

Michał Horoszewicz

Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan

Collectanea Theologica 62/2, 37-88

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

SYMBOLIKA AUSCHWITZ DLA ŻYDÓW I CHRZEŚCIJAN

Symbolika to zespół symboli, na ogół z sobą powiązanych i dających się wyodrębnić oraz zidentyfikować w danej dziedzinie; symbol z kolei to znak umowny, przypisany do rzeczywistości, odsyłający do czegoś innego aniżeli on sam — to wyobrażenie mające kojarzyć się z pewnym wydarzeniem czy postawą. Symbolu kulturowego nie da się arbitralnie narzucać i dowolnie zmieniać: niezbędna jest autentyczna akceptacja zainteresowanej wspólnoty, mogącej przezeń utwierdzać swą tożsamość¹.

W odniesieniu do Auschwitz trzeba rozróżnić: „obóz zagłady Auschwitz”, dalej „miejsce Auschwitz” ze stosunkowo prostą symboliką, wreszcie „pojęcie Auschwitz” o konturach nie zawsze ostrych i o złożonej symbolice.

Na symbolikę „miejsca Auschwitz” składają się dwa symbole niezbędne, choć przecież mogące współlistnieć w sprzyjającym klimacie religijno-społecznym (i może emocjonalnym). Dla całego narodu żydowskiego „miejsce Auschwitz” jest symbolem Szoah-Holocaustu; pojmuje to znacząca część świadomej opinii chrześcijańskiej na Zachodzie, wszakże u nas w każdym razie do 1989 r. — mimo kilku uprzednich rozważań prasowych — takie ujęcie pozostawało najwyraźniej obce przeważającej części społeczeństwa. W polskim natomiast pojmowaniu „miejsca Auschwitz” — zresztą dopiero od niedawna i nadal z pewnymi trudnościami zastępujące nazwę „Oświęcim” — stanowi czołowy symbol martyrologii polskiej jako czynu Trzeciej Rzeszy, co jest rozumiane, a nawet podkreślane w dostępnych wypowiedziach strony żydowskiej z zagranicy; mniejsze jak gdyby zrozumienie tego można dostrzec w zachodniej opinii katolickiej, która niekiedy pisze o „polonocentryzmie martyrologicznym”, aczkolwiek i tam nie brak też głosów przypominających rozmiary zagłady Polaków.

Z kolei symboliczne treści „pojęcia Auschwitz” dadzą się wyrazić na dwa swoiście związane sposoby, które w każdym razie do 1989 r. były niemal całkowicie u nas nie zauważane. Będzie to przede wszystkim judaistyczne pojmowanie jedyności Auschwitz jako powszechnie przyjętego odpowiednika Szoah-Holocaustu, jako abstrakcyjnej projekcji nieodgadnionego sensu bosko-egzystencjalnego sześciomilionowej zagłady, założonej totalnie w ramach ustalonej

¹ L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, 239—243; M. Głowiński (red.), *Symbol i symbolika*, Warszawa 1991, 5—9.

przynależności religijno-etnicznej. To „pojęcie Auschwitz” jest odłączone od swego praimienia geograficznego, jednakże zachowuje swoistą więź z „obozem Auschwitz”: pozostaje jak gdyby niematerialnie zakotwiczone w nim. Równolegle ujawnia się w płaszczyźnie refleksyjnej — filozoficznej, teologicznej, kulturowej, nawet politologicznej — zachodniochrześcijańskie odczytywanie Auschwitz jako cezury wewnątrzchrześcijańskiej, wręcz katastrofy chrześcijańskiego euroświata.

Zachodzi konieczność usytuowania Auschwitz — odtąd już wyłącznie jako pojęcia — w odniesieniu do Szoah i Holocaustu, przyjętych dla określenia zagłady narodu żydowskiego w Europie.

Szoah, Holocaust, Auschwitz

Pod koniec 1940 r. w Palestynie publikacja w języku hebrajskim *Szoah Żydów polskich* wprowadzała — dla sytuacji uciemnienia Żydów w Europie — termin Szoah, zaczerpnięty z Biblii hebrajskiej, a przenoszący poczucie maksymalnej grozy: to ciemność, pustka i dewastacja, to gniew Boży i gwałtowny wicher historii². W pełni i już trwale, w odniesieniu do zagłady, przyjął się on począwszy od lat 1942—43, gdy poeta Czernichowski przestrzegał: „Nakaz straszliwego Szoah nadchodzi nad nas”, a historyk Dinaburg-Dinur uznawał, że Szoah symbolizuje specyfikę dziejów ludu żydowskiego wśród narodów³.

Z kolei Pius XII w latach wojny co najmniej dwukrotnie nawiązał do idei Holocaustu w biblijnym sensie dobrowolnie złożonej ofiary całopalnej, pokutnej czy prześlągalnej⁴ (w orędziu radiowym 24 XII 1942 oraz w przemówieniu do kolonii polskiej w Rzymie 15 XI 1944, gdy wskazał, że w zakończonym już Powstaniu Warszawskim najdzielniejsi z dzielnych mogli zginąć, ale „te ofiary przez Boga mile przyjęte w pojednawczym Holocaustie” złączą swe modlitwy z orędownictwem polskich świętych⁵).

W odniesieniu do zagłady narodu żydowskiego termin „Holocaust” wprowadzono w Izraelu w latach 1957—59 podczas debat naukowych toczonych niewątpliwie po angielsku. W 1963 r. znano go najwyraźniej dość powszechnie, skoro historyk Kressel mógł upominać swych kolegów za dokonywanie „holocaustu-na-Holo-

² Cz. Bartnik, «Szoah» w teologii chrześcijańskiej, „Communio” 3 (1990) 86—87.

³ U. Tal, *On the Study of the Holocaust and Genocide*, „Yad Vashem Studies” 13 (1979) 46—49; dalej YVSt.

⁴ *Holocauste*, w: *Catholicisme hier — aujourd'hui — demain*, t. 5, Paris 1962, kol. 824—825. Przykład biblijny: Rdz 8,20.

⁵ *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, t. 1—11, Città del Vaticano 1965—81, tu t. 8, 166 oraz t. 11, 617; dalej *Actes*. Przemówienie z 1944 r. papież zakończył słowami: „Jeszcze Polska nie zginęła”, wypowiedzianymi po polsku.

causie". Choć sporadycznie kwestionuje się prawidłowość takiego stosowania terminu „Holocaust”, to jednak wybitny historyk izraelski Uriel Tal autorytatywnie uważa za całkowicie uzasadnione używanie go w odniesieniu do historycznych zjawisk masakry i innych form niszczenia znacznych liczb istot ludzkich⁶.

W Izraelu publikacje w języku angielskim korzystają chyba wyłącznie z terminu „Holocaust” (Szoah pozostaje oczywiście w języku hebrajskim); w USA w każdym razie do 1985 r. stosowano wyłącznie ten termin; we Francji, w RFN i w W. Brytanii zaczyna przyjmować się Szoah⁷.

W latach 1963—67 ukazały się dwa szkice filozoficzne (1963, 1966), jedna rozprawa teologiczna i aż trzy monografie teologiczne (katolicka — RFN, żydowska — USA, prawdopodobnie anglikańska — W. Brytania) zawierające w tytułach termin „Auschwitz”, natomiast zaledwie jedna książka wspomnieniowa i jedna rozprawa teologiczna (żydowska) analogicznie z terminem „Holocaust”. Przychodzi więc uznać, że pojęcie Auschwitz kształtowało się niejako niezależnie od Szoah-Holocaustu.

Symbole i paradoksy niepojmowalności

Katolicki leksykon współczesnych kwestii religijnych uznaje Auschwitz za słowo-momit, za zawołanie-przestrożę dla oznaczenia „wymordowania sześciu milionów Żydów oraz prawie jednego miliona ludzi, którzy z innych powodów padli ofiarą nazistowskiej ideologii” — i utrzymuje, że Auschwitz ustanawia „rozbrat z polityczną prostodusznością chrześcijańskiej praktyki wiary”⁸. Historyk

⁶ Tal, dz. cyt., 46 — oraz *Encyclopedia of the Holocaust*, New York, London 1990, 681; dalej EH.

⁷ W YVSt do końca lat sześćdziesiątych tłumaczono z dokumentów hebrajskich Szoah jako „katastrofa europejskiego żydostwa”, choć w tekstach wprowadzono już termin „Holocaust”; później używa się wyłącznie tego ostatniego. Monumentalna 4-tomowa EH — koedycja anglo-amerykańska z prężnym udziałem edytorsko-autorskim naukowców żydowskich — uwzględnia Szoah jedynie jako „hasło martwe”. W dwóch zbiorach studiów teologicznych żydowskich i chrześcijańskich — E. Fleischner (red.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, oraz *Le judaïsme après Auschwitz. Une question radicale* (t. 195 międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” w siedmiu równoległych edycjach językowych, 1984; dalej C) — także w dwóch „holocaustowych” monografiach katolickiego teologa chicagowskiego Johna Pawlikowskiego z 1978 i 1982 r. stosunek częstotliwości występowania terminu „Holocaust” oraz „pojęcia Auschwitz” kształtuje się orientacyjnie jak 10:6; w t. 19 YVSt (1989) częstotliwości są niemal jednakowe; w zbiorze szkiców filozoficzno-politycznych V. Jan k é l é v i t c h a (*L'imprescriptible*, Paris 1986; pierwsze wydanie z początku lat siedemdziesiątych) figuruje kilkadziesiąt razy „pojęcie Auschwitz”, a termin „Holocaust” w ogóle się nie pojawia.

⁸ J. Kohn, J. B. Metz, *Auschwitz*, w: U. Ruh i in. (red.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg 1986, 34—38; „Auschwitz” oraz „Vatikanum II” są jedynymi hasłami odmiennymi wśród 107 ogółem.

Martin Broszat widzi w Auschwitz centralne wydarzenie okresu nazistowskiego.

Najogólniej uważa się, że moce języka zawodzą w oddaniu rzeczywistości Auschwitz, która przekracza słowa i wymaga milczenia. Auschwitz okazuje się zbrodnią spoza ludzkiej skali — a w obliczu nieskończoności zrównują się wszelkie wielkości skończone. Dla Auschwitz brakuje analogii historycznej oraz ram filozoficznych czy teologicznych, w jakich mógłby się pomieścić. To przekroczenie granic pojmovalności powodowało, że wiadomości o zagładzie tak często odrzucano jako niewiarygodne.

Niepojmovalność Auschwitz przejawia się w szczególnych paradoksach zestawieniowych. Dla Elie Wiesela, czołowego myślicielela „auschwitzowego”, laureata pokojowej nagrody Nobla (1986) i wielkiego pisarza żydowskiego, „Auschwitz pozostanie najciemniejszym, najokrutniejszym i najbardziej niezrozumiałym — a przecież również najlepiej udokumentowanym — wydarzeniem w historii”. A dalej: „Nigdy nie zrozumiemy, dlaczego stała się możliwa zagłada sześciu milionów ludzi — choć wiemy, jak stała się możliwa”⁹. Auschwitz to śmierć — totalna i absolutna — człowieka i rodzaju ludzkiego, rozumu i serca, języka i zmysłów; to śmierć czasu i kres dzieła stworzenia. Ale okazuje się, że u schyłku lat osiemdziesiątych Auschwitz wywiera wpływ swoiście magnetyczny: „Niemożliwe stało się myślenie o judaizmie czy uważanie się za Żyda bez bezzwłocznego odniesienia się do Auschwitz” — konstatuje francuski historyk i judaista Michel Wieviorka¹⁰.

Auschwitz nie poddaje się „zwymiarowaniu” (Broszat) — ale równocześnie „wszystko winno się mierzyć poprzez Auschwitz” (znakomity teolog J. B. Metz z Münster).

Wiesel uważa, że Auschwitz zaprzecza każdej literaturze, podobnie jak wszelkim teoriom i doktrynom: przemieniać Auschwitz w słowa — to zniekształcać Auschwitz. Z kolei Wieviorka dostrzega pojawienie się „nowej tożsamości wspólnotowej, kulturowej oraz religijnej, przemożnie określonej przez Auschwitz”. Wytwarza się zatem swoiście kompensująca więź solidarności w odniesieniu do obszaru, na którym ongiś dominowało poczucie osamotnienia.

Symbole osamotnienia i wyobcowania

Procesy narastającego ciemnienia i następnie stopniowego unicestwiania narodu żydowskiego przebiegały nie na nie zaludnionych pustkowiach spoza rubieży cywilizacji, ale w obrębie społeczeństw zachodnio- i zwłaszcza środkowoeuropejskich. Nie zmienia-

⁹ EH, wstęp, IX.

¹⁰ W dominikańskim przeglądzie lyońskim formacji teologicznej „Lumière et Vie” 196 (V 1990) 9—10.

ło to w niczym tylekroć poświadczanego poczucia samotności skazanych na zagładę — raczej je pogłębiało aż po wyobcowanie. „Żydzi pozostawali sami. Absolutnie sami. [...] Cały świat był mniej czy bardziej winien niewspomagania narodu w niebezpieczeństwie zgonu” — wskazywał filozof Vladimir Jankélévitch. Jak gdyby równolegle poetka Rajzla Żychlińska dostrzegała swoiste przyciemnienie Boga (odczuwane też przez Martina Bubera), który „zakrył swoją twarz” (Pwt 31, 18: „Lecz Ja zupełnie ukryję wówczas swą twarz dla całego zła...”).

To bosko-człowiecze osamotnienie Żydów jakże boleśnie przeżywał Wiesel: skazańcom przypadło Królestwo Nocy — „żyli sami, cierpieli sami, walczyli sami. Świat wiedział i zachował milczenie. Ludzkość wystawiła ich na samotne cierpienia, agonię i zagładę. A jednak nie umarli sami, ponieważ coś z nas wszystkim umarło razem z nimi”. I Wiesel spogląda na proces zagłady z pozycji tego, który jednak przeżył — lecz i on coś z siebie pozostawił w Auschwitz. Stawia dalej pytanie: cóż ludzkość może uczynić Żydom, czego dotąd nie zrobiła? Bilansuje: wypędzano ze społeczeństwa, wyzowano z majątku, redukowano do rzeczy, wystawiano na upokorzenia i prześladowania, na tortury i eksterminacje. Konstatuje więc: „W razie potrzeby jesteśmy sami lub niemal sami. Mamy przyjaciół — ale jest ich niewiele. Jesteśmy im wdzięczni. Wszakże jest ich tak niewiele!” I Wiesel czuje swą przerażającą samotność w świecie bez Boga i człowieka, bez miłości i miłosierdzia.

W kwestii osamotnienia można przedkładać świadectwa wzajemnie przeciwstawne, bez zarysowania zgodności. Należy jednak uwzględnić, jak bywało: Żydzi po wyjściu z getta warszawskiego mogli zastawać same drzwi zamknięte i wracali za mur; w Paryżu niektórzy, uprzedzeni na krótko przed aresztowaniem w połowie lipca 1942 r., krążyli po mieście nie mogąc uzyskać azylu — i wracali do swych mieszkań, by czekać na nieuchronność następnego dnia. Natomiast wybitny filozof żydowski Emmanuel Lévinas nakazuje: trzeba, by Żydzi pamiętali o wszystkich aktach chrześcijańskiego miłosierdzia, jakie wystąpiły w okresie nazistowskim — chodzi mu o miłość bezinteresowną, z jaką zresztą spotkała się jego żona, wraz z córką chroniona przez siostry od św. Wincentego à Paulo¹¹. Z kolei profesor Yisrael Gutman — jeden z czołowych historyków izraelskich — wskazuje, że Żydzi, obwiniający Polaków o „zamierzone niewspomaganie ich, choćby mogli to uczynić”, działają pod wpływem emocji, która przesłania racjonalną postawę; jego zdaniem, Polacy mogą być dumni z posiadania tyłu prawdzi-

¹¹ Rozmowa w „Esprit” 162 (VI 1990) 119—120. Lévinas stwierdza też: „Czarna sutanna oznaczała schronienie i ludzkie przyjęcie. Wspaniałe duchowieństwo laickiego kraju, w jakim żyjemy, zaskarbiło sobie niezaprzeczalne prawa do naszej wdzięczności” (*Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, 171).

wych „bohaterów potopu”, aczkolwiek — jak przyznaje — „na skutek przebiegu wydarzeń taka gotowość do poświęcenia się mogła być zjawiskiem jedynie marginalnym”¹².

Niewątpliwie to poczucie osamotnienia w obliczu zagłady pogłębiała jej przyczyna: nie poglądy Żydów czy ich wiara — ale sam fakt istnienia. Żydom zarzucano, że po prostu są — odmawiano im egzystencji. Zbrodnia bycia Żydem stawała się niezmazywalna — Jankélévitch dostrzega w tym coś swoście sakralnego i *quasi*-religijnego. Zagłada stanowiła nie środek do osiągnięcia określonego celu, ale właśnie cel sam w sobie.

W zaznaczeniu osamotnienia i wyizolowania nie można pomijać świadomego zamysłu nazistowskiego pełnej dehumanizacji Żydów przed ich „wrzuceniem w mroki historii, z których nigdy nie mieli się wynurzyć” (Wiesel). Wyprowadzanie ich poza obręb ludzkości miało ułatwiać zagładę: nie zawsze gładko przychodzi zabijanie ludzi „na obraz i podobieństwo Boga”. Formy zagłady — określanie, gromadzenie, przewożenie, w wybranym miejscu zakładanie maszynierii do produkowania zwłok i następnego ich niszczenia — stanowiły logiczne następstwo procesu dehumanizacji. Lekarz-historyk Yves Ternon dostrzegał uprzemysłowienie śmierci w technicznym rozwiązaniu usuwania z ludzkości zarówno życia uznanego za bezwartościowe (chorzy umysłowo) czy aspołeczne (Romowie-Cyganie), jak przede wszystkim tych, których obwieszczono „podludźmi”, a więc Żydów¹³. W nazistowskim zamysle dehumanizacyjnym Julian Przyboś widział „zamach na resztę człowieczeństwa” i utrzymywał, że hitlerowcy „śmierci mordowanych Żydów chcieli odjąć nawet znaczenie, nawet miano śmierci”. Historyk Jacob Talmon trafnie więc mógł stwierdzić, że „skazańcy nie mieli sędziego, do którego mogliby się odwołać — sąsiada, do którego furty mogliby zastukać prosząc o schronienie — Boga, do którego mogliby modlić się o zmiłowanie”.

¹² Wypowiedź z debat na temat etycznych problemów Holocaustu w Polsce, Jerozolima 2 II 1988 — cyt.: A. Polonsky, *Polish—Jewish Relations and the Holocaust*, „Polin” 4 (1989) 238.

¹³ Y. Ternon, *L'unicité du génocide juif*, „Études” 369, 4 (X 1988) 367. Odczłowieczanie ma odległą metrykę: w każdym razie w XVI w. Żydzi uchodzili za „jedną z twarzy diabła” (J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV—XVIII w.*, Warszawa 1986, 259); twierdząc, że „Żydzi są wrogami rodzaju ludzkiego” Proudhon — cyt. przez Wiesela — stawiał ich tym samym poza obrębem ludzkości; w apogeum sprawy Dreyfusa dziennik „La Croix” korzystał z nazewnictwa wywodzącego się ze „strefy stworów nieczystych”; w odniesieniu do Żydów polskich u schyłku XIX w. Alina Cała podkreślała, „jak daleko zaszedł proces ich odczłowieczania” (*Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim 1864—1897*, Warszawa 1989, 339). Zresztą przed czterdziestu laty i u nas w przemówieniach prokuratorskich potrafiono odczłowieczać domniemanych „szpiegów i dywersantów” (M. Szejnert, *Śród żywych duchów*, Londyn 1990, 142) — podobnie jak w Związku Sowieckim u schyłku lat trzydziestych.

Symbole odsuniętych niebios

Poprzez pewne refleksje czy poematy — które są jak najbardziej wierszami-dokumentami, wedle interpretacji Miłosza — można dostrzec, że w sytuacjach ekstremalnych, w obliczu spodziewanej czy już dokonywanej zagłady, rozsuwały się więzi między niebem a ziemią i ulegał zakłóceniu wertykalny wymiar ludzkiej egzystencji. Jednakże totalne zanegowanie Boga pojawiało się zapewne rzadko (przykładowo u Izabeli Gelbard-Czajki: „Może Go nigdy nie było...”).

Wiesel wyjaśnia, że dobry Żyd może być tylko z Bogiem, w Bogu lub przeciw Bogu — lecz nigdy bez Boga. Sam w Auschwitz zbuntował się: „Czułem się bardzo mocny. Byłem oskarżycielem, Bóg stał się oskarżonym”. Gdyby zaś wydarzenie zagłady — na mniejszą, jak zaznacza, skalę — miało się powtórzyć, jest przekonany, że znajdzie jeszcze siłę i odwagę, by Bogu znowu powiedzieć „nie!”¹⁴. W tym przypadku można chyba mówić o „wierze pulsującej”. I tak gdy w kwietniu 1944 r. płomienie Auschwitz spaliły mu wiarę, młody Wiesel rozważał słowa: „Niech się święci imię Twoje, któryś wybrał, by nas masakrowano na Twoim ołtarzu” — i wysłuchiwał żalów polskiego rabina: „Bóg już nie jest z nami. Gdzież jest? Jak ktokolwiek może wierzyć w Boga miłosiernego?” W tych doświadczeniach Wiesela François Mauriac odnajdywał największą zniewagę dla wierzących: oto nastąpiła śmierć Boga w duszy dziecka odkrywającego zło absolutne¹⁵.

