

Wprowadzenie

Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich to najkrótszy z dokumentów Soboru Watykańskiego II. Co prawda, nie posiada wysokiej rangi ani nie zawiera nauczania wyrażonego w sposób szczególnie autorytatywny¹ – a jednak od początku przyciągał wyjątkową uwagę – także wielkich mediów – oraz jest zaliczany do tych mniej licznych dokumentów soborowych, które zwykle określa się jako przełomowe, czyli tworzące zwrot względem dotychczasowego kursu Magisterium i dyscypliny Kościoła².

Punkt wyjścia

Punktem wyjścia w powstaniu tej deklaracji była intencja wyrażenia pozytywnego odniesienia Kościoła do Żydów³. Jednak w okre-

¹ Przy całym szacunku dla znaczenia tego dokumentu nie można przecież powiedzieć, za jednym z dobrze zorientowanych i prominentnych żydowskich uczestników dialogu katolicko-żydowskiego, iż chodzi tu o dokument o charakterze

doktrynalnym i nieodwołalnym (Józef Lichten, *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” nr 339-340, luty-marzec 1983, s. 242). W całej deklaracji dałoby się bowiem zliczyć na palcach jednej ręki zdania, w których Sobór decyduje się podać naukę wyposażoną wyrażnie w autorytet (jak np. w → *NÆ* 4 [5]) – podczas gdy dominuje tu raczej deklarowanie dobrej woli oraz rozważania o charakterze bardziej pedagogicznym niż doktrynalnym.

² O ile nie zaznaczono inaczej, podstawą podanych tu informacji historycznych są referaty wygłoszone w 2005 r. na sesji z okazji 50-lecia Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, a zebrane w publikacji: *Nostra Aetate: Origins, Promulgation, Impact on Jewish-Catholic Relations* pod red. Neville’a Lamdana i Alberta Melloniego, Berlin 2007. Korzystaliśmy z następujących artykułów: Alberto Melloni, «*Nostra Aetate*», 1965-2005; Marco Morselli, *Jules Isaac and the Origins of «Nostra Aetate»*; Thomas Stransky, *The Genesis of «Nostra Aetate»: An Insider’s Story*; Annarita Caponera, *Papers of the Secretariat for Christian Unity on «Nostra Aetate»*; Uri Bialer, *Israel and «Nostra Aetate»: the View from Jerusalem*. W przypadku cytowania z tych artykułów będziemy dalej w zapisie bibliograficznym podawali jedynie nazwisko autora, rok wydania tomu (2007) i strony.

³ Z Należy zwrócić uwagę, że będzie tu przez cały czas mowa bądź o żydach jako wspólnocie religijnej, bądź o Żydach jako wspólnocie narodowej. Ponieważ w większości przypadków jest oczywiste, że – zgodnie z logiką relacji międzyreligijnych – chodzi właśnie o wyznawców judaizmu (a nie o grupę narodową, do której należą także Żydzi wyznający np. chrześcijaństwo), będziemy się starali to zaznaczać przez użycie małej lub wielkiej litery. Jedynie

w przypadku polskiego przekładu *Nostra aetate* zachowamy przyjęte tam bez rozróżnienia użycie wyłącznie wielkiej litery.

⁴ Za jedyny wyjątek od tej reguły można by wskazać ostrożny wniosek grupy jezuickich profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego, którzy postulowali wyrażenie dystansu Kościoła do antysemityzmu.

⁵ Ur. w 1877 r., francuski Żyd, nauczyciel historii, po II wojnie światowej autor prac dotyczących relacji chrześcijaństwa i judaizmu oraz genezy antysemityzmu, a także założyciel i lider grupy studyjnej *l'Amitié Judéo-Chrétienne de France*, wśród której adherentów wymienia się z jednej strony: filozofa Jacquesa Maritaina i teologa

ks. Charlesa Journeta, a z drugiej: Alexandre'a Safrana (głównego rabina Francji) i filozofa Aarona Steinberga (ze Światowego Kongresu Żydowskiego). Więcej na temat idei Isaaca, wyłożonych w jego książkach (m.in. *Jésus et Israël*) – zob. Morselli, 2007, ss. 23-26.

⁶ Na podstawie ujawnionych dokumentów izraelskiego MSZ wiemy dzisiaj, że przed audiencją u Papieża Isaac odbył w izraelskiej ambasadzie w Rzymie naradę na temat tego, jakie postulaty przedstawić i jakimi argumentami się posłużyć w trakcie rozmowy z Janem XXIII. Zgodnie z radami dyplomatów izraelskich Isaac miał poprosić o trzy rzeczy: 1) o usunięcie obraźliwych dla Żydów fragmentów podręczników używanych w nauczaniu religii i teologii; 2) o ustanowienie w tymże celu specjalnego komitetu w Kurii; 3) o ogłoszenie przez Papieża, że takie działania są podejmowane. Por. Bialer, 2007, s. 72n.

⁷ Ur. w 1881 r., wcześniej zaufany współpracownik Piusa XII, w 1959 otrzymał kardynalat; kierował Sekretariatem ds. Popierania Jedności Chrześcijan do śmierci w 1968.

sie przygotowań do Soboru intencja ta nie wyraziła się w żaden sposób w szerokich konsultacjach, które Komisja Przedprzygotowawcza podjęła ze wszystkimi biskupami Kościoła katolickiego, z przełożonymi zakonów, z uniwersytetami i wydziałami katolickimi oraz, *last but not least*, z dykasteriami Kurii Rzymskiej: mimo że w ramach tych konsultacji wskazywano na mnóstwo różnych kwestii wymagających podjęcia, nie było tam żadnej wzmianki o kwestii żydowskiej⁴.

Wszystko wskazuje na to, że nie myślał o tym również początkowo Jan XXIII. Myśl o wprowadzeniu sprawy żydowskiej jako osobnego punktu w agendzie soborowej powstała w nim dopiero w trakcie odbytej 13 czerwca 1960 roku dwudziestominutowej rozmowy z Julesem Isaacem⁵, który prosił Papieża o oczyszczenie myśli katolickiej z „pogardy” dla Żydów⁶. Jan XXIII obiecał mu działania w tej sprawie, równocześnie prosząc swego rozmówcę o skontaktowanie się z kard. Augustinem Bea SJ⁷, którego kilka dni wcześniej mianował przewodniczącym nowo tworzonego Sekretariatu ds. Popierania Jedności Chrześcijan. Kontakt ten nastąpił, a jego efektem był wniosek kard. Bea o podjęcie kwestii żydowskiej na Soborze – wniosek zaakceptowany przez Papieża.

Można to podsumować stwierdzeniem, że zajęcie się przez Sobór kwestią żydowską – początkowo w ogóle nie brana pod uwagę jako materia prac soborowych – zostało przesądzone między trzema osobami – już mocno wiekowymi, posiadającymi osobiste doświadczenie tego, co działo się w Europie w czasach rządów hitlerowskich. Rzecz jasna, decydująca była tu deter-

minacja bł. Jana XXIII. Z tych trzech osób jedyną, która mogła zobaczyć ostateczny efekt podjętych prac, był kard. Bea⁸.

Komisja kardynała Bei

Kierowany przez kard. Beę Sekretariat ds. Popierania Jedności Chrześcijan (SUC) – najpierw jako komisja przygotowawcza, a następnie jako komisja soborowa – miał się stać środowiskiem wyłącznie odpowiedzialnym za prace nad schematem⁹. Jednak w momencie tworzenia tej nowej instytucji nie było jeszcze planu powierzenia jej zagadnień stosunków katolicko-żydowskich czy stosunków Kościoła z religiami niechrześcijańskimi: zgodnie z dość ogólną formułą podaną przez Jana XXIII w momencie tworzenia SUC jego zadaniem było ułatwienie „śledzenia obrad Soboru” przez chrześcijan odłączonych od Kościoła katolickiego¹⁰. W świetle tego zadania nastąpiło zarówno mianowanie przez Papieża przewodniczącym SUC Niemca kard. Bei, jak i wyznaczenie przez tego ostatniego sekretarza SUC – Holendra ks. (bp) Jana Willebrandsa¹¹, jak i wreszcie dobór pierwszego składu Sekretariatu, który uformowano we wrześniu 1960 roku z myślą wyłącznie o ekumenicznej misji SUC¹².

Jednak już na pierwszym zebraniu plenarnym SUC w Rzymie w listopadzie 1960 roku kard. Bea poinformował blisko czterdzie-

⁸ Jan XXIII i Isaac

umarli w 1963 r., zanim dokument *De Iudaeis* został przedstawiony Soborowi.

⁹ Paradoksalnie

w redagowaniu dokumentu nie miał udziału utworzony przez Pawła VI w maju 1964 r. Sekretariat ds. Niechrześcijan na czele z kard. Paolem Marellą.

Nie miał on statusu komisji

soborowej i jego misja od początku nie miała powiązania z obradami Soboru (por →. → V 30; → V 32).

¹⁰ W datowanym na 5 czerwca 1960 r. motu proprio *Superno Dei nutu* Papież mówił o tym, że ustanawia SUC, aby chrześcijanie oddzieleni mogli *obserwować prace Soboru, a także łatwiej odnaleźć drogę do rozpoznania owej jedności, o którą Jezus Chrystus prosił w gorących błaganiach*.

¹¹ Ur. w 1909 r.; rektor seminarium diecezjalnego w Warmond, współzałożyciel Katolickiej Konferencji ds. Ekumenizmu; w czerwcu 1964 został wyświęcony na biskupa (tytularnego).

