarzały się przypadki zakłócania żydowskich nabożeństw przez polskie dzieci. Zachowania te – jak podkreślano – były zawsze piętnowane przez dorosłych. Rodzice karali też np. za próby smarowania ust dzieciom żydowskim słoniną. Negatywnie oceniano natomiast małżeństwa mieszane. Z zanotowanych przeze mnie relacji wynika, że ich zdecydowanymi przeciwnikami byli przede wszystkim Żydzi. Kilka osób wspomniało o konfliktach między Żydami i Polakami, mających podłoże ekonomiczne (konkurencja handlowa). Wielu rozmówców oceniło jednak pozytywnie handel prowadzony przez Żydów, zwłaszcza możliwość robienia zakupów na kredyt.

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy w badanych przeze mnie społecznościach Żydzi żyli wśród chrześcijan, musiałabym poznać ich perspektywę i ocenę relacji z wyznawcami katolicyzmu⁸. Nie miałam jednak możliwości przeprowadzenia takich badań, podczas dziesięciu wyjazdów badawczych na Białoruś nie spotkałam bowiem wyznawców judaizmu. Wojna i powojenne zmiany niemal zupełnie zmieniły strukturę mieszkańców tych ziem, doprowadzając do drastycznego spadku liczby ludności żydowskiej (por. uwagi O. Goldberg-Mulkiewicz na temat trudności w prowadzeniu badań nad kulturami, które przestały istnieć w wyniku wojny, w tym – nad kulturą Żydów wschodniej Europy; Goldberg-Mulkiewicz 1995, s. 331). Na podstawie badań, jakie przeprowadziłam, można natomiast mówić o braku izolacji Żydów przez katolików. Sami Żydzi również nie zamykali się na kontakty z innymi członkami lokalnych społeczności i osobami reprezentującymi odmienne wyznanie, zachowując przy tym własną odrębność religijną i – szerzej – kulturową (do tej kwestii jeszcze powrócę). Trudno dziś stwierdzić, na ile wspomniane kontakty były głębokie, jak często wykraczały poza sferę wzajemnych interesów, poza mury szkoły lub przestrzeń ulic i placów, przeradzając się w przyjaźń, miłość, daleko idącą akceptację, jak często skłaniały do bliższego zainteresowania choćby podstawami innej wiary i wyjścia poza powszechną koncentrację na tym, co zewnętrzne, widoczne gołym okiem i poza przekonanie, że Żydzi mieli „swoje wyznanie” („żydowskie”), a Polacy = katolicy – „swoje” (z takimi informacjami zetknęłam się w trakcie badań). W badanej grupie nie dostrzegano więc, jak widać, wspólnoty korzeni wiary i historyczno-teologicznych związków między judaizmem i katolicyzmem (a także szerzej – chrześcijaństwem).

Mimo różnicy wyznań, niektórzy rozmówcy określili Żydów jako „swoich”, „naszych braci”. Podstawą takiej klasyfikacji było długotrwałe sąsiedztwo,

⁸ Równie interesujące, jak sądzę, mogłyby być badania dotyczące charakteru relacji Żydów z mieszkającymi na wschodnich terenach II Rzeczypospolitej wyznawcami prawosławia.

wspólne zamieszkanie na tych samych terenach. Czy jednak była to „swojskość całkowita i nie budząca wątpliwości”⁹?

O postrzeganiu Żydów jako „swoich”, choć jednocześnie „innych”, przez członków badanej przeze mnie grupy – mieszkańców zachodnich i centralnych rejonów dzisiejszej Białorusi – można mówić w odniesieniu do okresu poprzedzającego wybuch II wojny światowej. W czasie działań wojennych Żydzi – przede wszystkim z uwagi na współpracę wielu z nich z Rosjanami – ze „swoich” i „naszych braci” stali się „obcymi”. Trzeba jednak zauważyć, że wojna pogłębiła również wśród Żydów „dawno ukształtowane [...] poczucie obcości w stosunku do otoczenia polskiego”, a „stereotyp Polaka przybrał na grozie i wrogości” (Hurwic-Nowakowska 1996, s. 58).

Bardzo ciekawe informacje, m.in. na temat „swojskości” i „obcości” Żydów, a także charakteru sąsiedztwa społeczności żydowskich i katolickich, przynoszą badania przeprowadzone przez Alinę Całą (w latach 1975–1978 i w roku 1984) w południowo-wschodniej Polsce. Pozwalają one mówić o modelowym, „bezkonfliktowym współistnieniu”, ale też o braku bliższych kontaktów między wyznawcami judaizmu i katolikami, o wzajemnej tolerancji, jak i o „**życiu obok siebie**” (Cała 1992, s. 16; podkr. I.K.). Autorka zwraca uwagę na różnice między modelem sąsiedztwa Żydów i katolików na badanych przez nią terenach, a zachowaniami codziennymi, świadczącymi o antagonizmach i braku szacunku dla odmienności kulturowej Żydów, o dominacji negatywnych elementów ich stereotypu, ale też o dostrzeganiu zróżnicowania ludności żydowskiej przez część rozmówców. Na poziomie modelu można mówić o izolacji, życiu bez konfliktów, ale i bez głębokich przyjaźni, na co dzień natomiast nierzadkie były przypadki bardzo bliskich więzi, łącznie z małżeństwami mieszanymi, świadczące o **wyodrębnieniu „swoich obcych” z „anonimowej masy”** (Cała 1992, s. 181; podkr. I.K.). Badania A. Całej wskazują na dwoistość zachowań i sposobu widzenia Żydów. Z jednej strony wyrażano się z szacunkiem, a nawet z podziwem o ich religijności, z drugiej – wyśmiewano żydowskie zwyczaje, zakłócano obrzędy (zachowania te były przede wszystkim „dziełem” tzw. kawalerki; Cała 1992, s. 40–42, 49). Z informacjami o takim zróżnicowaniu postaw zetknęłam się podczas swoich badań na Białorusi.

Informatorzy A. Całej – w przeciwieństwie do moich rozmówców – podkreślali, że Żydzi i katolicy wierzą w tego samego Boga. Wielu z nich „poprawnie, choć ogólnikowo określiło różnice między wyznaniem” (tamże, s. 33; patrz też s. 33–39, 84). Najczęściej mówiono o zachowaniach, jakie można było zaobserwować poza domem i synagogą, tych, które podpatrywano lub w których uczestniczono „jako «gapie»” (tamże, s. 55). Badaczka podkreśla, że najbardziej zamkniętą przed obcymi była sfera życia rodzinnego (tamże, s. 33).

Wiele miejsca poświęciła A. Cała wierzeniom w rytualne zabójstwa dzieci nie należących do społeczności żydowskiej przez Żydów (Cała 1992, s. 88–120).

⁹ Odwołuję się tu do słów Aleksandra Hertza, którego zdaniem, w relacjach między Żydami i Polakami nie można mówić o pełnej „swojskości”, nie budzącej zastrzeżeń (Hertz 1988, s. 37).

Zdaniem badaczki, zabobon ten odegrał zasadniczą rolę „w europejskich poglądach na judaizm” [był więc zjawiskiem znanym nie tylko w Polsce – dop. I.K.] Przyczynił się on do izolacji Żydów, jak też do ich „symbolicznego odczłowieczenia” (Cała 1992, s. 103)¹⁰.

Dla Europy wschodniej, także dla części przedwojennej Polski, charakterystycznym zjawiskiem była „małomiasteczkowa kultura żydowska”, której model – znany pod nazwą *shtetl* – „przeszedł jako jasno określona jednostka kulturowa do zestawu tradycyjnych grup terytorialnych” (Goldberg-Mulkiewicz 1995, s. 332). Nazwa *shtetl* oznacza „nie tyle obszar geograficzny, określone miejsce, miasteczko na terenie wschodniej Europy [...] ale przede wszystkim społeczność żydowską w nim mieszkającą. Społeczność o określonej strukturze wewnętrznej, rządzącą się własnymi, ściśle określonymi prawami, które z jednej strony stanowią rezultat określonych procesów historycznych, z drugiej zaś podporządkowane są nakazom żydowskiej religii” (Goldberg-Mulkiewicz 1995, s. 332). W przypisie do tego fragmentu tekstu autorka wyjaśnia: „Używane przeze mnie pojęcie «żydowskiego miasteczka» – *shtetl*, nie oznacza, że wykluczam istnienie obok żydowskiej także społeczności polskiej na tym samym obszarze. Niemniej zwartość gminy żydowskiej i odrębne prawa, którymi się rządziła usprawiedliwiają takie podejście do problemu” (tamże, przyp. 4). Autorka cytuje słowa Elizabeth Herzog i Marka Zborowskiego, ze „Wstępu” do książki *Life is with People* (New York 1962): *My shtetl means my community, and community means the Jewish community* (Goldberg-Mulkiewicz 1991, s. 198, przyp. 13). Nasuwa się pytanie, czy w tak przestrzeganych wspólnotach można mówić o życiu Żydów wśród chrześcijan?

