

Stanisław Obirek

## HOLOKAUST – PROBLEM BOGA CZY CZŁOWIEKA?

Kiedy w czerwcu 2002 r. Jan Woleński, podsumowując roczny cykl spotkań w krakowskim Centrum Kultury Żydowskiej zatytułowany „Polacy i Żydzi od nowa”, powiedział, że w świetle dotychczasowych dyskusji na temat Holokaustu rzeczą nader pożądaną byłoby wyłączenie wymiaru religijnego, wydawało mi się, że tak nie można. Byłem bowiem głęboko przekonany, iż właśnie wymiar religijny odegrał, jeśli nie decydującą, to w każdym razie istotną rolę zarówno w samym przebiegu zniszczenia europejskich Żydów, jak i w reakcji na to wydarzenie chrześcijańskiej Europy. Tak oto zrodziła się druga część wspomnianego cyklu „Teologia Holokaustu”.

Nie było rzeczą łatwą przekonanie uczestników spotkań o możliwości i sensowności tego rodzaju dyskursu. Sprawy nie ułatwiała dostępna literatura przedmiotu ani zapraszani goście. Wśród nich znalazła się m.in. Maria Orwid, która już od lat pięćdziesiątych zajmowała się w ramach prac zespołu kierowanego przez Tadeusza Kępińskiego tzw. „syndromem kacowników”, a więc osobami nie potrafiącymi się odnaleźć w życiu po przeżyciach w obozach koncentracyjnych. Otóż według Orwid, która sama przeżyła wojnę po aryjskiej stronie we Lwowie, sprawą najważniejszą było znalezienie właściwego języka i kategorii pojęciowych władnych nazwać obozowe przeżycia, a następnie odkrycie sensu życia „po tym, co ci ludzie przeżyli”. Dziś za głównego teoretyka spojrzenia na życie jako poszukiwanie sensu uchodzi Viktor Frankl, który sam przecież trzy lata przeżył w obozach koncentracyjnych<sup>1</sup>.

Zarówno dla Frankla, jak i dla zespołu Kępińskiego szczególne doświadczenie żydowskie nie było istotne. Dzisiaj Maria Orwid nadal zajmuje się problemem sprzed 50 lat, ale już wspólnie z kolegami z Niemiec i Izraela, a Holokaust stał się sprawą dominującą, przy czym nie chodzi już tylko o przeżycia obozowe. Równie obciążone jest drugie, a nawet trzecie powojenne pokolenie ofiar. Profesor Maria Orwid jest agnostyczką, więc problem Boga nie był i nie jest dla niej problemem.

---

<sup>1</sup> Por.: V. Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York 1959, pierwsze wydanie ukazało się w 1946 r. w języku niemieckim: *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*.

Innym moim gościem był katolicki ksiądz Manfred Deselaers, od 1990 r. pracujący w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu. W 1999 r. wydał książkę *Bóg i zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hoessa, komendanta Auschwitz*. Deselaers ujmująco i z ogromną prostotą mówił o swojej obecności w Oświęcimiu, mówił o Niemcu, który czuje się odpowiedzialny za to, co się tam stało, mimo że urodził się w 1955 r. Przyznam jednak, że teologia pozwalająca widzieć w Auschwitz „Golgotę naszych czasów” jest mi obca. Nie przekonuje eksponowanie właśnie w miejscu Zagłady Żydów europejskiej postaci św. Maksymiliana Kolbego, którego przedwojenna działalność jako wydawcy wysokonakładowego pisma „Rycerz Niepokalanej” w dużym stopniu współtworzyła antysemickie nastroje w społeczeństwie polskim. Niemniej samo Centrum, zwłaszcza dla katolików, jest bardzo ważne.

Zaprosiłem również – pracującego wtedy w Krakowie z ramienia Fundacji Laudera – rabina Saszę Pekarica. Jego odpowiedź była zwięzła i krótka – Holokaustem powinni się zajmować ci, którzy są za niego odpowiedzialni, a nie ofiary. Dla nas, ortodoksyjnych Żydów, to nie jest problem – kontynuował. Ta lakoniczność rabina dość mnie strapiła, ale też pogodziła z moją własną bezradnością wobec problemu Zagłady. Krótko mówiąc, problem obecności Boga w Holokauście okazał się nad wyraz trudny. To będzie kolejna próba zmierzenia się z tym „niemożliwym tematem”. Przewodnikami będą z jednej strony myśliciele żydowski, a z drugiej teologowie katoliccy.

### Swoisty problem

Holokaust jest problemem, problemem niezwykle trudnym. Nie jest to równanie matematyczne czy partytura muzyczna, których rozwiązanie, choć łączące się z koniecznością opanowania określonych procedur badawczych czy po prostu umiejętności technicznych, prowadzi do satysfakcji poznawczej i przyjemności estetycznej. Holokaust ma odmienną naturę. Jego zgłębianie łączy się z pragnieniem zrozumienia jednego z najtragiczniejszych epizodów w historii ludzkości i najciemniejszych stron ludzkiej natury. Nie jest to wiedza łatwa do przyswojenia. Ponadto, zajmowanie się Holokaustem oznacza również, z konieczności, dokonywanie wyboru studiowanych materiałów i literatury przedmiotu. Poza tym, i to wydaje się najtrudniejsze, domaga się rewizji wielu przekonań i wyobrażeń na temat człowieka. Inaczej mówiąc, nie można zajmować się problematyką Holokaustu w sposób bezkarny czy „obiektywny”. Holokaust zmusza do zajęcia wyraźnego stanowiska, do wyrażenia własnego zdania. Dotyczy to zarówno ofiar, jak i świadków, a nawet katów czy potomków tych trzech grup. Zresztą tam trójdzielny podział okazuje się nie do końca przylegając do rzeczywistości. Wystarczy wspomnieć o niezwykle obfitej literaturze, powstałej głównie w Niemczech, na temat opozycji nazistowskiej. Jej bohaterowie zdają się zagarniać pamięć dzisiejszych Niemców. Przywołajmy takie nazwiska, jak Bernard Lichtenberg, katolicki ksiądz z Berlina, jezuita Rupert Mayer, zmarły tuż po wojnie i znany w Niemczech przeciwnik nazizmu, i Alfred Delp, wypracowujący wraz z protestanckimi przyjacielami koncepcję Niemiec bez Hitlera, stracony w 1945 r.,

protestancki pastor Dietrich Bonhöffer, również stracony w 1945 r. za konsekwentną krytykę reżimu hitlerowskiego. Wszyscy oni są otoczeni swoistym kultem i wdzięczną pamięcią jako ci, którzy uratowali godność Niemiec w czasie nazistowskiego barbarzyństwa. Bywając w Niemczech, głównie o nich słyszałem w kręgach kościelnych, nigdy o entuzjzmie mas wybierających Adolfa Hitlera i jego partię. Również filmy przyczyniają się do problematyzacji czarno-białego obrazu. I to nie tylko niemieckie, jak *Upadek*, *Dziewiąty dzień* czy *Sophie Scholl – ostatnie dni*, ale nawet Spielberga *Lista Schindlera* czy Polańskiego *Pianista*. Do tej samej kategorii należy zaliczyć powieść Güntera Grassa *Idąc rakiem*, opisującą katastrofę statku niemieckiego przewożącego kilka tysięcy ludności cywilnej z Prus Wschodnich do Niemiec w 1945 r.