¹² O ile charakter tej misji nie był z początku zbyt wyraźnie zdefiniowany (aż do rozpoczęcia Soboru można było słusznie traktować SUC jako raczej instytucję zajmującą się sprawami praktycznymi, a nie doktrynalnymi), wewnątrz tej nowej instytucji znaleźli się od razu zaangażowani w sprawę zjednoczenia chrześcijan teologowie i duszpasterze, w większości niemający dotąd żadnych związków z dykasteriami rzymskimi. Były to niemal bez wyjątku osoby pochodzące z Europy wojen religijnych i z USA. Ten jednoznacznie nord-okcydentalny charakter pozostał dominujący w SUC, nawet po trzykrotnym jego rozszerzeniu już w trakcie Soboru. Dokładnie to samo można powiedzieć o zespole konsultorów – których liczba zresztą stale rosła. Było to zatem grono o bardzo wyraźnych limitach geograficzno-kulturowych – zdecydowanie nie włoskie – świetnie ilustrujących tezę o proreformatorskim sojuszu reńskim, tutaj wzmocnionym przez czynnik anglo-amerykański.

¹³ W wyniku wspomnianej wyżej rozmowy Isaaca z Janem XXIII ten pierwszy odbył dwa dni później dłuższą rozmowę z kard. Bea, przedstawiając mu memorandum doręczone Papieżowi. Następnie we wrześniu 1960 r. kard. Bea poprosił Papieża o uwzględnienie sprawy relacji katolicko-żydowskich – w odpowiedzi na co Jan XXIII upoważnił SUC do zajęcia się tą kwestią. W ramach przygotowań do tej pracy kard. Bea nawiązał kontakt i odbył w październiku 1960 r., na kilka tygodni przed pierwszym plenarnym zebraniem SUC, rozmowę z Nahumem Goldmannem, przewodniczącym Światowego Kongresu Żydowskiego.

¹⁴ Na wyraźne życzenie Papieża sprawa ta miała pozostać tajemnicą ze względu na przewidywane złe przyjęcie tej modyfikacji przez rządy krajów arabskich.

¹⁵ Ur. w 1922 r., pochodzenia francuskiego, augustinianin asumpcjonista, wykładowca teologii w Pittsburghu, obserwator katolicki na konferencji ekumenicznej *Wiara i Ustrój* w Montrealu w 1963; w późniejszym czasie członek katolicko-anglikańskich gremiów dialogowych.

¹⁶ Ur. w 1923 r., kanadyjski teolog i socjolog, emigrant z Niemiec, od 1962 redaktor naczelny „The Ecumenist”, następnie związany także z „Concilium”.

¹⁷ Ur. w 1904 r., morawski Żyd, konwertował na katolicyzm, w 1953 założył w Seton Hall University (New Jersey, USA) Instytut Studiów Żydowsko-Chrześcijańskich; od 1961 prałat Jego Świątobliwości.

¹⁸ Ur. w 1902 r., Niemiec, opat benedyktyńskiego klasztoru *Dormitio* w Jerozolimie, założyciel klasztoru w Weston (USA).

¹⁹ Ur. w 1899 r., Holender, od 1952 założyciel i prezes Katolickiej Rady ds. Izraela, od 1957 redaktor pisma „Christus en Israel”.

²⁰ Por. np. John Connelly, *From Enemy to Brother: the Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Harvard, 2012.

stu zgromadzonych, że zgodnie z życzeniem Papieża¹³ misja Sekretariatu została rozszerzona o zbadanie „kwestii żydowskiej”¹⁴.

To, że wyjście poza sprawę zjednoczenia chrześcijan nie było początkowo przewidziane w misji SUC, sprawiło, iż w jego składzie znalazło się jedynie dwóch konsultorów, których można było od razu przydzielić do tematu *De quaestione Hebraica*: o. George Tavaud AA¹⁵ i o. Gregory Baum OSA¹⁶. Ani jeden, ani drugi nie należeli jednak wówczas do znanych ekspertów w dziedzinie relacji katolicko-żydowskich. Dopiero później – poczynając od 1961 roku – dokooptowano do tego zespołu teologów już znanych z aktywności na tym polu – jak ks. Johna M. Oesterreichera¹⁷ i o. Leo Rudloffa OSB¹⁸ albo ks. Antoniusa Cornelisa Ramselara¹⁹.

Przy tej okazji warto zaznaczyć – za opracowaniami poświęconymi tej kwestii²⁰ – że w grupie osób mających bezpośredni wpływ na brzmienie dokumentu szczególnie widoczne jest zaangażowanie kilku katolickich teologów pochodzenia żydowskiego: urodzonych na początku wieku XX, nawracających się w swej młodości na katolicyzm, mających doświadczenie zagrożenia antysemityzmem hitlerowskim i czasami zaangażowanych w przybliżanie Kościoła Żydom. W tym profilu mieszczą się zarówno

wymienieni już Oesterreicher i Baum, jak i jeszcze niewymieniany o. Bruno Hussar OP²¹.

De Iudaeis

W punkcie wyjścia prac nad oczekiwanym schematem *De Iudaeis* SUC nie dysponował żadnym gotowym wzorem dokumentu. Inspiracji szukano z jednej strony w memorandum Isaaca²², a z drugiej – w opracowaniach konsultorów SUC: ks. Ramselaara i ks. Oesterreichera, a także w tekstach z kręgu Światowej Rady Kościołów. Ze swej strony – o czym już wspominaliśmy wyżej – kard. Bea prowadził poufne konsultacje z przedstawicielami środowisk żydowskich²³.

²¹ Ur. w 1911 r., egipski Żyd, po konwersji na katolicyzm wstąpił do dominikanów, założył w Jerozolimie dominikański ośrodek studiów hebrajskich.

²² Jego częścią było tzw. *Wezwanie do Kościołów*, czyli *dziesięć zdań z Seelisbergu* zredagowanych w lecie 1947 r. właśnie przez Isaaca z okazji spotkania

sympatyków grupy *Amitié Judéo-Chrétienne*, żydów i chrześcijan: 1. Pamiętajcie, że Bóg Jedyny przemawia do nas przez Stary i Nowy Testament. 2. Pamiętajcie, że Jezus urodził się z matki Żydówki w pokoleniu Dawida i narodzie Izraela, a Jego nieustanna miłość i wybaczenie obejmuje Jego własny naród i cały świat. 3. Pamiętajcie, że pierwsi uczniowie, apostołowie i męczennicy byli Żydami. 4. Pamiętajcie, że podstawowe przykazanie chrześcijaństwa – aby miłować Boga i bliźniego – ogłoszone już w Starym Testamencie i potwierdzone przez Jezusa, obowiązuje zarówno chrześcijan, jak i żydów we wszystkich ludzkich relacjach, bez żadnego wyjątku. 5. Unikajcie zniekształcania i przekręcania biblijnego lub pobiblijnego judaizmu w celu wywyższenia chrześcijaństwa. 6. Unikajcie używania słowa żydzi wyłącznie w sensie nieprzyjaciół Jezusa, a słów *nieprzyjaciele Jezusa* – dla oznaczenia całego narodu żydowskiego. 7. Unikajcie przedstawiania Męki w taki sposób, że odium zabójców Jezusa spada na wszystkich Żydów lub jedynie na Żydów. W Jerozolimie tylko część Żydów domagała się śmierci Jezusa, zaś orędzie chrześcijańskie zawsze było takie, że ci Żydzi byli egzemplifikacją grzechów ludzkości i że Krzyż sprowadziły na Chrystusa grzechy, w których udział mają wszyscy ludzie. 8. Unikajcie odnoszenia się do biblijnych złorzeczeń lub do wołania wściekłego tłumu: *Krew jego na nas i na dzieci nasze* – bez wspomnienia o tym, że to wołanie nie ma żadnego znaczenia wobec nieskończonej miłości naszego Pana: *Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią*. 9. Unikajcie promowania zabobonnego pojęcia, zgodnie z którym naród żydowski jest odrzucony, przeklęty, przeznaczony do cierpienia. 10. Unikajcie mówienia o Żydach tak, jakby pierwsi członkowie Kościoła nie byli Żydami (cyt. za: Stransky, 2007, ss. 36n).

²³ Warto wspomnieć o odbytym w końcu listopada 1961 r. dwudniowym spotkaniu roboczym w Paryżu, którego uczestnikami było *siedmiu katolików* (wszyscy *sympatyzujący z poglądami [kard.] Bei*) oraz dwóch żydów (spośród pięciu zaproszonych): Ernst L. Ehrlich (dyrektor Zachodnioeuropejskiego Biura B'nai B'rith, pozostający już od jakiegoś czasu w kontakcie z kard. Beą) i Zwi Werblowsky (prof. Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, zaproszony przez Ehrlicha zgodnie z sugestią Maurice'a Fischera z izraelskiego MSZ). Na prośbę kard. Bei żydowskie postulaty przedstawił rabin Werblowsky. Sprowadzały się one do czterech punktów: 1) oficjalne zdezwuowanie antyżydowskich wypowiedzi Ojców Kościoła; 2) przyjęcie formuły, która wyłączałaby naród żydowski poza misyjne zaangażowanie Kościoła, z uszanowaniem wyjątkowej drogi żydów; 3) fundamentalne i systematyczne oczyszczenie wszystkich dziedzin życia kościelnego z przejawów antyżydowskości; 4) wprowadzenie klauzuli, zgodnie z którą – na

wzór wyłącznej władzy
Papieża nad liturgią –
Stolica Apostolska może
przeprowadzić wspomniane
oczyszczenie w całym
Kościele bez względu na
zwyczaje lokalne.
Por. Bialer, 2007, ss. 75n.
Według świadectwa jednego
z pracowników SUC
kard. Bea *nigdy nie podzielił
się dokumentem* będącym
rezultatem tego spotkania
paryskiego (por. Stransky,
2007, s. 41).