Znakomitym źródłem informacji o społecznościach żydowskich są tzw. Księgi pamięci, nawiązujące do znanego m.in. w średniowiecznych gminach żydowskich Europy zwyczaju pisania ksiąg, mających na celu „ocalenie od zapomnienia poszczególnych osób lub świata, który już nie istnieje” (Goldberg-Mulkiewicz 1991, s. 187). Zainteresowanie „Księgami pamięci” znacznie wzrosło po II wojnie światowej. Powstawały one dla „utrwalenia świata sprzed zagłady, przedłużenia istnienia żydowskiego miasteczka Europy wschodniej [...] uwiecznienia tych, co w nim mieszkali” (tamże). „Księgi pamięci” pisane są przez osoby wywodzące się z dawnych miast i miasteczek, żyjące w diasporze (O. Goldberg-Mulkiewicz posługuje się terminem ‘ziomkostwa’), jak też – na ich prośbę – przez zawodowych historyków, którzy najczęściej opracowują tylko niektóre rozdziały. Księgi zawierają informacje o historii gminy żydowskiej, teksty o charakterze sprawozdawczym, wspomnienia, czasem utwory poetyckie. Zamieszczane są w nich także dokumenty – listy, wycinki prasowe, spisy członków organizacji społecznych, jak również fotografie i ryciny. Bardzo ważną część Ksiąg stanowią opisy Zagłady (Goldberg-Mulkiewicz 1991, s. 188–191).

¹⁰ Z informacjami o rytualnych zabójstwach polskich (katolickich) dzieci przez Żydów zetknęłam się dwukrotnie podczas swoich badań na Białorusi (Kabzińska 1999, s. 114). Dodam też, że wiele emocji i podejrzeń budził np. rytualny ubój zwierząt. I w tym przypadku bardzo często przypisywano Żydom „nieczyste zamiary” (na ten temat patrz: Rozanov 1929).

„Księgi pamięci” pisane są przez Żydów i dla Żydów, z pozycji członków określonej gminy, wspólnoty, *shtetl*. Można w nich jednak znaleźć pewne informacje o sąsiadach, o występowaniu **dwóch światów: żydowskiego i tego, „który istniał obok** i – jak sądzi wielu badaczy – był przez Żydów zupełnie niezauważany” (Goldberg-Mulkiewicz 1991, s. 194; podkr. I.K.). Autorka podaje przykład mapy Kałusza, znajdującej się w „Księdze pamięci” tego miasteczka. „Na schematycznie narysowanym planie umieszczono wszystkie ważniejsze, zdaniem autora, instytucje. Podział na dwa światy widoczny jest na pierwszy rzut oka. Otóż, wszystkie instytucje nieżydowskie oraz nazwy ulic oznaczone są polskim alfabetem i po polsku, instytucje należące do świata żydowskiego podpisane są po hebrajsku. Sąsiedzkie usytuowanie sprawiło, że niemalże graniczą ze sobą dwa teksty: «Plac piłki nożnej» oraz napis oznaczający żydowski cmentarz; cmentarz katolicki oznaczony jest krzyżem i słowem «cmentarz». Użycie krzyża jako oznacznika zasługuje na szczególną uwagę, gdyż w głęboko zakorzenionej tradycji żydowskiej leży unikanie tego znaku. Dwoma alfabetami: łacińskim i hebrajskim, podpisana jest siedziba niemieckiej policji kripo. W tym wypadku oznaczono bowiem instytucję, która nie należała do żadnego z tradycyjnych światów miasteczka, niemniej zaważyła zasadniczo na jego losie” (Goldberg-Mulkiewicz 1991, s. 194).

Jednym z wielu przykładów opisu społeczności żydowskiej, zawierających również informacje o relacjach między Żydami i chrześcijanami, jest książka Jakóba Schalla poświęcona Żółkwi – miejscowości leżącej 30 km na północ od Lwowa – i jej mieszkańcom (Schall 1939). Czytamy tam m.in. o tym, że w XVII–XVIII w. mieszkający w Żółkwi Polacy, Rusini, Żydzi, jak też nieliczni Ormianie żyli **„zgodnie obok siebie”** (Schall 1939, s. 87; podkr. I.K.). W miasteczku znajdowała się „«ulica żydowska», w której mieszkali **obok** Żydzi i chrześcijanie. Nie brak też «domów żydowskich» **wśród** domostw chrześcijańskich w innych dzielnicach miasta. Nie brak wreszcie domów, w których Żyd mieszka **obok** chrześcijanina. Jakkolwiek istnieje «ulica żydowska», to jednak nie ma ona znamienia ghetta, nie jest oddzielona od reszty miasta żadnym murem, ani płotem, bo i poza «ulicą żydowską» mieszkają «niewierni»¹¹ w dość wielkiej liczbie. Świadczy to najlepiej o tym, że nie ma w Żółkwi takiej różnicy pomiędzy ludnością żydowską a nieżydowską, jak np. we Lwowie, gdzie ghetto oddzielone było od reszty miasta” (Schall 1939, s. 88; podkr. I.K.). Autor przeciwstawił bezkonfliktowe relacje mieszkańców Żółkwi, gdzie „na całej przestrzeni niemal 250 lat nie było żadnych tarć”, sytuacji we Lwowie, w którym „dochodziło do częstych tumultów przeciw Żydom” (tamże, s. 88). Na szczególną sytuację lwowskich Żydów zwracał np. uwagę Aleksander Hertz (1988, s. 210). Z podanych przez niego informacji wynika, że jeszcze przed wybuchem II wojny światowej Żydzi we Lwowie traktowani byli, przynajmniej przez część mieszkańców miasta, jako

¹¹ Schall podaje, że w XVII-wiecznych aktach Żydzi nazywani są „niewiernymi” albo „perfidnymi”, w dokumentach z późniejszych okresów występuje natomiast nazwa „starozakonni” (Schall 1939, s. 88).

„obcy”. Jak wiemy, wojna zaważyła dramatycznie nie tylko na sytuacji tej grupy, ale też na losach mieszkańców Żółkwi (na ten temat patrz: Taffet 1946).

Jakób Schall pisze o życiu Żydów wśród chrześcijan. Informuje też, że przedstawiciele obydwu społeczności żyli obok siebie. Można jednak zapytać, jaka jest różnica między tymi pojęciami, a także – jakie były konsekwencje owego „życia wśród” i „życia obok siebie” – rozpatrywanego nie tylko pod kątem przestrzennej lokalizacji domostw zamieszkałych przez przedstawicieli różnych wiar, lecz przede wszystkim pod kątem postaw poszczególnych osób wobec sąsiadów, sposobu ich widzenia, charakteru relacji sąsiedzkich? Można przecież żyć (przestrzennie) obok siebie, czy wśród członków jakiejś grupy, a jednak pozostawać dla siebie obcymi lub nawet wrogami.

Informacje podane przez Schalla pozwalają mówić o dwóch typach relacji sąsiedzkich. Jeden z nich jest elementem wspomnianego już (być może nieco wyidealizowanego) modelu miasteczka¹², drugi – elementem modelu getta.

Dzieje i funkcjonowanie tak specyficznego zjawiska, jakim jest getto, w tym przede wszystkim getto żydowskie, nie są przedmiotem tego artykułu. Chciałabym tu tylko przypomnieć, że w IV–VI wieku, w Hiszpanii, wydano pierwsze ustawy dyskryminujące ludność żydowską. W myśl Soboru Laterańskiego III (1179 i 1215) chrześcijanie nie mieli prawa mieszkać wśród Żydów. Tych ostatnich obowiązywało ponadto noszenie kawałka materiału w kolorze żółtym lub czerwonym jako „znaku rozpoznawczego” (Lewandowski 1995, s. 43). Jak widać, sposób informowania o przynależności etnicznej, narodowej, czy wyznaniowej – stosowany w obozach hitlerowskich – nie był XX-wiecznym wynalazkiem, lecz – podobnie jak getta tworzone w czasie II wojny światowej – nawiązywał do odległych wzorów.