Z kolei teolog-judaista Irving Greenberg, wychodząc z doświadczeń Auschwitz, wysuwa koncepcję „chwilowych wiar”: Odkupiciela i wizję odkupienia zacierają płomienie oraz dym palonych dzieci — z kolei wiara znów zaczyna migotać. Do takiej „wiary przyduszanej” można byłoby zaliczyć odczucia Alexandra Donata, który wczesną jesienią 1942 r. w getcie warszawskim na próżno oczekiwał jakiegoś znaku gniewu Boga: niebo pozostawało milczące. Mocniejszy zarzut stawiał Iechak Kacnelson: „Martwe niebios, wyście pustynią złą i zdziczałą, w was jedyne zgubiłem Boga”. W prowadzonej wiosną 1985 r. rozmowie Marek Edelman stwierdzał: „Przestały istnieć w czasie wojny religijność, mistycyzm, wiara. Bóg się od nich odwrócił i oni odwrócili się od Boga”. Adina Błady Szwajgier nie dostrzegała obecności Boga: „Wtedy Boga tu nie było. [...] Czy Go nie ma? Nie wiem. Wtedy na pewno zakrył twarz, jeśli nawet był... Stchórzył”¹⁶.

¹⁴ E. Wiesel, *La force de dire «non» à Dieu*, „Regards” 171 (17 X 1986) 17.

¹⁵ E. Wiesel, *Night* (tłum. z franc., 1958), New York 1958; przedmowa: François Mauriac.

¹⁶ I. Greenberg, w: Fleischner, dz. cyt., 27; I. Kacnelson, *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie*, Warszawa 1986, 55; M. E-

Wyrazisty wydaje się nurt oskarżania Boga, klócenia się — na wzór modlitwy typu „proces”, gdy chodziło o odwrócenie klęski. I tak w Łodzi — jak wskazywał teolog żydowski Emil Fackenheim — rabini po recytacjach psalmów i odprawieniu modłów urządzili, zgodnie z prawodawstwem żydowskim, „przesłuchanie Boga” zakazując mu dalszego karania Jego ludu. Elchanan Elkes, przewodniczący kowieńskiej rady żydowskiej, 19 X 1943 pisał w testamencie, że wysłuchiwał straszliwej symfonii płaczu dziesiątków tysięcy: „Wraz z wieloma spośród tych męczenników klóciłem się z moim Stwórcą i wraz z nimi wołałem z głębi złamanego serca: Któż milczy tak jak Ty, o Panie?” Józef Wittlin domagał się od Jehowy, by zszedł z tronu, zakończył krwawą parodię Sądnego Dnia i „sam przed sobą” bronił Żydów; Józef Bau widział Boga nie pojmującego cierpień codzienności: „Boże, byłeś Ty głodny kiedy?”; Abraham Zak upatrywał chęć pokuty: „Snadź się powstydział niewiniątek krwi [...] i w pierś się bijąc ku nam ludziom zmierza”.

Najdalej posunął się Władysław Szlengel, który osądzanego Boga zsyła do obozu zagłady; nie uda się tam przekupienie wartownika — po skonaniu nastąpi wyrwanie gwiazd: złotych zębów ze szczęki. „A potem spalą. I będziesz popiołem”. Za milczące przyzwolenie na nazistowskie odczłowieczanie Żydów poeta uczłowieczył Boga, przydając Najwyższemu śmierć totalnie anonimową w otchłani Auschwitz¹⁷.

Najbardziej znamienne są próby odnajdywania Bożej obecności po stronie Żydów. I tak Maria Hochberg-Mariańska pragnie Chrystusa „za murem getta i drutem obozów”; poprzez ujęcie uznane za prototypowe Wiesel dostrzega Boga w postaci młodego chłopca konającego na szubienicy Auschwitz; religiolog Alan Davies z Toronto wysuwa poruszającą wizję ukrzyżowania: na tle drutów kolczastych i murów obozowych Jezus jako „Żyd auschwitzowy” (*Auschwitz Jew*) z żółtą oznaką „Jude” na torsie.

Z kolei Wiesel, poprzez libretto kantaty *Ani Maamin* (z muzyką Milhauda), szuka odpowiedzi na pytanie: jak można wierzyć w nadejście Mesjasza — podczas Holocaustu i po nim? Biblijni Patriarchowie zbierają na Ziemi świadectwa unicestwienia Narodu Wybranego; jeden stwierdza: „O zmierzchu każda droga poprowadzi do Auschwitz” — ten kres człowieczeństwa jawi się niczym „Rzym zagłady”. Głosy ich nie poruszają Boga; Abraham zapytuje: „Jakim-

delman oraz A. Błady Szwałgię, w: Anka Grupińska, *Po kole. Rozmowy z żydowskimi żołnierzami*, Warszawa 1991, 17, 1911.

¹⁷ E. Fackenheim, *The Holocaust and the State of Israel*, w: Fleischner, *dz. cyt.*, 211; E. Elkes, w: EH, 445; Wł. Szlengel, *Już czas*, w: *Co czytałem umartym*, Warszawa 1979, 129—130. Ostro sarkastyczny jest wiersz Heleny Wielowieyskiej (1942) w związku z zagładą getta krakowskiego: „Już żaden Żyd w Krakowie Żyda nie ukrzyżuje. [...] I podnieś Boże Dziecię rączkę. Podnieś! Na heil!”

ze Mesjaszem jest ten, który domaga się sześciu milionów zmarłych, nim sam się ujawni?" — ale Anioł utrzymuje: „Bóg ma swoje racje”. Gniewni Patriarchowie opuszczają swe trony, rzucając świadectwa wierności: „Auschwitz zabił Żydów, ale nie ich oczekiwania”. A Bóg zaczyna stopniowo płakać; łzy miłości pozostają niewidoczne dla Patriarchów, którzy jednak nie są sami: towarzyszy im Bóg obecnością przesłoniętą¹⁸.

Można doszukać się pewnych zbieżności. Wiesiel odczuwający Boga na szubienicy Auschwitz — to Murzyni-niewolnicy na plantacjach bawełny, w *negro-spirituals* widzący siebie pod krzyżem Golgoty. Zagłada zapisana przez Szlengela — to najbardziej radykalne zapowiedzi „czarnych teologów” USA. Chrystus jako „Żyd auschwitzowy” — to „cierpiące chrystusy” indiańskie: naturalistyczne rzeźby ludu uciemionego, utożsamiającego się z Chrystusem ukrzyżowanym, lecz jeszcze nie zmartwychwstałym. Wreszcie, Bóg z *Ani Maamin* wydaje się bliski ujęciom teologii cierpienia Boga, wysuniętej w 1946 r. przez japońskiego luteranina Kitamoriego, który podjął zagubiony wątek chrześcijańskiej doktryny o Bogu: cierpienie Stwórcy.

Niejedni teolog (np. R. Pfisterer, 1980 — J. Roth, 1981 — B. Bruinooge, 1983) uważa, że „sama historia stanowi oskarżenie Boga” — że Boga nie można bronić, poszukując usprawiedliwienia podobnych pogwałceń Ludu Wybranego. Kard. König wskazuje, że „jako następstwo okrucieństw popełnionych przez Trzecią Rzeszę współcześnie pojawia się wyostrzone sformułowanie problemu teodycei, wyrażające się konkretnie: jak można po Auschwitz jeszcze wierzyć w Boga?” Ale żydowski myśliciel Hans Jonas inaczej ujmuje „pojęcie Boga po Auschwitz”: Bóg nie jest wszechmocny — „pozostawiając człowiekowi wolność, Bóg zrzuca się swej potęgi”¹⁹. I dlatego różni myśliciele żydowscy oraz chrześcijańscy — Wiesiel, Metz, pastor Volkmar Deile, Yehiel Ilzar — stawiają inne pytanie: gdzie było człowieczeństwo w Auschwitz?

Świat, czyli symbole obojętności

W 1944 r. szesnastoletni Wiesiel dowiedział się, że widoczne płomienie Auschwitz to istoty ludzkie: Abraham oraz Izaak idą obaj do ołtarza i obaj zostaną strawieni; uznał, że nie może być prawdą, by w połowie XX w. ludzie tak postępowali z innymi, a świat pozostawał milczący — i dlatego pierwsza jego książka w *jidysz* to *A świat pozostawał milczący* (1955). W rzeczywistości

¹⁸ R. McAfee Brown, *Elie Wiesiel's Song: Lost and Found Again*, w: J. Cargas (red.), *Responses to Elie Wiesiel*, New York 1978, 198—204.

¹⁹ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* — za C 231 (1990) 82.

dla przywódców alianckich Żydzi europejscy, choć jeszcze żywi, już nie stanowili problemu: Roosevelt uważał, że nie można dopuścić do przedstawiania wojny jako toczonej dla ratowania Żydów, co by potwierdzało linię propagandy nazistowskiej. W następstwie nalegań rządu polskiego na uchodźstwie wszystkie rządy sprzymierzone wydały jedyne tego rodzaju oświadczenie z 17 XII 1942 potępiające eksterminację Żydów, wszakże do kwestii zagłady już nie powrócono przy innych sposobnościach. Alianci dysponowali dostatecznie rozległą wiedzą o rozmiarach i metodach zagłady (poprzez depeszę Riegnera z 1942 r., tzw. protokoły auschwitzowe z 1944 r. oraz wielokrotne informacje rządu polskiego); co prawda, wiadomości te nierzadko uznawano za niewiarygodne. Po różnych przewlekaniach definitywnie zrezygnowano z bombardowania linii kolejowych prowadzących do Auschwitz oraz samego obozu; nawet w październiku 1944 r. strona węgierska w kontaktach z władzami radzieckimi przekonała się, że kwestią ochrony Żydów alianci nie byli szczególnie zainteresowani. Zdaniem Raymonda Arona, przebywającego w Londynie u boku de Gaulle'a, ludzie kierujący wojną po stronie alianckiej nigdy nie chcieli uczynić czegokolwiek w sposób zdecydowany na rzecz Żydów. USA na różne strony utrudniały imigrację Żydów, a Kanada praktycznie nie przyjęła ich w ogóle (czterystu dorosłych i może dwieście dzieci). Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża działał bardzo opieszale uznając, że nie powinien wiązać się z ludźmi używającymi nielegalnych środków dla ratowania Żydów. Pozytywnie natomiast ocenia się rząd polski na uchodźstwie, który w latach 1942—45 starał się chronić Żydów obywateli polskich we Francji wichystowskiej; bezskutecznie zabiegał o osadzenie ich w Kanadzie, a Żydów europejskich w Kongu Belgijskim; nawiązał kontakty z Reprezentacją Żydostwa Polskiego w Palestynie; informował przywódców alianckich zwłaszcza poprzez misję Karskiego-Kozielewskiego²⁰.

Wiesel krytycznie spogląda na postawę żydowskich społeczności w wolnym świecie: uważa, iż nie zamierzały one narażać swej pozycji dla wywierania nacisku na rzecz ratowania Żydów europejskich, których życie było już spisane na straty (skądinąd twierdzi się, że w USA żadna grupa etniczna nie miała dostatecznej

²⁰ M. in. D. Engel, w: YVSt 15 (1983) 91—123. Informowanie to bywało jednak opóźnione i selektywne, a raport Karskiego w wersji przekazanej aliantom „wyretuszowano”; ponadto uzyskiwane z kraju wiadomości nie zawsze udostępniano miarodajnym instancjom żydowskim. Skądinąd w oficjalnym oświadczeniu 27 XI 1942 dopuszczono się specyficznej manipulacji liczbowej, zmierzającej do wytworzenia na Zachodzie mniemania, iż Polacy są głównymi ofiarami okupanta. O tym choćby Y. Gutman, *The Attitudes of the Poles to the Mass Deportations of Jews...*, w: *Rescue Attempts During the Holocaust*, Jerusalem 1977, 408—410, 422. Zresztą podobne zabiegi statystyczne ujawniają się nawet współcześnie — przykładem polska edycja międzynarodowego przeglądu teologicznego „Communio” 10,3 (1990) 94.

mocy, by wpływać na zmianę priorytetów polityki państwowej). W Palestynie czołówka żydowska, pogrążona w sprawach lokalnych, utraciła kontakt z zapleczem diaspory i nie potrafiła w porę pojąć tragedii kontynentalnej: początkowo uważano, że ewentualny protest aliancki jedynie zaostrzy prześladowania²¹. Wydaje się natomiast, że należyte uczulenie przejawiali rabini — zwłaszcza w Palestynie i USA (np. główny rabin Palestyny Izaak Herzog).

Spółeczeństwa krajów okupowanych przez Trzecią Rzeszę lub jej podporządkowanych wykazywały różnorodność postaw wobec Żydów stojących w obliczu unicestwienia: jeśli czynne wspieranie zgłądy było raczej mocno ograniczone, to jednak aktywna pomoc udzielana zagrożonym nazbyt często nie ogarniała szerszych kręgów. Niedostatecznie prześwietlono haniebne aspekty donosicielstwa i szantażowania²².

Warto przytoczyć pewne, nie zawsze znane „czyny godne”, choć w globalnym bilansie nie mogące przeważać nad ogromem zgłądy. Finlandia nie uległa naciskom nazistowskim w sprawie deportacji (aczkolwiek na początku wydaliła siedmiu Żydów); Duńczycy z własnej inicjatywy przerzucili niemal całą społeczność żydowską do Szwecji; Bułgaria pozostaje jedynym krajem „satelitar-

²¹ Na zebraniu 14 XII 1941 Biura Wykonawczego Agencji Żydowskiej: „Zgiełk i wrzawa mogą więcej zaszkodzić niż pomoc. Nawet oświadczenie Churchilla o odwecie za poniewieranie Żydów doprowadziłoby jedynie do większej rzezi. Nikt nie potrafi wpłynąć na nazistów — sam papież nie może pomóc” — o tym Y. Gelber, *Zionist Policy and the Fate of European Jewry*, YVSt 13 (1979) 210.

²² Dotyczy to, niestety, także i jak najbardziej Polski. Zwalczeniu szantaży i donosów wiele miejsca poświęca T. Prekerowa, *Konspiracyjna Rada Pomocy Żydom w Warszawie 1942—1945*, Warszawa 1982, 265—295 (s. 279 — Rada do Pełnomocnika Rządu 6 IV 1943: „Szerzy się bowiem szantaż w sposób potworny — zarówno pod względem rozmiarów, jak i formy”); „nie było też należytej pomocy rządu, jeśli chodzi o szantaże i terror stosowane po aryjskiej stronie wobec Żydów” — stwierdzał E. Ringelblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*, Warszawa 1988, 153 (sam padł ofiarą donosu 7 III 1944); „Kraków nie był tak bardzo zarażony plagą donosicieli i szmalcowników jak Warszawa” — zauważają M. M. Mariańscy, *Wśród przyjaciół i wrogów. Poza gettem w okupowanym Krakowie*, Kraków 1988, 29. Szereg przypadków podaje także A. Grupińska, *dz. cyt.*, a jeszcze więcej St. Chaskielewicz, *Ukrywałem się w Warszawie: styczeń 1943 — styczeń 1945*, Kraków 1988. Należy zasygnalizować wyjątkowo dramatyczne świadectwo S. Willenberga, *Bunt w Treblince*, Warszawa 1991 (uwzględniając posłowie A. Zbikowskiego). Smutnie wypadłoby zestawienie przypadków, w których „nastolatki” świadomie mogli przyczynić się do zidentyfikowania ludzi ukrywających się. Należy zaznaczyć, że we wszystkich tych relacjach podkreśla się też pomoc, wsparcie, życzliwość: to nie są ujęcia jednostronne. „Nie wolno zapominać, że duża część społeczeństwa polskiego zachowała się bardzo pięknie” — mówiła Błady Sz wajgier (Grupińska, *dz. cyt.*, 182).

nym” z zerowym stanem deportacji²³; włoskie władze i wojska chroniły Żydów wszędzie, gdzie mogły to czynić (Chorwacja, część Grecji, okupowany skrawek Francji, Tunezja) aż do kapitulacji państwa; Hiszpania przepuściła z nie okupowanej Francji prawdopodobnie sto tysięcy uciekinierów, w znacznej części Żydów, choć teoretycznie granica była zamknięta — ponadto udzielała niemałej pomocy Żydom budapeszteńskim i czuwała nad swymi żydowskimi obywatelami z Salonik. Indywidualnej pomocy — przykładowo — udzielali konsulowie tureccy w Grecji, konsul japoński w Kownie (ponad trzy tysiące nieformalnie wydanych wiz), konsul portugalski w Bordeaux²⁴, a zwłaszcza dyplomata szwedzki Raoul Wallenberg, który ocalił wiele dziesiątków tysięcy Żydów budapeszteńskich u schyłku 1944 r., sam zaś zaginął porwany do Związku Sowieckiego²⁵.

Milczenie i obojętność świata „zewnątrznego” nie były więc absolutne — nierzadko składano wręcz heroiczne i samorządne świadectwa solidarności. Niemniej, uwzględniając potrzeby i oczekiwania, nie da się podważyć tak faktów, jak odczuć w dochowanych przekazach.

Kościół, czyli symbole milczenia

„Milczenie świata mogło być jedynie obojętnością na cierpienie innych; milczenie Kościołów było więcej niż obojętnością. Wyrażało niejasne poczucie religijne, że Żydzi nie są naszymi braćmi i siostrami [...] że byli właśnie doświadczani nieodgadniętym zrządzeniem Opatrzności” — pisał teolog ks. Gregory Baum z Toron-

²³ Ustalając straty narodu żydowskiego w poszczególnych państwach, EH logicznie przyjęła granice z 31 VIII 1939 — później ulegały one ciągłym zmianom. Naziści wywieźli pewną liczbę Żydów z terenów jugosłowiańskich zaanektowanych przez Bułgarię w ciągu wojny — ale spotkali się z kategorycznym sprzeciwem w odniesieniu do podstawowego obszaru państwowego. Należy jednak mieć na uwadze, że w Bułgarii społeczność żydowska stanowiła mniej niż 1 proc. ogółu ludności, a w dwóch wymienionych krajach skandynawskich oscylowała około 1 promila.

²⁴ Za sprzeczne z nakazami swych władz wydanie Żydom 10 tys. wiz konsul de Sousa Mendes został odwołany i represjonowany; uznał wówczas: „Jeżeli tysiące Żydów muszą cierpieć z powodu jednego katolika, to z pewnością jednemu katolikowi wolno cierpieć za tak wielu Żydów”. Drugim z tych katolików był on sam, pierwszym zaś — Hitler, który pozostał katolikiem do końca życia, bowiem opłacał podatek kościelny, będący w Niemczech formą osobistej deklaracji wyznaniowej. Podobnie z przynależnością Goeringa do protestantyzmu. Wykazał to Franklin Littell, metodysta z Filadelfii, w „Journal of Ecumenical Studies” 21 (1984) 535; dalej JES.

²⁵ J. Bierman, *Saga o Raoulu Wallenbergu* (przekł. z ang., 1981), Warszawa 1987 („drugi obiegi”); A. D. Morse, *Kiedy ginęło sześć milionów. Kronika amerykańskiej apatii* (przekł. z wyd. amer., 1968), Warszawa 1968, 243—266 (na prawach rękopisu — dla Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych; na s. 263 „wykropkowano” okoliczności uprowadzenia Wallenberga).

to²⁶. Nie wypowiedziały się Kościoły Europy, przede wszystkim największy i najważniejszy Kościół katolicki.

Przy Stolicy Apostolskiej znajdowali się wówczas przedstawiciele wszystkich — z wyjątkiem Związku Sowieckiego — głównych państw: na przełomie lat 1939—40 Roosevelt skierował swego osobistego reprezentanta; w 1942 r. przybył pierwszy poseł japoński. Ale Watykan nie dysponował wpływami na wyższych piętach życia międzynarodowego. Papież utrzymywał linię ścisłego niezaangażowania, choć można dostrzec luźny proamerykanizm. Był zwolennikiem dyskretnych kroków dyplomatycznych — bez jakiegokolwiek słowa potępiającego. Motywacją było unikanie większego zła. Wszakże oznaczać to musi przyzwolenie na zaistnienie mniejszego zła, które skądinąd może okazać się apokaliptycznych rozmiarów. W każdym razie papieżowi chodziło o uchronienie katolicyzmu niemieckiego od wstrząsów²⁷.

Publiczne wypowiedzi Piusa XII w sprawach żydowskich ograniczają się do czterech wzmianek nie przekraczających jednego zdania każda: w radiowym orędziu bożonarodzeniowym (1942) oraz w trzech przemówieniach do kardynałów (1940, 1943, 1944), które jako ogłoszone tylko w "L'Osservatore Romano" dotarły do bardzo skromnego grona odbiorców. W 1940 r. papież użył niefortunnego określenia „nie-Aryjczycy”; w pozostałych przypadkach mowa jest jedynie o przynależności do danej „narodowości czy plemienia”, co nawet różnym edytorom wypowiedzi pacellańskich nie kojarzy-

²⁶ G. Baum, *L'Holocauste et la théologie politique*, C 195 (1984) 58—59.

²⁷ Papież — wskazywał jezuita Duclos (*Le Vatican et la seconde guerre mondiale*, Paris 1955, 44) — „szuka największego dobra ogółu wiernych; nie dziwnego, że często bywa zmuszany przyłączyć się do teorii mniejszego zła”. W liście z 30 IV 1943 do bpa von Preysinga z Berlina Pius XII wskazywał, że biskupi winni kierować się powściągliwością *ad maiora mala vitanda* — „to jeden z powodów, dla których my sami nakładamy ograniczenia w naszych oświadczeniach” (*Actes*, t. 2, 324); przed jezuitą Dezza przywołał słowa Piusa X: „Trzeba milczeć, by zapobiec największemu złu”. Motyw ten przewijał się wielokrotnie w wypowiedziach kurialistów, także w niektórych listach papieskich do hierarchów niemieckich. Z kolei nie brak świadectw na to, że słowna wstrzeźliwość Piusa XII wynikała z jego niepokojów o losy katolicyzmu niemieckiego. Żydowskiemu działaczowi Kubovy'emu mówił o tym b. premier belgijski Theunis; „L'Osservatore Romano” tym uzasadniał milczenie Stolicy Apostolskiej po inwazji na Norwegię, „w której jest tylko dwa tysiące katolików” (Duclos, 58); przywołują to sami edytorzy *Actes* (t. 2, 45); w lutym-marcu 1945 r. Foreign Office negatywnie odniosło się do czeskiej propozycji ratowania Żydów z udziałem Watykanu, pewien zaś dyplomata brytyjski napisał na marginesie dokumentów: „a dlaczego papież miałby narażać katolików niemieckich na niebezpieczeństwo, opowiadając się za Żydami?”; wreszcie — istnieje sporządzony przez pralata Tardiniego zapis wypowiedzi papieskiej z 28 VIII 1939 w nawiązaniu do apelu francuskiego ambasadora Charles-Roux o wystąpienie Stolicy Apostolskiej na rzecz zagrożonej Polski: „Nie można zapominać, że w Rzeszy znajduje się 40 milionów katolików. Na cóż byłoby wystawieni po podobnym czynie Stolicy Apostolskiej!” (*Actes*, t. 1, 257).

