

ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL

OD ASYMILACJI DO DIALOGU

„SWÓJ” – „OBCY” – „INNY”

* * *

Niemal przez dwadzieścia wieków ery chrześcijańskiej – dokładnie od roku 70 (zburzenie drugiej świątyni) do roku 1948 (powstanie żydowskiego państwa, Izraela) – dzieje Żydów były wyłącznie dziejami żydowskiej diaspory i poniekąd dziejami asymilacji. W wymienionym interwale czasowym, Żyd – *wieczny tułacz* – osiedlał się tam, gdzie mu pozwalano; gdy go przepędzano, uchodził i szedł dalej, szukając schronienia gdzie indziej. W kraju osiedlenia – a przeważnie, chociaż nie wyłącznie, były to kraje chrześcijańskie – zachowywał się bardzo różnie, podobnie jak niejednakowo zachowywała się społeczność tubylcza, przyjmująca tułacza.

Powstanie, a dokładniej mówiąc, *wskreszenie* Izraela¹ zmieniło sytuację. Okazało się, że Żyd nie musi być tułaczem i może powrócić do Ziemi Ojców (*Erec Izrael*). Oczywiście, nie zlikwidowało to żydowskiej diaspory, chociaż zmieniło jej „topografię”. Przede wszystkim powstanie żydowskiego państwa, pomimo wciąż trwających zawirowań², dało poczucie bezpieczeństwa jego

Ks. dr ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL – Wydział Filozofii KUL, Katedra Metafizyki, adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raławickie 14, e-mail: weksler@kul.lublin.pl

¹ *Izrael w faktach*, red. E. Hirsch, tłum. L. Polak, Jerozolima: Ahava Press 1999; Sz. P e r e s, *Podróż sentymentalna z Teodorem Herzlem*, tłum. B. Drozdowski, Warszawa: Bellona 2002.

² Por. B. B e n s i o m n, E. E r r e r a, *Żydzi i Arabowie. Historia współczesnego Izraela*, tłum. R. Gromacka, K. Pruski, Warszawa: Cyklady 2000; K. G e b e r t, *Wojna czterdziestolecia*, Warszawa: Świat Książki 2004.

mieszkańcom, przybyłym i wciąż przybywającym z różnych stron świata; wydaje się, że wzmocniło ono również tożsamość Żyda mieszkającego gdziekolwiek w diasporze oraz – włączając jeszcze inne czynniki, o których za chwilę – zmieniło samo spojrzenie na problem asymilacji. Ważniejsza od asymilacji okazała się potrzeba dialogu.

Oczywiście, przyczyną główną i najważniejszą zmian, o których napomknąłem, była hańba Szoah w chrześcijańskiej Europie w latach II wojny światowej. To zagłada Żydów dokonywana na oczach świata – i poniekąd z milczącym przyzwoleniem *wielkich, możliwych i mocnych* tego świata – otworzyła wreszcie oczy wielu ludziom i wstrząsnęła wieloma sercami.

Niewątpliwie Zagłada miała również wpływ na powstanie żydowskiego państwa, Izraela. Ponadto hańba Szoah skłoniła również wszystkie Kościoły chrześcijańskie do głębokiej refleksji nad ich dotychczasowym stosunkiem do Żydów i judaizmu³.

Jeśli zaś chodzi o odmienioną „topografię” diaspory żydowskiej po II wojnie światowej, jedna uwaga: należy pamiętać, iż polscy Żydzi, zamieszkujący w okresie hitlerowskiej okupacji obszar tzw. Generalnej Guberni, z Polski nie wyjechali. Wprawdzie refren piosenki, *Drzewka Kazimierza*, pyta o żydowskie dzieci: „tyle lat byli tu, więc czemu poszli nagle w świat?”. Otóż tamte dzieci i ich rodzice – około 3 milionów Żydów polskich – nie opuściło Polski i nigdzie stąd nie poszło... Żydzi polscy za sprawą hitlerowskiego okupanta, chociaż nie tylko z jego rąk, zostali w 98% wymordowani⁴. Polska już nie jest domem największej diaspory żydowskiej; jest – i pozostanie – największym żydowskim cmentarzem.