Być może – zwróciła mi na to uwagę Hanna Garewicz-Buczyńska – wszelkie rozważania na temat stosunku Niemców do Holocaustu należałoby zacząć od słynnego tekstu Karla Jaspersa z 1946 r. *Die Schuldbegriffe*, w którym wyróżnił on cztery rodzaje winy: kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną. Tylko odpowiedzialność za pierwsze dwie może być rozstrzygnięta przez sądy, natomiast wina moralna podlega osądowi sumienia, a metafizyczna – samemu Bogu. Niewątpliwie intencją filozofa była obrona narodu niemieckiego przed totalnym potępieniem, niemniej te dystynkcje mogą okazać się użyteczne w rozważaniach nad Holocaustem jako takim. Mówię o tym, co kształtuje pamięć o Holokauście głównie w Niemczech, nie bez powodu przecież, ale jest to ważne, jak sądzę, również dla nas w Polsce, gdzie zwłaszcza Kościół katolicki uczynił wiele, by pamięć o II wojnie światowej, a więc również o Holokauście, sprowadzić do męczeństwa katolików. Jest rzeczą zastanawiającą, że nawet organizowany przez Kościół katolicki w Polsce po raz dziewiąty Dzień Judaizmu tego nie zmienia. Oto w Kielcach, gdzie 17 stycznia 2006 r. ten dzień obchodzono, biskup Kazimierz Ryczan powiedział:

Zechciejmy wspomnieć piękną polską przeszłość dialogu z Żydami. Dialog ten miał na imię tolerancja. Polska tolerancyjna miała swoją praktykę, ustawodawstwo i teorię, które sięgały średniowiecza, a zostały rozwinięte w XVI wieku. [...] W ojczyźnie naszej było miejsce dla Żydów, Białorusinów, Ukraińców, Tatarów. Ojczyzny przed wrogami bronili także Polacy pochodzenia żydowskiego. Na jednej ławce szkolnej siedzieli uczniowie polscy i żydowscy. O tym należy wspomnieć dla prawdy i społecznej sprawiedliwości.

Nawet jeśli to fragment kazania, wygłoszonego zresztą w obecności licznych Żydów, zaskakuje retoryka tak umiejętnie przemilczająca fakty. Zaskakuje tym bardziej, że słowa te padły w Kielcach w 60. rocznicę niesławnej pamięci pogromu. Nie wchodząc w szczegóły historiografii uprawianej na ambonach polskich kościołów, można w nich widzieć reakcję na podobne próby zawłaszczenia pamięci o wojnie przez komunistyczne władze Polski Ludowej, usprawiedliwić jej jednak nie sposób.

Rzecz zaskakująca, lawinowo rosnąca literatura przedmiotu jest głównie dziełem ofiar. Z jednej strony to zrozumiałe (potrzeba upamiętnienia cierpienia swego bądź najbliższych), ale z drugiej – zdumiewa. Bycie ofiarą łączy się bowiem z przeżyciem utraty własnej godności i wspomnianie takiego doświadczenia nie jest łatwe. Literatura wspomnieniowa nie powstała tuż po wydarzeniach (oczywiście nie

zapominam o ciągle publikowanych zasobach Archiwum Ringelbluma), niekiedy czas inkubacji liczyć trzeba na dziesięciolecia.

W porównaniu ze wspomnieniami ofiar kaci są znacznie bardziej powściągliwi (to też zrozumiale, nie mówią, bo obawiają się odpowiedzialności karnej, a ich najbliżsi nie chcą żyć w cieniu zbrodni). Świadkowie też nie należą do zbyt elokwentnych. Ogrom zbrodni, przekraczającej wszystko, czego do tej pory doświadczyła ludzkość, nie ułatwia jej nazwania. Może niekiedy udało się to poetom, jak Tadeuszowi Różewiczowi czy Czesławowi Miłoszowi. Wszystkie poznane opisy, wspomnienia, analizy i tak nie ułatwiają poznania, „jak to naprawdę było”.

Jak już powiedziałem, w dużej mierze jesteśmy zdani na relacje ofiar, z oczywistych względów (emocjonalny ładunek przeżyć, możliwość zatracenia proporcji, brak dystansu itd.) zmuszające do ostrożności. Niemniej negowanie ich wartości poznawczej oznaczałoby negowanie wartości ludzkiego doświadczenia w ogóle, a to byłoby absurdalne.

Dotarcie do decyzji, która wprawiła w ruch zbrodniczy mechanizm, nastęcza spore trudności, ale sam fakt i jego główni protagoniści (konferencja w Wannsee 20 stycznia 1942 r.) są dobrze znani. Mimo to pojawiają się zróżnicowane interpretacje, aż po całkowite negowanie „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”. Te problemy wielokrotnie opisywano i nie ma potrzeby do nich wracać, jest to zresztą sprawa

historyków II wojny światowej, a ja takim historykiem nie jestem. Zajmuje mnie natomiast pytanie, jak z problemem Holokaustu radzą sobie myśliciele, zarówno chrześcijańscy, którzy próbują odpowiedzieć, jak to było możliwe, że w sercu chrześcijańskiej Europy taka zbrodnia mogła się dokonać (nie bez powodu właśnie chrześcijaństwo obarcza się winą za Holokaust), jak i żydowscy, którzy musieli zmierzyć się z pytaniem, dlaczego taki los spotkał naród wybrany przez Boga. Jest też specyficznie polski problem dotyczący Holokaustu, który próbowano różnorodnie rozwiązać. Zaczniemy od niego.