²⁴ Wbrew informacjom
prasowym projekt ten
nie zawierał wzmianki
o bogobóstwie.

²⁵ Z przewodniczącym
kard. Alfredem Ottavianim
i sekretarzem
o. Sebastianem Trompem SJ.

²⁶ Minister ds. religijnych
Zerah Warhaftig i minister
spraw zagranicznych Goldy
Meir.

²⁷ Vardi był urzędnikiem
izraelskiego Ministerstwa
ds. Religijnych, wcześniej
typowanym przez MSZ
na dyrektora instytutu
żydowsko-chrześcijańskiego,
który Izrael miał zamiar
utworzyć w Rzymie na fali
nadziei wzbudzonych przez
pontyfikat Jana XXIII.

²⁸ Poza protestami ambasad arabskich Sekretariat Stanu otrzymał sygnały o zagrożeniu katolików w Egipcie i Iraku.

Efektem pierwszych prac redakcyjnych był krótki tekst – mieszczący się w czterdziestu dwóch wersach na jednej stronie – który zaaprobowano na czwartym plenarnym zebraniu SUC w sierpniu 1961 roku²⁴.

Jedną z trudności, przed którą stanął SUC w swych pracach nad schematem, było stanowisko przygotowawczej Komisji Teologicznej (CT)²⁵: komisja nie kwestionowała treści schematu, lecz kompetencje SUC uważanego za organ „wyłącznie pastoralny” niepowołany do tworzenia własnych projektów dokumentów soborowych. Sprawa ta została jednak ostatecznie rozstrzygnięta na korzyść SUC – w ten sposób, że swoje „schematy pastoralne” przekazywał SUC od razu Centralnej Komisji Przygotowawczej (CPC), bez pośrednictwa CT. Tak stało się również ze schematem „o żydach”.

Jednak mimo to *De Iudaeis* nie doczekało się debaty na forum CPC. Na kilka dni przed jej terminem w czerwcu 1962 roku nastąpił fakt, który na długo zablokował wszelkie prace w tym kierunku. Światowy Kongres Żydowski ogłosił nagle – bez konsultacji ze stroną katolicką, za to z poparciem władz Izraela²⁶ – mianowanie Chaima Vardiego jako swego *nieoficjalnego obserwatora* na pierwszej sesji Soboru. Ponieważ było już wiadomo, że strona żydowska nie jest zainteresowana wysłaniem delegacji religijnej, ta jednostronna „nominacja” zdawała się potwierdzać opinię, że Żydzi uzyskają na Soborze zupełnie wyjątkowy status – mając przedstawiciela raczej dyplomatycznego niż religijnego²⁷. Sprawa odbiła się szerokim echem, wywołując równocześnie ostre protesty państw arabskich²⁸ – i wściekłość żydowskich ortodoksów sprzeciwiających się jakiegokolwiek udziałowi żydowskiemu w Soborze.

Reakcja Stolicy Apostolskiej była stanowcza i natychmiastowa: anulowano wyznaczoną już dyskusję Centralnej Komisji Przygotowawczej nad schematem *De Iudaeis*, poinformowano ambasadora Izraela we Włoszech – dotąd życzliwie traktowanego – że „do odwołania” odmawia się mu wstępu do Watykanu; żadna delegacja żydowska nie mogła otrzymać wstępu na audiencję papieską. Stan ten trwał aż do śmierci Jana XXIII i dopiero jego

pogrzeb oraz inauguracja pontyfikatu Pawła VI były okazjami do uczynienia przez obie strony gestów odnawiających poprawne relacje.

W ten sposób pierwsza próba wprowadzenia schematu o kwestii żydowskiej do agendy Soboru spełzła na niczym: projekt nie został nawet wydrukowany w oficjalnych aktach CPC. W dniu planowanej debaty CPC poświęconej schematowi zarówno kard. Ciconi w imieniu Sekretariatu Stanu, jak i kard. Bea w imieniu SUC oświadczyli członkom Komisji, że wprowadzenie tego zagadnienia pod obrady Soboru uznają za niewczesne.

Przeszkody dyplomatyczne

Jak widać, prawdziwą barierą w procedowaniu i akceptacji schematu były od początku problemy natury raczej dyplomatycznej niż doktrynalnej – w związku z czym trudnym partnerem SUC w Kurii Rzymskiej był w tym przypadku przede wszystkim Sekretariat Stanu. W tej centralnej instytucji Stolicy Apostolskiej – odpowiedzialnej między innymi za jej stosunki z państwami – od dawien dawna dominowało przeświadczenie, że Kościół powinien unikać jakichkolwiek oznak poparcia dla politycznych aspiracji narodu żydowskiego, w tym zwłaszcza dla państwa Izrael²⁹. Niezależnie od stojących niekiedy za tym przeświadczeniem przekonań doktrynalnych³⁰ jego uzasadnieniem praktycznym była obawa przed sprowokowaniem państw arabskich do potraktowania Kościoła i katolików jako sprzymierzeńców ich przeciwnika. Dyplomacja watykańska chciała zachować pełną neutralność wobec politycznego konfliktu izraelsko-arabskiego. W świetle tego aksjomatu projektowana bezprecedensowa kościelna deklaracja prożydowska była przede wszystkim nieakceptowalnym ryzykiem.

²⁹ Taką linię wyrażał i kształtował m.in. Domenico Tardini, który w 1958 r. został mianowany przez Jana XXIII Sekretarzem Stanu i kardynałem (lecz już w powojennej fazie pontyfikatu Piusa XII odgrywał pierwszorzędną rolę w Sekretariacie Stanu). W antyizraelskiej linii Tardiniego doszło do połączenia obawy przed psuciem relacji ze światem arabskim – ze swoistym religijnym wstrętem przed *negocjacjami z zabójcami Chrystusa*. Co ciekawe, zdecydowanie odmienne stanowisko reprezentował inny mocny człowiek Kurii – kard. Ottaviani ze Św.

Oficjum, który dla izraelskiego ambasadora w Rzymie Eliahu Sassona był ważnym sprzymierzeńcem w grze mającej doprowadzić do zwolnienia kard. Tardiniego i innych przedstawicieli linii antyizraelskiej (abp. Antonia Samorègo z Kongregacji Nadzwyczajnych Spraw Kościelnych, abp. Angela Dell'Acqua z Sekretariatu Stanu...). Kard. Ottaviani uważał, że Stolica Apostolska powinna wykorzystać swe możliwości dla wciągnięcia Izraela do udziału w stawianiu oporu komunizmowi. Jednak współdziałanie Ottavianiego i Sassona skończyło się niepowodzeniem.

³⁰ Np. tezy, że rozproszenie Żydów i nieposiadanie przez nich własnego państwa jest karą Bożą za odrzucenie i skazanie na śmierć Chrystusa.

³¹ Także w okresie, gdy po śmierci kard. Tardiniego w 1961 r. zaczął nim rządzić kard. Amleto Cicognani.

³² Dotyczy to nie tylko pierwszego etapu naznaczonego zamieszczeniem wywołanym przez tzw. sprawę Vardiego – lecz i późniejszego czasu. Np. jeszcze 7 grudnia 1964 r. – czyli już po akceptacji 3 SC przez Sobór – kard. Cicognani sygnalizował swoje poważne obawy Generalnemu Sekretarzowi Soboru.

³³ Sprawa ta stała się aktualna zwłaszcza w końcowym etapie prac, gdy kolejna wersja schematu (3 SC), przyjęta przez Sobór w listopadzie 1964 r., była intensywnie konsultowana przez

reprezentantów SUC z katolickimi Patriarchami wschodnimi, także w trakcie wyjazdów na Bliski Wschód.

³⁴ Takie stanowisko zostało wyartykułowane autorytatywnie przez rabina Josefa Sołowiejczyka na specjalnie zorganizowanej 8 grudnia 1960 r. w Nowym Jorku naradzie rabinów reprezentujących różne nurty judaizmu. Sołowiejczyk twierdził, że teologiczny czy religijny dialog żydowsko-chrześcijański nie jest możliwy z przyczyn zasadniczych, a jego pozorowanie przez zaakcentowanie tego, co wspólne doprowadzi jedynie do intelektualnej perwersji: nawet jeśli żydzi i chrześcijanie używają wspólnie niektórych pojęć teologicznych, nie dzielą ich znaczeń, zgodnie z tym, jak się one rozwijały w historii. Nie jest natomiast wykluczona współpraca w kwestiach społecznych. Autor powtórzył swe tezy publicznie w tekście opublikowanym przez Rabiniczną Radę Ameryki w 1964 r. Odmienne, mniejszościowe stanowisko reprezentował rabin Abraham Heschel, nawołując do podjęcia ryzyka dialogu religijnego z chrześcijanami. Por. Stransky, 2007, ss. 38n.

³⁵ Zgodnie z podjętą w listopadzie 1961 r. decyzją zachodnich przywódców rabinicznych, reprezentanci judaizmu nie powinni w żaden sposób uczestniczyć w obradach Soboru. Stanowisko to zostało podtrzymane na nieoficjalnym

I z tych właśnie powodów Sekretariat Stanu³¹ – tutaj idący ręką z ręką z hierarchami katolickich Kościołów Bliskiego Wschodu – był wyraźnie niechętny procedowaniu dokumentu o sprawie żydowskiej³².

W związku z tym do zadań SUC należało nie tylko tworzenie samego tekstu, lecz także pozytywnej atmosfery wokół niego – w relacjach zwłaszcza z hierarchią różnych obrządków – katolickich i niekatolickich – na Bliskim Wschodzie³³.