I już ostatnia uwaga: jak sugeruje zawartość wstępu, zaanonsowany temat chciałbym zarysować, mając na względzie dzieje Żydów w chrześcijańskiej Europie. Oczywiście, kontekst Polski będzie kontekstem mi najbliższym.

Wydaje się, że możemy mówić o dwóch okresach – lepsze byłoby słowo: *epokach* – w których całkowicie odmiennie się postrzega i ocenia wszystko to, co dotyczy asymilacji Żydów.

³ Zob. G. I g n a t o w s k i, *Kościół wobec przejawów antysemityzmu*, Łódź: Wydawnictwo Archidiecezjalne 1999; J. D u j a r d i n, *L'Eglise catholique et le peuple Juif. Un autre regard*, Paris: Calman-Levy 2003.

⁴ Por. F. T y c h, *Długi cień Zagłady. Szkice historyczne*, Warszawa: ŻIH 1999.

- I. Okres przed Zagładą.
- II. Okres po Zagładzie.

Egzystencja Żyda w okresie pierwszym – gdziekolwiek mieszkał – była uzależniona od różnych procesów asymilacyjnych; przy czym najważniejszym problemem w chrześcijańskiej Europie była zawsze *tożsamość religijna* Żyda. W okresie drugim, z powodu głębokich zmian, jakie zaszły w Kościele (poniekąd we wszystkich Kościołach chrześcijańskich) – głównie będąc miały na względzie przełom, jaki w nauczaniu o Żydach i judaizmie nastąpił w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II – kulturę asymilacji zastępuje kultura dialogu.

Przez niemal dziewiętnaście wieków – od lat czterdziestych II wieku ery chrześcijańskiej aż do Soboru Watykańskiego II (druga połowa XX wieku) – w środowisku chrześcijańskim powszechna była opinia, iż po przyjściu Jezusa Chrystusa, wobec faktu nieprzyjęcia Jego nauki przez zdecydowaną większość Żydów, chrześcijaństwo stało się *prawdziwym Izraelem (verus Israel)*⁵. Zgodnie z głoszoną teorią substytucji – jej początków można szukać we wczesnej apologetyce chrześcijańskiej – judaizm miał zostać wyeliminowany i zastąpiony chrześcijaństwem. Od IV wieku, od chrztu cesarza Konstantyna Wielkiego, gdy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią władców Europy, odejście od judaizmu i przyjęcie chrześcijaństwa – asymilacja religijna – były w chrześcijańskiej Europie biletem wstępu do normalnego życia społeczno-politycznego.

Więcej danych na tenże temat dostarczy przyjrzenie się, z konieczności bardzo pobieżne, dwóm wymienionym okresom. Mam nadzieję, że porównanie tych dwóch okresów oświetli również kwestię *kultury asymilacji i konieczności przejścia od asymilacji do dialogu*. Przy czym zwracam uwagę, że w niniejszym tekście będę miał na względzie przede wszystkim kontekst Polski.

I

W pierwszym okresie możemy jeszcze wyodrębnić dwa podokresy.

(a) Do Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789) – przyjmowana data emancypacji Żydów.

⁵ Por. M. S i m o n, *Verus Israel*, Paris: E. De Brocard 1983; M. R e m a u d, *Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir*, Bruxelles: Lessius 2000.

(b) Okres Haskali (Oświecenia) i jego konsekwencje.

Ad (a) Wydaje się, że wyjątkowość relacji polsko-żydowskiej tego okresu trafnie szkicuje C. K. Norwid w utworze *Żydowie Polscy*.

Ty! Jesteś w Europie, poważny Narodzie
 Żydowski, jak pomnik strzaskany na Wschodzie.
 [...]

 My pierwiej niż inni – my wcale inaczej
 Pojrzeliśmy ku wam, bynajmniej z rozpaczy:
 Boć herbem gdy z wami szlachetny się łamał,
 Krzyż bywał w przełomie tym – i on nie kłamał!