## **Polska specyfika**

Jak wspomniałem, nie jestem badaczem dziejów II wojny światowej i nie zamierzam wchodzić na teren zarezerwowany dla znawców źródeł i dokumentów z epoki. Mnie interesują dzieje polskiej pamięci, a dokładniej, kłopoty z tą pamięcią. Wydaje się, że najlepiej zacząć od własnej, naznaczonej osobistym doświadczeniem perspektywy. Jest ona dogodnym punktem wyjścia do ewentualnej debaty i wyklucza posądzenie o „zawłaszczenie tej pamięci”. Otóż dla mnie, czy może szerzej, dla mojego pokolenia rzeczą szczególną jest świadomość „zmieniającej się pamięci”, albo inaczej – współistnienia różnych pamięci. Ryzykując pewne uproszczenie, podzielę ją na trzy rodzaje – pamięć rodzinną, szkolną i kościelną. Był czas, powiedzmy – do matury, a więc połowy lat 70., gdy te pamięci, choć różne i często wręcz się wykluczające, w sposób bezkonfliktowy tworzyły moją tożsamość Polaka – katolika urodzonego i wychowanego w Polsce Ludowej. W tej pamięci nie było miejsca na pamięć o Ho-

lokauscie czy o Żydach, mimo że pochodzę z typowo wieloetnicznej miejscowości, w której Żydzi do II wojny światowej stanowili prawie 50% mieszkańców. Ale o tym dowiedziałem się znacznie później. Ta pamięć widocznie nie była ani mnie, ani mojej rodzinie, ani moim wychowawcom potrzebna.

Sytuacja zmieniła się na studiach i później w tzw. dorosłym życiu. Pamięć o Holokauście „wtargnęła” i w dużym stopniu zakwestionowała moje dotychczasowe rozumienie przeszłości. Nie sądzę, by tego rodzaju „wtargnięcie” było tylko moim problemem. Ja po prostu gorzej sobie z tą nową sytuacją radziłem. Albo lepiej – nie radziłem sobie z nią w żaden sposób. Działo się to przede wszystkim z powodu spotkań z konkretnymi osobami, które te same fakty i ten sam czas pamiętały inaczej. Byli to głównie Żydzi i osoby niewierzące, których spojrzenie na wojnę i rolę Kościoła katolickiego różniło się od mojego. Może naiwnie, ale wydawało mi się, że te różne wersje można jednak uzgodnić, wystarczy trzymać się twardych faktów i nie koncentrować uwagi na ich interpretacji. Tak włączyłem się w rozmowy z Żydami i ludźmi niewierzącymi, znowu w przeświadczeniu, że uzgodnienie „wspólnego stanowiska” będzie możliwe. Przyznam od razu, że do tej pory takiej nadziei nie utraciłem. Pozostawiam na boku bardzo ważny problem polskiego antysemityzmu, który zasługuje na oddzielne potraktowanie<sup>2</sup>. Przy czym literatura przedmiotu jest tak rozległa, iż nie sposób rozeznaczyć się w problematyce ciągle jeszcze badanej przez wiele dyscyplin.

### Trzy ważne teksty

Odchodząc od mego własnego, dość osobliwego doświadczenia, chciałbym przypomnieć trzy teksty, które w ostatnich latach poniekąd wyznaczyły kierunek polskiej debaty o Holokauście. Wcześniej takiej debaty, należy to podkreślić, nie było, albo ja nie byłem jej świadom.

Pierwszy tekst to opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” w 1987 r. esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*, który autor zakończył niepokojącym i uspokajającym jednocześnie pytaniem o rolę polskiego antysemityzmu w ludobójstwie Żydów:

Czy doprowadził on do wzięcia udziału w ludobójstwie? Nie. Kiedy czyta się to, co o Żydach wypisywano przed wojną (nawiasem mówiąc, dzięki książce Ronald Modrasa wiemy, że wypisywano naprawdę rzeczy przerażające, i to głównie w prasie katolickiej<sup>3</sup>, a na Uniwersytecie Jagiellońskim jest przygotowywana praca doktorska nt. „Judaizm rabiniczny i współczesny w pismach teologów katolickich w Polsce w latach 1918–1939”<sup>4</sup>), kiedy się odkrywa, ile było w polskim społeczeństwie nienawiści

<sup>2</sup> Interesujące spojrzenie z perspektywy ratowania Żydów prezentuje N. Tec, autorka wielu książek na temat Holokaustu, por. jej artykuł *Polish Anti-semitism and the Rescuing of Jews*, „East European Quarterly”, vol. XX, no. 3, September 1986.

<sup>3</sup> R. Modras, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933–1939*, tłum. W. Turopolski, przedm. S. Obirek, Kraków 2004.

<sup>4</sup> Lektura dotychczasowych ustaleń A. Lysiak jest niezwykle pouczająca, dowiadujemy się bowiem, iż poza dość fragmentarycznymi wyjątkami z Talmudu głównym źródłem wiadomości o Żydach i judaizmie dla polskich teologów katolickich okresu międzywojennego były *Protokoły mędrców Syjonu*.

– można się nieraz zdziwić, że za słowami nie poszły czyny. Ale nie poszły (albo szły rzadko). Bóg rękę zatrzymał. Tak, Bóg, bo jeśli nie wzięliśmy udziału w tej zbrodni, to tylko dlatego, że byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami, że w ostatniej chwili pojęliśmy, jak szatańskie było to przedsięwzięcie... Ale od współwiny wcale to nas nie uwalnia. Skazanie, zbeszczyszczenie polskiej ziemi miało miejsce i dalej ciąży na nas obowiązek oczyszczenia. Chociaż – na tym cmentarzu – sprowadza się już tylko do jednego: do obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie<sup>5</sup>.