Udział i intencje Izraela

O ile wszyscy kościelni promotorzy deklaracji „o żydach” – z racji wspomnianych wyżej – nie ustawali w zapewnieniach, że chodzi o aspekt „czysto religijny” relacji katolicko-żydowskich, o tyle po stronie żydowskiej racje religijne odgrywały w tej sprawie bodaj najmniejszą rolę: dominowało przekonanie, że oświadczenia o rzekomym wspólnym dziedzictwie judaizmu i chrześcijaństwa to wikłanie się w dwuznaczności i w fikcję³⁴. Deklaracja Kościoła była oczywiście bardzo pożądana – ale niemal wyłącznie w perspektywie świeckiego *modus vivendi*: najpierw jako instrument wygaszania negatywnych nastawień antyżydowskich w społeczeństwach chrześcijańskich, a następnie – jako pierwszy krok Kościoła w stronę pozytywnego odniesienia do państwa izraelskiego.

W konsekwencji tego stanowiska strona żydowska wysłała wyraźny sygnał, że nie jest zainteresowana obecnością swojej delegacji religijnej na Soborze³⁵. Z kolei Stolica Apostolska nie

była zainteresowana zapraszaniem jakiegokolwiek politycznego reprezentanta świata żydowskiego, podkreślając cały czas „czysto religijny” charakter swej otwartości.

Nie oznacza to jednak, że obie strony się nie spotykały lub że rozmawiały ze sobą na odległość. W praktyce kard. Bea i jego zespół odbywał przez cały czas – choć nieoficjalnie – dość szczegółowe konsultacje z przedstawicielami środowisk żydowskich zgłaszającymi konkretne oczekiwania wobec powstającego dokumentu Kościoła. Co więcej, po stronie żydowskiej rzeczywistym ośrodkiem kierującym tymi relacjami i perswazjami były nie tyle rywalizujące ze sobą organizacje żydowskiej diaspory³⁶, ile instytucje państwa Izrael z jego aparatem dyplomatycznym na czele³⁷.

Ponawiane przez stronę katolicką zastrzeżenia, iż chodzi „tylko o religię”, mogły oczywiście budzić pewne rozczarowanie partnerów politycznych z Izraela – jednak szybko przyszli oni do przekonania, że dla uzyskania, na dłuższą metę, pozytywnych nastawień politycznych (w Kościele, ale i w znajdujących się w kulturowej strefie chrześcijańskiej politycznych instytucjach Europy czy USA) potrzebne jest dokonanie pewnych modyfikacji w kościelnym świecie pojęć teologicznych i nastawień religijnych. W tym sensie ich zaangażowanie w sprawę „dialogu religijnego” należy uznać za szczere – chociaż na pewno zmierzało ono do celu ostatecznego o jednoznacznie doczesnym, wręcz politycznym charakterze. Mówiąc najkrócej: ta deklaracja religijna potrzebna im była do celów politycznych³⁸.

dla SUC naczelnym koordynatorem po stronie żydowskiej był izraelski MSZ, działający zwykle za pośrednictwem ambasady w Rzymie, z wyjątkowo zręcznym w tej sprawie ambasadorem Mauricem F i s c h e r e m . Z dokumentów ministerstwa wynika nie tylko zainteresowanie tą sprawą, ale i objęcie jej od samego początku w 1960 r. specjalną opieką, w ramach której znajdowały się takie akcje jak powstrzymywanie organizacji żydowskich w diasporze przed nieroztropnymi wypowiedziami, zachęcanie prominentnych katolików do listownego popierania projektu dokumentu soborowego, tworzenie pozytywnej atmosfery wokół kilkuset Ojców, którzy w czasie trwania Soboru odwiedzili Ziemię Świętą; a nawet odwołanie telawiewskiej premiery sztuki Rolfa Hochhutha *Na miejscu*. Działania te były podejmowane w konsultacji z kard. Beą.

³⁸ Autor opracowania poświęconego zaangażowaniu Izraela w proces redagowania *Nostra aetate* cytuje fragment depeszy izraelskiego MSZ do konsula izraelskiego w Nowym Jorku, zgodnie z którym każda pozytywna deklaracja Kościoła o Żydach będzie miała pożądane konsekwencje polityczne – *jeśli nie ze strony samego Watykanu, to ze strony bardzo ważnych czynników świeckich, które znajdują się pod wpływem Watykanu. W odpowiednim czasie mogłyby*

zebraniu wielu

przywódców żydowskich
w kwietniu 1962 r.

³⁶ Nawiązane początkowo
– z inicjatywy kard. Bei –
kontakty z Goldmannem,
żydowskim papieżem ze
Światowego Kongresu
Żydowskiego, zostały
praktycznie zerwane przez
Beę w związku ze sprawą
Vardiego.

³⁷ Jest to fakt, z którego
przez długi czas albo nie
zdawano sobie sprawy –
albo z którego nie zdawano
sprawy – w publikacjach
dotyczących procesu
redagowania *Nostra aetate*.
Tymczasem począwszy
od samego memorandum
Isaaca na audiencji
u Jana XXIII w 1960 r.,
we wszystkich etapach
współdziałania środowisk
żydowskich w konsultacje

nastąpić pozytywne reperkusje, nawet względem naszych relacji z Zachodnią Europą, włącznie ze Wspólnotą Europejską i Wspólnym Rynkiem (cyt. Bialer, 2007, s. 79).

³⁹ Odniesienie Pawła VI do sprawy tego schematu nie było może tak spektakularne jak u jego poprzednika – ale udzielał on jej niezbędnego poparcia. Co prawda, po wydaniu przez niego pierwszej programowej encykliki *Ecclesiam suam* – o dialogu! – np. analitycy izraelscy uznali, że jest to *całkowite odejście* od ideałów Jana XXIII (czyżby z powodu dość mocnego użycia tam pojęcia *religii prawdziwej?*); jednak w rzeczywistości Papież był entuzjastą ukazywania

szacunku Kościoła wobec *wartości duchowych* obecnych w religiach niechrześcijańskich. Oddzielał to natomiast bardzo skrupulatnie od kontaktów i gestów politycznych, czego ku swemu rozczarowaniu doświadczyli politycy Izraela w trakcie pielgrzymki Pawła VI do Ziemi Świętej w 1964 r. Por. Bialer, 2007, ss. 83n.

⁴⁰ Podobnie jak w przypadku opracowania innych dokumentów soborowych, przyjmujemy tu nasze własne oznaczenie kolejnych oficjalnych wersji schematu.

⁴¹ Korzystając z tego, iż w trakcie pierwszej sesji Sobór nakazał przygotowanie schematu o ekumenizmie, SUC próbował początkowo *przemycić* razem z tym projektem także dwa inne, których pozycja w agendzie soborowej nie była pewna: schemat de Iudaeis i schemat o wolności religijnej. W późniejszym czasie zostało zdecydowane, że będą to osobne dokumenty Soboru.

⁴² *Cap. IV: de catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos* [w:] AS II/V, ss. 431-432. ⁴³ Por. *Relatio*, AS II/V, ss. 481-485.

Wersje schematu przedstawiane Soborowi

Tzw. sprawa Vardiego spowodowała zahamowanie jakichkolwiek prac soborowych nad schematem aż do drugiej sesji Soboru. Jednak Jan XXIII zdążył jeszcze po zakończeniu sesji pierwszej w końcu 1962 potwierdzić pisemnie kard. Bei, że polecenie przedstawienia Soborowi dokumentu o kwestii żydowskiej – „wyłącznie religijnego, bez żadnego związku z uznaniem Państwa Izrael” – pozostaje w mocy. Opierając się na tym mandacie i jego podtrzymaniu przez Pawła VI³⁹, SUC zadbał o wprowadzenie schematu pod obrady Soboru w trakcie drugiej sesji.

1 SC:⁴⁰

Pierwsza wersja schematu, która znalazła się w porządku dziennym Soboru, miała postać rozdziału 4 dekretu *De Oecumenismo*⁴¹ i została zatytułowana: *O stosunku katolików do niechrześcijan, a przede wszystkim do żydów*⁴². Po jej zatwierdzeniu przez Sekretarza Stanu została dostarczona Ojcom w dniu 8 listopada 1963 roku, na kilka dni przed rozpoczęciem debaty nad schematem o ekumenizmie. Tekst został zrelacjonowany w auli przez kard. Beę w drugim dniu tej debaty (19 listopada)⁴³, natomiast nie był szczegółowo dyskutowany⁴⁴.

2 SC:

Druga przedstawiona Soborowi wersja schematu miała postać deklaracji dołączonej do dekretu o ekumenizmie (razem z po-

⁴⁴ Wywołała natomiast kolejną burzę dyplomatyczną w postaci zwróconych do Stolicy Apostolskiej listów z ambasad państw arabskich.

stawioną wcześniej deklaracją o wolności religijnej). Ta „druga deklaracja” (*declaratio altera*) nosiła tytuł: *O żydach i o niechrześcijanach*⁴⁵. Po zatwierdzeniu w dniu 3 lipca 1964 roku przez Pawła VI⁴⁶ wersja ta została doręczona Ojcom, a następnie zaprezentowana w auli przez kard. Beę w dniu 25 września 1964 roku⁴⁷ na wstępie poświęconej temu tekstowi debaty trwającej od 28 do 30 września.