Asymilacja społeczności żydowskiej w tym okresie oznaczała bądź *akomodację* gmin żydowskich do rzeczywistości społeczno-polityczno-prawnej Rzeczypospolitej, bądź – dla *niektórych Żydów* – była to asymilacja pełna (całkowita)⁶, czyli wyjście ze środowiska żydowskiego: odejście od judaizmu i przyjęcie chrztu. Konsekwencją społeczną tej ostatniej postawy było najczęściej wejście w warstwę ziemiańsko-szlachecką (religijnie było to chrześcijaństwo – niekoniecznie katolicyzm).

W ten sposób „inny” w stosunku do społeczności chrześcijańskiej stawał się „swój” („taki sam”). W społeczności chrześcijańskiej tzw. nawracanie Żyda było postrzegane jako wskazany, wręcz pożądaný proces religijny⁷.

Tak więc w okresie Pierwszej Rzeczypospolitej Żyd był postrzegany jako „inny” i bądź pozostawał „inny” – właściwie „obcy” – tyle że potrzebny, bądź też, przyjmując chrzest, stawał się „swój”.

Reakcja środowiska, które przyjmowało? – Ono nie było jednolite. Było stanowe. Na ogół Żyd przyjmujący chrzest był życzliwie przyjmowany przez warstwę ziemiańsko-szlachecką. Tę właśnie rzeczywistość opisywał zacytowany już fragment utworu Norwida⁸: „Boć herbem gdy z wami szlachetny się łamał/ Krzyż bywał w przełomie tym – i on nie kłamał!”. Było to coś więcej

⁶ Akomodację możemy nazwać asymilacją częściową.

⁷ Zdarzały się też konwersje z chrześcijaństwa na judaizm. Na ogół jednak kończyły się to procesem sądowym, na którym zapadały wyroki śmierci. Por. R. D e g i e l, *Żydzi polscy – narodziny czarnej legendy*, „Polis. Pismo o sztuce życia publicznego”, 4(1998), nr 27, s. 41-46.

⁸ Oczywiście, życie poety – C. K. Norwida (1821-1883) – przypada na okres, gdy państwo polskie (Rzeczpospolita Wielu Narodów) już zostało podzielone pomiędzy zaborców. Niemniej wspomniany jego utwór opisuje sytuację, jaka istniała w Pierwszej Rzeczypospolitej. Por. A. S. K a m i ń s k i, *Historia Rzeczypospolitej Wielu Narodów 1505-1795*, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej 2000.

niż życzliwe przyjęcie, było to „przełamanie się herbem”, a więc przyjęcie do stanu szlacheckiego: zupełnie wyjątkowa sytuacja, gdy „inny” stawał się „swój”.

W okresie Pierwszej Rzeczypospolitej jednak Żyd cieszył się na ogół przychylnością szlachty, nawet wówczas, gdy nie przyjmował chrztu (pozostawał Żydem w sensie religijnym), a motywacją owej przychylności była czysto ekonomiczna. Żydzi na ogół świetnie sprawdzali się jako dzierżawcy lub administratorzy dóbr dworskich. Szlachecka opieka, z racji wspólnoty interesów, niejednokrotnie umożliwiała też Żydom obejście obowiązującego w wielu miastach przywileju *de non tolerandis Judaeis* i osiedlenie się w nich na terenach będących pod jurysdykcją jakiegoś arystokraty.

Z drugiej jednak strony racje, które wiązały Żyda ze szlachtą, oddalały go od mieszczaństwa. Tej ostatniej warstwie społecznej Żyd jawił się najczęściej jako konkurent ekonomiczny. Jeśli chodzi o polskiego chłopą, to niewiele się w tym orientował i – niewiele miał do powiedzenia.

Generalnie o Polsce omawianego okresu powiada się, że była *rajem dla Żydów* (*paradisus Judaeorum*). POLIN, co po hebrajsku znaczy Polska, sami Żydzi tłumaczyli jako: *tu odpocznij, tu pozostań*⁹.