Jak widać, Błoński nie chciał wiele. A jednak jego dość tajemnicze sformułowanie o „współ-winie” sprowokowało szeroką dyskusję. Dopowiedzenie Jana Błońskiego, rok później w Jerozolimie, w ramach polsko-izraelskiej konferencji, na której jego tekst był szeroko komentowany, nie ułatwia rozumienia: Holokaust jest wezwaniem do nowego spojrzenia na nas jako na tych, którzy – choćby w małym stopniu – pozwolili, aby miał miejsce. Każe nam inaczej patrzeć na nas samych, czyli na własną przeszłość, bo tożsamość opiera się na pamięci. A to właśnie jest czymś, przed czym broni się znaczna część Polaków. Zrozumienie współodpowiedzialności oznacza – w tym przypadku – przyznanie się do win przeszłości i jej ponowną ocenę. Błoński słusznie dodał: „To przyznanie się jest bardziej potrzebne nam niż Żydom i mogą się tylko cieszyć, że młode pokolenia rozumieją to coraz jaśniej, co zapewne znajdzie także wyraz w przyszłej historiografii”<sup>6</sup>. Błoński w swoich rozważaniach odwołał się do poezji Czesława Miłosza, zwłaszcza do wieloznacznego i w rzeczy samej niepokojącego wiersza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*. Jan Woleński w interesującym artykule *Kaci, ofiary i bierni widzowie (przyczynek do rozumienia Holokaustu)*<sup>7</sup> odrzuca sugestię Błońskiego:

Jan Błoński w swym słusznym sławnym esejku *Biedni Polacy patrzą na getto*, ogłoszonym na początku 1987 r., odróżnił współdziałal i współwinię, stwierdzając przy tym, że można być współwinnym, nie biorąc udziału. Uznał, że Polacy byli współwinni Zagłady, bo wprawdzie nie brali w niej udziału, ale też jej nie przeciwstawili się w takim stopniu, w jakim mogli byli to uczynić. Z powodów już częściowo wyluszczonej nie zgadzam się z tym poglądem, ponieważ moim zdaniem wina zawsze rodzi problem odpowiedzialności. Nie można więc być współwinnym, nie będąc równocześnie współodpowiedzialnym. I na odwrót, jednostkowa wina (poza szczególnymi przypadkami w prawie, ale to można tutaj pominąć) jest związana z odpowiedzialnością. Jeśli nawet stosować kategorię odpowiedzialności do zbiorowości, to z wyraźną świadomością, że mamy na myśli coś innego niż w wypadku jednostek. Twierdząc, że Polacy zrobili dla Żydów mniej więcej tyle, ile mogli, gdy sprawa rozważana jest w perspektywie zachowań masowych, nie chcę sugerować, że jest to powód do dumy czy samozachwytu.

Nawet jeśli rozumiem stanowisko Woleńskiego, to raczej przyznaję Błońskiemu, który zwrócił uwagę na ważny element – Polacy to społeczeństwo nie tylko chrześcijańskie, ale opierające przeciw swojej tożsamości na wartościach chrześcijańskich, stąd zasadność wymogu „czynienia więcej”. Poza tym dzisiaj nasza wiedza na temat społeczeństwa polskiego jest znacznie bogatsza i mniej jesteśmy skłonni przy-

<sup>5</sup> Za: J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996, s. 23.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 34-35.

<sup>7</sup> W Księżce pamiątkowej ku czci Piotra Sztompki [w druku]; za udostępnienie artykułu dziękuję Autorowi.

wolywać Żegotę jako przykład solidarności z prześladowanymi Żydami<sup>8</sup>, jest ona raczej szlachetnym, ale jednak wyjątkiem.

Dziesięć lat później, w 1997 r., w dramatycznie zmienionych warunkach jezuita Stanisław Musiał, również na łamach „Tygodnika Powszechnego”, opublikował głośny apel *Czarne jest czarne*, domagając się oficjalnego napiętnowania antysemitycznych kazań ks. Henryka Jankowskiego. Tekst Musiała, podobnie jak esej Błońskiego, był żywo dyskutowany. Nie doprowadził jednak do zmiany stanowiska hierarchicznego Kościoła, wprost przeciwnie, stał się powodem coraz większego osamotnienia Stanisława Musiała w jego własnym zakonie i publicznego napiętnowania przez hierarchię kościelną. Z drugiej jednak strony właśnie dzięki *Czarne jest czarne* i innym wystąpieniom, m.in. w sprawie klasztoru sióstr karmelitanek w Auschwitz czy stawianych tam krzyży, zyskał opinię bezkompromisowego szermierza pojednania chrześcijańsko-żydowskiego.

Szczególnie dramatyczny przebieg miała recepcja opublikowanej w 2000 r. książki Jana T. Grossa *Sąsiedzi*, przypominającej dokonany przez Polaków mord na Żydach w Jedwabnem 10 lipca 1941 r. Dzięki tej dyskusji Instytut Pamięci Narodowej opublikował w 2002 r. dwa tomy studiów *Wokół Jedwabnego*, Anna Bikont napisała w 2005 r. interesującą książkę-wyznanie *My z Jedwabnego*. Zaś osobliwym finałem ogólnonarodowej dyskusji nad mordem w Jedwabnem było przyznanie honorowego obywatelstwa Jerzemu Robertowi Nowakowi, autorowi *Stu kłamstw Jana T. Grossa*. Książka *Sąsiedzi* to w gruncie rzeczy przypomnienie znanych historykom faktów i można się dziwić, że wywołało ono tak ogromne emocje i polaryzację nie tylko stanowisk polskich historyków, ale i całego społeczeństwa. Stanowisko zajęte przez Kościół nie było wolne od dwuznaczności; akt skruchy polskich biskupów w kościele Wszystkich Świętych w Warszawie, skierowany do Boga, nie ułatwiał zrozumienia, co tak naprawdę o tragedii jedwabniańskich Żydów myśli polski Kościół katolicki, zwłaszcza jeśli pamięta się także o dwuznacznym zachowaniu tamtejszego proboszcza i biskupa diecezji łomżyńskiej. Wydaje mi się, że osławione Radio Maryja, którego głównym autorytetem w sprawach żydowskich jest wspomniany „honorowy obywatel Jedwabnego”, właśnie jako radio katolickie (przynajmniej z nazwy) umożliwiło szerzenie mowy nienawiści i sprawiło, że antysemityzm na nowo zdominował kościelne myślenie (jeśli w ogóle kiedykolwiek zanikł) i zaczął, by przywołać celne określenie Tomasza Żukowskiego<sup>9</sup>, katolickie umyśle.

## Teologia żydowska po Holokauście

Holokaust prowokował dwie skrajne reakcje ludności żydowskiej – jedni dostrzegali w nim karę za grzechy, inni tracili wiarę. Między tymi dwiema skrajnymi postawami jest całe spektrum zachowań, które można prześledzić, analizując zapiski z epoki.

<sup>8</sup> Mam tu na myśli wstrząsające dokumenty z epoki opracowane przez B. Engelking, *Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941*, Warszawa 2003, i J. Grabowskiego, *Szantażowanie Żydów w Warszawie 1939–1943*, Warszawa 2004.

<sup>9</sup> T. Żukowski, *Mówić nie mówiąc za wiele*, „Bez Dogmatu” 2001, nr 47.