ło się z problematyką żydowską. Na rzecz Żydów — podobnie bez ich wymieniania — papież wystąpił do regenta Horthy'ego w dwuzdaniowym apelu z 25 VI 1944, ogłoszonym z co najmniej dwudziestoletnim opóźnieniem.

Wystąpienia papieskiego na rzecz Żydów oczekiwali alianci (co graniczyło z hipokryzją wobec ich totalnej inercji), dyplomaci przy Stolicy Apostolskiej, przypuszczalnie niektórzy hierarchowie (wiadomo o jednym: von Preysingu z Berlina) i przede wszystkim społeczności żydowskie. Można sądzić, że od tych ostatnich Stolica Apostolska otrzymała co najmniej dwieście różnego rodzaju suplik²⁸. W dramatycznym apelu z 31 V 1944 do organizacji żydowskich w Szwajcarii rabin Dov Weissmandel ze słowackiej Nitry nalegał: „Papieża należy nakłonić do energicznego potępienia tych masakr głosem obiegającym ziemię i niebo”; Ben Gurion utrzymywał, że kraje anglo-amerykańskie uwierzą w wystąpienie Watykanu, o które mogłaby upomnieć się Polska (podobnie mniemał główny rabin Palestyny; obaj nie orientowali się, że Polska nie była wówczas wysoko notowana w Kurii Rzymskiej). Ta wiara w papieżstwo wynikała z historycznej świadomości: było ono jedyną instytucją europejską, która — choćby z niemałymi załamaniem i nie zawsze skutecznie, ale nierzadko bardzo energicznie — od przełomu VI—VII w. broniła Żydów. Wydaje się, że Żydzi przeceńniali możliwości oddziaływania papieskiego: ekskomunikowanie szefa państwa już nie wchodziło do zasobów kościelnej perswazji; rozgłosne potępienie ludobójstwa mogłoby okazać się skuteczne, gdyby papież czuł niemieckich katolików „za sobą” — to zaś wcale nie jest pewne. W okresie wizyty Jana Pawła II w rzymskiej synagodze słusznie zwracano uwagę, że ten piękny gest miałby donieść znaczenie symboliczno-nakazowe w latach wojny — i to tym bardziej, że wydarzenie z 16 X 1943 dotąd kładzie się cieniem na sylwetce Piusa XII. W zajętej przez nazistów Rzymie zatrzymano ponad tysiąc Żydów, niemal bezzwłocznie wywiezionych do obozu Auschwitz i tam zgładzonych (wróciło 14 mężczyzn i jedna kobieta). Papież nie zgłosił jakiegokolwiek publicznego protestu mimo tak drastycznego naruszenia jego własnej diecezji. W każdym razie okupant odstąpił od projektowanego wywiezienia pozostałych siedmiu tysięcy Żydów.

Papieżstwo może natomiast wykazać się poważną liczbą poczynań na rzecz Żydów — ułatwiała to doskonała sieć dyplomatyczna nie tylko w Europie. Zapewniano łączność, trasy przerzutowe, ochronę, dokumenty, mediację; starano się o miejsca azylu dla Żydów przetrzymywanych w Vittel (sprawa po części „Hotelu Pol-

²⁸ *Actes* stanowią jedynie wybór dokumentów, ale dla grudnia 1942 r. wymieniono nadejście 12 listów od rabinów i wspólnot żydowskich (ponadto pewne apele mogły otrzymywać poszczególne nuncjatury czy delegatury).

skiego" z warszawskiej ulicy Długiej); próbowano uzyskać dostęp do USA 450-osobowej *jesziwy* z miasta Mir, osiadłej w Szanghaju; w kościelnych budynkach Rzymu, po części w samym Watykanie, przez niemal osiem miesięcy chroniono co najmniej 5 tys. Żydów (jeden z klasztorów zapewniał opiekę tyluż Żydom co cała Kanada). Różne zamorskie społeczności żydowskie jeszcze w okresie wojny składały podziękowania papieżowi.

Chrześcijańskie Kościoły w poszczególnych krajach wykazywały solidarność z Żydami-współwyznawcami oraz z żydowską stroną w małżeństwach religijnie mieszanych. W krajach dominująco katolickich protestanci bardziej byli skłonni do udzielania pomocy Żydom, najwyraźniej z uwagi na pamięć o doznawanych uciemiężeniach. Dzieci żydowskie chroniono w katolickich klasztorach czy domach zakonnych w Polsce i we Francji, osoby dorosłe — w Belgii i Francji, także na Węgrzech, a sporadycznie nawet w Niemczech. Kościoły potrafiły wyrazić swe poglądy tam, gdzie istniała pewna miara autonomii — jak we Francji, Belgii czy Holandii (protesty niemal wszystkich Kościołów holenderskich przyniosły wywiezienie najpierw Żydów-katolików, później Żydów-protestantów, pierwotnie wyłączonych spod deportacji); z kolei w Chorwacji Kościół katolicki przynajmniej połowicznie współdziałał z władzami w ich antyżydowskich poczynaniach. Ze Stambułu patriarchy ekumeniczny ogłosił chronienie Żydów świętą powinnością — i do tego dostosowały się Kościoły uznające jego prymat (Bułgaria, Grecja, Europa Zachodnia); prawosławie rosyjskie natomiast zapisało się ujemnie.

W USA biskupi katolicycy zaprotestowali 14 XI 1942 przeciw masowemu okrucieństwu wobec Żydów, a 10 X 1943 w sześciu tysiącach świątyń chrześcijańskich przeprowadzono dzień wstawienictwa za „naszych braci" w Europie. Brak jednak świadectwa, by chrześcijaństwo amerykańskie stosownie oddziaływało na administrację Roosevelta jako prożydowska „grupa nacisku".

Hierarchie niemieckie nie zajęły stanowiska po „nocy kryształowej" (9—10 XI 1938) oraz w obliczu „rozwiązania ostatecznego", które nie byłoby możliwe bez milczenia biskupów. Nieliczne reakcje wychodziły od niższego duchowieństwa. Kościoły, choć skutecznie sprzeciwiły się eutanazji, nie potrafiły uzewnętrznić opozycji istniejącej wobec rasizmu i troszczyły się nade wszystko o wewnątrzkościelną sytuację Żydów-chrześcijan. Znamienne, że 28 II 1943 wieleśet zdesperowanych kobiet-chrześcijanek potrafiło wywalczyć zwolnienie zatrzymanych mężów-Żydów: władze ugięły się, podczas gdy Kościoły pozostały bierne.

Należy zauważyć, że niejeden chrześcijanin udzielał pomocy Żydowi, w którym tradycyjnie upatrywał swego wroga religijnego czy polityczno-społecznego. Pewien polski kapłan zaopiekował się piętnastoletnim chłopcem żydowskim, przyjął go do swego jedy-

nego pokoju, żywił i chronił do końca wojny — a równocześnie wyjaśniał mu, że Żydzi „byli mordowani, ponieważ ukrzyżowali Chrystusa: zostali ukarani za swe grzechy”²⁹. Bardzo „antyżydowski” w swych listach pasterskich abp Gröber z Fryburga — rzecz niezwykła: w latach 1934—38 członek wspierający SS (podobnie jak 6 członków jego kapituły) — wspomagał Gertrude Lückner, czynnie chroniącą Żydów. Ogólnie szlachetna ulotka Frontu Odrodzenia Polski z sierpnia 1942 r. *Protest!*, ułożona przez czołową polską powieściopisarkę, zawiera cztery zdania, które należało miłośnicznie wykreślić przed drukiem³⁰. Tak więc w tych i podobnych przypadkach poczucie człowieczej solidarności musiało — zapewne niełatwo — jakoś brać górę nad stereotypowymi przekazami i wyobrażeniami, jednakże współlistniejąc z nimi.

Sumując: chrześcijaństwo okupowanej Europy nie pozostawało w zupełnej bierności wobec zagłady, udzielało pewnej pomocy proskrybowanym — wszakże, pomijając przypadek holenderski i po części francuski, nie wyszło ze swego milczenia lokalnego, tym bardziej globalnego. Nie wiadomo nawet, jak często modlono się za prześladowanych.

Symbole modlitewne

Prawdopodobnie w 1942 r. Mauriac zwrócił się do kard. Suharda z Paryża: „Niech eminencja poleci nam modlić się za Żydów...” — ale purpurat tego nie podjął. A gdyby w tymże czasie Pius XII ogłosił orędzie właśnie modlitewne, bez jakichkolwiek potępień mogących rozdzielić władców Berlina, uroczyste nakładające na wszystkich katolików religijnie założony obowiązek solidarności z Żydami i zastępujące nie zrealizowaną encyklikę Piusa XI... Któż więc w Europie podporządkowanej Trzeciej Rzeszy dawał publicznie wyraz osobistej potrzebie odmówienia modlitwy za Żydów — „za tych, co w Auschwitz”? Byłoby to, oczywiście, swoistym wyzwaniem rzuconym nazizmowi — i wezwaniem danej społeczności chrześcijańskiej do wyciągnięcia wniosków praktycznych.

Znane są trzy przypadki. 14 VI 1942 jezuita Dillard przeprowadził w Vichy, w kościele św. Ludwika, modły za Francuzów wyszydzanych poprzez nakaz noszenia żółtej oznaki — po czym aresz-

²⁹ Ujawnione na waszyngtońskiej konferencji poświęconej tym, którzy ratowali Żydów podczas Holocaustu (wrzesień 1984 r.); byli tam obaj: ratujący kapłan i wyratowany Żyd. N. Tec, *Of Help, Understanding and Hope: Righteous Rescuers and Polish Jews*, „Polin” 4 (1989) 299.

³⁰ Ulotkę z reguły przytacza się we fragmentach; pełny tekst na fotografii nr 33, w: T. Prekerowa, dz. cyt. W ósmym akapicie wskazano m.in.: „Nie przestajemy uważać ich za politycznych, społecznych i ideowych wrogów Polski. [...] Nienawidzą nas oni więcej niż Niemców”.

towany, zginął w Dachau. 30 VIII 1942 abp Saliège z Tuluzy ogłosił list pasterski, który można uznać za modlitwę w imieniu Francji: „Dzieci, kobiety, ojcowie i matki traktowani są jak nędzne stado. [...] Boże, zlituj się nad nami. Maryjo, módl się za Francją. W naszej diecezji dzieją się rzeczy straszne. [...] Żydzi są ludźmi [...] są częścią rodzaju ludzkiego, są naszymi braćmi jak tyłu innych. Chrześcijaninowi nie wolno o tym zapomnieć”. Ten niedługi tekst kursował w odpisach podziemnych i — jak w 1986 r. zaświadczał kard. Lustiger — stał się istotnym elementem głębokiego przeobrażenia stosunku społeczeństwa do Żydów.

Od „nocy kryształowej” do 22 X 1941 prałat Lichtenberg z katedry berlińskiej codziennie wieczorem, włączając zgromadzonych, modlił się za Żydów oraz innych potrzebujących wstawieństwa. Pamiętne pozostają jego słowa: „Tam płonie Synagoga. To jest Dom Boży”. Uderza fakt jego autorytetu: nikt z jego wiernych nie doniósł przez niemal trzy lata, aresztowanie było następstwem przypadku. Więziony przez dwa lata, zmarł w drodze do Dachau. Po pogrzebie pewien protestant powiedział do bpa von Preysinga słowa wręcz prorocze: „Dziś ekscelencja pochował świętego”. Kościół polski do 1985 r. nie pamiętał, że Lichtenberg urodził się w Oławie; brak wiadomości, by dziś pamiętał o zgłoszonej przezeń propozycji dobrowolnego wyjazdu do getta w Litzmannstadt, to znaczy w Łodzi.

Za kontrmodły trzeba uznać uroczystą mszę dziękczynną, z przyzwoleniem biskupim odprawioną w lipcu 1944 r. na Węgrzech w klasztorze franciszkańskim Wespřem z okazji wywożenia Żydów — do obozu Auschwitz. Był to akt tak bardzo niechlubny, że pozostał najwyraźniej całkowicie odosobniony.

Warto wreszcie przytoczyć kilka zdań wręcz unikalnej modlitwy nieznanego Żyda z otchłani Auschwitz — modlitwy przepojonej szlachetnością i wielkodusznością: „Pokój wszystkim ludziom złej woli i niechaj będzie położony kres wszelkiej zemście. [...] Policz na korzyść katów, donosicieli, zdrajców i wszystkich złych ludzi całe męstwo i duchową siłę innych, ich pokorę, ich podniosłą godność, ich nieustanne duchowe cierpienia. [...] W pamięci wrogów naszych pozostajmy nie jako ich ofiary, nie jako koszmar i lęk przed widmem przeszłości — lecz jako pomocnicy w ich, wrogów naszych, dążeniu do położenia kresu ich własnemu opętaniu zbrodnictwami namiętnościami: bo tylko tego od nich oczekujemy”³¹. Wewnętrzna dostojność tego aktu refleksyjnego skłania do stwierdzenia, że — poza przekazem Saliège’a — strona chrześcijańska nie

³¹ Cokolwiek skrócony tekst modlitwy zamieszczono w „Znaku” 419—420 (IV—V 1990) 173 — za „La Croix” z 10 X 1989. Jednakże już wcześniej ogłoszono go w prasie polskiej: M. Horoszewicz, *Przez dwa millenia do rzymskiej synagogi*, cz. V (1920—45), „Człowiek i Światopogląd” V 1988, 74—75.

pozostawiła podobnego upamiętnienia. Jak gdyby dominująco zadowalała się postawą biernego obserwatora.

Symbole współwiny człowieczej

J. B. Metz od dawna uznaje, że cechą współczesnego człowieka jest „mentalność widza”: beznamietne przyglądanie się sytuacjom skrajnego cierpienia ludzkiego — a nawet niedostrzeganie ich. W jego młodzieńczej praktyce religijnej czasów nazistowskich Żydzi nie występowali: „Modliliśmy się i obchodziliśmy święta, plecami zwróceniu do Auschwitz”. Zapowiada więc: „Nie istnieje dla mnie jakikolwiek sens, który mógłbym zachować, plecami zwrócony do Auschwitz” — stara się nie uprawiać żadnej teologii, obrócony plecami ku niemyemu cierpieniu ubogich i uciemieźnionych³². Podobnie Baum: „W obliczu Holocaustu chrześcijanie odkrywają na przyszłość, że nie ma niewinnych widzów”. Gdzie więc zaczyna ujawniać się „współwina”, bo jednak nie „wina” w ogóle? Gutman uznaje, że „nie ma moralnego nakazu wymagającego, by zwykły śmiertelnik ryzykował życie własne i swej rodziny dla ratowania swego sąsiada”³³.

Kwestie tych postaw wiążą się — wedle typologii Karla Jaspersa — z winami moralną i metafizyczną. W złowrogich czasach należy kryć się ratując życie: „Niemniej człowiek bierny wie, że ponosi winę moralną, ilekroć nie wykorzysta każdej możliwości działania w obronie ludzi zagrożonych”. Nie istnieje jednak moralny obowiązek poświęcenia własnego życia — zaznacza filozof — kiedy wiadomo na pewno, że na nic się to nie zda. Wówczas natomiast wyłania się poczucie innej winy: metafizycznej, polegającej „na uchybieniu bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim”; kto był świadkiem czynów zbrodniczych i — choćby starał się im zapobiec, narażając życie z zachowaniem ostrożności — sam przeżył, kiedy zabito innego człowieka, ten słyszy głos wewnętrzny mówiący, że jego to wina, iż jeszcze żyje³⁴.

Zresztą intuicyjnie dostrzegł to wspomniany rabin Dov Weissmandel, w *Listach z głębin* 31 V 1944 wzywający swych braci tkwiących w bezpieczeństwie wolnego świata: „Jak będziecie się czuli winni w waszych sercach, jeśli zaniedbacie poruszyć niebo i ziemię, by pomóc nam w sposób dostępny dla naszego narodu, tak szybko jak to możliwe?” Skądinąd można zauważyć, że jego wymóg solidarności nawet nie wiązał się z jakimkolwiek narażaniem życia.

³² J. B. Metz, *En face des Juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz*, C 195 (1984) 49. Także jego zamknięcie obrad w Louvain z okazji 25-lecia „Concilium” — wg A. Skowronek, „Więź” 34, 1 (1991) 164.

³³ Wg „Polin” 4 (1989) 238.

³⁴ K. Jaspers, *Problem winy* (tłum. z niem., 1946), „Etyka” 17 (1979), 153, 176—177.

Występuje ponadto „drastyczna wina oszczędzonego”, jak to określił Theodor Adorno wnosząc kwestię: czy po Auschwitz ma pełne prawo do życia ten, kto przypadkowo Auschwitz uniknął, „a w zasadzie powinien by być stracony”³⁵. Zresztą kantata *Ani Maamin* także zaznacza istotę tego problemu, gdy Patriarchowie wnoszą przed Stwórcą obronę nie tylko zamordowanych, ale również tych, którzy przeżyli i z tego tytułu czują się winni.

Konieczność nowego pojmowania obowiązków moralnych i międzyczłowieczych to jeden z wielu aspektów specyfiki Auschwitz.

Symbol unikalności

Metz zdecydowanie przeciwstawia się tendencjom zmierzającym do wytworzenia obojętności na katastrofę Auschwitz poprzez proste utożsamienie jej z innymi tragicznymi sytuacjami: w taki sposób Auschwitz stałaby się zbiorowym imieniem wszystkich katastrof możliwych czy to zagrażających, czy już istniejących w świecie³⁶. Podobnie Jankélévitch piętnuje poczynania tych, którzy chcą „w historii odnaleźć inne Auschwitz, by w ten sposób rozcieńczyć grozę prawdziwego Auschwitz”; jego zdaniem, „nic nie jest tym samym, co Auschwitz: to przerażające arcydzieło nienawiści”. Nie można porównywać Auschwitz z Gułagiem — utrzymuje Gutman: Auschwitz to mord z przyczyn rasowych, bezlitosne poszukiwanie każdego członka rasy skazanej na zagładę — to unicestwienie totalne.

Tę unikalność i niepowtarzalność Auschwitz czy Holocaustu podkreślają z całą mocą inni myśliciele żydowski oraz chrześcijańscy. Holocaust był całkowitym *novum*, nieprzyswajalnym przez jakiegokolwiek słownictwo — twierdzi historyk Jacob Katz — i taki pozostaje mimo ogromnego wysiłku rozważenia wszelkich jego aspektów: historycznych, filozoficznych i teologicznych. Nie inaczej dostrzega to Eberhard Jäckel, profesor historii najnowszej w Stuttgarcie: „Mord popełniony na Żydach był unikalny, ponieważ nigdy przedtem nie wydarzyło się, by jakiegokolwiek państwo z pełnomocnictwa swego odpowiedzialnego przywódcy zdecydowało i obwieściło swój zamiar zgładzenia tak całkowitego, jak tylko możliwe, określonej grupy ludzi, łącznie ze starcami, kobietami, dziećmi i niemowlętami — na drodze realizowania tego za pomocą wszystkich oficjalnych instrumentów władzy w jego dyspozycji”³⁷.

Warto wskazać, że w pogromach nadreńskich roku 1096 rabin Alexander Shapiro dostrzega pierwszy Holocaust i przypomina, że pierwsza krucjata stanowi dla chrześcijan pewną miarę świętości,

³⁵ T. Adorno, *Dialektyka negatywna* (tłum. z niem., 1966), Warszawa 1986, 509.

³⁶ Metz, *dz. cyt.*, 52.

³⁷ E. Jäckel, *The Miserable Practice of Insinuations*, YVSt 19 (1989) 110.

Żydom zaś wnosi nienawiść i spustoszenie. Rok 1492 zapoczątkował największe — sporadycznie określane jako Holocaust — ludobójstwo dziejów: w ciągu 80 lat ze 100 mln Indian na południe od Rio Grande i na Karaibach pozostało 10—12 mln. Wojna wandejska 1794 r. ujawniła szokujący potencjał morderczy i niszczycielski, a Babeuf po raz pierwszy użył wówczas nazwy „ludobójstwo”³⁸. W 1915 r., po dwóch fazach ograniczonej represji, wymordowano w Turcji 1,5—2 mln Ormian (pozostało 600 tys., z czego pewną część zgładzono po 1918 r.; niekiedy — nawet w tekstach bardzo, wydawałoby się, autorytatywnych — najzupełniej błędnie umieszcza się tę wielką eksterminację „tuż po pierwszej wojnie światowej”) — państwa chrześcijańskie były w stanie wojny z Turcją albo też zachowały zupełną obojętność; za Ormianami wstawiał się Benedykt XV, a szczególnie wiele czynił ambasador USA w Stambule, wszakże bez jakiegokolwiek mandatu waszyngtońskiego. Gdy zasygnalizowano mu możliwość zdymisjonowania z tytułu nadużycia funkcji, odpowiedział wczesną jesienią 1915 r.: „Nie mogę sobie wyobrazić większego zaszczytu ponad fakt odwołania mnie za to, że ja — Żyd — ze wszystkich mych sił dążyłem do uratowania życia setek tysięcy chrześcijan”³⁹. Rozważając swe „milczące” uchybienia w odniesieniu do Szoah-Holocaustu, świat chrześcijański winien pamiętać, że chrześcijan w pierwszym wielkim ludobójstwie XX w. bronił — i to jak bronił! — na pół wieku przed *Nostra aetate* właśnie Żyd: Henry Morgenthau, ojciec znanego polityka z lat II wojny światowej.

Niektórzy uważają, że miano Holocaustu przysługuje również zagładzie Romów (Cyganów); inni utrzymują, że to ludobójstwo bynajmniej nie było totalne, gdyż wyłączono z niego pewne społeczności etniczne (np. Sinty), przez rasistowskich ideologów uznane za „pra-aryjskie”. Historycy izraelscy wskazują natomiast, że groźba Holocaustu zaistniała w odniesieniu do Żydów w Związku Sowieckim u progu lat pięćdziesiątych oraz w odniesieniu do Państwa Izrael w maju-czerwcu 1967 r. Podkreślając ówczesne milczenie przywódców kościelnych i protest ateisty Sartre’a przeciw możli-

³⁸ Gracchus Babeuf, *La guerre de Vendée et le système de la dépopulation*, wyd. trzecie, Paris 1987, 94: *populicide*; z dwóch pierwszych wydań (XII 1794 i I 1795) dochowało się zaledwie 11 egzemplarzy. Występując przeciwko „Dzyngischanom” tłumiącym Powstanie Listopadowe, poeta August von Platen-Hallermünde w dwóch wierszach (*Der künftige Held*, 1831 oraz *Unterirdischer Chor*, 1832) wprowadził analogiczny neologizm: *Völkermord*. Rafał Lemkin wniósł do prawa międzynarodowego termin „ludobójstwo” po raz pierwszy w propozycji konwencji o zbrodniach barbarzyńskich, zgłoszonej komitetowi prawnemu Ligi Narodów w Madrycie w 1933 r. — i definitywnie w 1944 r. jako *genocide* (w języku angielskim).

³⁹ *Ambassador Morgenthau's Story*, New York 1918, 379; podstawowy dla spraw ormiańskich rozdział to *The Murder of a Nation*, co jest bliskie ludobójstwa.

wości ludobójstwa, Greenberg zapytuje: „Któż jest człowiekiem Bożym, a kto ateistą? — w biblijnej perspektywie, w perspektywie Auschwitz?”⁴⁰

Czy Szoah-Holocaust można było przewidzieć? Wydaje się, iż nie zwracano dostatecznej uwagi na różne majaczenia — o tyle groźne, że odkładające się w umysłach pokoleń. Proudhon uważał, iż Żydów „należy ogniem wyeliminować”; w szczytowych miesiącach antydreyfusiady wysuwano — szczęściem, jedynie na papierze — różne wymyślne wizje całkowitego wytracenia żydowskiej społeczności we Francji. Ale przecież Benesz, ówczesny minister spraw zagranicznych Czechosłowacji, tuż po ustawach norymberskich powiedział przywódcy syjonistycznemu Nahumowi Goldmannowi: „To jest polityczne wypowiedzenie wojny zmierzające do totalnej zagłady narodu żydowskiego. Czy nie zareagujecie?” Goldmann wyjaśnia, że przywódcy amerykańskiego żydostwa byli całkowicie przeciwni możliwości bojkotu Niemiec; ponadto nie odczuwano jeszcze zagrożenia⁴¹. Na krótko przed „nocą kryształową”, 6 VIII 1938, dziennik „Sheffield Telegraph” zastanawiał się: „Czy Żydzi niemieccy muszą zginąć podobnie jak milion Ormian? Nie wywodzi się to z fantazji. Dla rzeczników rasowej czystości bezlitosna dokładność pozostaje zawsze uzasadniona”. Należy też pamiętać, że 30 I 1939 przed Reichstgiem Wielkich Niemiec zapowiedział to Hitler: „Gdyby międzynarodowej żydowskiej finansjerze miało się raz jeszcze udać popchnięcie narodów do wojny światowej, rezultatem będzie nie bolszewizacja kuli ziemskiej, a więc zwycięstwo żydostwa, lecz zniszczenie rasy żydowskiej w Europie”⁴².

Wszakże poza kwestią przewidywalności — zupełnie możliwej, choć stwierdzanej *ex post* — do rozważenia pozostaje problem „węgielnych kamieni” zagłady.

Symbole korzeni

„Nie potrzebujecie wypierać się całej przeszłości chrześcijańskiej w odniesieniu do Żydów. Wiele było ciemności — ale występowały też przejaśnienia. Były «potępienia» i były «chronienia» — a wszystko należy odczytywać w kontekście historycznym. [...] Nie poprzez waszych przodków będziecie osądzeni, ale poprzez wasze czyny. Ponieważ mój naród — tak teraz, jak w przeszłości — jest

⁴⁰ W. Fleischner, *dz. cyt.*, s. 47.

⁴¹ N. Goldmann, *The Influence of the Holocaust on the Change in the Attitude of World Jewry to Zionism, w: Holocaust and Rebirth*, Jerusalem 1974, 77 nn.

⁴² F. Jäckel, *Hitlera pogląd na świat* (tłum. z niem., 1969), Warszawa 1973, 76. Parokrotnie Hitler powracał do tej zapowiedzi „jak gdyby pragnął zmanifestować swoje autorstwo przed historią” — ale fałszywie umiejscawiając ją 1 IX 1939.

w poważnym zagrożeniu”. Jednakże te szlachetne słowa znakomitego historyka i hebraisty Josefa Hayima Yerushalmiego⁴³ nie powinny zwalniać chrześcijaństwa od obowiązku zidentyfikowania korzeni Auschwitz.

Najogólniej można uznać, że rywalizacje między Kościołem a Synagogą, antyżydowskie teologie i nauczania obecne w tradycji chrześcijańskiej, swoisty imperializm Kościoła, kształtowanie pewnych długotrwałych stereotypów — wszystko to wytwarzało strefę kulturowo-społeczną, która umożliwiała wobec Żydów wielorakie czyny niegodne: od restrykcji i upokorzeń po mordy i wypędzenia; w niej to antysemickie projekty nazistowskie mogły się ostatecznie przyjmować szybko i skutecznie, rodząc przy tym wrażenie, że zagłada Żydów stanowi po prostu karę Opatrzności. Dobitnie podkreślała to Leonore Siegele-Wenschkewitz z Akademii Ewangelickiej w Arnoldsheim: „Antysemityzm rasistowski nie odżywał się wyłącznie ze źródeł pogańskich i pozareligijnych, ale mógł w poważnej części oprzeć się na religijnej wrogości ku Żydom i złączyć się z nią”. Podobnie widział Pawlikowski: „Poza wszelką wątpliwością antysemityzm chrześcijański dostarczył niezbędnej pepiniery nazizmowi, czyniąc z Żydów najważniejsze i specyficzne ofiary jego agresji na ludzkość”⁴⁴.

Wszakże między antyjudaistycznymi nurtami chrześcijańskiej Europy XII—XVII w. a radykalnie antyżydowskim nazizmem następuje przesunięcie w zupełnie inny wymiar. Należy docenić, że chrześcijaństwo nigdy — nawet w szczytowym okresie ziemskiej potęgi Kościoła w XIII w. — nie zamierzało dążyć do totalnej zagłady judaizmu. Wskazaniem było: chroniąc osobę, zwalczać jej błąd. Świadectwa historycznych orientacji papieżstwa są, oczywiście, dwustronne: lansowanie palenia Talmudu i getto w Rzymie 1555—1847 (formalnie do 1870 r.), ale też ponad dwadzieścia bulli *Sicut Iudaeis* i czterokrotne — w jednym tylko roku 1247 (z czasem były dalsze) — potępienia „pomówień o przelewaniu krwi”. Nic więc dziwnego, że w pewnej wspólnoty żydowskiej na południu Francji pow-

⁴³ W: Fleischner, *dz. cyt.*, 106—107.

⁴⁴ L. Siegele-Wenschkewitz oraz J. Pawlikowski. C 195 (1984) 99 i 73. Odnosi się wrażenie, że całościowym — w skali dwóch tysięcy — stosunkiem chrześcijaństwa, zwłaszcza Kościoła katolickiego, do Żydów i judaizmu zajmowano się po stronie chrześcijańskiej niezwykle rzadko. Nieosiągalna okazała się zbiorowa praca *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* (Stuttgart 1968 i 1970, 2 tomy); pozostaje doskonały, choć zwięzły szkic syntetyczny ks. Paula Démana *Juifs et chrétiens à travers les siècles* („Lumière et Vie” V 1958), ponadto publikacje katolickie, koncentrujące się na problemie antysemityzmu chrześcijańskiego: M. Hay, *Europe and the Jews*, New York 1950 (edycja z 1981: *The Roots of Christian Anti-Semitism*) oraz R. Radford-Ruether, *Faith and Fratricide: the Theological Roots of Anti-Semitism* (1974; dostępna w przekładzie niemieckim: *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978).

stała w XV w. znamienna modlitwa szabasowa: „Oby Ten, który błogosławił naszym ojcom [...] prorokom Izraela oraz wszystkim sprawiedliwym świata, pobłogosławił papieża i zesłał mu łaski oraz pomyślności dla wszystkich dzieł jego rąk”.

Należy pamiętać, że — jak twierdzi Pawlikowski — przekazy chrześcijańskiego prześladowania Żydów „po prostu wydarto z chrześcijańskich podręczników”, niemniej Żydzi pozostają bolesnie świadomi tych dziejów⁴⁵. Co dziwniejsze, tuż przed finałem Soboru dokonano podobnego „wydarcia” karty historycznej odnoszącej się do najbardziej złowieszczonego oskarżenia rzuconego Żydom od końca IV w. aż po współczesność. W Sziget podczas tradycyjnych mini-pogromów małego Wiesela bito jako „Chrystobójcę”; w Skarżysku Kamiennej tuż przed wojną niespełna dziesięcioletnia Róża dowiadywała się w szkole i na ulicy, że jest „morderczynią Chrystusa”⁴⁶; na południu USA dzieci murzyńskie wyspiewywały pod żydowskimi sklepami: „Krwiożerczy zabójcy Chrystusa — Nigdy nie wierz Żydowi”⁴⁷. Na trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II bp Leven — w imieniu niemal całego episkopatu USA domagając się potępienia tego słowa, które wywołało „tyleż prześladowań w ciągu całych stuleci” — przestrzegł, że „przydające hańbę i klątwę” oskarżenie o „Bogobójstwo” w mniemaniu chrześcijan usprawiedliwiało „wszelkie rodzaje straszliwego bezprawia, nawet niszczenia i mordy”. Wszakże ten termin totalnie usunięto ze słownictwa katolickiego, jeszcze przed ogłoszeniem *Nostra aetate*, decyzją Sekretariatu Jedności Chrześcijan⁴⁸. Jak w takim razie rozpatrywać dzieje stosunku Kościoła do Żydów, skoro czołowe zawołanie stało się „niewymawialne” dla ogółu katolików?

Wydaje się więc, że w tym punkcie dotarcie do autentycznych korzeni z odległej przeszłości w niemalym stopniu utrudniono. A przecież należy pamiętać, że w południe 13 IV 1986, na kilka godzin przed wizytą Jana Pawła II w rzymskiej Synagodze Większej, księży z Bractwa Kapłańskiego Św. Piusa X — założonego przez zmarłego w 1991 r. abpa Lefebvre’a — na Placu św. Piotra roz-

⁴⁵ J. Pawlikowski, w: Fleischner, dz. cyt., 169. To samo J. Lichten, *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” 339—340 (II—III 1983) 238.

⁴⁶ Rose Price (USA), *Odnalezienie Mesjasza*, „Znak” 339—340 (II—III 1983) 325.

⁴⁷ Ch. E. Silberman, w: Fleischner, dz. cyt., 394.

⁴⁸ To posunięcie wraz z przedłożoną motywacją — „termin «Bogobójstwo», obojętne w jakim kontekście, jest ohydny” — można zaliczyć do myślenia magicznego: słowo proskrybowane „znikło” dla Kościoła. Tym samym hasło, wznoszone tysiące razy w obrębie Kościoła i przez ludzi Kościoła, unicestwiono w płaszczyźnie czysto historycznej tak radykalnie, że nie figuruje ono w *Encyklopedii Katolickiej*, Lublin 1976 i 1979, t. 2, kol. 713 (jako Bogobójstwo) i t. 3, kol. 296 (jako Chrystobójstwo). Skądinąd edytorzy nie dostrzegli, że „bogobójstwo” występowało w różnych religiach etnicznych i z tego tytułu miało również prawo encyklopedycznego obywatelstwa.

dawali ulotki oskarżające papieża o wyciąganie ręki do „Żydów-Bogobójców”.

Zaprzepaszczonego roku 1928

„Gdyby papież przybył tysiąc lat wcześniej, światu zaoszczędzono by wielu cierpień” — odpowiedział sir Sigmund Sternberg, przewodniczący Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów, na pytanie Jana Pawła II o ocenę synagogałnej wizyty. Wydaje się jednak, iż tak u schyłku X w., jak i przez wiele późniejszych stuleci podobny krok nie byłby „wchłonięty” przez świat chrześcijański. W latach 1926—28 natomiast istniały już ramy oraz możliwości religijnego wyrównania napięć między Kościołem katolickim a Żydami — lecz pozostały nie zrealizowane.

Powszechnie podaje się, że w sytuacji narastającego rasizmu „Kościół nie omieszkiał zabrać głosu”, bowiem „dekretem z 25 III 1928 Święte Oficjum potępiło oficjalnie antysemityzm”. Gdyby przytoczono choć tytuł owego dekretu — *De consociatione vulgo «Amici Israel» abolenda* — wówczas okazałoby się, że główną oś stanowiło jednak zniesienie wymienionego stowarzyszenia. Założone w Rzymie 24 II 1926 przez Antona Van Asseldonka, generalnego prokuratora Kongregacji Św. Krzyża, w ciągu dwóch lat skupiło ono około 3 tys. księży i 278 biskupów (w tym cały episkopat holenderski); wśród należących doń 19 kardynałów (w tym pięciu członków Św. Oficjum) znajdowali się: Kakowski z Warszawy, Faulhaber z Monachium, Van Rossum z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, Schulte z Kolonii, Maurin z Lyonu (prymas Francji), dawny sekretarz stanu Merry del Val; przystąpili przełożeni generalni ośmiu zakonów. Kanonicznie zaprowadzono je w wielu diecezjach Niemiec, Austrii, Węgier i Jugosławii, także w Polsce (Warszawa, Lwów Łomża, Siedlce); działało ono w USA, nawet w Chinach i Japonii. Członkowie Stowarzyszenia pragnęli okazywać się „prawdziwymi przyjaciółmi narodu żydowskiego [...] zwłaszcza zaś mieli unikać niesprawiedliwego i niechrześcijańskiego antysemityzmu, który się szerzy w ostatnich szczególnie czasach”. W publikacji *Pax super Israel* zamieszczono program obejmujący: modyfikację wielkopiątkowej modlitwy *Pro perfidis Iudaeis*, odrzucenie oskarżenia o „Bogobójstwo”, zniesienie liturgicznych uroczystości odnoszących się do legend o „rytualnych morderstwach” (tzn. do pomówień o przelew krwi). Dekret uznawał — w jednym tylko zdaniu — że „piętnując wszelkie nienawiści i animozje między narodami, Stolica Apostolska bezapelacyjnie potępia nienawiść do ludu ongiś wybranego przez Boga — tę nienawiść, którą przyjęło się dziś powszechnie określać mianem antysemityzmu”; ponadto mówił o „zaślepieniu” ludu żydowskiego. Przede wszystkim podkreślał, że stowarzyszenie musi być zniesione, bowiem jego ewolucja nie

była zbieżna z odczuciami Kościoła, z nauczaniem Ojców Kościoła i z liturgiką. Tym samym Św. Oficjum podtrzymało pośrednio, lecz oficjalnie całą antyjudaistyczną orientację religijną Kościoła: „Bogobójstwo” wraz z jego konsekwencją w postaci teologicznego mitu rozproszenia, kult beatyfikowanych „dzieci-męczenników” (skądinąd wbrew serii wypowiedzi papieskich, zdecydowanie potępiających pomówienia o przelew krwi), tradycyjną modlitwę wielkopiątkową (przecież już kwestionowaną co najmniej od 1915 r.), rozerwanie wybraństwa, zatwardziałość — potępiło natomiast antysemityzm polityczno-społeczny, a więc z innej zupełnie płaszczyzny. Lapidarność samego potępienia pozwala uznać, że było ono akcesoryjne w odniesieniu do zasadniczego jądra dekretu.

Bezwzględnie też ukazał się anonimowy komentarz doń pod tytułem *Il pericolo giudaico e gli «Amici Israel»*; część o owym zagrożeniu — jak podaje kard. J. Willebrands — „ujawnia trwałość uprzedzeń do Żydów”⁴⁹. Teologiczną przeszkodę dla wyeliminowania i wyparcia się podstawowych założeń „nauczania pogardy” funkcjonującego w Kościele stanowił — zdaniem kardynała — brak pozytywnej refleksji nad wartościami judaizmu, co zaczęto rozwijać dopiero po *Nostra aetate*. Skądinąd Willebrands daje do zrozumienia, że „zakazująca” część dekretu przyjęto początkowo bardzo negatywnie.

Otóż wydaje się, że ten brak pozytywnej refleksji istniał przede wszystkim w obrębie aparatu watykańskiego, nie zamierzającego dopuścić do inicjatywy prawdziwie prekursorskiej, o szerokim poparciu w Kościele powszechnym — ale od Kurii Rzymskiej niezależnej.

Należy pamiętać, że od 1927 r. funkcjonowały już instancje wspólne dla Żydów i niekatolickiego chrześcijaństwa zachodniego (1927: Londyńskie Stowarzyszenie Żydów i Chrześcijan; I 1933: Stuttgart — kolokwium żydowsko-chrześcijańskie z udziałem Buber, który po raz pierwszy wskazał wówczas na „Przymierze nie odwołane”, przeciwstawiając się chrześcijańskiej teorii wydziedziczenia⁵⁰).

Można wyrazić domniemanie, że tak rozległy zasięg stowarzyszenia zwłaszcza w Europie Środkowej mógł stanowić rękojmię stosunkowo łatwego tam przyjęcia jego zasadniczych założeń; że w obrębie Św. Oficjum niewielka grupa kurialistów, zatrwożonych

⁴⁹ Kard. J. Willebrands, *The Church Facing Modern Antisemitism*, „Christian Jewish Relations” 22, 1 (1989) 9–10; także kanonik J. Korzonkiewicz, cyt. za F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Londyn 1974, 387. *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973, t. 1, kol. 454, nie dostrzegła „Amici Israel”, choć nieco dalej potrafiła nadmienić, iż kapucyn Arenberg zajmował się dwiema genealogiami: zakonu oraz własnego rodu książęcego.

⁵⁰ P. N. Levinson w dominikańskim kwartalniku „Istina” 25 (I—VI 1980) 112.

o swe wpływy i władzę, narzuciła rozwiązanie, które całkowicie uniemożliwiło właściwą i — jak wolno założyć — potencjalnie niezwykle owocną ewolucję Kościoła. Istotnie, trzeba było dopiero tragedii Auschwitz, by Kościół zaczął — niełatwo zresztą — wkra-
czać właśnie w trzy koleiny odrzucone w 1928 r.

Symbol spowolnionego wstrząsu

„Straszliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami” — delegatom krajowych komisji episkopalnych do dialogu z judaizmem wskazywał Jan Paweł II (Rzym, 6 III 1982). Jednakże to „w końcu” nie przebiegało gładko, poza tym w istotnej części było następstwem prośb czy postulatów żydowskich.

Stwierdzić trzeba, że do *Nostra aetate* w 1965 r. Kościół przez 37 lat nie powtórzył tego choćby potępienia antysemityzmu, które — niezależnie od wszelkich okoliczności związanych z *Amici Israel* — wypowiedział jednozdaniowo dekretem Św. Oficjum w 1928 r. Dołączenie — choćby nader autorytatywne — do tego potępienia wypowiedzi Piusa XI z 8 IX 1938 jest nietrafne: w pięciu zdaniach papież podkreślił, że chrześcijanie nie mogą uczestniczyć w antysemityzmie — i przypomniał: „duchowo jesteśmy Semitami”. To była ojcowska przestroga, szlachetna zachęta do solidarności między chrześcijanami a Semitami; należy natomiast pamiętać, że nie ma tam dwóch istotnych słów: „potępienie” oraz „Żyd”⁵¹.

Na polecenie Piusa XI przygotowywano dotyczącą Żydów encyklikę *Humani generis unitas*; nie należy przemiłczać, że realizując to papież kierował się — co prawda, z pięcioletnim opóźnieniem — sugestiami Edyty Stein zgłoszonymi już w kwietniu 1933 r.⁵²

Istnieje — jedyny, jak się wydaje — dokument ujawniający, że w Watykanie przyzwalano w sierpniu 1941 r. na umiarkowany antysemityzm państwowy (zakaz dostępu do funkcji publicznych, *numerus clausus* w wolnych zawodach i szkolnictwie — i to nawet z marginalną wzmianką, że w tym celu Sobór Laterański IV polecił odzieżowe odróżnianie się Żydów od chrześcijan); broniono jednak nienaruszalności małżeństwa, zalecano kierowanie się miłością i sprawiedliwością przy rozstrzygnięciu kwestii wyłączeniowych, odrzucano wszelki rasizm, przystawano natomiast na żydowską etniczność. Jest to raport ambasadora Bérarda przygotowany dla Pétaina po odpowiednich konsultacjach w Kurii Rzymskiej; zawar-

⁵¹ J. Nobécourt, *«Le Vicaire» et l'histoire*, Paris 1964, 181. Wystąpienie to znalazło się — z upoważnienia papieża — w prasie brukselskiej, później w katolickiej prasie francuskiej, ale nie dotarło do „L'Osservatore Romano”.

⁵² Ogłoszeniu miał sprzeciwić się przełożony generalny jezuitów Ledóchowski twierdząc — tak „La Croix” z 15 XII 1972 — że encyklika „mogłaby dostarczyć pretekstu do wojny z Polską”.

tości jego nigdy nie zakwestionowano. Dopiero w 1974 r. z ósmego tomu *Actes* okazało się, że konsultantami dyplomaty byli dwaj najbliżsi współpracownicy zarówno sekretarza stanu kard. Maglioneo, jak przede wszystkim samego Piusa XII: prałaci Tardini i Montini⁵³. Niewątpliwie raport jest bardzo kłopotliwy; znamienne, że edytorzy tego tomu w 64-stronicowym wprowadzeniu nie pokusili się o jakąś należyłą próbę wyjaśnienia.

21 IX 1945 Aryeh Kubovy jako sekretarz Światowego Kongresu Żydowskiego przedłożył Piusowi XII prośbę o publiczne oświadczenie Kościoła na rzecz Żydów, w ciągu niezbyt długiej rozmowy dwukrotnie przywołując problem „Chrystobójstwa”. Papież obiecał rozważenie całej kwestii „z dobrą wolą i całą naszą sympatią” — i na tym poprzestał; w latach 1947—48 Jacques Maritain bezskutecznie występował o encyklikę na rzecz Żydów⁵⁴.

Chrześcijańsko-żydowska konferencja w Seelisbergu w sierpniu 1947 r. — pierwsze tego rodzaju spotkanie z oficjalnym udziałem katolickim — przyjęła deklarację wyraziście przeciwstawiającą się antysemityzmowi i zalecającą różne zmiany w nauczaniu chrześcijańskim; nie wydaje się jednak, by te postulaty przeszły do chrześcijańskiej codzienności. Dwuetapowe usunięcie modlitwy *Pro perfidis Iudaeis* (1955 i 1959) osiągnął, występujący do Piusa XII już 16 X 1949, znany „archeolog antysemityzmu” — Jules Isaac. I to on spowodował opracowanie żydowskiego fragmentu *Nostra aetate*.

Deklaracji o Żydach pierwotnie w ogóle nie przewidywano: Sobór miał zająć się wyłącznie sprawami wewnątrzkościelnymi, stwierdza dominikanin Dupuy: „«Dobry papież Jan», który w całym zakresie swych środków działał na rzecz ratowania Żydów na Bałkanach w ciągu wojny, o tym — jak sam wyznał — «nie pomyślał»”⁵⁵. Dopiero 16 IV 1960 Isaac przedłożył papieżowi „w błagalnym wręcz tonie” swą nadzieję, że — po takich przejściach doświadczonych przez naród żydowski podczas wojny — Sobór zajmie się stosunkiem Kościoła do Izraela oraz odpowiedzialnościami chrześcijańskimi z tytułu „nauczania pogardy”. Jan XXIII

⁵³ Raport ogłoszono po raz pierwszy X 1946; tu za Nobécourt, *dz. cyt.*, 356—362 (tekst pełny). W tej sprawie list nuncjusza Valeriego do papieskiego sekretarza stanu z 30 IX 1941, *Actes*, t. 8, 296—297; odpowiedź 31 X 1941, *tamże*, 334. Maglione nie podał nuncjuszowi nazwisk kurialnych rozmówców ambasadora, zapisał je jedynie przy liście Valeriego. Wiążąca się z raportem kontrowersja między Pétainem a Valerim stała się podwaliną pewnej skargi przebywającego w Londynie bpa Radońskiego z Włocławka w liście do Maglioneo z 15 II 1943 (t. 3, 51 i 738), uwagi edytorskie: t. 8, 31—32.

⁵⁴ A. L. Kubovy, *The Silence of Pope Pius XII and the Beginnings of the „Jewish Document”*, YVSt 6 (1967) 21—25.

⁵⁵ „Istina” 31, 2 (IV—VI 1986) 146; Dupuy był wówczas redaktorem naczelnym tego kwartalnika. Należy zaznaczyć, że to Isaac wprowadził dwa obiegowe pojęcia dla społeczno-politycznych uwarunkowań judaizmu w obliczu potężniejszego chrześcijaństwa: zapoczątkowane już w IV w. „nauczanie pogardy” — oraz „system upodlenia”, rozwijający się zwłaszcza od X w.

odpowiedział: „Ma pan prawo do więcej niż nadziei” — po czym sprawę przejął kard. Bea.

Nie sposób przystać na pomijanie właśnie inicjatywnego wkładu strony żydowskiej w przeddialogowym etapie kształtowania żydowskich orientacji Kościoła. Za całkowicie „własną” może prawnomocnie uchodzić chyba jedynie wypowiedź Piusa XI z 1938 r.

Symbol przełomu

Auschwitz wnosi poczucie radykalnego rozerwania ciągłości; dla wyrażenia tego wprowadzano różne obrazowe określenia: przede wszystkim „cezura”, lecz także geograficzne „wododział”, kosmologiczne „czarna dziura”, nawet tektoniczne „uskok”. Amerykańska teolog Mary Knutsen słusznie stwierdza: Auschwitz to znacznie więcej niż jedno z wielu wydarzeń — musi on rozdzielać teologie na „przed” i na „po” jako rozgraniczenie epok⁵⁶. Można doliczyć się już paru dziesiątków określeń w rodzaju „oblicze Boga po Auschwitz”, „luterski świat postauschwitzowy”, „postauschwitzowski katolicy”, „chrześcijanie pokolenia postauschwitzowego”, „chrystologia postauschwitzowa”; wyraźnie rzadsze są analogiczne określenia oparte na Holocauście — w rodzaju „przyszłość postholocaustowa”, „religia w postholocaustowym świecie”.

Rozważając odrywanie się chrześcijaństwa od judaizmu i obecne przybliżanie się wzajemne, teolog Franz Mussner z Ratyzbony w diagramowym ujęciu na pionowej osi czasu umieszcza wyłącznie trzy wydarzenia: Paschę, Zburzenie Świątyni i Auschwitz⁵⁷. Podobnie Hans Küng z Tybingi dostrzega Auschwitz jako jedyne wydarzenie centralne po roku 70. Alex Derczansky widzi Auschwitz jako swoiste powtórzenie Potopu i punkt wyjściowy nowej odyssey ludzkości: „Potop należy pojmować jako paradygmat różnych ludobójstw po nim następujących i będących jedynie etapami nowego Potopu. [...] Jak Noe był nosicielem moralności dla narodów, Synaj zaś stał się zakończeniem tego doświadczenia, tak uznanie Państwa Izrael jest pierwszym wskaźnikiem tej nowej ery Noego, w jakiej żyjemy — wszakże oznacza to, że oczekujemy również na nowy Synaj...”⁵⁸

Tak więc w odniesieniu do Państwa Izrael — zdaniem Facken-

⁵⁶ M. Knutsen, *L'Holocauste en théologie et en philosophie*, C 195 (1984) 108. Ten „auschwitzowy” zeszyt międzynarodowego przeglądu teologicznego pozostał poza obrębem zainteresowania polskiej prasy katolickiej; jego zawartość wraz z innymi kwestiami przedłożono w: M. Horoszewicz, *Auschwitz jako cezura teologiczna*. «*Concilium*» 195: *wyznanie — wyzwanie — wezwanie*, „Człowiek i Światopogląd” X/1985, 4—37.

⁵⁷ F. Mussner, *Traité sur les Juifs* (przekł. z niem., 1979), Paris 1981, 270. Przekład polski ukaże się jako 4. tom serii *Kościół a Żydzi i judaizm*.

⁵⁸ A. Derczansky, *Entre mémoire et l'histoire* (rozdział *Auschwitz et le Déluge*), „Esprit” 162 (VI 1990) 91.

heima — winno się dostrzegać Auschwitz jako wydarzenie przełomowe, a nawet sprawcze. Gdyby nie katastrofa europejskiego żydostwa, wówczas „wszystkie stulecia religijnej tęsknoty za Syjonom, całe dziesięciolecia świeckiej aktywności syjonistycznej wraz z wszelkimi zewnętrznymi zachętami w rodzaju Deklaracji Balfoura — doprowadziłyby jedynie do jakiegoś palestyńskiego getta”⁵⁹. Więc przyczynową Auschwitz-Izrael znamienne obrazują dwa ujęcia chrześcijańskich teologów: droga z Auschwitz do zjednoczonej Jerozolimy wiedzie od śmierci do zmartwychwstania (Littell); syjonizm jest ruchem wyzwolenia, a w odniesieniu do Auschwitz pozostaje tym, czym zmartwychwstanie było w stosunku do ukrzyżowania (Pinnington).

Tych kilka uwag pozwala dostrzec wytwarzanie się specyfiki językowej.

Auschwitzowe słownictwo

Swoistą miarą zasięgu symboliki Auschwitz może być dość znaczna liczba pośrednio lub bezpośrednio z nim związanych określeń pojawiających się w języku teologiczno-refleksyjnym i nawet po prostu publicystycznym. Niektóre przytaczano powyżej; można jeszcze dołączyć „Auschwitz — symbol ogromnego milczenia” oraz wyraźnie metaforyczne „czarne światło auschwitzowe”. A oto dalsze (z zaznaczeniem autorstwa), o charakterze jak gdyby sentencji, niekiedy wręcz aforyzmów.

„Ci, którzy przeżyli Auschwitz, są Hiobami komór gazowych” (Buber). „Jakież chrześcijanin może dziś prawdziwie patrzeć na krzyż, nie widząc wkoło niego płomieni Auschwitz?” (Davies). „Bezimiennie cierpienia, których przerażającym symbolem pozostaje Auschwitz, wykluczają przeciętność uczuć” (Jankélévitch). „Żydzi i chrześcijanie jednakowo pozyskują tradycję poprzez konfrontację z Auschwitz” (Rubinoff). „Nowy wymiar zgrozy ma śmierć w obozach: od czasu Auschwitz bać się śmierci oznacza bać się czegoś gorszego niż śmierć” (Adorno). Wiesel: „Hiob auschwitzowy” (Friedman) oraz „Hiob w światłach Auschwitz” (Idinopulos). „W Auschwitz człowiek spopielił ideę człowieczeństwa”; „W Auschwitz świat spalił własne swe serce”; „Era Księżyca rozpoczyna się w tymże czasie, gdy — nieskwapliwie — wiek Auschwitz zbliża się do kresu” (Wiesel). „Po Auschwitz żadna wiara nie jest tak pełna, jak wiara pogrucnotana — i na nowo stopiona w piecach”; „Jeśli miałyby pojawić się zwątpienie w słowa «Jezus był Żydem», niech przemówi test Holocaustu: gdyby Jezus i jego Matka żyli w Europie lat czterdziestych, byłiby przesłani do Auschwitz” (Greenberg). „Czy zew ziemi rodzinnej może zagłuszyć okrzyki Auschwitz, które będą rozbrzmiewać aż po kres czasów?” (Lévinas).

⁵⁹ W: Fleischner, dz. cyt., 210.

W trzech przypadkach można stwierdzić wyłonienie się wręcz grupowych „skrzydlatych słów” (metafora szybkości, z jaką słowa przenoszą się z ust mówiącego do uszu słuchającego — a może z pierwszego umysłu do drugiego...).

„Milczenie Piusa XII” nabrało ogromnego rozgłosu wraz z pamiętną sztuką Rolfa Hochhutha *Namiestnik* (1963), w której papież pojawia się na scenie i swą modlitwą kończy akt czwarty — następny zaś akt nosi tytuł *Auschwitz, czyli pytanie o Boga* („mocniej” w angielskim przekładzie: *Auschwitz, czyli gdzie jesteś, Boże?*). Istotnym wyznacznikiem sztuki jest wspomniane już wywiezienie tysiąca kilkudziesięciu Żydów rzymskich do Auschwitz i milczenie papieża, którego bezzwłocznego protestu tak wielu oczekiwało. To „milczenie Piusa XII” pojawiało się setki razy w rozmaitych konfiguracjach nie tylko w latach sześćdziesiątych: nawiązywano doń nawet u schyłku lat osiemdziesiątych (w 1984 r. Pawlikowski zwięźle uznał, że „milczenie Piusa XII stało się symbolem winy Kościoła”). Należy wyjaśnić, że to Mauriac jako pierwszy napisał o „milczeniu papieża i hierarchii” w odniesieniu do zagłady Żydów: już 11 IV 1951⁶⁰. Wcześniej, 11 VIII 1946, wypowiedział się o tym Jacques Maritain, ale zostało to odnotowane w zapisie Kubovy’ego i ujawnione dopiero w 1967 r. Od 20 II 1941 do 30 IV 1943 trzykrotnie Pius XII stwierdzał własne milczenie wobec szeroko pojmowanych spraw wojennych (w listach do niemieckich biskupów Ehrenfrieda i Fringsa oraz w rozmowie z jezuitą Dezza); trzykrotnie też sekretarzowi stanu kard. Maglionemu sygnalizował to dość stanowczo — by nie powiedzieć: obcesowo — bp Radoński z Włocławka, przebywający wówczas w Londynie (raz przywołując z listów polskich kapłanów, adresowany do Piusa XII, znany okrzyk Piusa IX: „Biada mi, który milczałem” z 24 IV 1864, w nawiązaniu do Powstania Styczniowego); ponadto jesienią 1941 r. niezidentyfikowany dominikanin polski skierował do „przedwrześniowego” nuncjusza Cortesiego zarzut „przestępstwa milczenia Stolicy Apostolskiej”. Ale pierwszym w ogóle, który ujawnił tę cechę osobowości papieża — bo tak to można określić — był Emmanuel Mounier: swemu komentarzowi, odnoszącemu się do włoskiej inwazji na Albanię i do wygasłej wreszcie wojny domowej w Hiszpanii, nadał znamienity tytuł *Rozważając milczenia Piusa XII* — już 5 V 1939, w dwa miesiące po elekcji⁶¹.

⁶⁰ F. Mauriac, przedmowa do: L. Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le III-e Reich et les Juifs*, Paris 1951, X. Książka tłumaczona na kilka języków.

⁶¹ Wypowiedzi papieża, Radońskiego i anonimowego dominikanina: *Actes*, t. 2, 201, 365; t. 3, 635, 738, t. 8, 352; także DC 1430 (1964) kol. 1033—34. E. Mounier, *En interrogeant les silences de Pie XII*, „Le Voltigeur” 5 V 1939 — przedruk w: „Bulletin des amis d’E. Mounier” 23—24 (XII 1964) 28—33.

Począwszy od 1963 r. przez pewien czas kursowało też określenie „milczące okna Watykanu” nawiązujące do wymienionego zatrzymania Żydów rzymskich 16 X 1943, które rozegrało się „pod oknami papieskimi” (tak amb. von Weizsäcker w raporcie z 17 X 1943) czy też „pod oknami Watykanu” (tak jezuita Leiber w artykule z marca 1961 r.).

„Chrześcijaństwo zmarło w Auschwitz” — występuje to co najmniej w pięciu wariantach, z których tylko pierwszy jest żydowski. Od Wiesela pochodzą słowa: „Szczerzy chrześcijanin wie, że w Auschwitz zmarł nie naród żydowski, lecz chrześcijaństwo”. Katoliczka Eva Fleischner: „Można uważać, że Holocaust przeobraził pradawne stwierdzenie chrześcijańskie «Chrystus zmarł na krzyżu» w «chrześcijaństwo zmarło w Auschwitz»”. Protestant Alan T. Davies: „Całe pokolenia chrześcijańskich teologów i kaznodziejów głosiły z pewnością siebie, że judaizm «zmarł na krzyżu»; teraz, o ironio, tę maksymę wolno odwrócić, ponieważ ze znacznie mocniejszym usprawiedliwieniem teologowie żydowscy podnoszą możliwość, iż chrześcijaństwo zmarło w Auschwitz”. Katoliczka Claire Huchet-Bishop: „W Auschwitz zmarło nie tylko tradycyjne chrześcijaństwo — także kultura zachodnia”. Wreszcie, teolog Pawlikowski: „Kościół ściągął na siebie plamę, pozostając milczący podczas Holocaustu. Ponieważ tak postąpił, w istocie można trafnie powiedzieć, że «chrześcijaństwo zmarło w Auschwitz». I nie tylko chrześcijaństwo, ale najbardziej czczone duchowe oraz moralne wartości Zachodu — wolno zatem uznać, że i on sam też tam zmarł”⁶².

„Jak można po Auschwitz...?” — to grupa zapewne najciekawsza i różnowariantowa. Theodor Adorno wskazał w 1966 r., iż „raczej mylny byłby sąd, że po Auschwitz nie można już napisać żadnego wiersza”⁶³ — nie postawił więc zapory wobec możliwości uprawiania poezji po Auschwitz, choć równocześnie gdzie indziej uznał wręcz, iż „barbarzyństwem jest pisanie poezji po Auschwitz” (Tadeusz Różewicz w 1963 r. wskazywał zbieżnie: „Taniec poezji zakończył swój żywot w okresie drugiej wojny światowej, w obozach koncentracyjnych stworzonych przez systemy totalitarne”). Już w następnym roku na postawione pytanie: „Czy dla chrześcijan mogą istnieć jeszcze modlitwy po Auschwitz?” — Metz po namyśle odpowiedział: „Możemy modlić się po Auschwitz, ponieważ modlono się także w Auschwitz”. Pawlikowski rozważał: „Jak chrześcijanin może wierzyć w «jutro» po okropności Auschwitz?” (1971). Wiesel przyznawał: „Może Adorno ma rację. Po Auschwitz poezja zapewne okaże się niemożliwa. Albo również literatura. Także przyjaźń. Podobnie nadzieja. Nawet cokolwiek” (1978). Za-

⁶² E. Wiesel w: H. J. Cargas (red.), *dz. cyt.*, 152. Pozostałe w: Fleischner, *dz. cyt.*, 4, 57, 153, 189.

⁶³ T. Adorno, *dz. cyt.*, 509.

stanawiając się nad teodyceą, kard. König postawił pytanie: „Jak można po Auschwitz jeszcze wierzyć w Boga?” (1986). Jean-Claude Eslin zmodyfikował pierwotną kwestię: „Po Auschwitz można jeszcze — mimo problemu Adorno — uprawiać filozofię, poezję, teologię i tak dalej, wszakże inaczej” (1990). 5 VI 1990 uczestnikom przedsynodalnego zebrania konsultacyjnego Jan Paweł II przypomniał o uczuciach rozpaczyny wyniesionych z doświadczeń wojennych, co wyrażać się miało w często powtarzanych pytaniach: „Czy po Auschwitz można dalej żyć [...] czy po Auschwitz można jeszcze mówić o Bogu?”; w pół roku później cały ten fragment przemówienia przytoczył przed papieżem przewodniczący Międzynarodowego Komitetu Żydowskiego dla Konsultacji Międzyreligijnych. Wreszcie, 9—14 IX 1990 w Louvain odbyło się międzynarodowe kolokwium teologiczne z okazji 25-lecia wspomnianego „Concilium”. Ostatni z sześciu wcześniej ogłoszonych podstawowych wykładów przygotował ks. Gutiérrez z Limy, twórca latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, pod tytułem *Jak mówić o Bogu od czasu Ayacucho?* W tekście wyjaśniał, że chodzi o miasto żyjące pod znakiem przemocy i ubóstwa, a jego nazwa w języku *keczua* to „kąć zmarłych” — tytuł zaś pochodzi od Metza, który „z wielką wrażliwością ludzką i chrześcijańską zapytywał: jak mówić o Bogu po straszliwym doświadczeniu Auschwitz?”⁶⁴ Tym samym teolog dokonał podwójnej inkulturacji: osadził mówienie o Bogu w kontekście kultury miejscowej — oraz „speruwianizował” Auschwitz. Dowodzi to wielkiej — już ponadkontynentalnej — nośności Auschwitz jako także „teologicznego” wyznacznika zagłady.

Symbole teologiczne

„Niemiała część najbardziej przekonującej teologii XX wieku powstawała w obozach koncentracyjnych Niemiec i Rosji” — twierdził w 1981 r. Donald Nicholl, ówczesny rektor Ekumenicznego Instytutu Tantur. „Uzyskuje się tam wiele doświadczeń, choć mało jest sposobności przeprowadzania nad nimi refleksji”. Cokolwiek z tym zbieżna — a założona analogicznie do uwagi Metza o modlitwie — była konstatacja Jürgena Moltmanna z Tybingi: „Nie byłoby miejsca na «teologię postauschwitzową» w retrospektywnym rozpatrywaniu smutku oraz w uznaniu błędu, gdyby nie istniała «teologia w Auschwitz»”⁶⁵.

⁶⁴ G. Gutiérrez, *Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?*, C 227 (1990) 113, 118. Warto nadmienić, że auschwitzowy zeszyt „Concilium” (nr 195 z X 1984) z pewnością był dobrze znany w teologicznych środowiskach latynoamerykańskich przez swoje dwie edycje: hiszpańską i brazylijską.

⁶⁵ D. Nicholl, w: *Ecumenical Institute for Theological Researches Yearbook 1981—82*, 137—149; J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (przekł. z niem., 1972), Paris 1974, 323.

W sferze teologicznej „Auschwitz” ujawnił się już w 1964 r. dla chrześcijaństwa, po dwóch latach dla judaizmu. Dostępne bibliografie oraz ekumeniczne abstrakty pozwalają wynotować około dwudziestu monografii oraz dzieł zbiorowych noszących „Auschwitz” w tytule; większa jest, oczywiście, liczba rozpraw z podobnie ujętym tytułem. Niewielka część z nich okazała się tu bezpośrednio osiągalna⁶⁶. Istnieją co najmniej trzy publikacje tytułowo „dwuimienne”: *Auschwitz: Beginning of the New Era? Reflections on the Holocaust* (New York 1977, E. Fleischner, red. — 10 rozpraw, 16 wypowiedzi; pozycja już wzmiankowana), *Holocaust-Shoah* (1986, rozprawa E. Fackenheim w brukselskim periodyku „Regards”), *Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz* (Mainz 1986; monografia J. Kohn, tu nieosiągalna). W rozszerzaniu postauschwitzowych perspektyw teologicznych — tak judaistycznych, jak chrześcijańskich — doniosłą rolę spełnił wzmiankowany t. 195 międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” *Le judaïsme après Auschwitz. Une question radicale* (wśród

⁶⁶ Oto wynotowane — porównawczo — „auschwitzowe” tytuły publikacji teologicznych od prapoczątku (z zaznaczeniem autorstwa). 1964: *Auschwitz, der Christ und das Konzil* (Oesterreicher); 1966: *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Rubenstein); 1967: *Theology of Auschwitz* (Simon), *Jewish Values in the Post-Auschwitz Future* (Steiner); 1971: *The Question and the Answers After Auschwitz* (Cain), *The Human Condition After Auschwitz* (Fackenheim); 1973: *Faith After Auschwitz* (Berkovits), *Some Perspectives on Religious Faith After Auschwitz* (Rubenstein); 1974: *Speaking of God After Auschwitz* (Sherman); 1975: *Christian Theology After Auschwitz* (Willis), *Ethics After Auschwitz* (Littell); 1976: *Christian Theology After Auschwitz* (Baum), *The Face of God After Auschwitz* (Maybaum); 1977: *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust* (Fleischner, red.), *Rethinking the Church's Mission After Auschwitz* (Baum), *Auschwitz and the Pathology of Jew-Hatred* (Rubinoff), *Christology After Auschwitz* (McGarry); 1978: *The Jewish Return into History: Reflection in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (Fackenheim); 1979: *Christsein nach Auschwitz* (Marquardt), *Catholic Dogma After Auschwitz* (Baum); 1980: *Christen und Juden nach Auschwitz* (Metz), *Gottesglaube nach Auschwitz* (Pfisterer), *Judenmission nach Auschwitz* (Rendtorff), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen* (Grinzel, red.), *Auschwitz — Krise der christlichen Theologie* (Rendtorff, Stegemann, red.); 1981: *Exegese nach Auschwitz? Kerygma und Dogma* (Gläser); 1982: *Auschwitz or Sinai?* (Hartman); 1983: *Oekumene nach Auschwitz* (Metz), *Gott nach Auschwitz* (Kogon, red.), *L'exil de la Parole: du silence biblique au silence d'Auschwitz* (Neher); 1984: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (Jonas), *En face des Juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz* (Metz), *Le judaïsme après Auschwitz. Une question radicale* (zeszyt „Concilium”); 1985: *Glauben nach Auschwitz* (Deile); 1986: *Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz* (Kohn), *Gott nach Auschwitz* (Jonas), *Penser après Auschwitz* (Fackenheim), *Juifs et Chrétiens après Auschwitz* (zeszyt „Regards”), *Auschwitz* (Kohn, Metz); 1987: *Antisemitism and the Christian Mind: the Crises of Conscience After Auschwitz* (Davies), *Christlicher Feminismus nach Auschwitz* (Kohn-Roelin); 1989: *Penser Auschwitz* (zeszyt „Pardès”), *Auschwitz: Bataille de Symboles* (dossier w „L'Actualité Religieuse dans le Monde”).

autorów jedenastu rozpraw byli: Cohen, Metz, Baum, Pawlikowski, Schüssler Fiorenza). Oczywiście, liczba rozpraw, w których „Auschwitz” — nie występując w tytule — stanowi istotną oś refleksji teologicznej, jest tu niemożliwa do ustalenia.

W postauschwitzowej teologii chrześcijańskiej można wyróżnić trzy orientacje: wyznanie jako drażnienie przeszłości dla prześwietlenia wypaczeń i nieprawości; wyzwanie rzucone Kościołowi i sobie samej dla przezwyciężenia zaszłości i obciążeń; wezwanie do przemyśleń, przeobrażeń, tworzenia nowych postaw i więzi. Wyłaniające się problemy to: radykalnie nowe podejście do możliwości dialogu judaistyczno-chrześcijańskiego na poziomie teologicznym; rozważanie kwestii antyjudaistycznych wersetów Nowego Testamentu; uformowanie chrystologii na miarę potrzeb współczesności; rozpatrzenie teodycei pod kątem Auschwitz; teologiczne ustosunkowanie się — w perspektywie Auschwitz — do Państwa Izrael. Wydaje się skądinąd, że chrześcijaństwo łatwiej przyswaja złożoność Auschwitz, a jest chyba wciąż dalekie od należytego „uwnętrznienia” faktu żydowskiej państwowości.

Oto kilka wątków z dostępnych publikacji teologicznych — chrześcijańskich oraz żydowskich.

Franz Mussner analizuje dawniejszą teologię judaizmu, która właściwie sprowadzała się do stwierdzenia, że Żydzi wydali Jezusa na śmierć — a to miało usprawiedliwiać chrześcijański i teologiczny antysemityzm; w każdym razie w Wielki Piątek głęboko i szczerze — jak zaznacza — modlono się za „perfidnych Żydów”. John Pawlikowski przypomina, że antyżydowskie nauczanie w Kościele ujmuje się dziś jako rezultat niewłaściwej egzegezy przekazów Nowego Testamentu — nie rozgrzesza to jednak Kościoła, bowiem jego zwierzchnictwo nigdy nie dokonało szerszej korektury tak „niewłaściwego” nauczania. Prezbiterianin Robert E. Willis podnosi problem fragmentów Nowego Testamentu wyrażających wrogość do Żydów — nie sądzi, by istniała możliwość uczynienia ich „symbolicznie niewinnymi”; opowiada się za zróżnicowaniem między Nowym Testamentem a jego kerygmą, co miałyby pozwolić na wykluczenie ich, przy mocnych podstawach teologicznych, z bieżącego życia Kościoła. David Tracy z Chicago uznaje antyjudaistyczne stwierdzenia Nowego Testamentu za pozbawione „autorytatywnego statusu dla chrześcijaństwa”: jądro nowotestamentowego przesłania „winno wytworzyć demitologizującą siłę swego własnego sensu profetycznego, by raz na zawsze uwolnić Nowy Testament i chrześcijaństwo od owych stwierdzeń”. Peter von der Osten-Sacken uważa, iż rozróżnienie między dwoma antyjudaizmami — teologicznym i politycznym — staje się całkowicie wątpliwe, jeśli ma służyć celom apologetycznym: jest oczywiste, że religijny antyjudaizm przetarł drogę dla antyjudaizmu politycznego; jedyny sposób na przełamanie w chrześcijaństwie tego wrodzonego anty-

judaizmu teologicznego polega na odrzuceniu roszczeń Ewangelii do wyłącznej prawdy: z takiej „wyłączności” wynika „mentalność totalitarna”.

Zasadnicze zastrzeżenia wielu teologów budzi kwestia misji dla konwersji Żydów. Willis utrzymuje, że należy odrzucić każdy projekt takiej misji, jeśli dialog między chrześcijaństwem a judaizmem ma stać się możliwością. Littell już w 1975 r. uważał, że chrześcijaństwo powinno zrezygnować z wszelkich wysiłków zmierzających do „nawrócenia” Żydów na chrześcijaństwo, Biblia bowiem nigdzie nie stwierdza, by Przymierze przez Boga zawarte z Ludem Wybranym zostało kiedykolwiek uchylone (widać wyraźne nawiązanie do wcześniejszej o 42 lata konstatacji Bubera).

Teolog Hans Jansen z holenderskiego Kościoła reformowanego dostrzega teologię jako trwałą siłę motoryczną antyżydowskich praktyk Kościoła. Prawdziwe przeobrażenie jest możliwe pod warunkiem uznania ogromnej winy, jaką chrześcijanie ściągnęli na siebie: winy z tytułu współdziałania w Auschwitz. Jansen podkreśla informacyjną szczytkowość podręczników historii Kościoła w odniesieniu do eklezjalnego antyjudaizmu, który pozostawał skrywany lub minimalizowany. Należy zrewidować katechezę „zniesławiania” (co najwyraźniej odpowiada „nauczaniu pogardy” wedle Isaaca): w cieniu Auschwitz Kościoły nie zachowają szans na przetrwanie, jeśli będą tłumili bolesne wspomnienie o dotkliwej przeszłości. Muszą one odpowiednio przekształcić katechezę, religijne wychowanie, kaznodziejstwo, liturgikę, nauczanie teologiczne.

Teolog Clemens Thoma z Lucerny utrzymuje, że chrześcijanin, wypowiadający się po Auschwitz w duchu antyżydowskim, postępuje nieskończenie bardziej nieodpowiedzialnie niż dowolny Ojciec Kościoła, który sądził, iż obniżanie czy pomniejszanie Żydów należy do chrześcijańskiego nauczania — i nie potrafił jeszcze wymierzyć zła spowodowanego swymi własnymi słowami.

Za poruszający wyraz teologii krzyża Moltmann uznaje epizod z Bogiem na szubienicy Auschwitz w odczuciu i relacji Wiesela. Bóg musiał znaleźć się na szubienicy, musiał cierpieć — „błźnierstwem byłaby jakakolwiek inna możliwość”. Mówić o Bogu niezdolnym do cierpienia — to czynić zeń demona; uznawać Boga za absolutnego — to zapisywać niszczycielską nicość; Bóg zobojętniały skazywałby człowieka na obojętność. Tybingeńczyk uważa, że „podobnie jak Krzyż Chrystusa, tak Auschwitz jest wzięty na siebie przez samego Boga; przyjęty w cierpieniu Ojca, w ofierze Syna, w mocy Ducha”. Nie może to oznaczać jakiegokolwiek usprawiedliwiania Auschwitz. Jego zdaniem: „Bóg w Auschwitz oraz Auschwitz w Bogu ukrzyżowanym to podstawy rzeczywistej nadziei oraz miłości silniejszej od śmierci i zdolnej patrzeć śmierci w oblicze”.

Żadne z antyżydowskich posunięć nazistowskich nie było nowe:

odzieżowe odróżniania, wykluczania z zawodów, zakazy małżeństw religijnie mieszanych, wypędzania, masakry, palenia, getta — wszystko to, z wyjątkiem argumentacji rasowej (choć i ona ujawniała się w Hiszpanii XVI—XVII w.), występowało w antyżydowskich prawodawstwach stanowiących część chrześcijańskiej puścizny. I Küng przypomina, że po Auschwitz nie może być więcej usprawiedliwień: chrześcijaństwo nie uniknie otwartego przyznania się do winy; Auschwitz wstrząsnął antyżydowską pseudoteologią chrześcijaństwa, która uznawała jedynie nowotestamentową historię „kłątwy” na żydowski naród. Z kolei Pawlikowski, nawiązując do zakorzenionego już określenia Rosemary Radford-Ruether, zdecydowanie utrzymuje, że „chrystologia musi porzucić antysemityzm jako swą lewą rękę”.

Docenia się kontrowersyjność problemu teodycei. Willis uważa, iż nie może tam zrodzić się skryta ideologizacja, która by przesłoniła współlinię Kościoła za Auschwitz. Nade wszystko nie powinny pojawiać się próby „usprawiedliwienia” Holocaustu poprzez odwoływanie się do odrodzenia Izraela, aczkolwiek więź „ukrzyżowanie-zmartwychwstanie” jest szczególnie obrazowa. Można uważać Szoah za sygnał ostrzegawczy, natomiast koncepcja redukcji Auschwitz do „przeogromnego daru, przez judaizm przydanego ludzkości” (tak kard. O'Connor 2 I 1987) wyłuskuje go spod najzwyczajszej przyczynowości człowieczej.

Pawlikowski radykalnie krytykuje amerykańskie domniemania, jakoby wszelki antysemityzm łącznie z Holocaustem był po prostu dziełem szatana: „Umieszczenie korzeni zła, jakim był Auschwitz, poza człowiekiem stanowi rozwiązanie ułatwiające, ponieważ pozostawia godność ludzką bardziej nienaruszoną”. Z kolei uznaniu Auschwitz-Szoah za zbrodnię nazistowskiego neopogaństwa — tyleż antyżydowskiego, co antychrześcijańskiego (czasem nawet z ekspozowaniem tego ostatniego) — zdecydowanie sprzeciwia się Metz, w podobnym posunięciu dostrzegający intencje oderwania zagłady od jej przyczynowości specyficznie chrześcijańskiej. Otóż wydaje się, że przed przenoszeniem Auschwitz w obręb czy to teodycei, czy też satanologii, przed wyolbrzymiającym ukazywaniem jego neopogańskiego podglebia, a także przed ujmowaniem antysemityzmu nazistowskiego jako swoistego parawanu dla ukrycia jego rzekomo dominującego antychryścianizmu — teologia chrześcijańska winna wnikliwie i beznamiętnie rozważyć własne współodpowiedzialności chrześcijaństwa. Skądinąd można mniemać, że owe „zastępcze” hipotezy nie znajdują szerszego poparcia, napotykać natomiast bariery ze strony teologów nie poddających się doraźnym emocjom. W tych czy podobnych koncepcjach można doszukiwać się — idąc za rozważaniami Ruth Kastning-Olmesdahl, protestantki z Duisburga — „stłumionej świadomości winy”.

Z kolei teologia żydowska dopiero na początku lat osiemdziesiątych — jak utrzymuje Ellen Charry z Temple University — zaczęła wychodzić z klęski Holocaustu. Do bardziej istotnych wątków jej refleksji należałyby: odkrywanie form obecności Boga w historii (Berkovits); odczytywanie Biblii nowymi oczyma (postulat Wiesela); rozpatrywanie poczucia opuszczenia ofiar Szoah przez Boga (Susan Shapiro, Fackenheim: „Czy Bóg chciał Auschwitz?”); teologiczne konkretyzacje istnienia Państwa Izrael (Fackenheim); poszukiwanie sensu Szoah w świadomości, że odnalezienie go pozostaje nieosiągalne (Fackenheim); polemiczne ustosunkowywanie się wobec korzeni stosunku chrześcijaństwa do judaizmu (teologiczna nieprzyjaźń — Cohen, węgielne kamienie antysemityzmu — Gutman, Auschwitz jako wyzwanie — Charry). Teologia żydowska między innymi przypomina chrześcijanom, że Auschwitz pozostaje ich problemem. Do tego nawiązał rabin Albert Friedlander: „My, Żydzi, nie przychodzimy z prośbą, by inni okazywali nam współczucie czy modlili się za nas. Pragniemy pomagać chrześcijanom w konfrontowaniu ich własnych problemów”. Shalom Ben-Chorin — myśliciel szukający pojednania judaizmu i chrystianizmu — podkreślał, że nie może spoglądać na odłączony krzyż Golgoty: widzi go pośrodku straszliwych dymów z krematoriów Auschwitz, gdzie gazowano i palono dzieci. Jednakże Jules Isaac dostrzegał inną, niezwykle pobudzającą, możliwość: „Światło krematoryjnego pieca Auschwitz stanowi latarnię morską oświetlającą i ukierunkowującą wszystkie moje myśli. Moi bracia Żydzi i wy również, moi bracia chrześcijanie, czy nie sądzicie, że łączy się ona z innym światłem: ze światłem krzyża?”

Symbol miliona dzieci

Z sześciu milionów zgładzonych znacznie więcej niż milion stanowiły dzieci; deklaracja *Zakhor* (Genewa 22 VII 1986) przyjmuje półtora miliona. „Anemicznie żydowskie nasze obecne przywództwo, tak duchowe, jak świeckie, utraciło swe zasoby, ponieważ przed czterdziestu laty wymordowano całe pokolenie dzieci: pokolenie, które stałoby u steru naszych dzisiejszych wspólnot” — pisał w 1980 r. Esra Shereshevsky z uniwersytetu filadelfijskiego⁶⁷. W różnych refleksjach przebija przeogromna rozpacz z powodu tego dzieciobójstwa. Trzeba zdać sobie sprawę, że nieżydowskie dziecko polskie mogło zginąć w zbiorowej egzekucji czy na skutek przypadku, ale było to nie zaplanowane. Dziecko żydowskie, polskie czy z dowolnego kraju przywiezione na ziemię polskie, musiało planowo zginąć.

Jest legenda — przypomina Wiesel — o żydowskich dzieciach,

⁶⁷ E. Shereshevsky, *The Lesson of the Holocaust*, JES 17 (1980) 668.

w Egipcie wykorzystywanych jako spoiwo przy wznoszeniu piramid. Anioł zabrał takie dziecko już zniekształcone i postawił przed Stwórcą, który — przepelniony współczuciem — uwolnił cały lud. Jedno więc dziecko wystarczyło, by poruszyć Najwyższego — zapytuje Wiesel — a milion nie zdołało? Jaki cel miał kat w zabijaniu ich, czego nienawdził? Ich niewinności — ich wyobraźni — ich przyszłości? „Pragnął zabić naszą przyszłość — naszą niewinność — i również naszą przeszłość”⁶⁸.

Po stronie żydowskiej nasuwa się pytanie: czy chrześcijaninem może prawomocnie być ten, kto morduje małe dzieci — kto, bywało przecież, pali je żywcem? W Auschwitz Wiesel pojął, że grzech przeciw dziecku jest jedynym grzechem niewybaczalnym, ponieważ oskarża nie tylko człowieka, ale i człowieczego Stwórcę. I przytoczył relację jednego z auschwitzowych „hajcerów”, palących zwłoki zagazowanych — oto przed wejściem do komory pięcioletnia dziewczynka rozbierając swego jednorocznego braciszka szepce mu: „Nie bój się, to nie będzie bolało...”

Do najbardziej niepokalanych poematów czasu Szoah zalicza Wiesel utwory poświęcone cierpieniu, agonii i śmierci dzieci żydowskich — oraz wiersze zapisane przez nie same. Ich słowa stają się doświadczeniem.

Trzeba tu wzmiankować o poruszającym utworze: o dialogu matki z ośmioletnią córką. Stopniowo okazuje się, że z pociągu wkraczają poprzez bramę w środek planety Auschwitz. Matka wie już, co to znaczy; dziecko zaczyna orientować się — i przeobraża się w osobę dorosłą, na sposób „dorosły” podtrzymującą matkę. Ten poemat prozą, bo tak należy go określić, wnosi poczucie bezgraniczności: nie ma końca tego pochodu ludzi, nie ma końca i również początku — wytwarza grozę zamykającego się horyzontu: idziemy do kresu świata, to już niedaleko — narzuca przerażającą wizję bliskości Nieznanego: kominy! płomienie! To historia i przeznaczenie ludzkości są tam czynione⁶⁹.

A podłożem tego jakże zwięzłego utworu jest najgłębsza miłość Wiesela do tych dzieci, których Anioł nie zdążył wykupić.

Obowiązek pozostawienia świadectwa

„Niezlomnie uważałem, że choć nie ma znaczenia, czy piszę, czy też nie — to jednak dopóki będę wierzył w pisanie i będę zdolny pisać, dopóty śmierć nie uzyska władzy nade mną”⁷⁰ — utrzy-

⁶⁸ E. Wiesel, *Art and Culture after the Holocaust*, w: Fleischner, dz. cyt., 413.

⁶⁹ E. Wiesel, *A Mother and Her Daughter*, w: *A Jew Today*, New York 1978, 144—148.

⁷⁰ A. Sutzkever — cyt. w: St. Schreiner, *The Literary Witness of the Time of the Shoah*, „Christian Jewish Relations” 22, 3—4 (1989) 70.

mywał Abraham Sutzkever, który przeżył getto wileńskie. Pisanie oznaczało „tkwienie w życiu”. W judaizmie istniała pradawna tradycja zaświadczenia o okresach nieszczęść, nigdy jednak tak wiele nie zapisali Żydzi uwięzieni, torturowani i skazani na zagładę, jak podczas Holocaustu. Nakładały się tam — zdaniem Michała Borwicza — chęć pozostawienia ostatniego orędzia do tych, którzy przetrwają wojnę; pragnienie przekazania całej prawdy, by przeżyte doświadczenia nie stały się zapomniane czy zbędne; wiara w sprawiedliwość. Pisano — mimo że świat nie słuchał, a przeważnie tkwił obojętny.

Jako podstawowy wymóg Wiesel stawiał przekazanie relacji, by ostatnie słowo nie należało do kata — i zaznaczał, że pokolenie wojenne wynalazło „literaturę świadectwa”. Historykami — świadkami historii — stawali się rabini i rzemieślnicy, kupcy i intelektualiści, tragarze i ludzie anonimowi. Pragnęli jedynie tego, by sobie przypominano o nich: o ich imionach, obliczach, śpiewach; o ich walce i śmierci — obu jednakowo strasznych. Starano się przekazać jak najwięcej: stąd styl telegraficzny, napięty, nerwowy — słowo zamiast zdania, zdanie obejmujące całe strony i rozdziały. Czas upływał, śmierć mogła pojawić się w każdej chwili. Jeden z zapisujących zapytywał: „Jeśli moje życie zakończy się, co stanie się z moim dziennikiem?” — i oto już wieczorem zginął, ale dziennik przeżył go. Tak było z większością kronikarzy: „Ich śmierć stała się częścią ich świadectwa”⁷¹.

Ta „literatura holocaustowa” — literatura „krwi i popiołów” — zaświadcza o człowieczej umiejętności przeżycia mimo skrajności strat ludzkich i upodlenia; to część duchowego oporu Żydów — zawsze zawierająca nakaz zapisu historii. Stefan Schreiner uważa, że koncentrowanie się na tym, co uczyniono Żydom w Europie Wschodniej, doprowadziło do wypaczonego ich obrazu: nie dostrzegano znaczenia analizy życia wewnętrznego Żydów. Podobnie widzi Shereshevsky: lekcja Holocaustu winna skłaniać Żydów raczej do wgłębiania się w życie tych, co zginęli, niż do rozważania ich śmierci oraz umysłów ich zabójców.

W każdym razie słusznie utrzymuje Susan Shapiro, że skoro ongiś istniało poczucie totalnego opuszczenia przez Boga i praktycznie cały świat, to dziś niewysłuchanie świadectwa ofiar byłoby powtórzeniem tamtego zanegowania. „Nie mówić o przeszłości to skazać ją na historyczne zapomnienie”⁷².