Cóż to znaczyło w praktyce? Najkrócej mówiąc: w porównaniu z innymi krajami Europy, życie gmin żydowskich w Polsce miało najwięcej autonomii. Jak pisze prof. J. Błoński, w Polsce Żydzi mogli żyć „bardziej osobno niż gdzie indziej [...]”. Jak w dziecinnej piosence:

Jedzie, jedzie pan, pan, na koniku sam,
Sługa za nim ze śniadaniem.
A za nimi chłop, chłop, na koniku chop,
hop, hop,
a za nimi Żyd, Żyd, na koniku hyc, hyc, hyc!

Żyd jedzie ostatni, ale też ma konika i zdaje się raczej zadowolony¹⁰.

Zainteresowanych tematem żydowskiego losu w Rzeczypospolitej Wielu Narodów odsyłam do literatury specjalistycznej¹¹.

⁹ Por. B. L. S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 1995.

¹⁰ Cyt. za: J. T o k a r s k a - B a k i r, *Żydzi u Kolberga*, „Res Publica Nowa”, 1999, nr 7-8 (130-131), s. 37-38.

¹¹ Zob. np. A. Ż b i k o w s k i, *Żydzi*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1997; *Duchowość żydowska w Polsce*, red. M. Gałas, Kraków: Księgarnia Akademicka 2000; *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Tomaszewski, A. Żbikowski, Warszawa: Cyklady 2001.

Ad (b) W następstwie zmian spowodowanych przez rewolucję francuską, Konstytuanta (1791) przyznała Żydom pełnię praw obywatelskich. Za przykładem Francji poszła większość krajów Europy.

Powszechnie znanym i najwybitniejszym przedstawicielem żydowskiej Haskali (Oświecenia) był Mojżesz Mendelssohn (1729-1786). Ideą zaś przewodnią całego nurtu było wyprowadzenie społeczności żydowskiej z religijnego, etnicznego i kulturowego getta. Oczywiście znalazło to wyraz w różnorodnych procesach asymilacyjnych, których nie będę tu opisywał.

Aby nie komplikować i zbytnio nie przedłużać, zajmę się tylko naszym rodzimym „podwórkiem” i ograniczę tylko do ukazania zasadniczych środowisk żydowskich Drugiej Rzeczypospolitej, pomijając zupełnie okres rozbiorów. Różne środowiska miały oczywiście odmienne problemy asymilacyjne, ale i tej problematyki nie będę szczegółowo analizował, a zainteresowanych odsyłam do literatury specjalistycznej¹².

W Drugiej Rzeczypospolitej możemy, bardzo upraszczając, mówić o następujących grupach żydowskich:

- Żydzi ortodoksyjni lub ogólniej: religijni, zrzeszeni w gminach wyznaniowych;
- tzw. idyżyscy – polscy Żydzi: m.in. twórcy wielkiej literatury żydowskiej;
- syjoniści – zarówno religijni, jak i niereligijni, zjednoczeni wokół idei wskrzeszenia państwa żydowskiego;
- Polacy pochodzenia żydowskiego (np. J. Korczak, A. Słonimski, J. Tuwim);
- Żydzi komuniści lub sympatyzujący z komunizmem – środowisko budzące największe emocje i kontrowersje;
- protestanci lub katolicy pochodzenia żydowskiego, przez Żydów zwani pogardliwie *przechrztami*.

Każda z wymienionych grup miała swoje problemy asymilacyjne. Nie można jednak nie zauważyć, że nawet ci, którzy bardzo ukochali Polskę i uważali się za Polaków (pochodzenia żydowskiego) – niejednokrotnie całkowicie obojętni wobec religii swoich ojców – nawet oni odczuwali niechęć, więcej: odrzucenie, niejednokrotnie pogardę, ze strony różnych grup społeczeństwa

¹² E. Mendelssohn, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warszawa: PWN 1992; *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce*, red. J. Tomaszewski, Warszawa: PWN 1993; A. Ciała, H. Węgrzynek, G. Zalewska, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa: Wyd. Szkolne i Pedagogiczne 2000.

polskiego. Cóż więc mogli odczuwać wszyscy inni, dla których żydowskość – cokolwiek to znaczyło – była ich tożsamością? Oto parę przykładów, w których wyraźnie „słyszą” ów ból odrzucenia.

Jan Marian Hemar – polski poeta, prozaik, dramatopisarz, satyryk, autor piosenek, scenariuszy filmowych i adaptacji – nazywający siebie: *Polakiem ochotniczym*, *Polakiem amatorem*, tak pisał o Polsce: „Jestem z pokolenia, które wyssało z mlekiem matki – choć, jeśli o mnie chodzi, nie polskiej – zapamiętałą, gorącą, nigdy nieostygłą miłość do polskiej poezji i literatury, z pokolenia, dla którego literatura znaczyła Summa Poloniae, znaczyła najwyższą sublimację polskości, a Polska była jednoznaczna z literaturą najwyższego rzędu¹³”. I ten sam Marian Hemar zapisał:

Niby z gracją się pętam, niestety pamiętam: Żyd¹⁴.

Inny przykład – pisał Włodzimierz Słobodnik:

Ojczyzna moja szumi w polskiej mowie
Bliskiej jak ktoś boleśnie oddalony¹⁵.

I jeszcze ironizujący wierszyk Zuzanny Ginczanki:

Pędzą myśliwi w zamierzchłe dzieje,
gdzie ślad porasta i trop czarnieje.
W gąszczach przeszłości z uporem mrówki
babki szukają, babki-Żydówki¹⁶.

Hemar, Słobodnik, Ginczanka, Korczak, Brzechwa, Słonimski, Tuwim i wielu, wielu innych Polaków z wyboru (z miłości) oraz odczuwana przez nich gorycz odepchnięcia są przykładami świadczącymi najlepiej o klęsce asymilacji¹⁷.

¹³ Cyt. za: T. S z y m a n i s k i, *Polak z wyboru*, w: M. H e m a r, *Kiedy znów zakwitną białe bzy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1991, s. 385-392.

¹⁴ Cyt. za: A. H e r t z, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa: Więź 1998, s. 163.

¹⁵ Cyt. za: W. P a n a s, *Pismo i rana*, Lublin: Dabar 1996, s. 68.

¹⁶ Cyt. za: H e r t z, dz. cyt., s. 163. Gdyby ktoś pragnął dowiedzieć się czegoś więcej o Z. Ginczance, zob. A. A r a s z k i e w i e c z, *Wypowiadam wam moje życie*, „Res Publica Nowa”, 1999, nr 7-8 (130-131), s. 49-57.

¹⁷ Jeszcze po wojnie ślad klęski asymilacji pozostał w niby żartobliwych strofach „kołysanki”, autorstwa chyba ks. J. Twardowskiego (nie potrafię wskazać tomiku, z którego pochodzi):

O tym, że była to rzeczywiście *klęska*, mogą świadczyć również poglądy tych, którzy w najokropniejszych chwilach eksterminacji Żydów mieli odwagę ich ratować, więcej: z całą mocą nawoływali do ratowania Żydów. Niestety, sposób myślenia przynajmniej niektórych ratujących był dla ratowanego Żyda bardzo upokarzający. Najbardziej krzyczący przykład takiego właśnie myślenia znajdujemy w słynnej ulotce, z okresu powstania w getcie warszawskim (sierpień 1942), której autorką była Zofia Kossak-Szczucka. Autorka wymienionej ulotki pisała: „Uczucia nasze względem Żydów nie uległy zmianie. *Nie przestajemy uważać ich za politycznych, gospodarczych i ideowych wrogów*”¹⁸.

Osoba właśnie przywołana, a zwłaszcza jej wielki czyn ratowania Żydów, pozostanie świadectwem bohaterstwa oraz tego, co najpiękniejsze w relacjach międzyludzkich. Dlaczego jednak tych, do których ratowania wzywała – i których ratowała – nazywała wrogami? Czyż nie miała świadomości, że to właśnie przez wieki podtrzymywana wrogość do Żyda wreszcie eksplodowała ich eksterminacją? Hitlerowski nazizm, który zorganizował i przeprowadził Zagładę, nie miał nic wspólnego z chrześcijaństwem, ale bez pomocy chrześcijan – którzy przez niemal XIX wieków uważali Żydów i judaizm za swych największych wrogów – eksterminacja Żydów w *chrześcijańskiej* Europie na tak wielką skalę nie mogłaby się dokonać i na to chyba nie trzeba specjalnych dowodów. Dość zauważyć, że hitlerowska armia to nie tylko neopogańskie jednostki SS, ale również Wehrmacht – a żołnierzom Wehrmachtu towarzyszyli kapelani wszystkich chrześcijańskich Kościołów.

Reasumując: jakkolwiek byśmy patrzyli na epokę, którą kończy II wojna światowa, i usiłowali usprawiedliwić potrzebę „asymilacji”, jest faktem, że znajduje ona poniekąd swój finał w zbrodni – w hańbie Szoah. Piękny i smutny wiersz Antoniego Słonimskiego, *Elegia miasteczek żydowskich*, można potraktować jako napis na płycie nagrobnej umieszczonej na pomniku „zamordowanych” żydowskich sztetł:

Nie masz już, nie masz w Polsce żydowskich miasteczek,
W Hrubieszowie, Karczewie, Brodach, Falenicy,
Próżno byś szukał w oknach zapalonych świeczek
I śpiewu nasłuchiwał z drewnianej bóżnicy.

Kosi, kosi łapci,
Pojedziem do babci.
Tylko ani słówka,
bo babcia Żydówka.

¹⁸ Pełny tekst ulotki oraz interesujący do niej komentarz, patrz: J. B ł o Ń s k i, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1994, s. 37-53.

Druga wojna światowa, niespotykane dotychczas podeptanie godności człowieka – w tym zagłada Żydów – ujawniła głęboki kryzys kultury europejskiej. E. Lévinas (1906-1995), jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów europejskich, odpowiedzialnością za ten stan rzeczy obciąża „rozum” ukształtowany w starożytnej Grecji. Jego zdaniem, to ów „rozum” ukształtował *kulturę immanencji*, redukującą każdą inność do „tego samego”. Tożsamość wchłaniająca każdą odmienność, różnego rodzaju TOTUM, ogarniające i eliminujące inność, to znaki przemocy duchowej, właściwe zachodnim systemom filozoficznym. Tenże duch filozofii, przeniesiony w sferę polityki, przybiera postać przemocy fizycznej, często – zbrodni prowadzącej do eksterminacji „innego”.

II

Kulturę immanencji, zgodnie z przesłaniem E. Lévinasa, należy zastąpić kulturą transcendencji, w której fundamentem ma być relacja etyczna, a inność innego człowieka, inność drugiego winna mieć charakter absolutny. Kulturze immanencji, redukującej odmienność do tożsamości, należy przeciwstawić „ontologię bytu religijnego”, zakorzenioną w Biblii, w której miłość Boga do człowieka jest nakazem miłości innego człowieka¹⁹.

Zainteresowanych filozofią E. Lévinasa odsyłam do jego prac²⁰. Przywołałem go tutaj, ponieważ papież Jan Paweł II właśnie tego filozofa w sposób szczególny wyróżnia spośród wszystkich współczesnych myślicieli²¹. Powodem zaś tego wyróżnienia jest jego teoria osoby ludzkiej. Podstawą godności człowieka – każdego – jest swoiste jego pochodzenie: z aktu stwórczego Boga. Każdy człowiek – osoba – jest niepowtarzalnym arcydziełem Stwórcy, stąd *każdy* jest najpierw i przede wszystkim *inny*. Ale też wszyscy, ponieważ stworzeni przez Stwórcę na Jego *obraz i podobieństwo*, jesteśmy również „podobni”: dzieci jednego Boga. Tak więc fundamentem humanizmu jest – winien być – przede wszystkim monoteizm.

¹⁹ Więcej na ten temat zob.: R. J. W e k s l e r - W a s z k i n e l, *Edmund Husserl i Emmanuel Lévinas o kryzysie kultury*, w: *Norma psychologiczna. Perspektywy spojrzeń*, Lublin: TN KUL 1998, s. 139-180.

²⁰ Zob. zwłaszcza dwie poniekąd najgłośniejsze i najważniejsze prace E. Lévinasa: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 1998; *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Aletheia 2000.

²¹ Zob. R. J. W e k s l e r - W a s z k i n e l, *Emmanuel Lévinas – filozof wyróżniony*, w: *t e n ż e, Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Kraków: WAM 2003, s. 177-198.

Nie trzeba chyba dowodzić, że w tym właśnie punkcie personalizm chrześcijański – na pewno personalizm głoszony przez Jana Pawła II – oraz ten głoszony przez E. Lévinasa pozostają w głębokiej zgodności. Antropologia biblijna, ukazująca osobę ludzką jako najdoskonalsze dzieło stworzenia – niosące w sobie „obraz i podobieństwo” Stwórcy – w punkcie wyjścia głosi „inność”. Każda osoba jest „inna”. Sprawą zasadniczą zatem dla każdej społeczności winno być uczenie się inności i dialog z innym. W dialogu „innych”, skazanych na siebie, tworzy się również „my”, ale „my” akceptujące odmiennosc i w odmiennosci dostrzegające bogactwo osób budujących społeczeństwo.

Zwracam uwagę na tytuł orędzia papieża Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju pierwszego roku nowego milenium – 1 stycznia 2001: *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. Jest to właściwie dokument odwołujący się do antropologii filozoficznej zakorzenionej w Biblii.

„Być człowiekiem – czytamy w wymienionym dokumencie – znaczy zawsze żyć w określonej kulturze” (5). Przez kulturę człowiek wyraża w pełni samego siebie i swoją historię. Dokument mówi również o *miłości ojczyzny* jako wartości, którą należy kultywować, ale bez ciasnoty duchowej. Miłując ojczyznę, należy się wystrzegać postaw patologicznych, które się ujawniają, gdy poczucie przynależności do grupy dominującej (etnicznie lub religijnie) prowadzi do wywyższania się ponad innych oraz do odrzucenia wszystkiego, co jest inne, przybierającego formy fundamentalizmu, nacjonalizmu, rasizmu i ksenofobii.

Oto papieska „recepta” dla społeczeństwa XXI wieku: „Odmiennosci kulturowe należy [...] postrzegać w perspektywie *fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego*: owego pierwotnego faktu historycznego i ontologicznego, w którego świetle można dostrzec głębokie znaczenie samych odmiennosci. W istocie rzeczy tylko umieszczenie w odpowiednim kontekście zarówno elementów jedności, jak i odmiennosci pozwala zrozumieć i odczytać pełną prawdę każdej ludzkiej natury” (nr 7; kursywa w oryginale, podkreśl. moje – R. J. W.-W.).

Potrzeba dialogu między kulturami jest więc poniekąd następstwem struktury bytu osobowego. W konsekwencji kulturę asymilacji należy zastąpić kulturą dialogu.

Pojęcie komunii, które ma źródło w objawieniu biblijnym, nie oznacza nigdy bezbarwnej jednolitości ani przymusowej uniformizacji czy upodobnienia; jest raczej wyrazem zbieżności wielokształtnych i zróżnicowanych rzeczywistości, dlatego staje się znakiem bogactwa oraz zapowiedzią rozwoju.

Dialog – i tylko dialog – jest najlepszym narzędziem budowania cywilizacji miłości i pokoju.

W dokumencie papieskim mówi się o *gościnności przyjmującego* z jednej strony oraz o *zdolności* tych innych – przyjmowanych – *do zakorzenienia się w nowym środowisku*. Owa *zdolność przyjmowanych do zakorzenienia się w nowym środowisku* to niejako permanentna aktualność problemu asymilacji. Można powiedzieć, iż gościnność przyjmującego jest poniekąd wyzwaniem dla goszczącego. Przychodząc do cudzego domu, jestem zobowiązany uszanować gospodarza; goszcząc w jego domu przez dłuższy czas, powinienem się dostosować do porządków panujących w domu tego, kto mnie gości. Wzajemne współbycie jest już jakimś wzajemnym przenikaniem i elementem wzajemnego uczenia się i przyswajania, a więc asymilowania.

Jednakże – to truizm – przyjmujący również powinien uszanować przyjmowanego. Przenikanie się wzajemne, zwłaszcza w aspekcie przekonań religijnych, jest szczególnie delikatne i trudne. W każdym razie, jeśli chodzi o relacje chrześcijańsko-żydowskie – z powodu dominacji świata chrześcijańskiego – były one dla społeczności żydowskiej bardzo bolesne. W codziennej praktyce i w katechezie Kościoła przedstawiano – jako niemal naturalny i wręcz konieczny proces – *zrozumienie* oraz przejście od wiary Patriarchów i Proroków do wiary w Jezusa, czyli od judaizmu do chrześcijaństwa. Pełna akceptacja Żyda jako żyda (wyznawcy judaizmu) w środowisku chrześcijańskim w ogóle nie była możliwa. W społeczności chrześcijańskiej był on „obcy”, a podtrzymywany przez wieki antyjudajizm, kreując przeróżne antyżydowskie fobie (antysemityzm), czynił go wrogiem. Stąd konstatacja dotycząca Żydów we wspomnianej ulotce Zofii Kossak-Szczuckiej, wzywającej do ich ratowania: *oni pozostaną naszymi wrogami*.

Otóż w tejże kwestii Sobór Watykański II radykalnie zmienił nauczanie Kościoła katolickiego o Żydach i judaizmie. Zamiast obcości i wrogości, jaką chrześcijaństwo okazywało Żydom i judaizmowi, ostatni Sobór przypomniał „o więzi, jaką został duchowo złączony lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama” (*Nostra aetate*, nr 4). Sobór zauważa, iż – zamiast wrogości – Kościół winien jest temuż *potomstwu Abrahama wdzięczność*²². W świetle

²² W soborowej deklaracji *Nostra aetate* (nr 4) czytamy: „Przeto nie może Kościół zapomnieć o tym, że za pośrednictwem owego ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów”.

nauczania ostatniego Soboru okazuje się, że lud, którego świadomość ukształtowało Przymierze zawarte na górze Synaj, nigdy przez Boga nie został odrzucony i nie wolno tak nauczać: „[...] Żydzi nie mogą być przedstawiani jako odrzuceni przez Boga, ani jako przekłęci” (tamże). Wręcz odwrotnie: „Żydzi ze względu na swych praojców do tej pory pozostają umiłowanymi dla Boga, który nie żałuje swoich darów i wezwania” (tamże).

Konkluzja wydaje się oczywista: zamiast głoszonej przez wieki potrzeby *nawracania* Żydów, a więc ich pełnej asymilacji, koniecznością staje się wzajemnie poznawanie, co zrealizować można tylko w dialogu szanującym innego jako innego²³.

Generalnie sprawę ujmując, możemy skonstatować, iż kulturę asymilacji – dążenie, by „inny” stał się „taki sam” – winniśmy zastąpić kulturą dialogu, w której będziemy szanować innego w jego inności, a we wzajemnym dialogu będziemy się uczyć siebie nawzajem. Wydaje się, iż wyjątkowość dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, ze względu na głęboką duchową więź łączącą *lud Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama*, a w konsekwencji szczególną duchową więź łączącą chrześcijaństwo z judaizmem²⁴, może stać się modelem dialogu chrześcijaństwa ze wszystkimi religiami niechrześcijańskimi i ze wszystkimi kulturami, nawet najbardziej odległymi.

²³ „Skoro więc chrześcijanie i Żydzi mają wspólne tak wielkie duchowe dziedzictwo, ten święty Sobór pragnie poprzeć i zaleca wzajemne poznawanie się i odnoszenie się z szacunkiem” (*Nostra aetate*, nr 4).

²⁴ Papież Jan Paweł II podczas pamiętnej wizyty w rzymskiej synagodze, 13 kwietnia 1986 roku, powiedział: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi braćmi i – można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi” (nr 4).