Wspomniane tu przykładowo decyzje Soboru Laterańskiego III, podobnie jak różnego rodzaju lokacje, zaowocowały izolacją (częściową lub całkowitą) społeczności żydowskich i chrześcijańskich. Przyczyniły się też do tworzenia gett i dzielnic etnicznych, zamieszkałych przez grupy różniące się wyznaniem, jak też innymi elementami kultury. Takie specyficzne getta i dzielnice żydowskie istniały w wielu miastach. Przywołam tu przykład Pragi, gdzie w XVI–XVII stuleciu istniało getto, w którym mieszkali Żydzi pochodzący z różnych krajów (m.in. z Hiszpanii, Włoch, Polski, a także z Jerozolimy), zajmując się handlem i rzemiosłem. Tu – zdaniem G.P. Mielnikowa – odbywał się proces wewnętrznej integracji żydowskiego etnosu średniowiecznej Europy (Melnikov 1994, s. 127). Nieliczną grupę stanowili Żydzi – konwertyci. Byli oni bardzo często prześladowani, zarówno przez krewnych, jak i przez inne osoby. Autor jednego z dokumentów, dotyczącego średniowiecznych Czech, domagał się nawet, by Żydów

¹² Olga Goldberg-Mulkiewicz zwraca uwagę na mitologizację żydowskiego miasteczka Europy Wschodniej. Elementem mitu jest np. przekonanie o przewadze kultury chasydzkiej i jej oddziaływaniu na wszystkie sfery życia *shtetl* oraz przeświadczenie o idealnej harmonii, w jakiej żyli jego mieszkańcy. Inny mit, zdaniem autorki, mówi o nędzy żydowskiego miasteczka, braku nadziei i perspektyw oraz o konieczności buntu przeciwko takiemu życiu (Goldberg-Mulkiewicz 1995, s. 336).

i chrześcijan, którzy nawiązali zbyt bliskie stosunki karać śmiercią (Randin 1994, s. 96–98). Jak widać, w tym modelu relacji między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa izolacja obydwu społeczności miała być pełna. Przekroczenie granic etniczno-konfesyjnych było (lub miało być) surowo karane.

W Warszawie, jeszcze w okresie międzywojennym, Żydzi należący do warstw uboższych mieszkali w odrębnej dzielnicy, „jakby w samoistnie utworzonym getcie” (Fuks 1998, s. 123). Znaną „dzielnicą żydowską” był krakowski Kazimierz (o jego współczesnym odrodzeniu interesująco pisze Anna Szulc, 2002). Także w Lublinie, do czasów I wojny światowej, istniały wyraźne podziały na dzielnice i części miasta zamieszkałe w większości przez Żydów lub Polaków. Jak pisze Konrad Zieliński: „Podzamcze i Stare Miasto zdominowane były przez Żydów. Nieliczni Polacy byli właścicielami znajdujących się tam domów i rzadko tam mieszkali, skupiając się często na niektórych tylko ulicach. Po sąsiedztwo mieszkano w okolicach [...] Placu Bychawskiego, przedmieść i ulicy Zamojskiej, zaś Żydzi zamożniejsi posiadali własne kamienice i wynajmowali mieszkania na Nowym Mieście – głównie przy Królewskiej, Krakowskim Przedmieściu i Namiestnikowskiej. Były to rejony miasta zdominowane przez Polaków, a mieszkający tam, zwłaszcza przy «lepszych» ulicach, Żydzi, należeli głównie do wyższych i często zasymilowanych warstw społecznych. [...] W porównaniu z ludnością chrześcijańską lubelscy Żydzi byli grupą uboższą, słabiej wykształconą i zamieszkującą generalnie gorsze dzielnice miasta” (Zieliński 1999, s. 67). Autor podaje, że stosunki polsko-żydowskie w Lublinie z początku XX wieku „cechowała wzajemna niechęć i nieufność” (tamże, s. 74). Kontakty ograniczały się do środowisk miejskiej inteligencji oraz nielicznej klasy przemysłowców i finansistów, a także robotników zakładów przemysłowych i członków partii socjalistycznych. „Ze strony żydowskiej – informuje Zieliński – z Polakami kontaktowali się głównie asymilanci [...] niechętnie odbierani przez swoich, a ich głęboka nieraz identyfikacja z kulturą polską także nie chroniła przed dyskryminacją” (tamże).

Cytowani tu autorzy informują o udziale przedstawicieli żydowskich i polskich elit (artystycznych i politycznych) w życiu kulturalnym Lublina i Warszawy (Zieliński 1999, s. 73; Fuks 1998, s. 124). Fuks pisze np. o wizytach polskich mężów stanu, a także artystów opery i muzyków, w Wielkiej Synagodze na Tłomackim, „ze względu na wysoki poziom i muzyczną atrakcyjność nabożeństw”, jakie tam odprawiano. „Była to synagoga reformowana, z instrumentalnym (organowym) akompaniamentem i 120-osobowym chórem, towarzyszącymi kantorowi w czasie śpiewu” (Fuks 1998, s. 124).

Edmund Lewandowski pisze, że Żydzi żyli „w systemie kastowo-gettowym”. „Zamykali się «od wewnątrz» w kaście”, a „inni zamykali ich «od zewnątrz» w gettach [...]”. Życie w systemie kastowo-gettowym umacniało [...] podział na «swoich» i «obcych»” (Lewandowski 1995, s. 43; podkr. I.K.; szerzej o tych podziałach patrz: Hertz 1988, s. 27–37, 52–83). Zjawisko kastowości Żydów zostało znakomicie opisane przez A. Hertza (1988, s. 83–205). Autor wyjaśnił, że ‘kasta’ jest pojęciem szerszym od ‘getta’ – zamkniętej jednostki terytorialnej. Termin ‘kasta’ odnosi się do grupy, niezależnie od miejsca jej

zamieszkania i występujących w niej podziałów wewnętrznych. Jest to grupa zamknięta, „odcięta od innych grup społeczności narodowej” (tamże, s. 108). Kasta bardzo często stanowi organizację ekonomiczną, będąc zarazem grupą kulturową. Istnienie systemu kastowego związane jest ze „sztywnym i tradycyjnie utrwalonym układem ocen społecznych” (tamże, s. 99). Cytowany tu autor twierdzi, że każdy kto jest członkiem grupy określonej jako kasta „rodzi się w niej i umiera” (tamże, s. 84). Z dalszych rozdziałów pracy wynika jednak, że zdarzają się przypadki wyjścia poza kastę (przede wszystkim poprzez zmianę wyznania). Nie brak też działań przeciwko niej, podejmowanych przez osoby należące do środowiska żydowskiego (Hertz 1988, s. 145–205).

Hertz poruszył również kwestię izolacji Żydów, podnoszoną przez wielu badaczy i traktowaną jako jeden z zasadniczych wyróżników ludności żydowskiej. Aleksander Kac pisze np., że przez dwa tysiące lat Żydzi żyli „w dobrowolnej izolacji od ludów krajów, w których mieszkali, nie zapuszczając głębiej korzeni” (Kac 1997, s. 103; por. Cała 1992, s. 33, 103). Według Edmunda Lewandowskiego natomiast, „Żydzi bali się zewnętrznego świata i nawet w spokojnych czasach mieli poczucie alienacji” (Lewandowski 1995, s. 44). Zdaniem Hertza, nie można mówić o pełnej izolacji ludności żydowskiej przez chrześcijan, ani też o izolowaniu się tej grupy. Jako kasta Żydzi „byli [...] w obrębie zamkniętego systemu, tworzyli świat sam dla siebie. Ale równocześnie jako jednostki i mniejsze zespoły utrzymywali stałe kontakty ze światem pozakastowym, stanowili składnik tego świata, odgrywali w nim poważną rolę. Były to kontakty częste, liczne, wielostronne. Miały one mocne zabarwienie emocjonalne. Żyd [...] stał się częścią świata wartości polskiego szlachcica–ziemianina i nie był wartością ujemną. I tym samym wytwarzały się drogi wzajemnego oddziaływania kulturalnego [...] ściśle wytyczone przez cały układ stosunków społecznych i gospodarczych [...]” (Hertz 1988, s. 112; por. też podane wcześniej dla przykładu informacje o udziale niektórych Żydów i Polaków w życiu kulturalnym Warszawy i Lublina, przeczące stereotypowemu przekonaniu o izolacji tych społeczności)¹³.

W ostatnich latach ukazało się wiele monografii poświęconych ludności żydowskiej w różnych krajach, także w Polsce (patrz np.: Bronsztejn 1993; Kersz 1999; Matwijowski red. 1994; Pakentreger 1988; Ziemny 2000 i in.). Podobnie jak inne prace dotyczące Żydów i chrześcijan, przynoszą one informacje, które mogą stać się punktem wyjścia do analizy mającej na celu ukazanie charakteru relacji sąsiedzkich między przedstawicielami tych społeczności. Mogą one także stanowić podstawę rozważań nad modelem/modelami sąsiedztwa Żydów i chrześcijan.