Nie one jednak będą przedmiotem mojej uwagi. Chciałbym się zatrzymać na kilku koncepcjach wypracowanych przez najbardziej wpływowych myślicieli żydowskich w ostatnich dziesięcioleciach. „Nie ma odpowiedzi na Auschwitz... Próba odpowiedzi to najwyższe bluźnierstwo. Izrael uzdalnia nas do uniesienia agonii Auschwitz bez popadania w skrajną rozpacz, do doświadczenia promienia Bożej obecności w dżungli historii”. Te słowa Abrahama Joshui Heschela (1907–1972) z jego książki *Izrael: An Echo of Eternity*, opublikowanej w 1969 r. pod wrażeniem wojny sześciodniowej w 1967 r., jak i kilkakrotnych wizyt w Izraelu, w sposób sugestywny wskazują, co myślał o Holokaucie autor *The Prophets*, książki słusznie uchodzącej za jego odpowiedź na tragedię Shoah<sup>10</sup>. Takiej odpowiedzi nie tylko nie ma, ona może być formułowana nie tyle po Auschwitz, ile raczej wbrew Auschwitz. Cała twórczość rabina Heschela, „główni wyciągniętej z pożogi”, jest niczym innym jak potwierdzeniem, że taka odpowiedź wbrew Holokaustowi jest możliwa. Otóż zdaniem Heschela Holokaust był dziełem człowieka zmierzającego do wymazania imienia Boga i wymordowania wybranego przez Niego ludu. Programowo więc Heschel nie zajmował się nim, a całe życie poświęcił zgłębianiu Księgi Boga i komentarzy pisanych przez wierzących w Niego ludzi. W Bogu Biblii dostrzegał „Boga szukającego człowieka”, zaś życie ludzkie widział jako „nieustanne szukanie Boga”. W tej perspektywie jest rzeczą zrozumiałą, iż najważniejszą księgą była dla niego „Niebiańska Tora”, trzypięciotomowy komentarz nie tylko do Biblii, ale i Talmudu, napisany w języku hebrajskim<sup>11</sup>. Nie jest wykluczone, iż jednym z powodów napisania i opublikowania tego komentarza była obrona Heschela przed zarzutem „chrystianizacji” Boga Biblii Hebrajskiej. Trzeba też wspomnieć o zaangażowaniu społecznym Heschela, ale to jest inna sprawa, której nie możemy poświęcić tutaj więcej miejsca.

Odmienny charakter ma odpowiedź Emila Fackenheim (1916–2003), niemieckiego Żyda, któremu udało się uciec z nazistowskich Niemiec. Jego zdaniem, najbardziej sformułowanym w książce *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, opublikowanej w 1970 r., Auschwitz stał się nowym, 614 przykazaniem (*Commanding Voice of Auschwitz*). Tak jak Synaj był miejscem objawienia Dekalogu, tak, niezależnie od tego jak paradoksalnie, a nawet absurdalnie to może brzmieć, katastrofa Holokaustu jest przykazaniem, by nigdy jej nie zapomnieć, by ciągle o niej pamiętać, w przeciwnym razie Hitler osiągnąłby zwycięstwo zza grobu. Nie jest to stanowisko podzielane przez wielu Żydów, niemniej stanowi próbę „oswojenia” Holokaustu, czyniąc to wydarzenie punktem wyjścia dla nowej samoświadomości współczesnych Żydów. Fackenheim często przywołuje twórczość Eli Wiesela, autora poruszającej książki *Noc*, w której klasyczna już scena wieszania zakładników jest traktowana jako jedna z odpowiedzi na pytanie, gdzie był Bóg w Auschwitz – właśnie w ofiarach. W 1982 r. Fackenheim rozwinął główne tezy z *God's Presence in History* w książce *To Mend the World*.

---

<sup>10</sup> Tak to ujmuje E. Kaplan: „His fullest ethical response to the Holocaust remains *The Prophets* (1962), which he dedicated ‘to the martyrs of 1940–1945’”, E. Kaplan, *Holiness in Words. Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, New York 1996, s. 129.

<sup>11</sup> Wydanie angielskie: *Heavenly Torah. As Refracted through the Generations* ukazało się w Nowym Jorku dopiero w 2005 r.



Nie jest rzeczą wygodną krytykowanie jednego z największych autorytetów teologii po Holokauście, niemniej wydaje się, iż taka krytyka jest konieczna. Przywołam zdanie Harolda Kasimowa, jednego z uczniów Abrahama Heschela, ocalałego z Holokaustu, który napisał mi w mailu:

His idea [Fackenheim] that we remain Jews so as not to give Hitler a posthumous victory and putting the Holocaust at the center of Judaism has always been a problem for me. Jews remain Jews because they have faith in God and that the Torah is a path given by God, not because of any historical event, even such a traumatic one. What is central to Judaism is Sinai, not Auschwitz<sup>12</sup>.

Jak się wydaje, to właśnie stanowisko Kasimowa jest typowe dla „teologii wbrew Auschwitz”. Poza tym, nie bez powodu zarówno Emil Fackenheim, jak i Eli Wiesel uchodzą za twórców nie tylko nowego przykazania, ale wręcz „nowej religii opartej na Holokauście”. W takim spojrzeniu na Holokaust istotnie istnieje ryzyko absolutyzacji tego doświadczenia, stąd dość abstrakcyjne i właściwie niczemu nie służące dyskusje na temat wyjątkowości Holokaustu Żydów. Dodać trzeba, że właśnie takie absolutyzujące spojrzenie na to doświadczenie stało się źródłem kontrowersyjnych Marszów Żywych, w których od lat uczestniczą młodzi Żydzi, głównie ze Stanów Zjednoczonych i Izraela. W ostatnich latach również i to przedsięwzięcie stało się przedmiotem poważnych debat w Izraelu i w Polsce.

Interesującą propozycję przedstawił Hans Jonas (1903–1993) w opublikowanej również w języku polskim książce *Idea Boga po Auschwitz*, w której nawiązuje do kabalistycznej idei *cimcum* – wycofania się Boga w chwili stwarzania świata, a tym samym samoograniczania się. Ta idea pozwoliła Jonasowi wypracować dość interesującą ideę Boga bezradnego wobec zła dokonywanego przez człowieka i w ten sposób ratować Jego dobroć (za cenę wszechmocy):

Po Auschwitz możemy z większą niż kiedykolwiek stanowczością powiedzieć, że wszechmocne Bóstwo albo nie byłoby wszechdobre, albo (w swych rządach nad światem, w których dopiero możemy je ująć) całkowicie niezrozumiałe. Jeśli zaś Bóg w pewien sposób i pewnym stopniu ma być zrozumiały (czego musimy się trzymać), to Jego dobroć musi się dać pogodzić z istnieniem zła, co jest możliwe tylko pod warunkiem, że Bóg nie jest wszechmocny. Tylko pod tym warunkiem można utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło<sup>13</sup>.