3 SC:

Trzecia wersja schematu powstała jako efekt modyfikacji wprowadzonych przez SUC w odpowiedzi na poprawki zgłaszane przez Ojców w ramach ustnej i pisemnej debaty nad 2 SC. Ten „tekst poprawiony” (*textus emendatus*)⁴⁸ nosił tytuł: *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*⁴⁹. Tym razem SUC przedstawił schemat jako tekst osobny względem dekretu o ekumenizmie – chociaż nadal jego samodzielny charakter nie był zdecydowany⁵⁰. Doręczono go Ojcom w dniu 18 listopada 1964 roku razem z przygotowaną przez SUC *Relacją o poprawkach*⁵¹ i relacją kard. Bei⁵². Poprzez wygłoszenie tej ostatniej projekt został zaprezentowany w auli w dniu 20 listopada 1964 roku – i tegoż dnia odbyła się pierwsza seria głosowań Soboru nad schematem. Ze względu na pozytywny wynik tego głosowania 3 SC nazywane jest także „tekstem zaaprobowanym” (*textus approbatus*).

W tym mniejszym stopniu nie wolno obwiniać Żydów obecnego czasu o tę zbrodnię. W ten bowiem sposób jedynie chrześcijanie spełniają wolę Pana Jezusa, który jedną miłością obejmuje i Żydów, i narody (cyt. Caponera, 2007, s. 58).

Kierując się sugestią Komisji Koordynacyjnej Soboru, Papież polecił ograniczyć się do samego wykluczenia obciążania współczesnych żydów winą za Mękę.

⁴⁷ Por. *Relatio*, AS III/II, ss. 558-564.

⁴⁸ Ze względu na to, że i następna wersja jest tak nazywana, można by dla odróżnienia od niej mówić o *textus emendatus* 1964.

⁴⁹ *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* [w:] AS III/VIII, ss. 637-643.

⁵⁰ Ze strony Komisji Koordynacyjnej Soboru pojawiały się sugestie, aby albo przenieść poszczególne części schematu do innych dokumentów (*O Kościele*, *O Objawieniu Bożym* i *O Kościele w świecie współczesnym*), albo uczynić go w całości aneksem konstytucji dogmatycznej *O Kościele*.

⁵¹ *Relatio de emendationibus*, AS III/VIII, ss. 643-648.

⁵² *Relatio*, AS III/VIII, ss. 649-661.

⁴⁵ *Declaratio altera: de Iudaeis et non christianis* [w:] AS III/II, ss. 327-329.

⁴⁶ Papież poprosił wcześniej o szereg poprawek i uzupełnień. W ostatnim etapie redagowania z SC Paweł VI odrzucił propozycję kard. Bei, by do schematu wprowadzić następujące zdania: *Szczególnie w objaśnianiu męki i śmierci Pańskiej niech naśladują łagodną miłość Chrystusa i Apostołów, którzy otwarcie głosili, że i sami ci, którzy byli przyczyną skazania Pana, uczynili to z niewiedzy* (Dz 3, 15-17; por. Łk 23, 34; Dz 13, 27), *to znaczy nie spostrzegli w pełni zbrodni, której dokonali*.

⁵³ Pierwszorzędne znaczenie – z punktu widzenia zabiegów dyplomatycznych – miały tu kontakty SUC z katolickimi Patriarchami wschodnimi, zwłaszcza z Maksymosem IV Saighiem.

⁵⁴ Moglibyśmy go nazywać: *textus emendatus* 1965.

⁵⁵ *Schema declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* [w:] AS IV/IV, ss. 690-696.

⁵⁶ Por. *Relatio*, AS IV/IV, ss. 697-721.

⁵⁷ Por. *Relatio*, AS IV/IV, ss. 722-725.

⁵⁸ Tekst oficjalny dokumentu: *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas: textus approbatus in sessione publica VII* [w:] AS IV/V, ss. 616-620.

⁵⁹ W praktyce – dwóch, gdyż ostatniego dnia tylko jeden mówca występował w sprawie schematu *De Iudaeis et de non-christianis*.

⁶⁰ W sumie zgłoszono 320 propozycje zmian (tzw. *modi*).

⁶¹ W tym nurcie znajdował się także jedyny polski głos w tej debacie – wystąpienie bp. Edmunda Nowickiego z Gdańska przemawiającego *w imieniu biskupów Polski*. Poza wyrazami akceptacji dla projektu (*podobającego się bardziej* w wersji 2 SC niż we wcześniejszej) i kilkoma drobniejszymi poprawkami na uwagę zasługują: wniosek o zastąpienie formy negatywnej na formę pozytywną we fragmencie dotyczącym troski duszpasterzy o właściwe odniesienia do Żydów; wniosek o wykreślenie zbyt niejasnego zdania o odpowiedzialności Żydów za Mękę (mówca zwracał uwagę, że cała ta sprawa została sprowadzona *jedynie do Żydów naszych czasów*); poparcie dla obecnego w 2 SC przypomnienia niezbędności Kościoła – oraz wniosek o powtórzenie (obecnym już w odniesieniu do Żydów) wyrazów nadziei na wejście do Kościoła w odniesieniu do wszystkich ludów niechrześcijańskich. Por. AS III/III, ss. 27n.

4 SC:

Czwarta – i faktycznie ostateczna – wersja schematu powstała wskutek modyfikacji wprowadzonych przez SUC w odpowiedzi na kolejne propozycje poprawek zgłaszane pisemnie przez Ojców⁵³ bądź sugerowane przez Sekretariat Stanu. Ten drugi „tekst poprawiony” (*textus emendatus*)⁵⁴ nosił, podobnie jak poprzednia wersja, tytuł: *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*⁵⁵. Razem ze szczegółowymi objaśnieniami dotyczącymi wprowadzonych zmian⁵⁶ został doręczony Ojcom w dniu 30 września 1965 roku. W auli zaprezentował go kard. Bea w dniu 11 października 1965 roku⁵⁷. Następnie projekt został poddany serii głosowań wraz z aprobującym cały tekst głosowaniem końcowym. Już bez żadnych dalszych zmian tekst w wersji 4 SC został oficjalnie przyjęty na sesji publicznej w dniu 28 października 1965 roku⁵⁸.

Reakcje Ojców na 2 SC

Jedyna debata Soboru nad tekstem schematu odbyła się w dniach od 28 do 30 września 1964 roku. W ciągu tamtych trzech dni⁵⁹ trzydziestu sześciu Ojców odniosło się do przedłożonego projektu, wówczas w wersji 2 SC.

Wśród mówców – z których wielu przedłożyło równocześnie uwagi pisemne⁶⁰ – dominowała akceptacja dla projektu⁶¹. Jedynie grupa hierarchów z katolickich Kościołów Wschodu, od początku zaniepokojona planem wydania osobnej deklaracji życzliwości dla Żydów, wyrażała przez cały czas głośno i jednoznacznie pogląd, że deklaracja ta jest nie na miejscu i „powinno się ją po prostu

usunąć z akt Soboru”⁶². To stanowisko hierarchów wschodnich było jednak podyktowane nie zastrzeżeniami doktrynalnymi, lecz obawami o praktyczne reperkusje deklaracji⁶³.

Zresztą ze względu na raczej pastoralny niż doktrynalny charakter schematu nurt dyskusji o doktrynie nie mógł być mocno zaznaczony. Jednak był obecny – przede wszystkim w związku z punktem odnoszącym się wprost do Żydów, w tym zwłaszcza w związku z kwestią odpowiedzialności za śmierć Chrystusa oraz kwestią nawrócenia Żydów do Chrystusa i prawdziwej wiary⁶⁴. W tym kontekście – na tle postulatu wyraźnego odcięcia się Kościoła od obciążania wszystkich Żydów odpowiedzialnością zbiorową za śmierć Chrystusa⁶⁵ – da się zaobserwować tendencję części Ojców do dalej idącego minimalizowania odpowiedzialności nawet bezpośrednich sprawców Męki lub do uznania, że skoro – w sensie teologicznym – przyczyną Męki są grzechy wszystkich ludzi, nie ma już potrzeby wyodrębniać przyczynowości konkretnych historycznych sprawców Męki⁶⁶. Z tych samych kręgów pochodziły również

⁶² W ten sposób już na samym początku debaty wyraził się syryjski Patriarcha Antiochii Ignacy Gabriel I kard. Tappouni, przemawiający także w imieniu koptyjskiego Patriarchy Aleksandrii Stefana I kard. Sidaroussa, melchickiego Patriarchy Antiochii Maksyma IV kard. Saigha, chaldejskiego Patriarchy Babilonu Pawła II Cheikho i ormiańskiego Patriarchy Cylicji Ignacego Piotra XVI Bataniana (por. AS III/II, s. 582).

W podobnym tonie wypowiedział się dzień później melchicki bp tytularny Joseph Elias Tawil, ostrzegając przed wywołaniem tą deklaracją zagrożenia dla chrześcijan w krajach arabskich i prosząc o odrzucenie dokumentu. Czy deklaracja soborowa chce potępić antysemityzm we wszelkich formach, dyskryminację odnoszącą się do rasy czy religii itp.? – pytał bp Tawil w rozwinięciu swej myśli, że cel dokumentu nie jest sprecyzowany. – Ale w takim razie dlaczego bierze się pod uwagę tylko Żydów? Czy ten święty Sobór nie powinien by także z czcią wspomnieć np. o chrześcijanach z kościołów milczenia, które cierpią prześladowanie za wiarę? (AS III/III, s. 53).

⁶³ Hierarchowie ci obawiali się, że taka deklaracja zostanie odebrana jako polityczne wystąpienie proizraelskie przez rządy państw arabskich, co pogorszy sytuację ich wiernych – głównie chrześcijan obrządków wschodnich – zamieszkałych w tychże krajach.

⁶⁴ Warto w związku z tym przypomnieć, że abp Franjo Šeper z Zagrzebia (już w 1968 r. mający zostać prefektem Kongregacji Nauki Wiary) uznał właśnie, iż ton wypowiedzi o Żydach jest zbyt doktrynalny, podczas gdy należałoby mówić bardziej pastoralnie: raczej o relacjach z Żydami dzisiejszymi niż z przeszłości (por. AS III/III, s. 14).

