

Szkoda, że nie zostały uwzględnione wszystkie pamiątki polskie z okresu II wojny światowej, np. brak wzmianki o tablicach polskich w Nazarecie: w konwencie franciszkańskim Terra Santa, gdzie wspomina się pobyt 1200 polskich harcerzy, a także w salezjańskim kościele Jezusa Młodzieńca (Gesù Adolescente), gdzie znajdują się dwie tablice na pamiątkę junackiej szkoły podstawowej 1942/43 i gimnazjum w 1947 r. Ale widocznie te rzeczy, jak i wszystkie pamiątki polskie w Palestynie z II wojny światowej, czekają na osobną publikację (albumową ze zdjęciami np. Adama Bujaka, jeśli wolno marzyć!).

O. Anzelm Szteinke OFM, komisarz Ziemi Świętej w Polsce, kreśli w przedmowie do polskiej edycji prehistorię przekładu. Wszystkim tym, którzy przyczynili się do powstania tego przekładu przewodnika po Ziemi Zbawiciela, należy się ogromna wdzięczność, gdyż duża jest ich zasługa dla polskiej kultury. Edycja polska, wydrukowana we franciszkańskiej drukarni „Porziuncola” w Asyżu, jest na poziomie wydawnictw światowych. Szkoda, że nie można było widzieć tej pozycji na XXIX Międzynarodowych Targach Książki w Warszawie.

Kraków

Ks. JERZY CHMIEL

KLEMENS RICHTER (wyd.), *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945—1982*, Herder, Freiburg 1982, ss. 160.

Wypada przypomnieć, nawet za cenę powtórzenia, iż relacje Kościoła katolickiego do judaizmu nie wypełniają chwalebnych kart jego historii. Określa je częściej zawstydzający rejestr agresji, uprzedzeń, programów, prześladowań i gett niż przejawianie sporadycznie oznaki zrozumienia oraz sympatii. Dopiero po żydowskiej katastrofie holokaustu w chrześcijaństwie zaczyna się mówić nieśmiało o trudnej przeszłości, wyznaniu winy, o potrzebie wzajemnego poznania i szczerzej współpracy oraz o nadziejach na zrealizowanie planów Boga w historii ludzkości.

W zaprezentowanych tu dziewiętnastu dokumentach oficjalnych Kościoła katolickiego łatwo prześledzić drogę powojennego dialogu, który mimo pewnych meandrów myśli i postaw zmierza ku pełniejszemu odkrywaniu duchowego dziedzictwa, wspólnego chrześcijanom i Żydom (s. 63—157). Aż jedenastę z tych tekstów powstało na gruncie niemieckim, co jest zrozumiałe na tle prześladowań i chęci wyniszczenia Żydów w tym zwłaszcza kraju. Uzupełniają je: artykuł 4. soborowej deklaracji *Nostra aetate*, wskazówki i sugestie do tejże deklaracji, wskazania duszpasterskie Komitetu biskupów francuskich do spraw stosunków z judaizmem oraz cztery znaczące przemówienia papieża Jana Pawła II, w których podkreśla on potrzebę, a nawet konieczność braterskiego dialogu katolicko-żydowskiego.

Wzmiankowane wyżej dokumenty opatrzone trzema wprowadzającymi komentarzami: K. Richter przeprowadza informujący przegląd rozwoju stosunków katolicko-żydowskich w latach 1945—1982, ze szczególnym uwzględnieniem środowiska niemieckiego; motywy dla potrzebnej ekumeny chrześcijańsko-judaistycznej przedkłada starotestamentalista katolicki z Münster, E. Zenger; zaś E. Ehrlich omawia krytycznie dotychczasowy stan dialogu katolicko-żydowskiego z pozycji judyzmu (s. 9—62). Książkę zamyka zestawienie ważniejszej powojennej literatury niemieckiej, dotyczącej ogólnie judyzmu oraz jego stosunków religijnych z chrześcijaństwem (s. 158—160).