Innymi słowy, Jonas, zapewne nie bez wpływu badań nad gnostycyzmem, próbuje znaleźć odpowiedź na tradycyjne pytanie teologii – *unde malum* – skąd zło – by usprawiedliwić niejako możliwość zaistnienia Auschwitz. I tak Holokaust zostaje ostatecznie uznany za dzieło człowieka, z którym Bóg nie ma nic wspólnego.

Ciekawą propozycję interpretacyjną Holokaustu przedstawił ortodoksyjny rabin, Irving Greenberg, znany ze swego otwartego stanowiska wobec chrześcijaństwa. Otóż dla Greenberga Shoah jest zwieńczeniem bałwochwalczego uwielbienia dla ludzkiej mocy i nieograniczonej wolności:

<sup>12</sup> Harold Kasimow jest, jak sam się określa, „religijnym pluralistą”, dla którego drogą do Boga jest judaizm. Wykłada od lat problemy dialogu międzyreligijnego w Grinnell College i jest autorem wielu artykułów dotyczących tej tematyki. Po polsku ukazały się dwa tomy wydanych przez niego studiów, jeden poświęcony myśli Abrahama J. Heschla, drugi recepcji nauczania Jana Pawła II:

<sup>13</sup> H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003, s. 42.

W dwudziestym wieku, bezkrytycznie czczona ludzka moc stała się absolutem. Jest to archetyp bałwochwaltwa – skończona ludzka moc łamie wszelkie granice i staje się fałszywym absolutem i źródłem śmierci zamiast życia. Granicznym przypadkiem tego moralnego i religijnego raka był Holocaust i to nie tylko ze względu na wszechogarniającą śmierć. Shoah był owocem nieograniczonej ludzkiej mocy i wolności<sup>14</sup>.

Wypracowując na gruncie tradycyjnego judaizmu idee pluralizmu religijnego, Greenberg proponuje również nowe spojrzenie na Jezusa jako „mesjasza, któremu się nie udało” (*failed messiah*), włączając go w ten sposób do długiej listy znanych z Biblii Hebrajskiej postaci, które poniosły klęskę, od Abrahama poczynając, poprzez proroków, a na wielkich postaciach judaizmu rabinicznego kończąc. Jest to zmiana dość znaczna w stosunku do tradycyjnego spojrzenia na Jezusa jako „fałszywego mesjasza”. Sam Holocaust jest wyzwaniem nie tylko dla judaizmu, ale i dla chrześcijaństwa, gdyż odsłonił absurd nie tylko nienawiści do drugiego człowieka, ale i zgubne skutki obojętności na zło, jakie go spotyka. I to właśnie Holocaust, jak też powstanie, po dwóch tysiącach lat, niezależnego państwa Żydów i nowoczesność z jej odwróceniem się od religii (a raczej radykalne wyzwania kierowane pod jej adresem) to trzy najważniejsze czynniki, zdaniem Greenberga, zmuszające do przemyślenia na nowo tradycyjnego spojrzenia na siebie wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa. Musimy razem zastanowić się nad tym, czego w tej nowej sytuacji oczekuje od nas wspólny Bóg, jak winniśmy odpowiedzieć na zaproszenie przymierza, rozumianego w każdej z naszych religii w inny, ale przecież nie wykluczający się wzajemnie sposób. Jediną drogą do znalezienia właściwej odpowiedzi będzie zaangażowanie się w udoskonalenie świata – *tikkun olam* – każda z dwóch religii znajduje właściwe wskazania we własnej Tradycji, nie możemy też zapominać, że naszą wspólną (i zawsze za taką uznawaną!) Tradycją jest Biblia Hebrajska.

Zdaniem Irvinga Greenberga istniejący i zaakceptowany pluralizm religijny jest nie tyle smutną koniecznością, którą należy tolerować, ile raczej przejawem bogactwa Boga, wiernego swemu przymierzu zawartemu z Noem i z całą ludzkością. Każda religia, a nawet idee świeckiej współczesności, to różne odpowiedzi na zaproszenie Boga-Stwórcy skierowane do każdego człowieka<sup>15</sup>. Nieco szerzej przedstawiłem stanowisko Greenberga, gdyż wydaje mi się, iż właśnie w kontekście rozważań nad Holocaustem sformułował on konstruktywną propozycję dialogu z chrześcijaństwem – to wspólny namysł nad miejscem oczekiwania na Mesjasza mógłby stać się okazją do przewyciężenia narosłych (dodajmy, głównie z powodu arogancji teologów chrześcijańskich) w ciągu wieków nieporozumień między obiema religiami.

Przywołane stanowiska myślicieli żydowskich były wypracowywane ze znacznym opóźnieniem w stosunku do samego wydarzenia Zagłady. Wydaje się, że to dopiero proces Adolfa Eichmana i głośna książka Hannah Arendt, *Eichman w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła* (1963) tak naprawdę otworzyły nowy rozdział w recepcji tej największej w dziejach narodu żydowskiego tragedii. Sama książka

---

<sup>14</sup> I. Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004, s. 88.

<sup>15</sup> Szerzej poglądy I. Greenberga przedstawiam w artykule *Wspólnie oczekując na Mesjasza. Teologia pluralizmu religijnego w judaizmie i chrześcijaństwie* [w druku].

(wydana w Polsce w 1987 r.) stała się przyczyną burzliwej dyskusji na temat istoty zła (być może spowodowanej w dużym stopniu logicznym błędem Arendt, która zamiast mówić o „zwyczajnych i banalnych” ludziach czyniących zło banalnym, nazwała samo zło, co z całą pewnością nie jest słuszne) i tym samym źródeł Holokaustu; dotąd nie zajmowano się w środowiskach żydowskich Holokaustem jako takim<sup>16</sup>. Prawdziwy przełom stanowiła jednak wojna sześciodniowa w 1967 r., a zwłaszcza późniejsza wojna Jom Kippur w 1973 r. Oba te wydarzenia w historii młodego państwa Izrael na nowo postawiły bowiem problem możliwości przetrwania państwa żydowskiego. W chwili obecnej debata na temat Holocaustu toczy się w wielu krajach i na różnych poziomach. Jej echa coraz wyraźniej są obecne również w Polsce.