⁶⁵ Jednym z przejawów tego dość szeroko podzielanego nastawienia – które ostatecznie znalazło potwierdzenie w dokumencie – było wezwanie ogłoszone przez abp. Johna C. Heenana z Westminsteru: *W imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który z krzyża przebaczył prześladowcom, pokornie proszę, aby nasza deklaracja otwarcie powiedziała, że naród żydowski jako taki nie jest winny śmierci Pańskiej. Na pewno byłoby niesprawiedliwe oświadczenie, że wszyscy chrześcijanie Europy są winni zabicia sześciuset tysięcy [sic] Żydów w naszych czasach w Niemczech i Polsce* (AS III/III, s. 39).

⁶⁶ Tak np.: abp Montrealu kard. Paul-Émile Léger (AS III/II, s. 591: trzeba wyraźnie powiedzieć, że winne są grzechy wszystkich, a nie naród żydowski), abp Bostonu kard. Richard Cushing (AS III/II, s. 593: nie możemy sądzić nawet ówczesnych przywódców żydowskich, lecz powodem Męki są grzechy wszystkich), abp Wiednia kard. Franz König

(AS III/II, s. 595: nie trzeba kłaść nacisku na odpowiedzialność konkretnych osób za Mękę, ponieważ *przyczyną były grzechy wszystkich ludzi*), abp Chicago kard. Albert G. Meyer (AS III/II, s. 597: powołując się na *Sumę Teologii*, III, 47, 5 c – twierdzi, że *nikt z Żydów czasów Chrystusa nie był formalnie i subiektywnie winny bogobójstwa, gdyż nikt nie znał boskości Chrystusa*, a tłum w ogóle nie miał

żadnej winy formalnej, *gdyż z powodu ignorancji poszli oni za przywódcami*). Wypowiadający się w imieniu Konferencji Biskupów Holandii bp Pieter A. Nierman z Groningen mówił m.in., że niesprawiedliwe jest oskarżanie o Mękę nie tylko Żydów obecnych, ale i z poprzednich wieków (AS III/II, s. 604) – jednak nie jest do końca jasne, czy chodziło mu o wykluczenie odpowiedzialności zbiorowej, czy właśnie o wykluczenie konkretnej odpowiedzialności, np. przywódców żydowskich z czasów Chrystusa.

⁶⁷ Autorzy tych zastrzeżeń niekiedy podkreślali, że nikt nie neguje, iż taka właśnie jest nadzieja chrześcijan i Kościoła – lecz że takie stwierdzenie, zwłaszcza jeśli podane tylko w punkcie dotyczącym Żydów, zostanie przyjęte jako forma piętnującego nacisku. Jednak np. abp Heenan, domagając się usunięcia z tekstu cytatu Pawłowego (Rz 11, 25) – gdyż będzie przez Żydów odebrany jako wezwanie do nawrócenia – idzie dalej: dostrzega tu konflikt z perspektywą ekumeniczną, gdyż ekumenizm nie polega na nawracaniu jednostek czy wspólnot (por. AS III/III, s. 38). Z kolei kard. Joseph Ritter z Saint Louis w żarliwej mowie o konieczności porzucenia niechętnego Żydom sposobu mówienia w dokumentach i modlitwach Kościoła; upomina się także o to, aby w deklaracji nie mówiono o zjednoczeniu narodu żydowskiego z Kościołem, lecz żeby w innym miejscu wyrazić ogólnie nadzieję, że wszyscy ludzie przyjmą tajemnicę Chrystusa (por. AS III/II, s. 600).

⁶⁸ Tak przekonywał kard. König, uznając, że *w przedłożonej deklaracji nie trzeba powtarzać wszystkiego, co znajduje się w Piśmie Świętym* [a więc i tego, co negatywne o Żydach], *lecz raczej należy poprawić to, co aż dotąd w fałszywy sposób było czynione przeciw narodowi żydowskiemu ze złą intencją i fałszywą interpretacją Pisma Świętego* (AS III/II, s. 595).

⁶⁹ To sformułowanie kard. Légera, który wyraził przy tym przekonanie, że jeśli Żydzi będą lepiej poznawali swoją wiarę, *na pewno przeprowadzi to ich do pełni łaski i prawdy* (AS III/II, s. 591).

⁷⁰ Nie znaczy to, że Ojcowie nie zetknęli się z przejawami ostrej krytyki antyżydowskiej: jej dosadnym przykładem było z pewnością dostarczone każdemu z nich już na początku Soboru kilkusetstronicowe opracowanie pt. *Complotto contro la Chiesa* podpisane pseudonimem Maurice Pinay (podobno w rzeczywistości chodziło o dzieło zbiorowe kilkunastu

zastrzeżenia, aby deklaracja nie mówiła nic już nie tylko o „nawróceniu” Żydów, ale i – jak to było w 2 SC – o chrześcijańskiej nadziei zjednoczenia narodu żydowskiego z Kościołem i jego wejścia „do pełni ludu Bożego, którą Chrystus ustanowił”⁶⁷. Dawał o sobie znać sposób myślenia, zgodnie z którym w deklaracji powinno się wyrażać o Żydach wyłącznie w sposób pozytywny – z jednej strony dlatego, że ze względu na jej cel pastoralny można świadomie pominąć bardziej krytyczne wypowiedzi Pisma Świętego⁶⁸, a z drugiej – ponieważ *zjednoczenie z Kościołem Chrystusowym nie wymaga od Żydów żadnego porzucenia dawnej wiary*⁶⁹.

Żarliwy filojudaizm Ojców, takich jak kardynałowie: Liénart, Frings, König, Léger czy Ritter – akcentujący konieczność „oczyszczenia” życia Kościoła z przejawów antyżudaizmu – nie miał okazji zderzyć się w auli soborowej z żarliwym przejawem tego ostatniego⁷⁰. Także konserwatywnie nastawieni Ojcowie widzieli

bowiem nie tylko potrzebę zdecydowanego odrzucenia rasizmu i antysemityzmu, ale i możliwość bardziej zniuansowanego zdefiniowania odpowiedzialności za mękę Chrystusa oraz byli gotowi usunąć z języka katolików określenie Żydów jako „bogobójców”. Jednak równocześnie domagali się, by w dokumencie powiedziano wyraźnie o oczekiwaniu, że Żydzi uznają Chrystusa; a także by w jakiś sposób odnieść się do antychrześcijańskich składników tradycji judaistycznej⁷¹. Upominali się ponadto o zaznaczenie, że po przyjściu Chrystusa nie można już uznać za wiernych objawieniu Starego Testamentu tych, którzy nie przyjmują zapowiedzianego tam Mesjasza⁷². W wystąpieniach głównie Ojców z Ameryki Łacińskiej, Hiszpanii i Włoch wracały ponadto prośby o objaśnienie w dokumencie krytycznych wobec Żydów fragmentów Nowego Testamentu – oraz o potwierdzenie tezy dokumentu przez odsyłacze do orzeczeń Soborów i Papieży⁷³.

W o wiele mniejszym stopniu niż kwestia żydowska zaznaczyły się w debacie wątki dotyczące innych religii niechrześcijańskich⁷⁴. Widoczna jest jednak zarówno tendencja do poszerzenia przedmiotu deklaracji – tak aby poza Żydami i muzułmanami dokument mówił o innych religiach⁷⁵ – jak i rozterka, czy można powiedzieć o nich wszystkich w jednym dokumencie⁷⁶.

opiera się na archiwach nazisty Juliusa Streichera, a została wydrukowana w Egipcie. Por. Bialer, 2007, s. 80.

⁷¹ Za reprezentatywny można tu uznać głos kard. Ernesta Ruffiniego, abp. Palermo (por. AS III/II, ss. 585-586).

⁷² Por. uwagi pisemne bp. Antonia de Castro Mayera z Campos (AS III/III, s. 161).

⁷³ Deklaracja ani we wcześniejszych wersjach, ani w swym tekście ostatecznym nie spełnia tych postulatów szerszego odniesienia się do Pisma i Tradycji: SUC *podjął ryzyko sformułowania przypisów bez zwyczajowego użycia potwierdzających tekstów z Soborów i Papieży oraz bez objaśniania czy interpretowania tych fragmentów Nowego Testamentu, które zdają się być przeciw Żydom, takich jak w Ewangelii Jana* (Stransky, 2007, s. 49).

⁷⁴ A jednak i one budziły potrzebę doprecyzowań. Np. kard. Josef Frings z Kolonii postulował – bezskutecznie – aby we fragmencie mówiącym o odbijaniu przez religie niechrześcijańskie promienia Prawdy powiedzieć również, że *w innych religiach mówi się o sprawach religijnych niedoskonale i w pomieszaniu z wieloma ludzkimi błędami* (AS III/II, s. 583).

⁷⁵ O to wnioskował np. kard. Ruffini (pos. AS III/II, ss. 586n). W ostatnim wystąpieniu debaty bp Jean-Baptiste Gahamanyi z Astridy (Rwanda) – popierany podpisami ponad pięćdziesięciu hierarchów (wśród których: kard. Laurean Rugambwa z Tanzanii, bp de Castro Mayer, bp André-Marie Charrue z Namur, bp Hyacinthe Thiandoum z Dakaru...) – wyraził pogląd, że animizm jest bardziej otwarty na chrześcijaństwo niż judaizm i islam, a w związku z tym prosił o to, by nie tworzyć wrażenia, że jest to dokument głównie o Żydach i muzułmanach (por. AS III/III, ss. 141n).