Bogaty materiał dokumentacyjny oraz obustronna refleksja krytyczna sprawia, że jest to książka wartościowa i bardzo potrzebna, chociażby po

to, by obie strony, chrześcijaństwo i judyzm, uświadomiły sobie. Jak wiele jeszcze muszą się od siebie nauczyć w kwestii historycznego rozwoju obu religii. Jest rzeczą pilną — jak wielokrotnie podkreślają to dokumenty — by chrześcijanie umieli zdobyć się na spotkanie nieuprzedzone, to znaczy takie, w którym człowiek chce i umie widzieć prawdziwie i autentyczne „ja” drugiego, a nie wyłącznie jego karykaturalnie sfabrykowane stereotypy. Również odmiennosc może i powinna być objęta dialogiem doktrynalnym, a zwłaszcza miłością, w myśl podstawowych zasad poszerzonego pojęcia ekumenizmu. Chrześcijanie potrzebują korygującej i dopełniającej przestrzeni sakralnej judyzmu, która pomoże im określić siebie samych i zapewni obogacenie własnej religijności.

Dodajmy jako uzupełnienie, iż na gruncie polskim ukazał się wartościowy numer podwójny „Znak” (35 : 1983 nr 339—340) poświęcony w całości dialogowi żydowsko-chrześcijańskiemu, powołaniu i mentalności Braci semitów oraz stosunkom polsko-żydowskim. Tak więc w 40 lat po tragicznym holokauście chrześcijanie ponownie przypomniaли sobie, iż naród żydowski nie jest li tylko relikwią czcigodnej i dawno minionej przeszłości, lecz rzeczywistością odgrywającą w planie Boga szczególną rolę.

Lublin

KS. LEONARD GÓRKA SVD

I. G. PLÖGER, H. I. WEBER (i inni), *Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*, Herder, Freiburg 1981, ss. 325.

Powyższy tytuł książki jest zestawem 20 artykułów, które wieloaspektowo analizują temat instytucji stałego diakonatu. Problem ten w Polsce nie jest jeszcze aktualny, ale w Kościele powszechnym należy już do rozpoznanych „znaków czasu”. Kwalifikowany zespół liturgistów i specjalistów z innych dyscyplin teologicznych środowiska języka niemieckiego, prezentuje nam szeroki wachlarz problemów, które wnosi z sobą posoborowa restauracja instytucji stałego diakonatu.

Książka omawia instytucję stałego diakonatu na kilku płaszczyznach. Szuka najpierw historycznych podstaw instytucji diakonatu, aby na tym tle osadzić soborowe dyskusje i usiłowania przywrócenia stałego diakonatu w kontekście nowych czasów i nowych zadań, jakie cały Kościół stawia dziś diakonowi, oraz nadziei związanych z posługą diakona.

W praktyce Kościoła Rzymskiego, przez ostatnie tysiąc lat, diakonat był jedynie etapem przejściowym do kapłaństwa. Hierarchicznie diakon był (i nadal jest) podporządkowany prezbiterowi. Praktyka antycznego i wczesnośredniowiecznego Kościoła była jednak w tej materii odmienna (zob. art. B. Domagałskiego). Diakon był ustanowiony przez biskupa, jemu, a nie kapłanowi, bezpośrednio podlegał. Dlatego też, zwłaszcza w Rzymie, bywał najbliższym współpracownikiem biskupa w zarządzaniu diecezją. Ślad takiej praktyki odnotowujemy nawet w późnym średniowieczu w postaci urzędu archidiacona, pomimo że właściwe funkcje diakona w tym czasie były jedynie etapem przejściowym do kapłaństwa. Poza administracyjnymi zadaniami, diakon spełniał różnorakie posługi związane z *caritas*. Diakoni w Kościele antycznym byli nieliczni, w Rzymie przez kilka wieków ich liczba nie przekraczała 7. Dopiero pod koniec pierwszego tysiąclecia, gdy kapłani pełnią odpowiedzialność za poszczególne parafie, gdy powstaje zorganizowana sieć parafialna, stopniowo diakoni zaczynają przejmować w coraz większym zakresie liturgiczne funkcje, dotąd spełniane prawie wyłącznie przez kapłanów. Nie znaczy to jednak, jakoby w Kościele antycznym diakon zajmował się wyłącznie administracją i *caritas*.