Sądzę, iż kwestia ta zasługuje na szczegółowe opracowanie. Wymaga ono pogłębionych studiów, uwzględniających aspekt geograficzny, historyczny, perspektywę porównawczą. Bardzo ważne jest tu – podobnie jak np. w przypadku

¹³ Przykładem izolacji i tworzenia specyficznego getta jest, rozpoczęta 30 czerwca 2002 roku, budowa 50-kilometrowego ogrodzenia, „mającego chronić Jerozolimę przed palestyńskimi atakami z Zachodniego Brzegu [Jordanu] [...] Ogrodzenie [...] na kilku odcinkach będzie mieć wysokość 4,5 metra [...]” (PAPa 2002).

„swojskości”, „inności” i „obcości” Żydów – uwzględnienie wymiaru lokalnego, jak też wewnętrznego zróżnicowania obydwu badanych społeczności. Pozwoli to uniknąć generalizacji i formułowania pochopnych wniosków.

MIEJSCE POLSKI W DIALOGU MIĘDZY JUDAIZMEM I CHRZEŚCJAŃSTWEM

Zdaniem rabina Byrona L. Sherwina, historia polskich Żydów jest „absolutnie wyjątkowa i nieporównywalna z historią, doświadczeniem i twórczością Żydów w jakimkolwiek innym kraju. [...] Tutaj Żydzi stworzyli kulturę, naukę, system edukacji i nawet język (jidysz), jakie nie powstały w żadnym innym miejscu¹⁴. Tuż przed drugą wojną światową 84% wszystkich Żydów na świecie albo żyło na terytoriach historycznie polskich, albo stąd pochodziły ich rodziny. **Polska jest więc czymś wyjątkowym dla Żydów**” (Dialog to wysiłek... 1998, s. 153; podkr. I.K.). Z tak postrzeganego miejsca Polski wynika – jak można wnioskować – jej szczególna rola w dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem. Wskazuje na nią również fakt, iż tylko w Polsce nadano pewien rozgłos *Dabru emet*, mimo że tekst dokumentu został przetłumaczony na wiele języków (Co dalej z dialogiem... 2001, s. 102).

Działania na rzecz dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem podejmowano w naszym kraju w latach dwudziestych – trzydziestych XX wieku, przede wszystkim w intelektualnych środowiskach katolickich. Główną rolę odegrał ośrodek w Laskach koło Warszawy, a także zespół związany z czasopismem *Verbinum* i Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” (Bartoszewski 1998, s. 8). Można jednak przypuszczać, że oddziaływanie tych instytucji na polskie społeczeństwo było niewielkie. Próby dialogu podejmowano także w środowiskach kościelnych. Do prekursorów należał ks. Michał Płaszczyński, prorektor seminarium łomżyńskiego, który na początku lat trzydziestych XX w. zapraszał rabinów do teologicznych dyskusji (Co dalej z dialogiem... 2001, s. 107).

Przełomowym wydarzeniem w stosunkach między Kościołem Rzymskokatolickim i judaizmem było ogłoszenie przez Sobór Watykański II (28 października 1965 roku) „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich «Nostra aetate»”¹⁵. Zapoczątkowało to „proces gruntownej reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu” (Bartoszewski 1998, s. 9; Co dalej z dialogiem... 2000, s. 108). W 1971 roku powstał Międzynarodowy Komitet Łączności Chrześcijan i Żydów (International Catholic–Jewish Liaison Committee), w którym obecni są przedstawiciele Stolicy Apostolskiej oraz ważniejszych międzynarodowych organizacji żydowskich, współpracujących z International Jewish Committee on

¹⁴ Wiadomo też, że wielu wykształconych Żydów odegrało znaczącą rolę w rozwoju polskiej kultury. Na ten temat piszą np.: Fuks, Hoffman i in. 1982; Fuks 1992; Hertz 1988; Janion 2000; S. Krajewski 1997, s. 189–196; Zieliński 1999 i in. Ciekawym, a niezbadanym dotychczas problemem jest teologiczne, a nie tylko kulturowe dziedzictwo polskich Żydów. Kwestią tą zajął się m.in. rabin Sherwin (1997).

¹⁵ W 1993 roku nawiązane zostały stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską i Izraelem.

Interreligious Consultations (Żydzi jako problem... 1998, s. 123; patrz także s. 123–124, 127; por. S. Krajewski 1997, s. 335–370).

Po 1945 roku, w Polsce, dialogiem z judaizmem zainteresowane były nadal głównie środowiska inteligencji katolickiej, skupionej wokół *Tygodnika Powszechnego* i miesięcznika *Znak*, a następnie – w Klubach Inteligencji Katolickiej (powstających od 1957 roku) i wokół miesięcznika *Więź* (pierwszy numer pisma ukazał się w lutym 1958 roku). Problematykę tę poruszano także na niektórych uczelniach katolickich (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Akademia Teologii Katolickiej – obecnie Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego) i świeckich (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie). Przy ATK powołano Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego (S. Krajewski 1997, s. 364–365).

We współczesnej Polsce uczestnikami dialogu są nadal wąskie kręgi intelektualistów. Działają wprawdzie różne gremia: Polska Rada Chrześcijan i Żydów, której celem jest „przyczynienie się do wzajemnego poznawania, do przewyciężania stereotypów i pogłębiania kontaktów międzyreligijnych” (Bartoszewski 1998, s. 7; por. S. Krajewski 1997, s. 365–367) oraz Komisja Episkopatu do Spraw Dialogu z Judaizmem (szerzej patrz: S. Krajewski 1997, s. 355–361; *Chrześcijaństwo a religie...* 1999), idea dialogu nie została jednak upowszechniona. Zdaniem księdza Romualda Jakuba Weksler-Waszkineła, Kościół Katolicki w Polsce, zwłaszcza na poziomie parafii, ale też wielu diecezji, nie jest przygotowany do dialogu z Żydami. Nie przeniknął jeszcze do niego nowy sposób myślenia na temat judaizmu. Brak np. wyraźnej odpowiedzi na inicjatywę Episkopatu Polski dotyczącą obchodów Dnia Judaizmu w Kościele (17 stycznia), modlitw za „starszych braci w wierze”, zbyt mało jest „kręgów biblijnych”, umożliwiających katolikom spotkania z Żydami. W różnych tłumaczeniach Biblii, jak też w modlitwach brewiarzowych i Mszałe, można znaleźć treści pogłębiające negatywne nastawienie do Żydów. Zreformowania wymaga sposób edukacji w seminariach duchownych, gdzie już na pierwszym roku powinien być położony nacisk na chrześcijańską teologię judaizmu oraz wspólne korzenie judaizmu i chrześcijaństwa (Co dalej z dialogiem... 2001, s. 98–102; por. wypowiedź Z. Nosowskiego, tamże, s. 105). Niezbędna jest również, jak sądzę, zmiana w nauczaniu religii w szkołach, w duszpasterstwie akademickim i innych środowiskach. Od tego typu działań zależy, w jakim stopniu wierni zostaną przeniknięci ideą dialogu z judaizmem i czy podejmą działania zmierzające do jego pogłębienia.

Zmiana obecnej sytuacji z pewnością nie jest łatwa. Nie będzie też natychmiastowa. Bardzo trudno np. oddzielić perspektywę teologiczną od innych zjawisk decydujących o charakterze relacji między Żydami i chrześcijanami. Bardzo trudno również uniknąć patrzenia na poszczególne społeczności bez wkraczania w sferę stereotypów¹⁶ i wzajemnych uprzedzeń. Nie została też

¹⁶ Na temat stereotypu Żydów, choćby tylko w polskiej kulturze, istnieje ogromna literatura. Pisało o tym m.in. wielu cytowanych przeze mnie autorów (Cała 1992; S. Krajewski 1997, 1998; W. Krajewski 1998; Dialog to wysiłek... 1998; Fuks 1992, 1998; Hertz 1988; Hurwic-Nowakowska 1996; Janion 2000; Zieliński 1999; patrz też: Kabzińska 1999, s. 109–115).

jeszcze przezwyciężona przeszłość Szoah (Żydzi jako problem... 1998, s. 125–136; Greenberg 2001; S. Krajewski 1997, s. 221–289). Istnieją również „trudności znalezienia polskich partnerów dialogu, których opinia byłaby reprezentatywna dla większości Żydów polskich. [Poza tym] Nieliczne środowiska żydowskie w Polsce są pod względem poglądów religijnych bardzo zróżnicowane” (Żydzi jako problem... 1998, s. 125–126).

O trudnościach w dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem, a także o konieczności uwzględnienia zarówno płaszczyzny religijnej, jak i pozareligijnej w relacjach między obydwoma grupami, mówili m.in. uczestnicy dyskusji nad *Dabru emet*, zorganizowanej przez Redakcję *Więzi* oraz Polską Radę Żydów i Chrześcijan. Helena Datner – przewodnicząca warszawskiej gminy żydowskiej – podkreśliła, że dialog międzywyznaniowy powinien uwzględniać szerszy kontekst społeczny, historyczny, jak i polityczny – w skali jednego kraju i stosunków międzynarodowych. Jej zdaniem, z którym się w pełni zgadzam, „dialog religijny, niezwykle sam w sobie interesujący i ważny, bez dialogu społecznego traci nośność” (Co dalej z dialogiem... 2001, s. 98).