⁷⁶ Bp Léon-Arthur Elchinger, koadiutor ze Strasburga proponował w związku z tym wydanie osobno trzech deklaracji: o Żydach, o muzułmanach, o innych religiach niechrześcijańskich (por. AS III/III, s. 28).

księży, pod redakcją meksykańskiego kapłana Joaquina Saenzy y Arriagiego). Książka wskazywała Żydów jako główny żywioł wewnątrz komunizmu, masonerii i w ogóle spisków zwróconych przeciw Kościołowi i cywilizacji chrześcijańskiej. Zaniepokojony ewentualnym wpływem tej publikacji, kard. Bea zasugerował swoim izraelskim partnerom, aby zajęli się skompromitowaniem autora i wydawnictwa. Wywiad izraelski rozpowszechnił następnie wiadomość, że książka

Ewolucja tekstu

W trakcie prac soborowych schemat podlegał wyraźnej ewolucji. Co prawda, jego „jądrem” pozostała część dotycząca Żydów (n. 4), jednak znaczenie i rozmiar fragmentów dotyczących innych niechrześcijan mocno wzrosły: o ile w 1 SC była to praktycznie jednozdaniowa wzmianka we wstępie, w 2 SC rozrosła się nieco z osobnym akapitem o monoteizmie muzułmanów⁷⁷ – a w 3 SC przyjęła postać odrębnych punktów z jeszcze mocniej podkreśloną osobną pozycją islamu oraz z zaznaczeniem pozycji buddyzmu i hinduizmu⁷⁸. W jakimś stopniu można to tłumaczyć wysiłkiem „zrównoważenia” obszernej wypowiedzi o żydach.

W części dotyczącej Żydów największe emocje towarzyszyły kwestii użycia wyrażenia *gens deicida*: o ile w 1 SC odrzucono wprost nazywanie Żydów „ludem bogobójczym”, o tyle w późniejszych wersjach zrezygnowano z przytoczenia w tekście tej nazwy – natomiast rozwinięto w sposób zniuansowany kwestię odpowiedzialności za Mękę. Podobnie, chociaż we wszystkich wcześniejszych wersjach używano mocnego słowa *damnat* („potępia”) dla odrzucenia wszelkich form prześladowań antyżydowskich – jednak w 4 SC pozostawiono tam jedynie *deplorat* („opłakuje”). Jeszcze jedną kontrowersyjną kwestią była obecność w punkcie czwartym wyrazów chrześcijańskiej nadziei na włączenie się żydów do Kościoła Chrystusowego: fraza ta, obecna w 2 SC i krytykowana przez niektórych Ojców jako przejaw „prozelityzmu”⁷⁹, została następnie przeredagowana tak, aby możliwe było jej interpretowanie głównie w sensie eschatologicznym – przy równoczesnym podkreśleniu gdzie indziej obowiązku głoszenia Chrystusa wszystkim niechrześcijanom.

⁷⁷ Aby dokonać tej dość niewielkiej modyfikacji, SUC musiał poprosić o pomoc ekspertów spoza swego kręgu: z dominikańskiego Instytutu Studiów Wschodnich w Kairze i z prowadzonego przez Ojców Białych Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich w Tunezji. Por. AS III/II, s. 562. Można się domyślać, że eksperci ci byli następnie czynni także wtedy, gdy fragment o muzułmanach podlegał w 3 SC znacznemu rozszerzeniu.

⁷⁸ Nie doszło natomiast do osobnego potraktowania

animistycznych religii afrykańskich – mimo zgłaszania takiego postulatu w debacie i mimo jego zaznaczenia w sprawozdaniu SUC (por. AS III/VIII, s. 643).

⁷⁹ Obawa przed tym, że dokument *de Iudaeis* okaże się przede wszystkim wezwaniem żydów do nawrócenia do Kościoła, była nieustannie obecna w środowiskach żydowskich, skądinąd oczekujących od Soboru wyraźnego potępienia antyjudazmu i antysemityzmu. Dobitym wyrazem tych podejrzeń może być zapamiętane przez pracownika SUC zdanie rabina Arthura Gilberta z Narodowej Rady Chrześcijan i Żydów w USA: *Odtwarzacie tutaj średniowieczny katechumenat dla nas, żydów!* (por. Stransky, 2007, s. 39). Na ten sam temat – lecz w formie bardziej emocjonalnej – wypowiedział się rabin Heschel: *Jak to mówiłem wiele razy osobistościom watykańskim – jestem w każdej chwili gotów iść do Auschwitz, jeśli zostaną postawiony przed alternatywą: nawrócenie lub śmierć* (cyt. Stransky, 2007, s. 47).

O ile niemal wyłącznie pozytywny ton dokumentu – z rozmysłem pomijający prawie wszystkie momenty krytyczne wobec religii niechrześcijańskich – budził zastrzeżenia Ojców troskliwych o wypełnianie wszędzie obowiązku głoszenia wszystkim całej nauki Chrystusa, o tyle Ojcowie skoncentrowani na operacji całościowej zmiany stosunku Kościoła do Żydów czuli się coraz bardziej rozczarowani przy kolejnych poprawkach, według nich odbierających tekstowi jego dosadność i moc⁸⁰.

Głosowania Soboru

Schemat był poddawany pod głosowanie Soboru dwukrotnie, kolejno w dwóch wersjach.

Pierwsza seria głosowań dotyczących schematu (w wersji 3 SC) odbyła się 20 listopada 1964 roku, w trakcie 127. kongregacji generalnej⁸¹:

Przedmiot	Obecni	Placet	Non placet	<i>Iuxta modum</i> ⁸²	Nieważne
nn. 1-3	1987	1838	136	[4]	9
nn. 4-5	1969	1770	185	[7]	7
całość	1996	1651	99	242	4

Na tym etapie widać ogólnie pozytywne przyjęcie schematu, jednak z dość mocno zaznaczonym pragnieniem poprawek (*iuxta modum*). Na podstawie różnicy w głosach negatywnych w głosowaniach cząstkowych można się domyślać, że modyfikacje były oczekiwane, zwłaszcza w skądinąd najbardziej debatowanym punkcie dotyczącym stosunku do Żydów.

Druga seria głosowań nastąpiła po przedstawieniu Soborowi wersji 4 SC na jesieni 1965 roku. Głosowania odbyły się w ciągu dwóch dni, a ich przedmiotem była aprobata wniesionych poprawek. Możliwe było jedynie głosowanie „za” lub „przeciw”⁸³.

Najpierw w dniu 11 października 1965 roku, czyli w trakcie 149. kongregacji generalnej, głosowano nad poprawkami wniesionymi przez SUC do wstępu i trzech następnych punktów schematu, przy czym bardzo szczegółowo zostały potraktowane poprawki w n. 4:

możliwości głosowania *iuxta modum* – takie głosy były więc praktycznie głosami nieważnymi.

⁸³ W związku z czym głosy *iuxta modum* były traktowane jako nieważne.

⁸⁰ W tym duchu w swoim wprowadzeniu do odbytej w 2005 r. konferencji z okazji 50-lecia *Nostra aetate* Alberto Melloni mówi o znacznej niedoskonałości końcowej wersji tej deklaracji *Vaticanum II* – którego znaczenie docenia raczej z perspektywy późniejszych skutków, a nie samego dokumentu.

(Por. Melloni, 2007, s. 19).

⁸¹ Wyniki tych głosowań podano w dwóch miejscach akt soborowych: najpierw w zapisie dotyczących 127. kongregacji generalnej (AS III/VIII, ss. 661 i 672), a następnie w relacji SUC (AS IV/IV, s. 697). Między oboma zestawieniami zachodzi drobna rozbieżność wynikająca z innego uwzględnienia wadliwie oddanych głosów *iuxta modum* (relacja SUC sumuje je od razu z głosami nieważnymi).

⁸² W przypadku pierwszych dwóch głosowań nie było

⁸⁴ Praktycznie nieważne.

⁸⁵ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 757.

⁸⁶ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 757.

⁸⁷ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 758.

⁸⁸ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 758.

⁸⁹ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 763.

⁹⁰ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 764.

⁹¹ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 800.

⁹² Wyniki w: AS IV/IV,

s. 800.

⁹³ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 800.

⁹⁴ Wyniki w: AS IV/IV,

s. 824.

⁹⁵ Liczba głosów

przeciwnych całemu

schematowi – wyższa od

głosów negatywnych wobec

poszczególnych części

dokumentu – jest w swej

skali podobna do głosów

na nie wobec najbardziej

kontrowersyjnego

fragmentu n. 4.

Przedmiot	Obecni	Placet	Non placet	[Iuxta modum] ⁸⁴	Nieważne
poprawki w n. 1 ⁸⁵	2185	2071	110	–	4
poprawki w n. 2 ⁸⁶	2143	1953	184	2	4
poprawki w n. 3 ⁸⁷	2105	1910	189	–	6
poprawki w n. 4: § 1-5 ⁸⁸	2099	1937	153	2	7
poprawki w n. 4: § 6 [12] ⁸⁹	2072	1875	188	1	8
poprawki w n. 4: § 6 [13] ⁹⁰	2080	1821	245	4	10

Następnie 12 października 1965 roku, w trakcie 150. kongregacji generalnej odbyła się seria głosowań dotycząca zarówno poprawek wniesionych do drugiej części n. 4 i do n. 5, jak i ogólnej akceptacji wszystkich zmian – a w końcu i całego schematu:

Przedmiot	Obecni	Placet	Non placet	[Iuxta modum]	Nieważne
poprawki w n. 4: § 6 [14]; § 7-8 ⁹¹	2118	1905	199	3	11
poprawki w n. 5 ⁹²	2128	2064	58	–	6
wszystkie poprawki łącznie ⁹³	2108	1856	243	2	7
całość schematu ⁹⁴	2023	1763	250	1	9

Głosowania cząstkowe dotyczące poprawek wprowadzonych przez SUC pokazują wyraźnie, że wśród Ojców pozostał mocny niedosyt w ulepszaniu schematu, zwłaszcza w punktach: 2, 3 i – w największym stopniu – 4. Rekordowy sprzeciw dotyczył zdania → *NÆ* 4 [13] mówiącego o aktualnej sytuacji religijnej żydów.

Zarówno w głosowaniach cząstkowych, jak i w głosowaniach nad całością widoczna jest wielka siła poparcia dla dokumentu – jednak ilość głosów przeciwnych całemu schematowi jest znaczna i wyraźnie większa od *non placet* z głosowania nad wcześniejszą wersją w listopadzie 1964 roku: wzrosła z 99 do 250⁹⁵.

Można domniemywać, że ta hossa głosów negatywnych wynikała z niezadowolenia motywowanego bardzo różnymi nastawieniami: w jednej liczbie sumują się głosy Ojców sceptycznych

wobec tak bardzo pozytywnej wizji religii niechrześcijańskich (zwłaszcza wobec judaizmu) – z głosami Ojców spodziewającymi się czegoś jeszcze dalej idącego (całkowitego zdjęcia odpowiedzialności ze sprawców Męki, użycia dobitniejszych wyrażen przy odrzuceniu antysemityzmu itp.).

Jak zwykle cały proces przyjęcia dokumentu został ukoronowany ostatecznym głosowaniem nad jego całością na sesji publicznej w dniu 28 października 1965 roku. Zgodnie z logiką sprawdzającą się w przypadku każdego ostatecznego głosowania, liczba oponentów wyraźnie spadła⁹⁶: spośród 2312 obecnych głosujących swoje *placet* dało dokumentowi 2221 Ojców, przeciw było 88, zaś 3 oddało głosy z różnych powodów nieważne⁹⁷. Dokument został natychmiast promulgowany przez Papieża Pawła VI.

Uwagi o recepcji dokumentu

W przemówieniu na Anioł Pański w dniu 17 października 1965 roku, czyli kilka dni po zaakceptowaniu przez Sobór schematu w wersji 4 SC – ale przed sesją publiczną, na której dokument miał być oficjalnie uchwalony – Papież Paweł VI podsumował treść Deklaracji *Nostra aetate* w następujących słowach:

Potwierdza się tam, że jest tylko jedna religia prawdziwa i że jest nią ta, którą mamy szczęście i obowiązek praktykować; ale równocześnie uznaje się, że powinniśmy mieć szacunek względem innych religii ze względu na to, co dobrego i prawdziwego zawierają, oraz że powinniśmy dobrze traktować i kochać ich wyznawców. Prawo miłości stosuje się do wszystkich [...] ⁹⁸.

Kwestią wykraczającą poza ramy tego wprowadzenia pozostaje to, czy harmonia zaproponowana w tym streszczeniu papieskim pozostała zachowana i uszanowana przez wszystkie interpretacje okresu posoborowego. Wydaje się natomiast, że o ile samo pojęcie „religii prawdziwej”, w odniesieniu do chrześcijaństwa, należało w tym okresie do prawdziwych rzadkości⁹⁹, o tyle dyskurs o niezbędnym szacunku często ulegał rozmyciu w atmosferze relatywizmu.

⁹⁶ Zapewne zgodnie z przekonaniem, iż *lepiej jakaś deklaracja z pewnymi defektami niż w ogóle brak deklaracji* (Stransky, 2007, s. 51).

⁹⁷ Wyniki podane w: AS IV/V, s. 674.

⁹⁸ Podkreślenia nasze.

⁹⁹ Obecne jeszcze w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam* z 1964 r. zostało po latach podjęte w wydanej w 2000 przez Kongregację Nauki Wiary deklaracji *Dominus Iesus* – poprzez zacytowanie n. 2 soborowej Deklaracji o wolności religijnej: *Wierzimy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostołskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi, mówiąc apostołom: Idąc tedy nauczajcie*

wszystkie narody, chrzcząc
je w imię Ojca i Syna,
i Ducha Świętego, ucząc
je zachowywać wszystko,
cokolwiek wam przykazałem
(Mt 28, 19-20). Wszyscy
ludzie zaś obowiązani są
szukać prawdy, zwłaszcza
w sprawach dotyczących
Boga i Jego Kościoła,
a poznawszy ją, przyjąć
i zachowywać.

¹⁰⁰ Takiej wyjaśniającej
lektury w zakresie już nie
tylko pozytywnej, lecz
zobiektywizowanej oceny
religii nie-
chrześcijańskich dokonuje
wydana na polecenie
Jana Pawła II deklaracja
Kongregacji Nauki Wiary
Dominus Iesus (2000).
Warto także zwrócić
uwagę na opracowanie
Międzynarodowej
Komisji Teologicznej
*Chrześcijaństwo
i religie* (1997).

¹⁰¹ Wśród najnowszych
dokumentów Stolicy
Apostolskiej zagadnieniu
obowiązku ewangelizacji
– negowanemu przez
teorie relatywistyczne –

poświęcona jest wydana przez Kongregację Nauki Wiary *Nota doktrynalna o pewnych aspektach ewangelizacji* (2007).

¹⁰² Od 1974 r. istnieje w jego ramach także wyodrębniona Komisja ds. Dialogu z Islamem.

¹⁰³ Z tym ostatnim koresponduje wnikliwe opracowanie Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (2001).

W tym krótkim wprowadzeniu do lektury dokumentu soborowego nie możemy zdać sprawy z jego posoborowej recepcji, choćby ograniczonej do oficjalnych wypowiedzi Kościoła. Nie sposób jednak zupełnie o niej nie wspomnieć.

Przede wszystkim Deklaracja *Nostra aetate* jest – z racji swego pastoralnego charakteru – podporządkowana w interpretacji temu, co znajduje się w dokumencie soborowym wyższego rzędu: Konstytucji o Kościele *Lumen gentium*. W tym świetle powinny być czytane wszystkie elementy doktrynalne *Nostra aetate*¹⁰⁰.

Ponadto naturalnym dopełnieniem Deklaracji jest – przyjęty kilka tygodni po niej – soborowy Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. Powiązanie tych dwóch wątków – dialogu międzyreligijnego i misji – jest analizowane w dwóch ważnych dokumentach okresu posoborowego: adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) i encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990) w sensie włączenia dialogu w zakres misyjnej działalności Kościoła¹⁰¹.

Recepcja i praktyczna aplikacja Deklaracji *Nostra aetate* w życiu Kościoła miała się dokonywać również za pośrednictwem norm precyzowanych przez – powołany jeszcze w trakcie Soboru – osobny Sekretariat ds. Niechrześcijan¹⁰². Do dorobku tej instytucji – w 1988 roku przekształconej w Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego – należy szereg dokumentów, wśród których szczególnie ważne są dwa: *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (1984) oraz *Dialog i głoszenie* (1991). Natomiast problematyka relacji katolicko-żydowskich znalazła się w agendzie podporządkowanej SUC Papieskiej Komisji ds. Stosunków Religijnych z Judaizmem – która opublikowała swoje *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej «Nostra aetate»* (1974) oraz instrukcję *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego* (1985)¹⁰³. Podjęte w *Nostra aetate* zagadnienia

rasizmu i antysemityzmu zostały szerzej potraktowane w dwóch dokumentach: w opracowaniu Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” *Kościół wobec rasizmu* (1988) i w dokumencie Komisji ds. Stosunków z Judaizmem *Pamiętamy. Refleksja nad Shoah* (1998).

Do tych dokumentów dochodzi wreszcie sama praktyka dialogu międzyreligijnego na szczeblu Stolicy Apostolskiej – jej gesty i objaśnienia: spotkania Papieży z niechrześcijańskimi przywódcami religijnymi, wizyty we wspólnotach niechrześcijańskich i ich miejscach kultu, wreszcie inicjowanie przez Papieża Jana Pawła II i innych hierarchów spotkań międzyreligijnych (których symbolem i pierwszą realizacją stał się Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 roku). Rzetelne omówienie tych wydarzeń wykracza jednak poza granice tego wprowadzenia do dokumentu soborowego.

Informacje praktyczne o obecnym opracowaniu

Na następnych stronach czytelnicy znajdą wszystko, co potrzebne do pogłębionej lektury dokumentu. Najpierw: tekst Deklaracji w jej polskim tłumaczeniu (w wersji z 1968 roku) zaopatrzony w przypisy dotyczące ewolucji tekstu; równoległe do dokumentu na sąsiednich stronach podana jest nasza autorska glosa naświetlająca treści obecne w tekście. W dalszym ciągu proponujemy kolejno pożyteczne aneksy¹⁰⁴: (1) treść dokumentów podanych w odsyłaczach Deklaracji; (2) wybór sprawozdań Komisji Soborowej; (3) wybór „miejsc biblijnych”, w których znajdują się wypowiedzi krytyczne wobec żydów; (4) antologię wcześniejszego nauczania Kościoła o jego niezbędności do zbawienia, o religiach niechrześcijańskich oraz o sytuacji żydów i pogan; (5) antologia dokonywanych przez Kościół potępień prześladowań antyżydowskich, rasizmu i antysemityzmu w XX wieku; (6) wybór dekretów dyscyplinarnych; (7) wielkopiątkowe modlitwy Kościoła za żydów i za pogan; (8) informację o użyciu Deklaracji w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

¹⁰⁴ Ze względu na ograniczenie objętości w piśmie niektóre aneksy (3, 6, 7 i 8) udostępniamy jedynie w Internecie na naszej stronie pismo.christianitas.pl.