

# Michał Horoszewicz

---

"Memory Offended : The Auschwitz Convent Controversy", ed. Carol Ann Rittner, John K. Roth, New York-Westport-London 1991 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 63/2, 194-201

---

1993

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Carol Ann RITTNER, John K. ROTH (Eds), *Memory Offended: The Auschwitz Convent Controversy*, New York — Westport — London 1991, Praeger Publishers, s. XIV, 289.

Od schyłku 1986 r. za granicą ukazywały się — sporządzane bezzwłocznie wedle potrzeby — prasowe zestawy różnych komentarzy i dokumentów odnoszących się do sprawy klasztoru karmelitanek w Auschwitz-Oświęmiu, zeszyty specjalne i już wydawnictwa książkowe; z tego w języku polskim udostępniono bodaj jedynie kilkanaście dokumentów w uwzględniającym wypowiedzi wyłącznie strony kościelnej doborze ORP X (1989) 10—11, 9—13. Odmienny charakter ma przygotowywany przez kilkanaście miesięcy, od jesieni 1989 r., tom zbiorowy pod redakcją Carol Rittner, siostry Miłosierdzia, uprzednio dyrektor Elie Wiesel Foundation for Humanity, oraz Johna Rothera, profesora filozofii w Claremont McKenna College. Funkcja dokumentacyjna zaznacza się tam ubocznie w skądinąd obszernym aneksie; podstawową i dominującą jest funkcja refleksyjna: oświeclanie procesów „długiego trwania” poprzez czternaście tekstów i jedną rozmowę. Przed autorami postawiono trzy orientacyjne kierunkowskazy: jak kontrowersja wokół Karmelu i jej rozwiązanie wpływają na najistotniejsze kwestie w stosunkach żydowsko-chrześcijańskich — jakie założenia w tradycjach żydowskich oraz chrześcijańskich najpilniej wymagają przebadania, jakich pułpek należy się wystrzegać, co warto wykorzystywać w rozważaniu spornych punktów — czego w wyniku tej kontrowersji mogą uczyć się Żydzi i chrześcijanie? W swej najlepszej postaci religie są niezbędnymi źródłami nadziei i zachęty, w najgorszej natomiast — twierdzą we wprowadzeniu edytorzy — wyłaniają zblźnioną nietolerancję i wyłączość, które dają początek nienawiściom i zniesławieniu: należy więc odpierać pokusy jednej religii do ustanawiania własnej „wybrańczej” tradycji z uszczerbkiem dla innych.

Pierwszą część *Historia i polityka pamięci* otwiera studium Richarda L. Rubenstein, profesora religii w Florida State University, rozpatrujące problem klasztoru w powiązaniu z imperatywami pluralizmu w skali globalnej i poprzez skrótowe ujęcie położenia etniczno-religijnej mniejszości żydowskiej na ziemiach polskich od początku XX w. Autor ostro krytykuje Weissa, który absolutnie nie potrafił uwzględnić, jakie skojarzenia budzi niezaproszony mężczyzna nagle wkraczający na obszar zastrzeżony dla kobiet poświęcających swe życie czystości i modlitwie; skądinąd uważa, iż następne wypowiedzi strony polskiej uwidaczniały, jak gdyby podobnie, nieczułość na żydowskie symbole i przekazy pamięci. Nie ma racjonalnych powodów dla kontynuowania niechęci polsko-żydowskiej: jakkolwiek antysemityzm istniejący w Polsce stanowi obsesję, mogącą jedynie odciągać uwagę od rzeczywistych problemów kraju.

Dopóki pozostaje pamięć, ścieżki dwóch „najsmutniejszych narodów na tej ziemi” nigdy nie rozejdą się: złączone popiołami obu ludów, spotykają się — jak to często bywa — na cmentarzach. Polskiego pochodzenia ks. Ronald Modras, profesor studiów teologicznych w St. Louis University i doradca do spraw polskich w Sekretariacie dla Stosunków Katolicko-Żydowskich Krajowej Rady Biskupów Katolickich, ujmuje Auschwitz jako *sanctum*, obszar poświęcony. Odrzuca dość rozpowszechnioną opinię, jakoby w latach wojny „katolicka Polska milczała” o Auschwitz — przeciwnie: dostarczała szczegółowych informacji o gettach i obozach zagłady, nalegała na interwencję na rzecz Żydów; to milczał Zachód: rządy alianckie, „New York Times”, Pius XII i przywództwo amerykańskiej społeczności żydowskiej. Pod okupacją niemiecką chronienie Żydów wszędzie było niebezpieczne, wszakże w razie wykrycia jedynie na ziemiach polskich automatycznie oznaczało śmierć nie tylko wspomaganego, ale całej jego rodziny (tego powszechnie nie chce się przyjmować do wiadomości tak w Europie Zachodniej, jak w Ameryce Północnej). Auschwitz to ostrzeżenie ludzkości przekazane polskiej pieczy:

„nie nam, postronnym, przystoi dyktować, jak je należy utrzymywać”. Modras nie widzi jakichkolwiek usprawiedliwień dla Weissa: „nie inaczej potraktowanoby intruzów katolickich” — tymczasem zaś srodek przekazu skuły się nie na naruszeniu intymności klasztoru, lecz na sposobie usunięcia „naruszycieli”; z kolei strona polska nie dostrzegła, że grupa protestująca żadną miarą nie reprezentowała głównych nurtów amerykańskiej społeczności żydowskiej. Pojmuje troski żydowskie, by Holocaust nie uległ zapomnieniu za lat pięćdziesiąt — ale przypomina, że Polacy, Cyganie-Romowie i inne nacje muszą o to zabiegać już dziś: „dla wielu ludzi, jeśli nie dla wszystkich [niewątpliwie chodzi o Amerykę Północną, ale może i niemalą część Europy Zachodniej — MH] męczeństwo nieżydowskich ofiar nazizmu pozostaje nie znane lub odsuwane”; a przecież ustalone po wojnie zasoby gazu Zyklon-B wskazują, że po wyniszczeniu już garstki Żydów wówczas pozostających w Europie okupowanej naziści zamierzali wytracić miliony dalszych ofiar: ludności Polski i Ukrainy byłyby zdziesiątkowane. We wznoszonym centrum auschwitzowym teologowie i religijni zwierzchnicy powinni rozważyć — postuluje Modras — kwestię więzi między krematorium i krzyżem: naziści byli neopoganami, pogardzającymi chrześcijaństwem jako „odnogą judaizmu” — ale byli też chrześcijańskimi apostatami, Holocaust zaś przebiegał w sercu historycznego chrześcijaństwa zachodniego. Odróżniając „tradycyjny dawniejszy antysemityzm teologiczny Kościołów chrześcijańskich od rasistowskiego antysemityzmu nazistów”, należy zastanowić się, „czy los Żydów spotkałby się z tak wielką obojętnością, gdyby chrześcijaństwo nie obwieściło ich jako naznaczonych piętnem Kaina?”

Spory wokół Karmelu ujawniły, do jak wielu ludzi nie dotarło współczesne spotkanie chrześcijańsko-żydowskie: dawne stereotypy antysemickie tkwią nawet na wysokich szczeblach eklezjalnych. Ks. John T. Pawlikowski OSM, profesor etyki społecznej w Chicago, wskazuje na potrzebę zrównoważenia żydowskiej symboliki Auschwitz oraz polskiego pojmowania Auschwitz; krytycznie ocenia zwierzchnictwo Kościoła polskiego, które przy ustanowieniu klasztoru pominęło jakąkolwiek konsultację z międzynarodową społecznością żydowską — wyłącznie ona mogła kompetentnie przemawiać w imieniu ofiar żydowskich. Kontrowersja stanowi więc w znacznym stopniu „naprawianie pierwotnej omyłki, polskiej i katolickiej, całkowitego wykluczenia Żydów z kwestii upamiętniania ofiar na obszarze obozowym”. Należy podkreślić — twierdzi Pawlikowski — ten „priorytet błędu”, ponieważ Polacy skłonni są oskarżać Żydów o zamiar „przelicytowania” praw polskich do obszaru Auschwitz; prawda jest odwrotna: początkowo to Polacy nie dostrzegli szczególnej więzi z Auschwitz istniejącej w żydostwie światowym. Żydzi natomiast winni wykazać podwyższone pojmowanie konstruktywnych okresów w dziejach polsko-żydowskich: wszak przybywali do Polski w czasach, gdy ich wykluzały inne narody europejskie.

Opierając się na swych doświadczeniach akademickiego nauczyciela Gabriel Moran, dyrektor Programu Oświaty Religijnej w New York University, uznaje ogólnie, że Żydzi pojmują katolików lepiej niż katolicy Żydów. Większość chrześcijan nadal nie orientuje się w tym, co dla Żydów oznacza symbol krzyża: „w szczególności chrześcijanie muszą uchwylić niestosowość tego symbolu w Auschwitz [...] olbrzymi krzyż nie może służyć jako symbol łączący dwie wspólnoty religijne w ich pamięciach o tragedii”. Na podstawie bezpośredniej znajomości Weissa Moran uważa go za bardzo uduchowionego, łączącego życie modlitewne z aktywizacją społeczną; wzrasta jednak liczba Żydów pojmujących, że rabin zadał gwałt religijnym uczuciom polskich katolików.