Stanisław Krajewski, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, wyraził natomiast przekonanie, że „im bardziej będziemy się posuwali w wiek XXI, tym bardziej będziemy mieli za sobą debatę, która prowadzi do jakiegoś pogodzenia się z tragiczną przeszłością. W ten sposób historia, również ta najtragiczniejsza, przestanie stopniowo być najważniejszym i podstawowym materiałem dialogu, a staną się nim sprawy fundamentalne: wspólne świadectwo, wspólna misja, pytanie, na ile przymierze może być rozumiane jako obejmujące na różne sposoby zarówno Żydów, jak i Kościół, itd.” (Co dalej z dialogiem... 2001, s. 104; por. S. Krajewski 1997, s. 293–370). Czy rzeczywiście możliwe jest ograniczenie dialogu między Żydami i wyznawcami religii chrześcijańskich do kwestii teologicznych? Czy uczestnikami takiego dialogu będą wyłącznie elity, czy też szersze kręgi społeczeństwa i jakie warunki muszą zostać spełnione dla upowszechnienia jego idei?

Na stosunkach między judaizmem i chrześcijaństwem cieniem kładzie się historia. Nie sposób też mówić o nich pominąwszy bolesną dla obydwu stron kwestię antysemityzmu.

Problemowi antysemityzmu poświęcono wiele prac (patrz np. Poliakov 1975; Pinkus 1988; S. Krajewski 1997; Hertz 1988; Janion 2000). Nie jest on przedmiotem tego artykułu. W tym miejscu chciałabym tylko przytoczyć wypowiedź księdza Michała Czajkowskiego, który przypominał, że antysemityzm ma rodowód pogański. Jest on całkowicie sprzeczny z chrześcijaństwem, „obcy mu i wrogi”. Idea ta zrodziła się i upowszechniła przede wszystkim w Aleksandrii, ok. 150 roku przed Chrystusem. Jej piewcami byli „egipscy literaci–propagandyści”, kierujący się motywami religijnymi, ekonomicznymi i politycznymi. W 38 r. przed Chr., w Aleksandrii doszło do pogromu. W I wieku przed i po Chrystusie odnotowano też wystąpienia przeciwko Żydom na wyspie Rodos, w Rzymie, w Syrii i Palestynie (Czajkowski 1998, s. 138). Niezależnie od tego, jak dawny rodowód ma antysemityzm, należy podkreślić ogromną skalę tego

zjawiska i jego wymiar międzynarodowy (patrz np. Poliakov 1975; Krzemiński 2001, s. 178; Pinkus 1988; Kac 1997).

Dla dialogu między judaizmem i chrześcijaństwem bardzo ważny jest fakt istnienia „antysemityzmu specyficznego chrześcijańskiego” czy też „antysemityzmu pochodzenia religijnego” (Mazowiecki 1998, s. 27). Jak twierdzi biskup Henryk Muszyński, wyodrębnienie różnych form antysemityzmu „wydaje się niezmiernie istotne”. Zwraca on jednocześnie uwagę, że antysemityzm spotykany w Polsce „nie miał nigdy korzeni rasowych, a wyrastał z podłoża religijnego, gospodarczego i politycznego”. Na Zachodzie jednak rozpowszechnione jest twierdzenie o ciągłości przedwojennego antysemityzmu polskiego i jego jedności z antysemityzmem rasistowskim, jako doktryną i rasistowską ideologią nazistów” (*Żydzi jako problem...* 1998, s. 124, 136). Biskup Muszyński proponował, by używać określenia ‘antyjudaizm’ dla odróżnienia antysemityzmu religijnego od rasistowskiego, który „w samym założeniu zmierzał do unicestwienia Żydów, a w dalszej kolejności także do wytypowania innych pośrednich ras niegodnych, nie zasługujących na to, aby je ziemia nosiła” (*Żydzi jako problem...* 1998, s. 124). Myślę, że takie rozróżnienie terminologiczne jest bardzo potrzebne m.in. dla ścisłego wyodrębnienia ram badanych zjawisk, a także określenia płaszczyzny i granic dialogu. Inną kwestią jest wspomniana już trudność oddzielenia sfery religijnej od innych czynników decydujących o przebiegu dialogu międzyreligijnego i jego pomyślności.

Z badań przeprowadzonych w latach 1992–1993 przez zespół socjologów pod kierunkiem Ireneusza Krzemińskiego (w ramach projektu „Polacy, Żydzi i inni”) wynika, że „w Polsce mamy na ogół do czynienia z «nowoczesną», ideologiczną formą antysemityzmu, na którą składa się charakterystyczny zespół poglądów, występujący nie tylko w całej Europie, ale i na całym świecie. Nie znajdujemy tu niczego «specyficznego polskiego»” (tamże, s. 178). Krzemiński podkreśla, że „tradycyjny antysemityzm religijny występuje obecnie w Polsce raczej rzadko. [...] Widać wyraźnie, że polski katolicyzm przeszedł istotną ewolucję [...] Ci, którzy deklarują wciąż postawy antysemickie, uzasadniane argumentacją religijną, należą do specyficznej kategorii społecznej: do zanikającej grupy osób o niskim wykształceniu (podstawowe bądź niższe), powyżej 60 roku życia i mieszkających na wsi bądź w najmniejszych miastach” (tamże, s. 179, 181). Mimo to, jak przypomina Jacek Borkowicz, „wśród wielu ludzi na Zachodzie utrwaliło się przekonanie, że u podstaw antysemityzmu współczesnych polskich chrześcijan leży oskarżenie Żydów o zabójstwo Jezusa” (Borkowicz 1998, s. 83). Tymczasem – pisze dalej cytowany autor – „w oceanie głupstw, jakich przez lata słuchałem nad Wisłą na temat Żydów [...], nie zdarzało mi się wyłowić podobnego oskarżenia. Tak mówiło się przed wojną i w czasie okupacji [...]. O Żydach–bogobójcach można być może jeszcze usłyszeć od starych ludzi w zabitych deskami wioskach, ale takich ludzi i takich wioszek jest już bardzo mało¹⁷. Argument ukrzyżowania Pana Jezusa nie jest już zatem siłą napędową polskiego

¹⁷ Por. Krzemiński 2001, s. 181.

antysemityzmu. Kto uważa, że jest ten nie zna polskiej rzeczywistości. Nawiasem mówiąc, ksiądz Waldemar Chrostowski od dawna przypomina komu może, że Kościół przeciwstawił się nakładaniu na Żydów zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa... w 1546 roku, na Soborze Trydenckim” (Borkowicz 1998, s. 83–84; patrz też: Randin 1994, s. 98; Salij 1998; Hertz 1988, s. 30–38; S. Krajewski 1997, s. 301–302, 319–323)¹⁸. Jak jednak widzimy, oficjalne stanowisko Kościoła Rzymskokatolickiego przez wiele wieków nie zostało przyjęte przez znaczną część wiernych, a może też do nich po prostu nie dotarło... Pytanie o przyczyny tego zjawiska pozostawiam bez odpowiedzi.

Badania etnologiczne wykazują wprawdzie, że oskarżanie Żydów o śmierć Jezusa nie odeszło jeszcze w niepamięć, wciąż też przypisywane są im mordy rytualne (Cała 1992, s. 81, 88–120; Kabzińska 1999, s. 114), wynika z nich jednak również, że na sposób widzenia Żydów wpływają obecnie inne kwestie. Do najważniejszych należy przypisywanie Żydom znaczącej (i negatywnie ocenianej) roli, jaką odegrali w czasach PRL. Negatywnie oceniana jest też ich współpraca z Rosjanami w czasach II wojny światowej, zwłaszcza na terenach dawnych Kresów Wschodnich, i sympatia dla idei komunistycznych (Cała 1992, s. 74–79; Hertz 1988, s. 210–211; S. Krajewski 1998; 1997, s. 184–188, 203–217; W. Krajewski 1998; Co dalej z dialogiem... 2001, s. 103).