⁷¹ E. Wiesel, *Art...*, dz. cyt., 407—408.

⁷² S. Shapiro, *Entendre le témoignage de la négation radicale*, C 195 (1984) 15, 17.

Symbol pamięci i skruchy

Jeśli kolejni biskupi Strasburga — jedynej napoleońsko-konkordatowej diecezji Francji — są tak bardzo braterscy wobec Żydów, to niewątpliwie z powodu bolesnej przeszłości stale im przypominanej, twierdził ks. Jean Toulat⁷³. Biskupstwo mieści się przy ulicy Spalonej, *rue Brulée*, gdzie w 1349 r. spalono żywcem dwa tysiące Żydów (zresztą radośnie przygotowanych do pojawienia się przed Stwórcą); z czasem Żydzi mogli przybywać do miasta tylko za dnia: o godzinie dziesiątej uruchamiano dzwon katedralny zwiastujący koniec pobytu. Jeszcze i dziś rozbrzmiewa to dzwonicie — w 1975 r. wymownie wskazywał Toulat — „by chrześcijanom niejako mówić: «Przypominajcie sobie... Okazujcie skruchę...»”.

Chodzi tu więc o przejawy takiej skruchy chrześcijańskiej wynikającej z należytej pamięci: ze świadomości własnych postaw i własnych uchybień. „My, Żydzi, jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że masakruje się nas przed czujnym okiem społeczeństwa chrześcijańskiego, które nie drgnie, spoglądając na naszą zagładę” — tak gorzko, że nawet bez wyrzutu konstatawał Shereshevsky. Obowiązek pamięci jest przecież podstawowy dla możliwości wytworzenia skruchy.

Auschwitz — zdaniem Littella — ukazuje kryzys wiarygodności nauki akademickiej. Holocaust był zaplanowany, nadzorowany i usprawniany przez doktorów filozofii — których w Wannsee 20 I 1942 było co najmniej ośmiu wśród piętnastu uczestników tragicznie pamiętnej konferencji — oraz profesorów; Mengele posiadał dyplomy dwóch największych uniwersytetów; setki prawników zapewniały technikę legalizacji zbrodni. Littell zresztą nie jest pewien, czy w odniesieniu do moralności, etyki i zaangażowania na rzecz życia wielkie uczelnie amerykańskie okazałyby wyższość nad Heidelbergiem, Tybingą i Marburgiem z lat dwudziestych⁷⁴.

Auschwitz to kryzys wiarygodności chrześcijaństwa. Mordu dokonano w sercu Europy chrześcijańskiej, na narodzie, o którym Kościoły wypowiadały się przez całe stulecia, zazwyczaj w słowach brzemiennie negatywnych. Masowy mord zaplanowali i zrealizowali ludzie ochrzczeni, których nigdy nie upomniano, tym bardziej nie ekskomunikowano. Kościół katolicki nakładał, teoretycznie do stycznia 1983 r., ekskomunikę na wszystkich uczestniczących w pojedynku — ale nie zastosował tej kary na przykład do techników dogląających komór gazowych, a przecież należała doń niemal czwarta

⁷³ J. Toulat, *Juifs et chrétiens*, „La Croix” 23 I 1975. Obszar diecezji nie należał do Francji podczas wypowiedzenia konkordatu; po 1918 r. wydało się niestosowne znosić tam jego dyspozycje, które przecież utrzymywało cesarstwo niemieckie w okresie zaboru.

⁷⁴ F. H. Littell, *Teaching the Holocaust and Its Lessons*, JES 21/1984, 531.

część SS⁷⁵. Dziś nazywa się ich poganami: określenie takie należało wysunąć w 1935 r., najpóźniej w 1938 r. — zdaniem Littella, obecnie to za mało i za późno. Bez stuleci chrześcijańskiego antysemityzmu w nauczaniu i kazaniach Hitler nigdy nie mógłby zmobilizować ludzi wrogich Żydom oraz unieruchomić beznamiętnych widzów.

W postholocaustowej teologii — zdaniem Littella — niezbędne jest radykalne przeobrażenie. By przeżyć, chrześcijaństwo musi przesunąć się od „nauczania pogardy” do praktyki przyjaźni z narodem żydowskim. „Sześć milionów ludzi, którym zawdzięczamy chrześcijaństwo, zamordowano w świecie schrystianizowanym, a nauczanie religijne pomija ten fakt. To nie tylko zawstydzające: to przerażające!” — pisała Huchet-Bishop⁷⁶, konkludując: „Dopóki nie stawimy czoła problemowi Auschwitz w nauczaniu chrześcijańskim, jak moglibyśmy mówić o dialogu, spotkaniach i pojednaniu z Żydami?”

Prekursorem przeobrażeń był ks. Démann, który w nieosiągalnej tu monografii (1952; przedmowa Saliège'a, już kardynała) przebadał 2400 podręczników frankofonicznych: wszystkie były obciążone negatywnymi stereotypami. Począwszy od schyłku lat pięćdziesiątych w Europie Zachodniej i obu Amerykach przeprowadzano wiele badań⁷⁷. Nawet w ćwierćwiecze po Auschwitz Kościoły reagowały nań tak samo jak wówczas: „ogłuszającą ciszą” — nie ogarnęły własnych tradycji, nie wyzwoliły się z polemiki antyżydowskiej; podręczniki wykazywały wysoki stopień antyżydajzmu i nawet teologiczne wspieranie antyżydowskich uprzedzeń rasowych, socjologicznych oraz ekonomicznych. Od początku lat osiemdziesiątych odnotowuje się zmiany: w podręcznikach jeszcze występowały triumfalistyczne przechyły i niedostateczne ujęcia krucjat oraz in-

⁷⁵ W ekskomunikę popadali nie tylko pojedynkujący się, ich sekundanci oraz wspomagający, ale nawet „umyślnie przypatrujący się” pojedynkowi: ks. F. Bączkowi cz, *Prawo kanoniczne*, t. 3, Opole 1958, 535—537; w księdze V (przestępstwa i kary) pojedynek zajmuje o połowę więcej miejsca niż spędzenie płodu. Katolicy stanowili 43,1 proc. ogółu ludności Wielkiej Rzeszy w 1939 r.; 22,7 proc. członków SS należało do Kościoła katolickiego, według wewnętrznego raportu SS na dzień 31 XII 1938 (G. Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*, London 1964, 292). Lévinas w wywiadzie dla „Esprit” (V 1990, 119) mówił o „przerażeniu wobec stwierdzenia, że kaci Auschwitz wszyscy mieli wychowanie religijne, chrześcijańskie, katolickie”.

⁷⁶ C. Huchet-Bishop, *How Catholics Look at Jews...*, New York 1974 — cyt. za JES 21 (1984) 479.

⁷⁷ E. J. Fisher, *Christian Teaching and Judaism*, SIDIC 9,3 (1976) 19—22; tenże, *Research on Christian Teaching Concerning Jews and Judaism*, JES 21 (1984) 421—423, 442—448. Autor przez wiele lat był w USA sekretarzem wykonawczym Sekretariatu Konferencji Katolickich Biskupów dla Stosunków Katolicko-Żydowskich. Rozległy zestaw ogłoszonych dociekań przy drugiej rozprawie.

kwizycji, ale na sposób uwrażliwiony rozpatrywano Szoah. Z kolei podręczniki żydowskie miały być skłonne do uproszczeń, pomijania pozytywnych kontaktów międzyreligijnych i wytwarzania „spłaszczonego” obrazu chrześcijańskich wierzeń oraz praktyk.

Nauczanie holocaustowe jest, jak można sądzić, najbardziej rozwinięte w Izraelu i Kanadzie, a przede wszystkim w USA, gdzie w uniwersytetach, seminariach i college'ach w latach 1969—70 było 10 czy 12 wykładów kursowych, w 1980—81 ponad 700, w 1984 r. ponad tysiąc. Rozpatrywano tam takie m.in. kwestie: jak inteligentni i kulturalni ludzie mogli stać się masowymi mordercami, czy może się to powtórzyć; dlaczego ludzie postronni — widzowie — tak mało uczynili, czy to ich nie obchodziło; co wykonały Kościoły; jaką rolę odegrały rządy alianckie, zwłaszcza administracja USA? Istniały zastrzeżenia: Murzyni uważali, że są to problemy bez znaczenia; Żydzi obawiali się wzrostu antysemityzmu.

Pouczająca wydaje się prezentacja seminarium holocaustowego, jakie na wydziale filozoficzno-religijnym w Monclair State College wiosną 1973 r. podjęła Eva Fleischner, katoliczka. W ciągu 4 miesięcy odbywano co tydzień trzy pięćdziesięciminutowe spotkania, ponadto długie dyskusje. Uczestniczyło 15 osób: 6 Żydów, zakonnica katolicka, buddysta, Palestyńczyk i 6 chrześcijan o bliżej nie określonych przynależnościach. Wiele czytano (dzieła przeważnie tu niedostępne), gromadzono materiały z różnych instytutów naukowych, słuchano w Nowym Jorku wykładów wielkich autorytetów żydowskich. Tematy debat to m.in.: antysemityzm bez Żydów, Pius XII a Żydzi, opór stawiany przez Żydów (przede wszystkim getto warszawskie), początek i kres odpowiedzialności, postawa świadka jako naocznego widza (zresztą z przeniesieniem tego również na inne sytuacje jak wojna w Wietnamie czy eksterminacja Indian), wydobycie bohaterstwa pewnych — choćby nielicznych — chrześcijan, analiza napisów z żydowskich bunkrów i kryjówek, problem systematycznego odczłowieczania Żydów. W duchu wielkiej otwartości dyskutowano nad kwestią: jak można — w świetle tego, co się wydarzyło — pozostawać chrześcijanami? Fleischner uważa, iż taka grupa seminaryjna powinna być zróżnicowana religijnie; za bez znaczenia uznaje żydowską czy chrześcijańską przynależność wykładowcy; widzi wytworzenie się prawdziwej wspólnoty, opartej na głęboko założonych troskach — umożliwiła to wzajemne „rzucanie wyzwania”, bez wnoszenia zagrożeń⁷⁸. I opowiada się za wskazaniem rabina Friendlandera podczas międzynarodowych debat teologicznych (Los Angeles, IX 1972): „Ponad ciągłe przeżywanie na nowo udręczeń, musimy ulżyć bólom i opatrzeć rany — musimy ponownie wystartować. Dojrzeliliśmy nowe życie”.

⁷⁸ E. Fleischner, *Holocaust Seminar*, JES 11 (1974) 321—328.

Karmel, czyli zderzenie

„My w ogóle tej sprawy nie rozumiemy. Dla nas rzeczą normalną są nasze zakonnice, nasz klasztor, nasz krzyż — i nie wiedzieliśmy, że to może kogokolwiek obrazić, nikt nam tego nie powiedział. A potem nagle przyjeżdża jakaś grupa amerykańskich Żydów i my czujemy się obrażeni” — jesienią 1989 r. pisała pewna parafianka z Oświęcimia. Cytując to Konstanty Gebert dostrzegął w tym szok wywołany niezrozumieniem: parafianie nie pojmowali, o co toczy się spór wokół Karmelu — i uważał, że zawiodły moralne autorytety polskiego społeczeństwa, co odnosi się przede wszystkim do Kościoła katolickiego, który byłby w stanie pokazać swoim wiernym fałszywość rozumowania⁷⁹.

Jednakże najwyraźniej w Kościele też brakowało należytego uczulenia. Bardzo autorytatywny i niemal oficjalny tekst wskazywał, iż w odniesieniu do Karmelu „nikomu na myśl nie przyszło, że projekt ten może urazić uczucia religijne naszych «starszych braci w wierze»”. Z kolei ceniony działacz katolickiego laikatu i profesor uniwersytecki stwierdził publicznie jeszcze we wrześniu 1989 r., że o ile Szoah głęboko go bulwersuje, o tyle nigdy nie myślał o symbolicznym, unikalnym związku Szoah z Auschwitzem.

Kościół i prasa katolicka nie doceniły konieczności podjęcia „pedagogiki auschwitzowej” — a może nawet „pedagogiki karmelowej” — właściwie dla całego społeczeństwa. Jeżeli rozpoczyna się i prowadzi dialog, to w czterdzieści lat po Auschwitz trzeba znać całą istotę duchowo-religijną partnera spotkań, łącznie z jego stosunkiem religijnym do własnego miejsca pamięci.

Oto chronologiczne zestawienie najbardziej istotnych publikacji czy wypowiedzi zagranicznych — żydowskich oraz katolickich. W czerwcu 1985 r. stowarzyszenie „Pomoc dla Kościoła w Potrzebie”, zbierając fundusze dla karmelitanek, opublikowało w swym biuletynie apel przedstawiający Karmel jako „duchową fortecę, rękojmnię dla nawracania braci zbłąkanych” i mówiący o „zwycięskiej potędze Krzyża Jezusowego” (tekst przygotowano wręcz żenująco: wymieniono zagładę „czterech milionów niewinnych”, ale nie wspomniano o Żydach; Siostrę Benedyktę od Krzyża i Edytę Stein uznano za dwie różne osoby); to księży powiadomili wspólnotę żydowską o tym biuletynie. 5 XII 1985 w żydowskim dwutygodniku brukselskim „Regards” ukazał się pierwszy artykuł napisany po bezpośrednim zetknięciu się z Karmelem; tegoż dnia wypowiedziała się grupa francuskich katolików, m. in. dominikanin Dupuy (sekretarz Komisji Episkopalnej do Stosunków z Judaizmem), oratorianin Dujardin (jego następca), jezuita Riquet, historyk Pierrard; nazajutrz zabrał głos kard. Decourtray. Tak więc wystąpienia katolickie były po

⁷⁹ K. Gebert, „Jednota” 9 (1990) 9—11.

prostu równoległe z pierwszymi opracowaniami w prasie żydowskiej; ponadto właśnie księża katoliccy poruszyli nieświadomą niczego opinię żydowską.

4 I 1986 wypowiedział się kard. Macharski⁸⁰. W marcu—kwietniu wystąpiło wielu rabinów i szereg oficjalnych osobistości żydowskich; polskiego pochodzenia benedyktyń Barnas rozpoczął zbieranie wielu tysięcy podpisów chrześcijan pod *Deklaracją solidarności z narodem żydowskim*; w prasie francuskiej ukazywały się komentarze krytycznie oceniające pozycje polskiego Kościoła; papież złożył wizytę w rzymskiej synagodze. W czerwcu w znanym miesięczniku „Esprit” redaktor naczelny Paul Thibaud ostro skomentował kwestię Karmelu; „Tygodnik Powszechny” zamieścił „trójgłos oświęcimski” (nazwa Auschwitz jeszcze nie wystąpiła). 22 lipca odbyły się — z wspólnej inicjatywy mec. Kleina, przewodniczącego Rady Reprezentatywnej Żydowskich Organizacji Francji, oraz kard. Lustigera, abpa Paryża — w Genewie obrady żydowsko-katolickie. W październiku—listopadzie ukazał się nr 171 „Regards” pod tytułem *Juifs et Chrétiens après Auschwitz* — pierwsze wielkie dossier „karmelowe” (wśród autorów: Riegner, Wiesel, Thibaud, Fackenheim, Turowicz, Barnas).

11 I 1987 w „Tygodniku Powszechnym” artykuł J. Błońskiego zapoczątkował serię wypowiedzi na temat stosunku Polaków do Żydów. 22 lutego odbyła się „Genewa II”; poruszające przemówienie wygłosił Ady Steg, przewodniczący Powszechnego Sojuszu Izraelskiego. Tak więc w marcu 1987 r. czołowa polska prasa katolicka dysponowała wszystkimi zasadniczymi dla kwestii karmelowej wypowiedziami, tekstami i deklaracjami z zagranicy. Wolno mniemać, że należyte spożytkowanie tego — w formie czy to rozległe założonego artykułu analityczno-informacyjnego, czy też rzetelnego dossier — zapobiegłoby narastaniu napięć aż po kulminację w 1989 r.

W lipcu—sierpniu 1988 r. katolicki miesięcznik „L'Actualité Religieuse dans le Monde” zamieścił pierwsze dossier auschwitzowe, z którego pewien polski tygodnik katolicki gromko oprotestował jedno słowo, przypisując mu kontekst odmienny od rodzimego francuskiego, natomiast nie informując absolutnie o niczym: o innych autorach, o treściach owego zestawu i o dziennikarzu-zakonniku redagującym dossier. We wrześniu—październiku 1989 r. ukazało się tam drugie dossier, a dwutygodnik „La Documentation Catholique” opublikował w serii „les grands textes” 50-stronicowy, wielokierunkowo założony, zestaw podstawowych tekstów i wypowiedzi, znacznie obfitszy niż materiały w polskiej edycji „L'Osservatore

⁸⁰ Wypowiedź ta ukazała się w DC 1914 (1986) 322; powtórzona w DC 1991 — suppl. (1989) 12 (seria „Les grands textes”). Wydaje się, że nie opublikowano jej w żadnym polskim czasopiśmie katolickim.

Romano". Poza wzmianką o tej ostatniej pozycji — niczego nie przekazano krajowemu czytelnikowi⁸¹.

Oto fragmenty kilku szczególnie poruszających tekstów czy wystąpień — tak żydowskich, jak przede wszystkim katolickich.

„Boże mój, jakiejże grubością nowych popiołów żydowskich należałoby pokryć tę ziemię, by Polacy zrozumieli Szoah!” — przejmująco ubolewał Ady Steg podczas obrad „Genewy II”. Zwracał się do obecnego tam metropolity krakowskiego, przydając mu szczególną funkcję: „Drogi Kardynale Macharski, ma Kardynał wielkie odpowiedzialności wobec narodu polskiego oraz polskiego Kościoła, ale jest Kardynał także Biskupem Auschwitz i z tego tytułu ma odpowiedzialności wobec narodu żydowskiego oraz Historii”. I apelował do siostry Marii-Teresy od Dzieciątka Jezus, założycielki Karmelu (której nie udało mu się spotkać podczas pobytu w Auschwitz): „Moja siostrzo, która modlisz się z miłości do Żydów, Żydów zmarłych, wysłuchaj więc głosu Żydów żywych: nie próbuj wypaczać symbolu Auschwitz umieszczając tam krzyż”. Zapowiadał wreszcie, że jeśli nic nie zostanie podjęte — „każdego dnia i wszędzie będziemy głosić, że nie przystajemy na zawłaszczanie i chrystianizację Szoah. Nie będziemy sami, ponieważ podtrzymują nas i krzepią tysiące braci chrześcijan, którzy — od zwykłego wiernego począwszy po kapłanów najwybitniejszych wśród hierarchii — odważnie wnoszą nam wsparcie świadome, braterskie i serdeczne”.

„Za późno, Ekscelencjo, okazywać skruchę na miejscu zbrodni. Niebo było wówczas puste, takie musi pozostać” — do nuncjusza apostolskiego w Paryżu pisał 13 III 1986 Théo Klein (list pozostał bez odpowiedzi). „Mężczyźni, kobiety i dzieci porzuceni przez ludzkość na rzecz technologii śmierci uprzemysłowionej [...] umierali, ponieważ byli Żydami, a ponieważ nimi byli — w obojętności rządów oraz religijnych hierarchii. Dziś mają prawo do tego milczenia, które głęboko wycierpieli — podczas gdy jeden krzyk mógłby, być może, ich uratować, a z pewnością pozwoliliby im odczuć, że w nieubłaganym i nieprawdopodobnym marszu ku śmierci nie byli sami: że ktoś troszczył się o nich”. A w liście do kard. Decourtraya wskazywał 30 III 1989: „Dla naszych zmarłych pragniemy jedynie milczenia. Oby zaprzestano przytłaczać nas nadmiarem modłów za spo-

⁸¹ Nie sposób ogarnąć tego, co przekazywały różne czasopisma ogólne, jak „Nouvel Observateur”, „The Tablet”, „Témoignage Chrétien” — czy bardziej wyspecjalizowane jak „Judaica”, „Christian Jewish Relations”. Dla wyjaśnienia: niżej podpisany przygotował w październiku 1989 r. bardzo obszerny tekst, zawierający m.in. jedyną tego rodzaju analizę czterech zestawów zagranicznych i przewidzianych do publikacji w miesięczniku „Człowiek i Światopogląd” na początku następnego roku; niestety, w styczniu 1990 r. okazało się, że czasopismo ulega likwidacji — tak więc jedynym śladem zewnętrznym tego artykułu jest jego tytuł *Auschwitz między Karmelem a symboliką* figurujący w zapowiedziach na czwartej stronie okładki ostatniego w 1989 r. zeszytu.

kój ich dusz: sami tym się zajmujemy”. Skądinąd ten postulat milczenia dostrzeżono znacznie wcześniej. Niemożność wyrażenia uczuć człowieka w obliczu „tego monumentu nienawiści, jaki stanowi obóz Auschwitz” — jak wskazywał 16 VI 1979 profesor Jacques Madaule, wielki autorytet francuskiego katolicyzmu — doprowadza do tego, że „milczenie okaże się wreszcie najwznioślejszą modlitwą auschwitzową. Mówić należało, gdy czas był po temu — obecnie pozostaje skupić się i milczeć, we własnym sercu składając przyrzeczenie”.

„Uczniowie Jezusa, nie można nam teraz zwracać się ku Wiekui stemu i błogosławić, jeśli pierwaj nie pojednamy się z naszymi braćmi Żydami” — przestrzegął w Auschwitz 12 IX 1985 dominikanin Bernard Dupuy, ówczesny sekretarz francuskiej Komisji Episkopalnej do Stosunków z Judaizmem. Wiadomość o Karmelu poraziła go w trzy miesiące później (zastanawiające: najwyraźniej nie poinformowano go o tym „na miejscu”): „Zatkało mi dech. Można modlić się po Auschwitz. Wszakże czy można lokować się w Auschwitz, w obliczu grozy? Modlić się w zastępstwie za Żydów tam zmarłych?” 24 VI 1989 wskazywał, że kraje wschodnioeuropejskie nie dysponują zarówno znajomością Szoah, nawet na poziomie zwykłej informacji, posiadaną przez Zachód — jak też niezbędną refleksją moralną. Założenie Karmelu to dla niego „dobra zła intencja”: można mieć dobry zamiar, ale zła realizacja może wręcz „zdradzić” intencje.

Oratorianin Jean Dujardin, następca Dupuya, wyznawał jesienią 1989 r.: „Wiedziałem, że krzyża nazbyt często używano jako narzędzia prześladowania⁸² podczas męczarni”. Żyd — którego współrodaków prześladowano, z tytułu męki Chrystusa, na przykład podczas pogromów wielkopiątkowych — „widzi w krzyżu zagrożenie swej tożsamości. Dla niego szczególnie nie do zniesienia jest umiejscowienie krzyża na największym cmentarzysku żydowskim dziejów.

⁸² Problem krzyża jako „narzędzia prześladowania” Żydów zasługuje choćby na bardzo skrótove zaznaczenie. „Mężczyźni i kobiety wyzywali nas, bili, a nawet mordowali, wysoko w górze trzymając «krzyże» i «relikwie»” — wspomina Rose Price, rodem ze Skarżyska Kamiennej, w „Znaku” 339—340 (1983) 325. W Sigheť — wskazuje Wiesel (w: Fleischner, *Auschwitz...*, dz. cyt., 406) — „dwa razy w roku, na Wielkanoc i Boże Narodzenie, żydowskich uczniów bili ich chrześcijańscy sąsiedzi. Tak, jako dziecko żyłem w strachu. Krzyż — dla chrześcijan symbol współczucia i miłości — stał się narzędziem męczarni i przerażenia używanym przeciw Żydom”. Karmelita de Goedť relacjonuje, że pewien polski Żyd na zapytanie: jaki miał wypadek z prawym ramieniem — odpowiedział: „«podczas pogromu w Polsce chrześcijanie złamali mi ramię uderzeniami krzyża». Uderzeniami krzyża! Niestety!” — i b. prowincjał przytacza jako pewnik, że „w wielu obozach Szoah Polacy wnoszą krzyże i miejsca kultu” (DC 1991—suppl., 1989, 50; ostatni fragment artykułu redakcja zatytułowała *Krzyż może stać się kontrświadectwem*). A w pewnym autorytatywnym u nas tekście katolickim wręcz za pomówienie („jest oczywistą nieprawdą”) uznano słowa nie wymienionego kardynała francuskiego, który orzekł, że w Polsce bito Żydów krzyżami...

Żyd nie może tolerować tego znaku, który — choćby nie takie były intencje tych, co go wystawili — wykrada mu jego zmarłych i koniec końców umożliwia chrześcijańskie zawłaszczenie Szoah⁸³.

Michel de Goedt, karmelita i dawny przełożony prowincji paryskiej, dopuszczał modlitwę w upamiętnieniu Szoah — ale naznaczoną przez dyskrecję i odległość: modlitwa nie może stanowić „ekspiacji, niedopuszczalnego «zawłaszczenia» cierpień innych ludzi, by je ofiarować Bogu” — winna być „pokorą grzesznika, słuchaniem niemego krzyku zmarłych, strasznym wsłuchiowaniem się w milczenie Boga”. Trzeba sprawić, by w Auschwitz „każdy wierzący mógł pomodlić się i skupić wedle swej wiary” — by nie usurpował danego miejsca dla narzucenia swojej symboliki, która jednak „nie jest nią dla innego, kogo tym samym pozbawia pamięci”. Auschwitz to miejsce nie do zajmowania, nawet nie do przekraczania: można się doń jedynie przybliżać. Wyraził „radikalną niezgodę” wobec swych sióstr: „Jeśli karmelitanki przyznają sobie powołanie do modlenia się w pamięci okropieństw obozowych — lecz któż rozpozna prawdę takiego powołania i je potwierdzi? — niechże mają elementarne poczucie wstydu, by osiedlić się możliwie dyskretnie, w pewnej odległości od miejsca, które pozostaje nieosiągalne”.

W sprawie Karmelu doszło do nałożenia jednego symbolu na drugi: „mocniejszego”, poprzez dysponowanie poparciem znacznej części Kościoła polskiego i niemałej części społeczeństwa polskiego, zupełnie nie przygotowanego i nieświadomego kwestii fundamentalnych — na „słabszy”, bowiem mający za sobą jedynie racje moralno-religijne i poparcie środowisk zagranicznych, właśnie nie tylko żydowskich.

Wydaje się, że poprzez „odgórne” i bezkonsultacyjne załatwianie problemu, dalej poprzez kolejne niezręczności i nieustępliwości, z wielkim trudem przełamywane, Polska utraciła niemało — i niekiedy będą to szkody bynajmniej nie doraźne⁸³. Gdyby środowiska katolickie, karmelitanek nie wyłączając, od samego początku prawidłowo informowano — wówczas prawdopodobnie nie doszłoby do tak przykrych napięć. Ongiś niejednokrotnie podkreślano informa-

⁸³ Przykładowo: w EH — publikacji monumentalnej i bardzo kosztownej, która z pewnością długo poczeka na drugie wydanie — hasło *The Jews in Poland* (s. 1151—55: sprzed drugiej wojny światowej, s. 1155—74: lata wojny, s. 1174—76: czas powojenny) wyposażono w pięć zdjęć dokumentalnych z lat wojny, w zdjęcie pomnika lubelskiego i, niestety, w półstronicową fotografię Karmelu, którą dostrzeże każdy, choćby kartkujący ów trzeci tom. W podpisie wskazano m.in. na protesty szerokiego wachlarza organizacji żydowskich do Watykanu i członków hierarchii katolickiej: „Umieszczenie tak chrześcijańskiego symbolu w miejscu, które zażądało życia półtora miliona żydowskich mężczyzn, kobiet i dzieci, stanowi profanację ich pamięci”. Ta fotografia przetrwa zapewne co najmniej dwadzieścia lat.

cyjną selektywność prasy „oficjalnej” — czy jednak nie obciąża to również prasy katolickiej od początku 1986 r. do lata 1989 r.?

Antysymbole

W sierpniu 1989 r. szczególnie znaczący głos polskiego Kościoła uznał, że gdyby nie antypolonizmy w zagranicznych środkach przekazu pozostających w bezpośredniej dyspozycji środowisk żydowskich — w Polsce nie byłoby przejawów antysemityzmu. Można skądinąd sądzić, że owe zagraniczne antypolonizmy mają małe szanse dotarcia do polskich rzeczników antysemityzmu, którzy raczej kierują się dyrektywami rodzimej prasy skrajnych orientacji.

Przed wszystkim należy wskazać, że w publikowanych za granicą żydowskich relacjach z lat okupacji Polacy często rysują się negatywnie i wręcz bardzo negatywnie. Przykładowo można wymienić wspomnienia Donata z getta warszawskiego i Dworzeckiego z getta wileńskiego, dalej „zwoje auschwitzowe” Lewentala i Gradowskiego⁸⁴; są tam fragmenty niezwykle bolesne, zawstydzające — dwaj ostatni stali już w przedśmierci (zgodzono ich w październiku—listopadzie 1944 r.); niedopuszczalne byłoby przypisanie tym kronikarzom z auschwitzowego *Sonderkommando*, gorączkowo odnotowującym swe relacje, jakiejś intencji „bezinteresownego zniesławiania”. Wiele cierpkich konstatacji można znaleźć w tomach „Yad Vashem Studies”, w *Encyclopedia of the Holocaust*, w pracach Poliakova. Przykre oceny padały podczas różnych debat: od paryskiego kolokwium w 1963 r. po dyskusje z lat osiemdziesiątych prezentowane w „Polin”. Wiesiel rzadko — ale z reguły bardzo krytycznie — spogląda na sprawy polskie. Nie można wykluczyć, że zestaw takich opinii — niechby stosownie skomentowanych, może wyjaśnionych — dopomógłby polskiemu społeczeństwu w lepszym uchwyceniu własnego wizerunku. Chodzi tu, oczywiście, o przekazy na długo zapisane w publikacjach trwałego znaczenia, nie zaś o dorażną felietonistykę w dziennikach czy tygodnikach, gdyż ta może natrafiać już „u siebie” na polemiczną barierę⁸⁵.

Dalej, w wielu publikacjach — chyba wyłącznie nieżydowskich, po części wręcz katolickich i niemal kościelnych — ujawniają się niestaranności warsztatowe: dezynwoltura, brak należytej orientacji, a zresztą chyba i świadome zniekształcanie. Odnoszące się do strefy Auschwitz sformułowania w rodzaju „deportowani do obozów kon-

⁸⁴ A. Donat, *The Holocaust Kingdom*, New York 1965; M. Dvorjetski, *La victoire du ghetto*, Paris 1962; Z. Lewental, Z. Gradowski, *Les „rouleaux d'Auschwitz”*, „Regards” 171 (17 X 1986) 35—38.

⁸⁵ Przykładem takiej reakcji może być polemiczny artykuł ks. Ronalda Modrasa z St. Louis University, *Pope John Paul II, St. Maximilian Kolbe, and Antisemitism: Some Current Problems and Perceptions...*, JES 20 (1983) 630—639.

centracyjnych w Polsce”, „deportowani do Polski” (chodzi przecież o deportację poprzedzającą zagładę!), „wywożeni na niegościnne nieużytki polskie”, nawet wręcz „polskie obozy koncentracyjne” — wytwarzają nieuchronne i zrozumiałe przeświadczenie, że skoro Chorwacja od 1941 r. posiadała „swoje” obozy koncentracyjne, Francja zaś od schyłku 1939 r. do 1945 r. dysponowała „własnym” obozem koncentracyjnym w Gurs pod Pirenejami⁸⁶, to mogła je utrzymywać również Polska z jakąś niewątpliwą mini-autonomią typu francuskiego czy holenderskiego, bowiem poza profesjonalistami mało kto na Zachodzie orientuje się w polskich uwarunkowaniach okupacyjnych i poprzestaje na przenoszeniu doświadczeń rodzimych. Zupełnie realne wydaje się stosowne u nas przeciwdziałanie temu⁸⁷.

Wreszcie, za niedopuszczalne i społecznie szkodliwe przychodzi uznać dezinformacje — powstałe nie w wyniku niedostatecznego rozeznanania, ale poprzez świadome przemilczania i tuszowania — niekiedy zamieszczane w nader, wydawałoby się, autorytatywnych tekstach krajowych odnoszących się do problematyki polsko-żydowskiej. Oto w pewnym takim artykule publikowanym co najmniej dwukrotnie w latach 1989—90 oznajmiono: „Dialog z Żydami pozwolił stronie katolickiej przekonać się”, że przeniesienie Karmelu to „prośba wszystkich Żydów”. Zarysowano tam jedynie dwie strony: polsko-katolicką oraz żydowsko-zagraniczną. A przecież dosłownie od samego początku po stronie żydowskiej opowiedziały się, jak to już nadmieniono, rozliczne środowiska katolickie — i szerzej: chrześcijańskie — z zagranicy. Artykuł zapewnia, że karmelitanki „zamieszkały w Starym Teatrze legalnie”; Józef Gajewicz, przewodniczący zgromadzenia radnych krakowskich, oznajmił natomiast 9 III 1989 delegacji Parlamentu Europejskiego, że nie zawarto żadnej umowy na wydzierżawienie czy sprzedaż budynku i nie występowano o zezwolenie, którego oczywiście nie wydano: „Od strony prawnej karmelitanki są «nielegalnymi mieszkankami»”.

A dalej, w odniesieniu do czerwca 1989 r. (zresztą bez zmian i w przeszło rok później): „Strona żydowska domaga się teraz przewizorycznych przenosin Karmelu na inne miejsce. Nie chce czekać, aż zostanie wybudowany nowy klasztor. Żądanie to jest nieuzasad-

⁸⁶ Po kapitulacji Francji naziści deportowali tam ludność żydowską z Patynatu i Nadrenii; stamtąd później wywożono do Auschwitz. Należy pamiętać, że wprawdzie pierwsze obozy koncentracyjne powstawały poza Europą (1896 — Hiszpania na Kubie, 1900 — USA na Filipinach i W. Brytania w Afryce Płd.), to pierwsze w Europie założyła Francja jesienią 1914 r. dla uznanych za wrogów Alzatzczyków i Alzatek z wyzwolonych już obszarów Alzacji — c tym ówczesny prezydent Republiki, R. Poincaré, *Au service de la France*, t. 5: *L'invasion — 1914*, Paris 1928, 488; zapis w dzienniku pod datą 6 XII 1914 dwukrotnie wymienia *camps de concentration*.

⁸⁷ Poprzez listy do właściwego edytora zagranicznego lub wręcz do autora. Jeśli nawet korespondencja do danej redakcji nie zostanie opublikowana, to jednak spowoduje pożądane uczulenie.

nione". Jak gdyby to tylko strona żydowska... A przecież 18 VIII 1989 kard. König jako międzynarodowy przewodniczący „Pax Christi” mówił: „Jeżeli całą wspólnotę uraża modlitwa w danym miejscu, dlaczego nie odmawiać jej kilkaset metrów dalej? Modlitwy można wszędzie odmawiać. Czy modlitwa stanie się mniej miła Bogu, gdy przez pewien czas będzie się ją odmawiać w budynku prowizorycznym?” Zresztą już wcześniej, 14 II 1989 kard. Decourtray pisał do mec. Kleina, współprzewodniczącego genewskich konferencji: „Jeżeli przed 22 lipca 1989 r. [...] wyłonią się nowe przeszkody, niezależne od naszej woli [...] zwrócimy się do przełożonego generalnego karmelitów, by podjął posunięcia konieczne dla tymczasowego ulokowania sióstr w oczekiwaniu zakończenia budowy klasztoru”⁸⁸. Widać więc, że dwaj kardynałowie uważali kwestię prowizorium za całkowicie uzasadnioną.

Nieskonsultowanie strony żydowskiej w sprawie założenia Karmelu miało u podstaw „brak «nawyku» dialogu z Żydami”. W dwadzieścia lat po *Nostra aetate*, gdy ogłoszono bardzo wiele „dialogowych” dokumentów Stolicy Apostolskiej i szeregu episkopatów, okazuje się nagle, że brak „nawyku” — po cóż więc deklarować „dialogowość”? Wreszcie, dialog staje się ponoć niełatwy: „Pójść na dialog to sprawa «ryzykowna», bo można odkryć inność drugiego człowieka, inność innego narodu, inność jego myślenia, odczuwania, sądzenia”. Czy ideałem jest naród „inny”, byle tożsamy z „własnym”, tym pierwszym? Najwyraźniej chodzi o to, by dialogować bezpiecznie: z sobowtórem; wszakże byłby to raczej przygnębiający monolog na dwa głosy rozpisany.

Pozbywanie się różnych stereotypów i antysymboli okazuje się sprawą chyba nagłą.

Auschwitzowe przykazania

„Nigdy nie zapomnę twarzyczek dzieci, których ciała przemieniały się w kłęby dymu pod spokojnym niebieskim niebem. [...] Nigdy nie zapomnę tych rzeczy, choćbym został skazany żyć tak długo jak sam Bóg. Nigdy”. To osobiste zobowiązanie Wiesela (1958) było równocześnie nakazem wywodzącym się z głębin Auschwitz — żydowskim wezwaniem innych do pamięci o ofiarach: nigdy nie zapomnieć.

Z tym harmonizuje jak gdyby przykazanie moralne, z dramatyczną mocą narzucone ludzkości przez Jana Pawła II (1987): przyszłym pokoleniom należy przekazywać wiedzę o Szoah-Holocaustie, „ażeby coś tak straszliwego nigdy już nie było możliwe. Nigdy więc

⁸⁸ Wypowiedzi Gajewicza (w memorandum sporządzonym przez Marijke van Hemeldonck) oraz kard. Königa w „Christian Jewish Relations” 22, 3—4 (1989) 51, 120; list kard. Decourtraya, DC 1991—suppl. (1989) 35.

cej!" To nawoływanie „nigdy więcej” przyjęło się w różnych wariantach.

Z kolei przykazanie filozoficzne pochodzi od Adorna (1966): „Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Auschwitz, aby nie zdarzyło się już nic podobnego”.

Fackenheim (1967) sformułował — jak sam określił — „sześćset czternaste przykazanie” (według Tory) poprzez „Rozkazujący Głos Auschwitz”, który postanawiał: „Nie przyznawać Hitlerowi pośmiertnych zwycięstw”. Obejmowało to cztery obowiązki: zapobieganie zagładzie narodu; zachowanie pamięci o umęczonych; zachowanie judaizmu — przez pamięć o ofiarach Auschwitz Żydzi winni trwać w swej żydowskości; utrzymanie nadziei na Boże Panowanie — w przeciwnym razie wszystko stawałoby się możliwe.

Katoliczka Fleischner uznała to za jedenaste przykazanie — to znaczy według Dekalogu — i odczytała je dla chrześcijan jako „nie możemy pozostawać milczący”. Nie wystarczy szczerze opowiadać się po stronie Izraela: trzeba dawać wyraz temu zaangażowaniu — „w przeciwnym razie ściągniemy na siebie nowy ciężar winy, gdy ledwie uzgodniliśmy nasze odpowiedzialności z tytułu Holocaustu”⁸⁹. Na tym zamyka się swoisty „pentalog auschwitzowy”.

Zarysować należy refleksje o charakterze ogólnym. Kard. Etchegaray postulował, by chrześcijanie potrafili o wybaczenie poprosić Boga oraz swych braci, tak często pojonych „nauczaniem pogardy” i pogrążonych w okropnościach Holocaustu. Trzeba przyznać, że Kościół długo nie potrafił zdobyć się na taki akt skruchy; tym większe więc uznanie budzi — mocno zresztą opóźniony w porównaniu z analogicznymi posunięciami innych episkopatów — list pasterski Episkopatu Polski, datowany 30 XI 1990, w którym znalazło się znamienne wyznanie, by „prosić nasze Siostry i Braci Żydów o przebaczenie”.

Ale niejedno pozostaje do wykonania. Rabin Norman Solomon przypominał o istotnym problemie: „Chrześcijanie wyrażają smutek i potępiają antysemityzm. Czy jednak pojmują stopień swego udziału w ideologicznym przygotowaniu drogi do Holocaustu — czy oczyścili dokładnie swą teologię z nauczania pogardy?”⁹⁰ Przedwczesne wydają się domniemania, że jest to już pomyślnie zakoń-

⁸⁹ E. Wiesel, *Night*, dz. cyt., 44; Jan Paweł II do przedstawicieli organizacji żydowskich w USA — Miami, 11 IX 1987; T. Adorno, dz. cyt., 512; E. Fackenheim, cyt. w: E. Z. Charry, *Jewish Holocaust Theology*, JES 18 (1981) 131 oraz R. E. Willis, *Christian Theology After Auschwitz*, JES 12 (1975) 497; E. Fleischner, w: Fleischner (red.), *Auschwitz...*, dz. cyt., 225.

⁹⁰ N. Solomon, „Christian Jewish Relations” 21, 3 (1988) 60. Lévinas inaczej: „Męka przeżyta przez judaizm w chrześcijańskiej Europie niezaprzeczalnie oznacza również zbliżenie z chrześcijanami” (dz. cyt., 171).

zione; być może, od dość dawna oczekiwany dokument kościelny o Szoah pozwoli choć częściowo odpowiedzieć pozytywnie.

Postulat zmierzający do wykluczenia wszelkich jednostronnych i nawet arbitralnych — choćby w dobrej wierze czynionych — pousunięć kościelnych przedłożył Metz⁹¹. Dialog żydowsko-chrześcijański prowadzony w upamiętnianiu Auschwitz oznacza dla chrześcijan przede wszystkim to, że nie im przypada słowo otwierające i nie oni mają zapoczątkowywać dialog. Ofiarom nie proponuje się dialogu. Chrześcijanie mogą wejść w dialog jedynie wówczas, gdy ofiary same rozpoczną mówić. Wydaje się, że w napięciach wokół Karmelu stronie katolickiej zabrakło dostrzeżenia tej bardzo podstawowej dyrektywy.

Chrześcijańska sztuka sakralna średniowiecza widziała Kościół jako triumfującą kobietę, Synagodze przydając postać niewiasty w upadku, z przewiazanymi oczami, z połamanym berłem. Dziś teolog Michael Ryan dostrzega chrześcijaństwo i judaizm jako siostrzane wspólnoty dzielące biblijną spuściznę, choć odmiennie ujmowaną w odrębnych tradycjach interpretacyjnych: „Świat postauschwitzowy jest wspólnym obszarem służebności Żydów i chrześcijan”.

Wytwarzanie podobnej służebności wspólnotowej daje się wywodzić — jak wolno sądzić — z rozważenia symboliki Auschwitz we wszelkich możliwych jej elementach. Takie „prześwietlanie” symboliki — to szansa wznoszenia pomostów: między mentalnością współczesnego człowieka a przyszłością bez jakiegokolwiek Auschwitz i bez hańbiącego problemu wszelkiej nie-osoby; między chrześcijaństwem obciążonym niejasnym poczuciem pozostawania „plecami do Auschwitz” a judaizmem przechowującym pamięć o totalnym opuszczeniu sześciu milionów ginących przed półwieczem; między naszymi sumieniami a naszymi postawami i czynami. I nie tylko: to również podejmowanie dociekań bez apriorycznie założonych rozstrzygnięć, bez przemilczeń i narzucanych odłączeń; to rozstawanie się z ubezpieczającą dogodnością stereotypów i zmitologizowanych przekazów; to eliminowanie lęków przed „innością” na rzecz właśnie dialogu z „innością” — dialogu w duchu braterskiej solidarności.

Wyłania się z tego obowiązek konsekwentnego upowszechniania należycie przemyślanej „pedagogiki auschwitzowej” — tam zwłaszcza, gdzie pozostaje ona zaniedbana czy niedoceniana.

MICHAŁ HOROSZEWICZ, WARSZAWA

⁹¹ J. B. Metz — cyt. wg JES 20 (1983) 393.