Pluralistyczna kultura amerykańska nakłada wymóg powstrzymania się od publicznego mówienia tego, co wyznaje się „prywatnie”, by nie obrazić innej wiary — twierdzi Michael Berenbaum, profesor teologii w Georgetown University. W USA nikt nie podjął centralnej kwestii: dlaczego krzyż

w Auschwitz był jako symbol tak obraźliwy dla Żydów — mogłoby to zniszczyć całe ćwierćwiecze współpracy międzywyznaniowej. Berenbaum sygnalizuje dezorientację: nawet w USA zwierzchnicy kościołi nie wiedzieli, że „weteran-protestowicz” Weiss jest postacią marginalną; z kolei wspólnota żydowska zaniedbała odcięcia się od jego poczynań i wytworzyła wrażenie, że go popiera.

Część drugą *Psychologia pamięci* rozpoczynają przestrogi Hermanna Langbeina — austriackiego protestanta, sekretarza Comité International des Camps, przez dwa lata więzionego w Auschwitz — najpierw do organizacji żydowskich: Auschwitz jest miejscem, w którym jakiegokolwiek demonstracje są niedopuszczalne. „Polakom pragnę powiedzieć: budujcie kościoły i klasztory, gdziekolwiek zamierzacie — ale nie w budynku teatru w Auschwitz i absolutnie nie w budynku SS w Birkenau”, w tym ostatnim bowiem — przekształconym już w kościół — organizowano eksterminację Żydów i Cyganów-Romów. „Do polskich duchownych chciałbym zawołać: naprawdę utrzymajcie ostatecznie porozumienie z 1987 roku — bez żadnych «jeżeli», «i» czy «ale». To od was zależy położenie kresu tej kłopotliwej sytuacji”.

Emmanuel Tanay, psychiatra z Wayne State University, w latach wojny jako kilkunastoletni ukrywający się w Polsce (m.in. w klasztorze), odróżnia trzy antysemitki odpowiedzi na kwestię żydowską: uciemnienie Żydów za ich występki (antysemityzm nieludobójczy); usunięcie ze społeczeństwa poprzez asymilację, konwersję, wypędzenie; wyeliminowanie poprzez zabijanie (antysemityzm ludobójczy). Uważa, że antysemityzm nieludobójczy nie może uniknąć odpowiedzialności za Holocaust, który nie wydarzyłby się bez stuleci „nieludobójczego przedstawiania Żydów jako zła”; podobnie chrześcijaństwo — za stulecia głoszenia, że Żydzi są występni. Nie jest przypadkiem — twierdzi — że Holocaust wydarzył się w obrębie świata chrześcijańskiego, a przeprowadzali go ludzie, religijnie uznający się za chrześcijan. O ile poczucie winy i wstydu u tych, którzy przeżyli Holocaust, było badane — jako zjawisko psychiatryczne (zresztą także w płaszczyźnie filozoficzno-moralnej) — przez różnych uczonych, o tyle nauka i opinia publiczna pomijały rozważenie winy oraz wstydu wśród wykonawców i postronnych.

„Musimy pamiętać o osobliwości tragedii żydowskiej, bez pomijania cierpień innych ludzi. Niesłuszne i obraźliwe jest wnoszenie klasztoru na niewidzialnych grobach ludu żydowskiego wymordowanego w Auschwitz: to nie miejsce na klasztor. [...] Poważam karmelitanki, ich pobożność, ich szlachetność ducha, ich intencję. [...] Wierzę w modlitwę — ale nie tam. Powodowałyby ona przykrości i cierpienia zbyt wielu ludzi. [...] Zakonnice te z pewnością pojmują, że droga ku Bogu prowadzi poprzez innych ludzi, nie zaś oddalając się od nich” — mówi Elie Wiesel, wielki pisarz i myśliciel uznawany za „Hioba auschwitzowego”, w rozmowie z Rittner 29 VIII 1989, a więc w apogeum kontrowersji. Krytycznie oceniając kilka wypowiedzi zwierzchników kościelnych, Wiesel nalega: „Nasi przyjaciele i sojusznicy w Kościele katolickim oraz w Polsce muszą wiedzieć, jak bardzo my, Żydzi, jesteśmy im wdzięczni”.