Ireneusz Krzemiński podaje, że zarejestrowane w Polsce postawy antysemityczne „nie odbiegają od uniwersalnego wzorca. Najpopularniejszym powodem niechęci, wskazanym przez prawie 60% badanych (dokładnie 58%) było stwierdzenie: «Żydzi mają w swym ręku większość finansów świata». Na drugim i trzecim miejscu, prawie jednakowo często wybierane, znalazły się stwierdzenia, że «Żydzi zawsze się popierają» (ze szkodą dla innych, rzecz jasna, bo takie było znaczenie tego sformułowania)¹⁹ i «Żydzi dążą skrycie do rządzenia». Na niechęć do Żydów jako skutek przesądu wskazało wcale nie tak mało ankietowanych, bo prawie 40%. Ale «nieuzasadniony przesąd» znalazł się dopiero na czwartym miejscu pod względem częstości wyborów” (Krzemiński 2001, s. 187; por. Cała 1992, s. 45, 74–79). Być może z tych właśnie powodów wiele osób uważających się za chrześcijan nie potrafi wyzbyć się uprzedzeń czy wręcz

¹⁸ W 1992 roku rabin Sherwin wygłosił wykład w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w którym przedstawił „nową żydowską interpretację osoby Jezusa”. Podkreślona została wyraźna różnica między Jezusem, synem Józefa, jako jednym z wielu mesjaszy, a Mesjaszem, synem Dawida, który ma dopiero nadejść. Rabin Sherwin stwierdził m.in.: „Mamy tradycję uznającą, że Mesjasz, syn Józefa, rozpoczyna dzieło mesjańskie, ale go nie kończy. I mamy nawet tradycję, że taki mesjasz zjawia się w każdym pokoleniu, a jego zadanie kończy się wraz z tym pokoleniem. Próbuje więc – sięgając wstecz aż do XIII wieku – porównać Jezusa z tą rolą Mesjasza, syna Józefa i tym samym przyznać mu rolę nie tylko w judaizmie, ale i w mesjanizmie żydowskim” (Dialog to wysiłek... 1998, s. 151).

¹⁹ Przekonanie o wyjątkowej solidarności wśród Żydów jest jednym z elementów stereotypu tej grupy. Zetknęłam się z nim także podczas swoich badań. Cecha ta, podobnie jak wiele innych stereotypowych wyobrażeń, nie ma jednak potwierdzenia w rzeczywistości (na ten temat patrz: S. Krajewski 1998, s. 63; W. Krajewski 1998, s. 95; por. też zamieszczone w tekście tego artykułu uwagi o zróżnicowaniu społeczności żydowskiej).

wrogości wobec Żydów, nie dostrzegając przy tym wewnętrznych podziałów tej grupy, a przecież – jak pisze ks. M. Czajkowski, „chrześcijańscy antysemita [...] przestają być chrześcijanami mimo prowadzenia w Kościele życia religijnego, nieraz bardzo szczerego” (Czajkowski 1998, s. 145).

Cytowane tu wyniki badań socjologów prowadzą do wniosku, a zarazem potwierdzają wyrażony już pogląd, iż bardzo trudno byłoby dziś ograniczyć dialog między Żydami i chrześcijanami do kwestii religijnych. Trudno byłoby też wyznaczyć granicę między antyjudazmem i antysemityzmem (w potocznym rozumieniu). Myślę jednak, że upowszechnienie idei dialogu międzyreligijnego, nie tylko w Kościele, ale też w różnego typu publikacjach, podkreślanie tego, co wspólne i wyjaśnianie przyczyn podziałów – z zachowaniem szacunku dla odrębności poszczególnych grup – mogłoby prowadzić do (bardzo powolnej) zmiany istniejących uprzedzeń. Interesujące byłoby też, jak sądzę, przeprowadzenie badań, które ukazywałyby nie tylko stosunek Polaków do Żydów, ale też pozwoliły stwierdzić, jakie są postawy polskiego społeczeństwa wobec dialogu z judaizmem i jakie czynniki utrudniają jego prowadzenie.

Wnioski z badań przeprowadzonych przez polskich socjologów zostały opublikowane w pracy zatytułowanej *Trudne sąsiedztwa*. Tytuł książki jednoznacznie kwalifikuje relacje między grupami, którym poświęcone są poszczególne rozdziały. Nie tylko między Polakami i Żydami, ale też między Polakami a Romami, Rosjanami i Niemcami (oddzielny rozdział dotyczy mieszkańców byłej Jugosławii). Wracamy tu do kwestii modelu/modeli sąsiedztwa Żydów i chrześcijan i charakteru relacji między nimi, do kwestii życia wśród lub obok siebie. Czy przyjdzie czas, gdy sąsiedztwo tych grup przestanie być trudne i co o tym zadecyduje?

Nawiązując do cytowanej wcześniej wypowiedzi ks. Romualda Weksler-Waszkineła i jego negatywnej oceny przygotowania Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce do dialogu z judaizmem, można zapytać, jak są do niego przygotowane inne Kościoły chrześcijańskie, nie tylko w naszym kraju, ale też poza jego granicami? Jak np. wygląda dialog między judaizmem i różnymi odłami protestantyzmu, o którym wspomina się w *Dabru emet*?

W Dokumencie nie wymieniono prawosławia. Mało znany jest fakt, że podczas wizyty w USA i spotkania z amerykańskimi rabinami, w listopadzie 1992 roku, patriarcha Aleksy II, stojący na czele Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, mówił o wspólnocie chrześcijaństwa i judaizmu. Stwierdził też, że istniejące podziały wynikają z tego, że żadna z religii nie osiągnęła jeszcze pełni swego rozwoju. Jak pisze A.S. Kac, wypowiedź Aleksego II została przyjęta krytycznie przez niektórych hierarchów prawosławnych. Oskarżono go nawet o herezję. Już samo powitanie rabinów przez patriarchę słowami: „Droży bracia, szalom wam od Boga miłości i pokoju, Boga naszych ojców, który objawił się słudze swemu Mojżeszowi!” spotkało się z krytyką. Jeden z rosyjskich arcybiskupów złożył nawet doniesienie do prokuratury, uznawszy wypowiedź Aleksego II za obrazę uczuć religijnych obywateli (Kac 1997, s. 106).

Kac podkreślił, że w Cerkwi Prawosławnej jest wielu przeciwników dialogu z judaizmem²⁰. Sam wypowiedział się bardzo pozytywnie na ten temat, zwracając jednocześnie uwagę na konieczność poszerzenia dialogu i wyjścia poza elity, a także – włączenia się w dialog przywódców innych wyznań chrześcijańskich, należących do Światowej Rady Kościołów.

Znane przysłowie mówi: „Nawet najdłuższa podróż zaczyna się od pierwszego kroku”. W działaniach na rzecz dialogu między wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa postawiono już wiele kroków. Myślę, że ich śledzenie, a także badanie efektów tego dialogu, obejmujących różne dziedziny życia, może być niezwykle ciekawym zadaniem dla etnologów. Jest rzeczą zrozumiałą, że zmiany wymagają długiego czasu, głębokich przeobrażeń w sferze mentalności i stereotypów, zakorzenionych w świadomości obydwu stron, a często utrwalanych w określonych celach (na ten temat patrz: Dialog to wysiłek... 1998, s. 154–155; Mazowiecki 1998, s. 21). Konieczne jest jednak otwarcie się na dialog, podjęcie „wysiłku tłumaczenia symboli”, poszukiwania tego, co wspólne i podejmowania prób przezwyciężenia podziałów, zarówno w sferze religijno-teologicznej, jak i polityczno-ekonomicznej. Bez podjęcia wysiłków otwarcia się na szeroko rozumiany dialog będziemy nadal brnąć w ślepią uliczkę konfliktów, stereotypów i nieufności.

LITERATURA CYTOWANA

- Bartoszewski W. 1998, Jesteśmy jednym obrazem, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 7–12.
 – 2001, Mamy szukać wspólnoty, *Więź*, nr 8 (514), s. 59–64.
 Borkowicz J. 1998, Parę słów o Żydach i Polakach, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 80–89.
 Bronsztejn Sz. 1993, *Z dziejów ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej*, Wrocław, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
 Cała A. 1992, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

²⁰ Nie brak tam również przeciwników ekumenizmu i dialogu z Kościołem Katolickim. Wystarczy przypomnieć wydarzenia, jakie miały miejsce w Rosji po 11 lutego 2002 roku, kiedy to decyzją Watykanu podniesiono do rangi diecezji cztery administratury apostolskie, istniejące na terenie Federacji Rosyjskiej. Jeden z deputowanych złożył nawet w Dumie projekt rezolucji, domagając się zakazu działalności kościoła Katolickiego w Rosji (*Metropol* 18.04.2002). W wielu miastach Rosji zbierano podpisy „potępiające ekspansję katolicyzmu” (*Metropol* 30.04.2002; patrz też np. Inglot 2002; Rędzioch 2002). Nie ustają oskarżenia Watykanu o ekspansjonizm. Jak podaje Polska Agencja Prasowa, „Cerkiew prawosławna opublikowała raport, w którym przedstawiła powody, jakie – jej zdaniem – uniemożliwiają rozwój dialogu z Kościołem rzymsko-katolickim. Głównym zarzutem [...] ma być fakt, iż duchowni katolicy traktują Rosję jako terytorium działalności misyjnej. A przecież, przypomina raport, Rosja to kraj o tysiącletniej kulturze chrześcijańskiej, przenikniętej tradycją prawosławia. Świadectwem złego traktowania prawosławia ma być działalność katolickich zakonów i zgromadzeń zakonnych” (PAP 2002).