Z konieczności w przedstawieniu żydowskiej refleksji teologicznej ograniczyłem się do kilku nazwisk, ufam że reprezentatywnych. Najbardziej znani w Polsce to chyba Hans Jonas, Abraham Joshua Heschel, Irving Greenberg, mniej znany, ale niezwykle istotny to Emil Fackenheim. Każdy z nich zasługuje na odrębne potraktowanie, co być może uda się zrobić w nieodległej przyszłości.

### Odpowiedź chrześcijańska

Muszę od razu wyznać, iż jest kłopot z teologią chrześcijańską, a w każdym razie miałem poważny problem ze znalezieniem autorów, którzy w sposób systematyczny (jak myśliciele żydowscy) podjęli temat Holokaustu. Moje stwierdzenie może się wydać zaskakujące, zwłaszcza jeśli pamiętamy o niewątpliwym zbliżeniu chrześcijan i wyznawców innych religii, w tym wyznawców judaizmu, szczególnie po ogłoszeniu przez Kościół katolicki w 1965 r. deklaracji „Nostra aetate” o stosunku Kościoła do innych religii.

Poza tym, to właśnie teologowie, którzy w ostatnich dziesięcioleciach próbowali twórczo rozwijać możliwości otwarte przez wspomnianą deklarację, znaleźli się w otwartym konflikcie z tzw. Urzędem Nauczycielskim. Wystarczy wspomnieć takie nazwiska, jak Hans Küng, Gustavo Gutiérrez czy ostatnio Jacques Dupuis. Inni może otwarcie nie piętnowani, znaleźli się na marginesie, jak chociażby Karl Rahner czy Edward Schillebeeck. Niezwykle intensywnie rozwija się dialog chrześcijańsko-żydowski w Stanach Zjednoczonych. Wydaje się jednak, że koncentruje się głównie na inicjatywach popularyzujących wspólne dziedzictwo, brak natomiast rzetelnego namysłu na konsekwencjami Shoah dla samej teologii chrześcijańskiej. Jak na razie jesteśmy świadkami wezwań i pytań. Przywołam pierwszy z brzegu przykład. Amerykański jezuita Roger Haight w książce *Jesus Symbol of God*, w której proponuje nowe odczytanie postaci Jezusa (i przez to utracił prawo nauczania teologii katolickiej), tylko raz mówi o potrzebie uwzględnienia Holokaustu: „To Holokaust w sposób szczególny zakwestionował indywidualistyczną interpretację chrześcijaństwa. Jak to się mogło stać w chrześcijańskiej Europie?”. Dalej powiada, że „teologia po-

<sup>16</sup> Jest rzeczą ciekawą, iż w wydanej w Nowym Jorku w 1962 r. *The New Jewish Encyclopedia* próżno szukać hasła „Holocaust”. Przykładową analizę skomplikowanej recepcji problematyki Holokaustu w USA znajdujemy w książce P. Novika, *The Holocaust in American Life*, Mifflin 1999.

lityczna łączy hermeneutyczną teorię i teorię społecznej krytyki z twórczą reinterpretacją ukrytych emancypacyjnych tematów chrześcijańskiej tradycji”<sup>17</sup>. Domyślam się, że odkrycie tych „emancypacyjnych tematów chrześcijańskiej tradycji” to kwestia przeszłości. Mniej tajemniczy jest niemiecki teolog Johannes B. Metz, który w 1997 r. w ramach konferencji „Shoah – pomiędzy interpretacją a wspomnieniem” powiedział:

Należę do pokolenia Niemców, którzy uczyli się wolno – zbyt wolno – pojmować siebie jako pokolenie „po Auschwitz” i staram się uwzględnić to w moim sposobie uprawiania teologii, na ile starcza mi sił. Auschwitz oznaczało dla mnie przez lata przerażenie we wszystkich znanych nam odmianach teologii, strach, który okazał się nagle tak wyraźny, że mówienie o Bogu bez określonego kontekstu jest mową pustą i ślepą. Stawiałem sobie więc pytanie, czy istnieje Bóg, do którego można się jeszcze modlić po takiej katastrofie?<sup>18</sup>

Następnie, zastanawiając się nad przyczynami zapomnienia (również niepamiętania o Holokauście) we współczesnej kulturze, jedną z nich dostrzega w teologii chrześcijańskiej:

Czy w jej [teologii chrześcijańskiej] spojrzeniu na historię nie używała ona zawsze zbyt „mocnych” kategorii, które wszystkie historyczne zranienia, wszystkie rozdarłe rany, wszystkie upadki i katastrofy zbyt szybko pokrywały i które oszczędzały bólu wspomnienia mówienia przez nią o Bogu? Czy co najmniej Shoah nie powinna była działać jako ultimatum dla zbyt łagodnego teologicznego obejścia się z historią? Czyż co najmniej teraz nie powinno się pojawić pytanie o miejsce i rangę przerażenia pośredku teologicznego logosu? Czyż teologia nie powinna być co najmniej teraz przekonana o tym, że nie leczy wszystkich ran?<sup>19</sup>

Sądzę, że te słuszne pytania „ojca teologii wyzwolenia”, jak bywa zasadnie nazywany Metz, nie znalazły adekwatnej odpowiedzi. Stąd być może należałoby raczej mówić o braku chrześcijańskiej odpowiedzi na Holokaust.

Wspomniałem już o braku polskiej odpowiedzi, rzut oka na teologię chrześcijańską w ogóle nie napawa optymizmem. Wydaje się, że jednym z powodów tego braku jest konieczność radykalnej rewizji całej teologii chrześcijańskiej, która doprowadziła, w pewnym sensie umożliwiła zaistnienie Holokaustu. Jedną z takich propozycji rewizji wypracował amerykański jezuita Walter Ong, jednakże w swoich koncepcjach dialogu nie wspomina o wydarzeniu Holokaustu toteż jest dla naszych rozważań mało przydatny. Chciałbym w tym miejscu jeszcze raz wrócić do propozycji Irvinga Greenberga. Być może bowiem nie chodzi tu tylko o nowe zdefiniowanie tradycyjnych dogmatów chrześcijańskich (co proponuje Walter Ong), ale o radykalnie odmienne spojrzenie na postać Jezusa Chrystusa i na chrystologię. Innymi słowy, *fauld messiah* – to Mesjasz zupełnie nie przystający do doktryny „Katechizmu Kościoła Katolickiego” czy deklaracji „Dominus Iesus”, uroczyste ogłoszonej w 2000 r. W tym samym roku ukazała się obszerna książka Jamesa Carrolla, *Constantin's Sward. The Church and the Jew*, do której napisania bezpośrednim impulsem był wspomniany już konflikt

<sup>17</sup> R. Haight, *Jesus Symbol of God*, New York 1999, s. 366.