„Dla nas w Polsce Auschwitz jest symbolem polskiej martyrologii pod panowaniem nazistowskim” — wskazuje Stanisław Krajewski, warszawski naukowiec, określający się jako „żydowski Polak”. Zaznacza, że niewiele ludzi pojmuje podwójną identyfikację Auschwitz: i z Szoah, i z polską martyrologią. „Symboli nie wymyśla się i nie postuluje: wyłaniają się z faktów i same stają się faktami”. Przypomina, że „w odniesieniu do Auschwitz dla Polaków więź wspólnego cierpienia z Żydami jest mocniejsza od ich więzi wspólnego chrześcijaństwa z Niemcami”. Wysuwa argumenty przemawiające za pierwotną lokalizacją Karmelu: Szoah winna właściwie wiązać się z Birkenau, nie zaś z Auschwitz; proklamowaniu bezmodlitewnej ciszy przeczy fakt, że niemal wszyscy Żydzi przybywają dla odmówienia kadisz, Auschwitz zaś stał się atrakcją turystyczną nie zapewniającą skupienia — to ustano-

wienie klasztoru wprowadzałoby pożądany wymiar religijny; za symboliczny cmentarz żydowski można uznać jedynie teren obozu otoczony drutami, nie wiadomo bowiem, jaki obszar pokryły popioły krematoryjne. Wskazuje na eklezjalne niedopatrzanie: żaden z polskich zwierzchników kościelnych nie wyraził stronie żydowskiej ubolewania, gdy wiadomo już było, że nie będzie dotrzymany termin 22 II 1989 dla przeniesienia klasztoru. Natężenie kontrowersji popychało niektórych do wypowiedzania się wbrew własnej woli: wielu Żydów — twierdzi — nalegało na przemieszczenie klasztoru, „prywatnie” uważając, iż mógłby on pozostać.

Norweski psychiatra Leo Eitinger, który przeżył Auschwitz i zajmuje się problemami dawnych więźniów obozów koncentracyjnych, przypomina: ofiary nie miały pochówków i stosownych rytuałów pogrzebowych, nie mają rocznic dla upamiętniania — bliskim pozostaje „spojrzenie na teren unicestwienia”, wiadomo zaś, „jakie znaczenie przypisują symbolom osoby osieroczone”. Auschwitz jest uświęconym miejscem dla wielu wyznań religijnych: żadna konfesja religijna nie może zawłaszczać, symbolicznie, miejsca żałoby — szczególnie wówczas „gdy symbolem owej konfesji okazuje się znak, który dla wielu spośród ofiar i pozostałych przy życiu był symbolem nienawiści oraz prześladowania, nie zaś miłości i przebaczenia, jakie miał wyrażać”.

W części trzeciej i ostatniej *Teologia pamięci* francuska katoliczka Claire Huchet-Bishop, działaczka Międzynarodowej Rady Chrześcijań i Żydów, wyraża pełne zrozumienie doświadczeń narodu polskiego — „jednakże musimy uznać, że w Auschwitz cierpienia polskie i żydowskie nie są na jednym poziomie”. W umieszczeniu krzyża widzi „akt niedopuszczalnego zawłaszczenia” — a szczególnie godne ubolewania jest, jej zdaniem, kierowanie się w tym „najlepszymi intencjami”. To nie zła wola spowodowała — jej słowami — „skandal karmelowy”; winowajczynią była nieznajomość zarówno długich dziejów prześladowania Żydów przez chrześcijan, jak też szczególnego powołania żydowskiego — „uświęcania Imienia”. Wszakże wytworzyły się podstawy nowych stosunków: w Genewie, po raz pierwszy w historii, przedstawiciele wspólnoty żydowskiej oraz Kościoła osiągnęli praktyczne rozwiązanie konfliktu; okazało się, że można odrzucić dawne antagonizmy nie do pokonania, co od chrześcijan wymagało pokory, a od Żydów wielkoduszności.

Kontrowersja wykażała potrzebę uczciwego przebadania historii stosunków katolicko-żydowskich. Judith Hershkopf Banki z kierownictwa spraw międzyreligijnych Amerykańskiego Komitetu Żydowskiego przywołuje konstatację ks. Edwarda Flannery'ego z Sekretariatu dla Stosunków Katolicko-Żydowskich Krajowej Rady Biskupów Katolickich: ze swych podręczników historii chrześcijanie „powydzielali karty, które Żydzi znali na pamięć”; w antysemityzmie widzi najdawniejszą i najbardziej uporczywą patologię nienawiści grupowej; pokłada szczególne nadzieje w postawie bpa Henryka Muszyńskiego, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem.

Nie wywodząca się z sentymentalizmu solidarność między chrześcijanami a Żydami pocznie rozwijać się w takim stopniu, w jakim Żydzi będą stawali się bardziej żydowscy, chrześcijanie zaś — bardziej chrześcijańscy; dziś jednak — utrzymuje Mary Jo Leddy, kanadyjska publicystka, należąca do Zgromadzenia Sióstr Naszej Pani Syjonu — karmelitanki w Auschwitz nie przedstawiają obrazu tego, czym powinna okazać się solidarność żydowsko-chrześcijańska w świecie postholocaustowym. Ubolewa nad faktem, że jak z żydowską społecznością nie konsultowano koncepcji zakładania Karmelu, tak z karmelitankami — decyzji o przeniesieniu klasztoru; odrzuca legitymizację tych czy innych roszczeń poprzez liczenie zwłok: Auschwitz to dla Żydów „miejscze zła radykalnego — gdzie zło czyniono w imię zła”; zdecydowanie sprzeciwia się ustaleniu krzyża: „wydaje się on stanowić sym-

bol chrześcijańskiego imperializmu, próbę nałożenia pewnego sensu na cierpienia tych, którzy zmarli w Auschwitz — łącznie z cierpieniami ofiar żydowskich”; wyraziście upomina: „chrześcijanie muszą pojąć, że centralny symbol ich wiary pozostaje w pamięci Żydów jako znak śmierci i zniszczenia — krzyż wznoszono wysoko, prześladując Żydów w pogromach i inkwizycjach”; przystaje na pogląd Żydów, by nie przydawać żadnego znaczenia — chrześcijańskiego czy żydowskiego — temu, co wydarzyło się w Auschwitz: to „czarna dziura sensu”, dziura niepamięci dla ludzkiej wiary i pojmowania — „wszelka modlitwa znika w tej czarnej dziurze wszechświata”; wszakże przestrzega: nie należy doszukiwać się tam „piekła”, bowiem stawiałoby to Auschwitz poza strefą ludzkiej odpowiedzialności. Poważna odpowiedź chrześcijańska na „zło radykalne Auschwitz” wymaga „przebadania antysemickich elementów w nauczaniu i praktykach katolickich oraz reinterpretacji niektórych centralnych symboli katolickich” — nie dostrzegły tego karmelitanki, które „muszą przenieść się ze swego klasztoru w Auschwitz — im wcześniej, tym lepiej”. Jednakże w karmelitańskiej kontemplacji Leddy odkrywa wymiar, pozwalający chrześcijanom odpowiedzieć — jako chrześcijanie — na „zło radykalne Auschwitz”; w tradycji duchowości karmelitańskiej istnieje głębokie pojęcie „nocy ciemnej”: to duchowe doświadczenie otchłani sensu, gdy zawodzą słowa i modlitwy — to czas nieznanego, niewiary, nieczucia. Przystanie na tę „ciemność nocy” umożliwi katolikom duchową akceptację tego, że czasami znajdują się, nie pojmujący i nie rozumiejący, w obliczu „bez-sensowności” (autorka nie mogła, rzecz jasna, uwzględnić listu apostołskiego *Maestro en la fe* z 14 XII 1990 na czterechsetlecie śmierci św. Jana od Krzyża — papież wskazuje tam, że różne dramatyczne momenty naszej epoki, „jak pochłaniający wiele niewinnych ofiar Holocaust, pozwoliły głębiej zrozumieć znaczenie symbolu nocy, nadając mu ponadto charakter doświadczenia zbiorowego”).

Także Albert H. Friedlander, rabin londyńskiej Westminster Synagogue, uznaje Auschwitz za „czarną dziurę zła w świecie”: ci, którzy tam zginęli, „zabrali z sobą tajemnicę zła Auschwitz, by przedłożyć je Bogu”. Szanuje i poważa karmelitanki (w akcji Weissa dostrzega „amerykańską inwazję na klasztor”), utrzymuje jednak, że ich modlitwy szły do Boga — „ale nie do nas, nie do rodzin ofiar, nie do ofiar”; wszystko było niewłaściwe: miejsce, czas, modlitwy. Klasztor w Auschwitz stanowi wyraz zmumifikowanego myślenia chrześcijańskiego, niezdolnego — podobnie zresztą jak i tradycyjna myśl żydowska — uporać się z realiami sytuacyjnymi: „jeżeli Żydzi i chrześcijanie mają wspólnie rozmawiać o naturze cierpienia widzianego w Auschwitz, muszą najpierw nauczyć się — i jedni, i drudzy — mówienia nowym językiem”: nie można pojmować cierpienia jako kary Bożej, a cierpienia żydowskiego jako części planu odkupienia ludzkości. Chrześcijanie błędnie zakładają — podkreśla — jakoby chrześcijaństwo nie miało żadnego związku z Auschwitz, nazistowskie zamiary bowiem wyrosły z myślenia pogańskiego i atakowały Kościół podobnie jak Synagogę. Dlaczego jednak tak wiele Kościołów utrzymywało milczenie w obliczu zła — dlaczego było tak niewiele Bonhoefferów, Niemöllerów, Lichtenbergów, Maksymilianów Kolbe? Ci nieliczni wykazali, że istniała możliwość chrześcijańskiego zwalczania zła. Podczas *Kristallnacht* „milczące kościoły stały obok płonących domów modlitwy, w których czasami Żydzi spalali się wspólnie ze zwojami Tory i umierali na oczach sąsiadów”. Z kolei Żydom nie wolno konfrontować wspólnoty chrześcijańskiej w założeniu, że sąsiad jest winny: muszą nauczyć się zarówno dostrzegania zła, jak też współczucia dla dołi chrześcijan, obejmującej następne pokolenia w dziedzictwie winy, w której ofiarami byli też chrześcijanie.

Zwłaszcza w sytuacji kontrowersyjnej i napiętej członkowie jednej tradycji religijnej muszą kierować się refleksją nad interpretowaniem ich poczynań przez członków innej tradycji religijnej — i powstrzymywać się

od naruszania tego, co dla drugiej strony jest święte. Robert McAfee Brown, emerytowany profesor teologii i etyki z Berkeley, zdecydowanie potępia Weissa — „wszakże zasada musi działać w obu kierunkach”. Kościół chrześcijański bardzo wcześnie, w imieniu Zmarłego na krzyżu, podjął krzyż, czynią z niego „symbol nie miłości, lecz terroru — symbol, poprzez który chrześcijanie czuli się upoważnieni do wymuszania nawróceń Żydów, zamykania ich w gettach, poddawania krwawym pogromom i wprost mordowania. Tak więc dla Żydów krzyż niemal zawsze był symbolem nie miłości Bożej, ale bardzo ludzkiej nienawiści, którą miał obalać”. Teolog jako protestant domaga się całkowitego usunięcia wszelkich zamiarów „nawracania”: ekumenizm katolicko-protestancki stał się możliwy wtedy, gdy protestanci przekonali się, że katolicy naprawdę nie zamierzają czynić z nich katolików.

W posłowie pisanym w lutym 1991 r. edytorzy sygnalizują wydarzenia z końca 1990 r.: wrześniowe spotkanie praskie Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności, podczas którego abp Cassidy oznajmił: „Fakt, iż antysemityzm znalazł miejsce w myśli chrześcijańskiej i praktyce, domaga się aktu pokuty i pojednania z naszej strony...”; audiencję przez Jana Pawła II udzieloną 6 grudnia przedstawicielom kilku instancji żydowskich, podczas której papież wskazał, że „żaden dialog między chrześcijanami oraz Żydami nie może pomijać bolesnego i strasznego doświadczenia Szoah”; wysooko oceniony list pasterski biskupów polskich odczytany 20 I 1991. Kontrowersja wokół Karmelu obfitowała w rozbieżności — a przecież jeden nakaz był dzielony przez wszystkich: „pamiętajcie”. Wspólne zaś pamiętanie — początkowo może z trudnością, lecz z czasem na sposób otwarty i choćby bolesny — stanowiło zaporę dla „niehumanicznych inklinacji” czających się w kontrowersji.

Nie sposób utrzymywać, by w publikacji Rittner i Rotha strona polska zarysowała się pozytywnie, aczkolwiek zamieszczono wiele ocen dodatkich i bardzo dodatkich. Nie kwestionowano czystości intencji karmelitanek (choć znalazła się też uwaga o ich nader zachowawczej orientacji i o uzyskiwaniu wsparcia ze strony „bardzo tradycyjnych, wręcz fundamentalistycznych nurtów w Kościele” — s. 5), jednakże powszechnie podkreślano niepojmowanie przez nie żydowskiego sensu symboliki krzyża; skądinąd pozwala to przypuszczać, że nie były im znane choćby refleksje Rose Price, rodem ze Skarżyska-Kamiennej, w „judaistycznym” tomie miesięcznika „Znak” (II—III 1983, s. 325). Wzniesienie bowiem krzyża odczytano jeszcze boleśniej — i to nie tylko przez Żydów — niż pierwotną lokalizację klasztoru. Z tego można wnioskować, że i zwierzchnictwa archidiecezjalne czy zakonne wykazały u nas swoistą dezorientację. Wolno mniemać, że stopień „żydowskiej świadomości” polskiego stanu duchownego wciąż nie wydaje się wysoki. Nie jest wykluczone, że kontrowersja wokół Karmelu przebiegałaby znacznie łagodniej, gdyby w latach 1984—86 polska prasa katolicka totalnie nie przemilczała dostępnego jej znakomitego zeszycu nr 195 międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” (X 1984): *Judaizm po Auschwitz: kwestia zasadnicza*.

Pojawiły się dwie wręcz szokujące opinie odnoszące się do lat okupacji. Złożywszy słowa uznania polskim zakonnicom za ich ratowanie prześladowanych Żydów — wszakże uznając „wyjątkowość” tych oraz podobnych czynów — Leddy jako ogólną zasadę przyjmuje: „większość katolików w Polsce czynnie lub biernie współdziałała w nazistowskim prześladowaniu Żydów”. Podobnie Tanay — który podkreśla: „mnie i mojej rodzinie nigdy [sic! — uw. MH] nie brakowało polskich opiekunów” — przecież wskazuje: „nasz zasadniczy problem mieścił się w obliczu niezliczonych ludzi skłonnych do zadenuncjowania nas, jeśli by podejrzewali, że jesteśmy Żydami — Niemcy otrzymali całą [sic! — uw. MH] potrzebną im od Polaków pomoc w ich dążeniach do zagłady Żydów”; uważa bowiem, że naziś-

ci w dziele zagłady nie liczyli na aktywną pomoc Polaków, od których potrzebowali jedynie nieingerowania w politykę antyżydowską. Tak więc według Leddy i Tanaya w latach wojny polskie społeczeństwo — poza niewielką grupką „ratowników” — albo czynnie prześladowało Żydów i masowo denuncjowało ich lub przynajmniej czyhało na taką sposobność, albo też poprzez swą bierność współdziałało z nazistami w ich dziele zagłady. Niżej podpisany przyznaje, że choć czytał niemało krytycznych ocen postaw polskich wobec Żydów w latach okupacji — zresztą znajdował również, choć w zdecydowanie mniejszej liczbie, oceny pozytywne i ujmujące — to jednak nie napotkał sformułowań tak aberracyjnych i zniesławiających. Ale właśnie dlatego warto spojrzeć na nie inaczej. Wszak Tanay zasygnalizował nie rozpatrzony integralnie problem poczucia winy i wstydu u postronnych — to znaczy u nie zagrożonych obserwatorów Holocaustu. Czy przypadkiem zaatlantyckie upatrywanie całej winy nieudzielania pomocy Żydom w społeczeństwie polskim — i tylko w tym — nie wywodzi się w przeważającym nawet stopniu z pragnienia przesłonięcia hańbiących uchybień własnego społeczeństwa? Na podstawie lektur czy zasłyszanych opinii Leddy adresuje radykalne oskarżenia nad Wisłę może właśnie dlatego, że jej własna Kanada w swym zamorskim bezpieczeństwie systematycznie uchylała się od udzielenia azylu prześladowanym (ujawniająca to książka nosi jakże wymowny tytuł *Nikt — to i tak zbyt wielu*). Z kolei u Tanaya mogło nastąpić pamięciowe skondensowanie resentymentów z jego lat chłopięcych owocujące przesłanianiem całkowitej obojętności jego własnej (od wczesnych lat powojennych) społeczności żydowsko-amerykańskiej wobec losu Żydów europejskich, co tak mocno piętnował Wiesiel i o czym zresztą napomknął tu Modras; skądinąd bilans USA bardzo nieznacznie różni się od kanadyjskiego, co dosadnie ukazuje tytuł pierwszego samokrytycznego rozbioru tej postawy: *Kiedy umierało sześć milionów — kronika amerykańskiej apatii*.

Książka Rittner i Rotha pozwala zorientować się, że wiele faktów dla opinii zachodniej najzupełniej dostępnych i wręcz banalnych — dla nas pozostawało totalnie przesłoniętych, utajnionych: może w przeświadczeniu, że polska opinia publiczna, przede wszystkim katolicka, jest „nieodstatecznie dojrzała”, by zasługiwała na konfrontację z realiami kontrowersji. Tylko przykładowo: nigdzie nie wzmiankuje się u nas, że w 1972 r. odmówiono (z jaką motywacją?) prośbie Europejskiej Konferencji Rabinackiej na wzniesienie synagogi w Auschwitz. Podczas „Genewy I” prof. Ady Steg, prezydent Powszechnego Sojuszu Izraelickiego, wygłosił sformułowania niedopuszczalnie uproszczone i historycznie nieprawdziwe — nic nie wiadomo zarówno o tym przemówieniu, jak też o ewentualnej (a chyba koniecznej) replice któregoś z kilku przecież polskich uczestników. Wskazywano u nas, że apelu dzieła „Kościół w Potrzebie” (ujawniającego Zachodowi założony już klasztor) nie konsultowano z Kościołem polskim, nie podano wszakże, jaką drogą owa fundacja dowiedziała się o klasztorze — tymczasem okazuje się, że u podłoża była prośba samych karmelitanek; w takim razie pojawiają się pytania: gdzie — w fundacji czy w Karmelu — powstał kompromitujący w apelu błąd dwuosobowości siostry Benedykty od Krzyża i Edyty Stein (dyskretnie poprawiono to w ORP, ale gdzie indziej właśnie zaznaczono), kto i z jaką motywacją wprowadził do apelu intencję modlenia się o „nawrócenie zbłąkanych braci naszych krajów” (co tak bardzo bulwersowało środowiska żydowskie), kto przy sformułowaniach apelu o „milionach” i nawet o „czterech milionach” ofiar auschwitzowych uznał za właściwe totalnie przemilczeć Żydów? Nic u nas nie wiadomo o trzygodzinnej rozmowie przeprowadzonej 29 IX 1989 w Karmelu między płk. Francisem Winiarzem, dawnym psychologiem Wojskowego Lotnictwa USA, i najbardziej tam kompetentną zakonnica; ogłoszona po raz pierwszy w amerykańskojęzycznej prasie polonijnej 1 XI 1989 (tu pełny przedruk s.



259—262), relacja a jest niezwykle przykra poprzez nagromadzenie żenujących pomówień oraz stereotypów rodem z lat dawno minionych: Karmel okazuje się przekonany, że w „obu Genewach” polskich katolików reprezentował m.in. „Żyd, członek Rady Żydowskiej w Polsce”, a dwaj obecni tam kardynałowie francuscy — nie tylko Lustiger — to „konwertyci żydowscy” (niestety — i tak dalej...); to bolesne świadectwo środowiskowego klimatu emocjonalno-antagonistycznego z pewnością nader uważnie — i z jaką szkodą dla nas — analizowano za Oceanem.

Jest w omawianym tomie pewna liczba usterek świadczących o nie nazbyt starannej pracy redakcyjnej (z listu apostołskiego datowanego 27 VIII 1989 zrobiono encyklikę, Polsce przypisano „244 kardynałów, arcybiskupów i biskupów”, dla 1958 r. Roncallego połowicznie zidentyfikowano z Montinim itd.), wszakże nieporównanie istotniejszy jest niedostatek — zdaniem niżej podpisanego — artykułów z polskiej perspektywy. Braku autorytatywnej opinii kompetentnego duchownego na temat klasztoru nie mogą wyróżnić tak wypowiedzi obu księży, wprawdzie pochodzenia polskiego, lecz Amerykanów bodaj od urodzenia, jak też przekonujący głos Krajewskiego: gdy rysowała się koncepcja tego tomu, w Chicago przez siedem tygodni przebywała grupa polskich teologów, o czym zresztą pisze Pawlikowski — nie istniały chyba żadne trudności w osiągnięciu, choćby właśnie poprzez niego, najbardziej w tej kwestii kompetentnego ks. Waldemara Chrostowskiego z ATK (którego notabene anglojęzyczne publikacje figurują w bibliografii na s. 272). Równie dotkliwy jest brak artykułu porównawczego syntetyzującego międzywojenne dzieje mniejszości żydowskich w Polsce i w innych krajach europejskich oraz ukazującego, także porównawczo, całą złożoność tragicznych losów żydowskich w okupowanej Polsce wespół z martyrologią polsko-nieżydowską.

Wolno uznać, że w Ameryce Północnej obraz Polski, Polaków, Kościoła polskiego oraz polskich katolików — do 1988 r. zapewne nie nazbyt zadowalający — pogorszył się w 1989 r. i przecież nie sposób oczekiwać, by miał ulec poprawie poprzez omawianą tu publikację. Nasuwa się więc celowość przygotowania zwięzłej i wyważonej, ale głęboko penetrującej refutacji typu „dopełniająco-korygującego” — przez zespół obejmujący, przykładowo, historię międzywojennego, historyka lat okupacji oraz rzeczoznawcę „karmelowego” — dla szeroko pomyślanego spożytkowania w amerykańskojęzycznej prasie polonijnej USA (a może właśnie i żydowskiej).

Ponadto wydaje się, że nadszedł czas, by grono absolutnie nieuprzedzonych i rygorystycznie bezstronnych rzeczoznawców duchownych, ale chyba też świeckich, mogło rozważyć formułowane za granicą różne zarzuty odnoszące się do stosunków katolicko-żydowskich pod kątem przede wszystkim polskim i wyciągnąć stosowne wnioski — a wydaje się, że byłoby ich niemało i nawet coraz więcej — dla katechezy, homiletyki, nauczania seminaryjnego, „doinformowania” kapłanów. Innymi słowy: w mniemaniu niżej podpisanego na publikację Rittner i Rotha — tak samo zresztą jak na wiele zestawów podobnych — należałoby odpowiedzieć jak gdyby po samokrytycznym prześwietleniu, a na pewno konstruktywnie.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

Bogdan PONIZY, *Reinterpretacja wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości*, Papiński Wydział Teologiczny w Poznaniu — Studia i Materiały 8, wyd. II popr., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991, s. 166.

Wyjście z Egiptu to fakt konstytutywny dla natury i posłannictwa Izraela: lud niewolników stał się pod wodzą Mojżesza świadomym swojej tożsamości narodem. Pamięć o Wyjściu zawsze pozostawała osią wszystkich nawiązań do przeszłości, a zarazem fundamentem projektowania i kształ-