- Chrostowski W. 1996, *Rozmowy o dialogu*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Chrześcijaństwo a religie, 1999, *Chrześcijaństwo a religie*, I. Ledwoń, K. Pek (red.), Lublin–Warszawa, Instytut Teologii Fundamentalnej KUL.
- Co dalej z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim w Polsce?, *Więź*, nr 8 (514), s. 96–113.
- Czajkowski M. 1998, Grzech antysemityzmu, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 138–148.
- 2001, Dłaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna chrześcijanom, *Więź*, nr 8 (514), s. 78–86.
- Dabru emet... 2001, Dabru emet. Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku, tłum. S. Krajewski, *Więź*, nr 8 (514), s. 56–58.
- Datner H., Melchior M. 1997, Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, Z. Kurcz (red.), Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 63–81.
- Dialog to wysiłek... 1998, Dialog to wysiłek tłumaczenia symboli. Z rabinem Byronem L. Sherwinem, prorektorem Spertus College of Judaica w Chicago, rozmawia Zbigniew Nosowski, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 149–161.
- Fuks M. 1992, *Żydzi w Warszawie. Życie codzienne – Wydarzenia – Ludzie*, Poznań.
- 1998, Życie duchowe i obyczaje Żydów w Warszawie okresu międzywojennego, [w:] *Miasto i kultura*, t. 2: *Warszawa. Etniczne i społeczno-kulturowe zróżnicowanie miasta*, A. Stawarz (red.), Warszawa, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Muzeum Niepodległości, s. 121–138.
- Fuks M., Hoffman Z., Horn M., Tomaszewski J. 1982, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa, Wydawnictwo Interpress.
- Goldberg-Mulkiewicz O. 1991, Księga Pamięci, a mit żydowskiego miasteczka, *Etnografia Polska*, t. 35, z. 2, s. 187–199.
- 1995, Świat, który przestał istnieć. Refleksje nad badaniem kultury Żydów polskich, *Lud*, t. 78, s. 331–340.
- Greenberg I. 2001, Dialog żydowsko-chrześcijański – jak długo jeszcze w cieniu Zagłady?, tłum. Violetta Reder CHR, *Więź*, nr 8 (514), s. 87–95.
- Grosfeld J. 1999, *Krzyż i gwiazda Dawida*, Warszawa, Wydawnictwo Księży Marianów.
- Hertz A. 1988, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa, Biblioteka „Więzi”.
- Hurwic-Nowakowska I. 1996, *Żydzi polscy (1947–1950). Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- Inglot M.SJ. 2002, Historia struktur Kościoła katolickiego w Rosji, *L'Osservatore Romano*, R. XXIII, nr 4.
- Janion M. 2000, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa, Wydawnictwo Sic!
- Kabzińska I. 1999, *Wśród „kościelnych Polaków”*. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi, Warszawa, Instytut Archeologii i Etnologii PAN. Biblioteka Etnografii Polskiej, t. 54.
- Kac A.S. *Evrei, christianstvo, Rossija*, S. Peterburg, „Novyj Gelikon”.
- Kersz 1999, *Szkice z dziejów gminy żydowskiej oraz cmentarza w Łodzi*, Łódź, wyd. 2, Oficyna Bibliofilów.
- Krajewski S. 1997, *Żydzi. Judaizm, Polska*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- 1998, „Problem żydowski” – problem polski, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 59–79.
- Krajewski W. 1998, Fakty i mity. O roli Żydów w okresie stalinowskim, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 90–104.
- Krzemiński I. 2001, Polacy i Żydzi – wizja wzajemnych stosunków, tożsamość narodowa i antysemityzm, [w:] *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*, A. Jasińska-Kania (red.), Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 171–200.
- Lewandowski E. *Charakter narodowy Polaków i innych*, Londyn – Warszawa, Polityka.
- Mazowiecki T. 1998, Antysemityzm ludzi łagodnych i dobrych, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 13–32.

- Matwijowski K. (red.), 1994, *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Dolnym Śląsku*, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Melnikov G.P. 1994, Socioekonomiczne i sociokulturowe położenie ewrejskiego naselenija Pragi v konce XVI – načale XVII v., [w:] *Slaviane i ich sosedi*, t. 5: *Evrejskoe naselenie v Central'noj, Vostočnoj i Jugo-Vostočnoj Evrope. Srednie veka – novoe vremja*, Moskva, „Nauka”, s. 123–137.
- Niewiara A. 2000, *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI–XIX wieku*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Novak D. 2000, Do czego dążyć i czego unikać w dialogu żydowsko-chrześcijańskim, tłum. T. Wiścicki, *Więź*, nr 5 (511), s. 36–41.
- 2001, Dlaczego deklaracja „Dabru emet” jest potrzebna Żydom, tłum. T. Wiścicki, *Więź*, nr 8 (514), s. 65–77.
- Pakentregger A. 1988, *Żydzi w Kaliszu w latach 1918–1939. Problemy polityczne i społeczne*, Warszawa, Żydowski Instytut Historyczny.
- PAP 2002a, Cerkiew oskarża Watykan o ekspansję, *Metropol*, 3. 07.
- PAP 2002b, Początek końca palestyńskich osiedli, *Metropol*, 1.07.
- Poliakov L. 1975, *The History of Anti-Semitism*, London, t. 1–3.
- Pinkus B. 1988, *The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Randin A.V. 1994, „Christianskoe obščestvo” i evrejskij element v srednevekovoj Čechi (X–XVI vv), [w:] *Slaviane i ich sosedi*, t. 5: *Evrejskoe naselenie v Central'noj, Vostočnoj i Jugo-Vostočnoj Evrope. Srednie veka – novoe vremja*, Moskva, „Nauka”, s. 92–106.
- Rędzioch W. 2002, Trudny moment w stosunkach między Kościołem katolickim a rosyjską cerkwią prawosławną, *Niedziela. Tygodnik katolicki*, nr 18, 5.05.2002.
- Rozanov V.V. 1929, Żertvennyj uboj (čto mne slučilos' videt'), [w:] tegoż, *Obonjatel'noe i osjazatel'noe otnošenje evreev k krovi*, Paryż, wyd. kn. M. Gorčakova, s. 3–16.
- Salij J. OP, 1998, Czy Żydzi ukrzyżowali Pana Jezusa?, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 107–113.
- Schall J. 1939, *Dawna Żółkiew i Żydzi*, Lwów, wyd. Żydowska Gmina Wyznaniowa w Żółkwi.
- Sherwin B.L. 1997, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Szulc A. 2002, Sen o miasteczku, *Polityka*, nr 26, 29. 06, s. 100–105.
- Taffet G. 1946, *Zagłada Żydów żółkiewskich*, Łódź.
- Tyloch W. 1987, *Judaizm*, Warszawa, Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Unterman A. 1989, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie.
- Zieliński K. 1999, My i oni. Przyczynek do stosunków polsko-żydowskich w Lublinie w latach I wojny światowej, [w:] *Wokół antropologii kulturowej*, M. Haponiuk, M. Rajewski (red.), Lublin, Wydawnictwo UMCS, s. 65–75.
- Ziemny A. 2000, *Resztki mniejszości, czyli Żydzi polscy dzisiaj*, Łódź, wyd. 2, Oficyna Bibliofilów.
- Żydzi jako problem chrześcijański i polski. Z biskupem Henrykiem Muszyńskim, przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Dialogu z Judaizmem, rozmawia Zbigniew Nosowski, *Więź*, wydanie specjalne: *Pod wspólnym niebem. Tematy polsko-żydowskie*, s. 119–137.

ANEKS

Dabru emet

Żydowskie oświadczenie na temat chrześcijan i chrześcijaństwa, ogłoszone 10 września 2000 roku

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.

Jesteśmy przekonani, że te zmiany zasługują na przemyślaną odpowiedź żydowską. Mówiąc tylko w swoim imieniu – jako grupa żydowskich naukowców ponad podziałami na poszczególne odłamy judaizmu – wierzymy, że jest czas, aby Żydzi poznali wysiłki czynione przez chrześcijan, by wyrazić szacunek dla judaizmu. Wierzymy, że nadszedł czas, by Żydzi zastanowili się, co judaizm ma teraz mówić o chrześcijaństwie. Jako pierwszy krok proponujemy osiem zwięzłych stwierdzeń o tym, jak Żydzi i chrześcijanie mają się odnosić do siebie nawzajem.