<sup>18</sup> J. B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 235.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 238-239.

o Karmel i krzyże w Auschwitz. Jest ona przykładem radykalnego wezwania do zmiany nie tyle nauczania, ile postaw katolików wobec Żydów.

To, co możemy obserwować ze strony Kościołów chrześcijańskich, to próba „oswojenia” Holokaustu poprzez przypisanie głównej odpowiedzialności za Zagładę europejskich Żydów nazistom, anonimowej neopogańskiej ideologii. Wprawdzie pojawiło się szereg deklaracji różnych episkopatów europejskich i przedstawicieli kościołów chrześcijańskich, ale trudno im przypisać większe niż okolicznościowe znaczenie. Przykład idzie z góry, a więc przynajmniej dla Kościoła katolickiego największe znaczenie ma to, co mówi i robi papież. A słowa i gesty powojennych papieży są dalekie od jednoznaczności. Poza tym ciągle otwarta jest sprawa beatyfikacji Piusa XII, papieża, który na pewno „nie zrobił wszystkiego, co w jego mocy, by ratować europejskich Żydów”, i to niezależnie od tego, że podobnie zawiedli w czasie wojny politycy, jak i same organizacje żydowskie. Każdy powinien robić własny rachunek sumienia<sup>20</sup>. Znamienne jest przemówienie papieża Benedykta XVI w synagodze w Kolonii 19 sierpnia 2005 r.: „W XX w., w najciemniejszym okresie historii Niemiec i Europy, szalona rasistowska ideologia, zrodzona z neopogaństwa, umożliwiła próbę zaplanowanego i systematycznie dokonanego przez reżim wyniszczenia europejskich Żydów. Tak dokonała się Shoah”. Jest to fragment o tyle interesujący, że papież jako Niemiec powinien doskonale zdawać sobie sprawę, iż ów „reżim” został wybrany w sposób demokratyczny przez społeczeństwo przynajmniej nominalnie chrześcijańskie.

Gesty Jana Pawła II, polskiego papieża, słusznie cenionego za zbliżenie do innych religii, a zwłaszcza do judaizmu, można widzieć również w podobnej perspektywie zamazywania odpowiedzialności chrześcijańskiej Europy za Zagładę Żydów. Wystarczy wspomnieć kontrowersyjną kanonizację katolickiej zakonnicy żydowskiego pochodzenia Edyty Stein<sup>21</sup>, która została zamordowana nie dlatego, że była zakonnicą, ale Żydówką, czy brak zdecydowanej postawy w sprawie tzw. papięskiego krzyża, co było i jest źródłem niepotrzebnych napięć pomiędzy katolikami polskimi i światową społecznością żydowską.

Owo zamazywanie odpowiedzialności za zło dokonywane przez Kościół katolicki dokonuje się na wielu poziomach. Jednak sprawą podstawową jest utrzymywany niezmiennie dogmat o wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami, w tym nad judaizmem. Żadne gesty otwarcia i życzliwości ani żadne deklaracje papieży nie zmienią nastawienia katolików, jeśli ciągle będą uczeni, że „nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa” i że drogą Kościoła jest człowiek. Logika podpowiada – a więc poza Jezusem nie można sensownie żyć, a poza Kościołem nie można się zbawić. Tylko przyjęcie pluralizmu religijnego jako faktycznej sytuacji człowieka na świecie, a więc życzliwe i pełne życzliwości uznanie, że każda religia (a dla niewierzących droga bez Boga) jest drogą do zbawienia dla jej wyznawców, umożliwi rzetelny i na wzajemnym szacunku oparty dialog i ocenę przeszłości, w tym Holokaustu.

---

<sup>20</sup> Por. N. Tec, *The Vatican, the Catholic Religion, the Jews*, [w:] *Holocaust Scholars Write to the Vatican*, red. H. J. Cargas, Westport–Connecticut–London 1998.

<sup>21</sup> Por. N. Tec, *Reflections on Edith Stein*, [w:] *The Unnecessary Problem of Edith Stein*, red. H. J. Cargas, New York–London 1994.

## Próba podsumowania

Z powyższych rozważań wynika jedno – Holocaust to problem i dzieło człowieka. Wszelkie próby włączania weń Boga są chybione. Za takie bowiem należy uznać zarówno koncepcje Emila Fackenheim, upatrującego w Holokauście „drugiego Synaju”, jak i pomysły teologów chrześcijańskich, dostrzegających w Auschwitz „Golgotę naszych czasów”. Takie „oswajanie” najbardziej tragicznego wydarzenia w dziejach ludzkości, jak zauważył Abraham J. Heschel, jest „największym bluźnierstwem” i „bałwochwalstwem” (Greenberg) urągającym Bogu.

Pozostając więc na ziemi, chciałbym na koniec przywołać interesującą, jak mi się wydaje, inicjatywę amerykańskiego psychiatry i Żyda o polskich korzeniach, Johna Hartmana. Nie dotyczy ona Holocaustu, nie podejmuje pytania, czy jest to problem Boga, czy człowieka. Po prostu każe się rozejrzeć wokół siebie i podjąć konkretne działania. W rzeczy samej dotyczy ona Polaków, zarówno chrześcijan, jak i Żydów:

Kluczem do jakiegokolwiek pojednania pomiędzy Polakami i Żydami jest gotowość uznania cierpienia drugiej strony, realistycznego zaakceptowania odpowiedzialności za klęski i niedostatki własnej grupy oraz wola zaakceptowania i odbycia żałoby po stratach, zarówno materialnych, jak i psychologicznych związanych z wojną. Oznacza to konieczność weryfikacji mentalności opartej na paranoicznej idei wroga. Gdyby tak się stało, zarówno Polacy, jak i Żydzi mogliby nareszcie docenić fakt, że dzięki swojemu tysiącletniemu współistnieniu na jednej ziemi zyskali więcej, niż gdyby się nigdy nie spotkali<sup>22</sup>.

John Hartman, którego rodzina pochodzi z Przemyśla, wspólnie ze swymi przyjaciółmi z miasta przodków troszczy się o tamtejszy cmentarz żydowski, również i mnie pytał o możliwość podobnej inicjatywy w moim miasteczku. Jak na razie jest to tylko marzenie.

---

<sup>22</sup> J. Hartman, *Pamiętam każdy dzień... Losy Żydów przemyskich podczas II wojny światowej*, Przemyśl 2001, s. 297.