1. **Żydzi i chrześcijanie czczą tego samego Boga.** Przed powstaniem chrześcijaństwa Żydzi byli jedynymi, którzy czcili Boga Izraela. Jednak chrześcijanie również czczą Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Stworzyciela nieba i ziemi. Choć chrześcijańskie praktyki religijne nie są życiodajnym religijnym wyborem dla Żydów, my, jako żydowscy teologowie, cieszymy się, że poprzez chrześcijaństwo setki milionów ludzi weszło w związki z Bogiem Izraela.
2. **Żydzi i chrześcijanie uważają za autorytet tę samą Księgę – Biblię** (zwaną przez Żydów „Tanach”, a przez chrześcijan „Starym Testamentem”). Zwracając się do niej, by uzyskać orientację religijną, duchowe wzbogacenie i wspólnotową edukację, wynosimy podobne nauki: Bóg stworzył świat i podtrzymuje jego istnienie. Bóg ustanowił przymierze z narodem Izraela, objawione słowo Boże kieruje Izrael ku życiu w prawości, a w końcu będzie tak, że Bóg odkupi Izraela i cały świat. Jednakże Żydzi i chrześcijanie w wielu miejscach różnie interpretują Biblię. Te różnice muszą być uszanowane.
3. **Chrześcijanie mogą respektować żydowskie prawa do Ziemi Izraela.** Po Holokauście najważniejszym wydarzeniem dla Żydów było powtórne ustanowienie żydowskiego państwa w Ziemi Obiecanej. Jako wyznawcy religii zakorzenionej w Biblii chrześcijanie doceniają, iż Izrael był obiecany – i dany – Żydom jako fizyczny ośrodek przymierza między nimi a Bogiem. Wielu chrześcijan popiera Państwo Izrael z powodów znacznie głębszych niż sama tylko polityka. Jako Żydzi przyjmujemy to z aplauzem. Uznajemy zarazem, że tradycja żydowska postuluje sprawiedliwość dla wszystkich nie-Żydów mieszkających w żydowskim państwie.
4. **Żydzi i chrześcijanie przyjmują zasady moralne Tory.** W ich centrum jest niezbywalna świętość i godność każdej istoty ludzkiej. Wszyscy zostaliśmy stworzeni na obraz Boga. Ten wspólny fundament moralny może być podstawą do lepszych stosunków pomiędzy obiema wspólnotami. Może też być podstawą wielkiego świadectwa wobec całej ludzkości, by poprawić życie wszystkich ludzi, naszych bliźnich, i by przeciwstawiać się niemoralności i bałwochwalstwu, które nas rani i degraduje. Takie świadectwo jest szczególnie potrzebne po precedensowych horrorach mijającego stulecia.
5. **Nazizm nie był fenomenem chrześcijańskim.** Bez długiej historii chrześcijańskiego anty-judaizmu i chrześcijańskiej przemocy przeciwko Żydom ideologia hitlerowska nie mogłaby zdobyć poparcia ani być wprowadzona w życie. Zbyt wielu chrześcijan uczestniczyło w nazistowskich zbrodniach na Żydach lub sprzyjało tym zbrodniom. Inni chrześcijanie nie dość protestowali. Jednak nazizm nie był nieuniknionym rezultatem chrześcijaństwa. Gdyby hitlerowcom udało się wymordować Żydów, ich mordercza pasja bardziej bezpośrednio skierowałaby się przeciw chrześcijanom. Z wdzięcznością pamiętamy tych chrześcijan, którzy ryzykowali lub poświęcali życie, by ratować Żydów w czasie rządów nazistów. Mając to na uwadze, zachęcamy do kontynuowania czynionych ostatnio wysiłków teologii chrześcijańskiej, by jednoznacznie odrzucić pogardę dla judaizmu i narodu żydowskiego. Z uznaniem odnosimy się do tych chrześcijan, którzy odrzucili nauczanie pogardy i nie winimy ich za grzechy popełnione przez ich przodków.

- 6. Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przewyższona siłami ludzkimi.** Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały świat, jak obiecuje Pismo. Chrześcijanie poznają Boga i służą Mu przez Jezusa Chrystusa i tradycję chrześcijańską. Żydzi poznają Boga i służą Mu poprzez Torę i tradycję żydowską. Ta różnica nie będzie przewyższona przez jedną ze wspólnot poprzez wmawianie, że to ona zinterpretowała Pismo bardziej właściwie niż inni. Nie będzie też przewyższona przez użycie przewagi politycznej. Żydzi mogą szanować chrześcijańską wierność ich objawieniu, tak jak my oczekujemy od chrześcijan szacunku dla naszego objawienia. Ani Żyda, ani chrześcijanina nie należy zmuszać do afirmacji nauczania drugiej wspólnoty.
- 7. Nowe stosunki między Żydami a chrześcijanami nie osłabiają żydowskich praktyk religijnych.** Lepsze stosunki nie przyspieszą kulturowej i religijnej asymilacji, której Żydzi słusznie się obawiają. Nie zmieniają tradycyjnych żydowskich form praktyk religijnych, nie powiększą liczby małżeństw mieszanych między Żydami a nie-Żydami, nie skłonią większej liczby Żydów do nawrócenia na chrześcijaństwo, ani nie stworzą fałszywej mieszaniny judaizmu i chrześcijaństwa. Szanujemy chrześcijaństwo jako wiarę, która poczęła się wewnątrz judaizmu i nadal ma z nim znaczące związki. Nie widzimy jej jako rozszerzenia judaizmu. Tylko wtedy, gdy będziemy cenić własne tradycje, możemy uczciwie kultywować te nowe stosunki.
- 8. Żydzi i chrześcijanie muszą razem pracować na rzecz sprawiedliwości i pokoju.** Żydzi i chrześcijanie, każdy na swój sposób, uznają, że świat nie jest w stanie zbawienia, co wyraża się w trwałości prześladowań, ubóstwa, ludzkiego poniżenia i nędzy. Chociaż sprawiedliwość i pokój są w ostatecznych 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: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierchołku gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójda i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską do świątyni Boga Jakubowego! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami» (Iz 2, 2–3)”.

tłum. Stanisław Krajewski

IWONA KABZIŃSKA

“PERHAPS WE COULD LIVE TOGETHER...” DIALOGUE BETWEEN JUDAISM
AND CHRISTIANITY. CHANGING THE MODEL OF NEIGHBOURHOOD

S u m m a r y

Relationships of the Jews and Christians living as neighbours, when discussed in publications of different kind: in mass media, in social sciences etc. are, more often than not, presented in terms of mutual stereotypes, conflicts, differences and cultural boundaries difficult to overcome. Usually elements separating both groups are emphasized, including mutual negative images. Therefore an initiative is worth noticing, undertaken by the Jews, which may be considered the sign of the will to break down social barriers and prejudices. According to the author of the article, the initiative is an important step toward the Christian-Jewish dialogue.

On 10 September 2000 a group of religious Jews in the USA proclaimed a Declaration called *Dabru emet* (“Tell the truth”). By 20 May 2001 it was signed by about 170 Jewish intellectuals from the USA and Canada. *Dabru emet* is the Jewish response to reiterated efforts of the Christians (Roman Catholics in particular) to enter upon a dialogue. The Declaration includes some theological problems as well as many other, which have determined mutual images of the two groups. Stress has been laid on the necessity of preserving the identity and distinct character of

each of them, but at the same time elements joining both religions should be taken into account (faith in the same God, Judaistic roots of Christianity, appeal to the same authority – the Hebrew Scripture). The Declaration expresses hope that the dialogue may contribute to the improvement of mutual relations and that the Jews and the Christians will be able to live “together” and not only “beside each other”. Thus there is a possibility of changing the model of neighbourhood.

The author of the article discusses the character of that neighbourhood. She presents different types of socio-spatial relations of Christian and Jewish communities: the *shtetl* (little town), ghetto and Jewish districts in towns. Another aspect of the relationships are the attitudes and definitions of the Jews as “aliens” or “our people”.

In the last part of the article initiatives of the Roman Catholic Church have been presented aiming at changing attitudes towards the Jews as well as at intensifying the dialogue with Judaism. Obstacles have been mentioned too: difficulties with separating religious and non-religious dimensions, negative stereotypes and prejudices on both sides, different views and interpretations of the past, antisemitism and life in the shade of *Shoah*. There are no partners on the Polish side whose opinions could be representative for the Jews.

The author maintains that all activities leading to mutual dialogue are of great importance; the idea should be propagated not only among theologians and intellectual circles but also by social sciences and widespread among large groups of the Catholics.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek