

Stanisław Obirek

Uniwersytet Warszawski, Ośrodek Studiów Amerykańskich
orcid.org/0000-0002-8164-2683
s.obirek@uw.edu.pl

Zadziwiające milczenie polskiego Kościoła katolickiego o Holokaucie

Streszczenie

Artykuł jest próbą zrozumienia dyskrekcji polskiego Kościoła katolickiego wobec zjawiska Holokaustu. Jak to się stało, że radykalna zmiana w otoczeniu polskich katolików – zagłada Żydów – została przemilczana? Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza przypomina konsekwencje badań nad antysemitką historią teologii chrześcijańskiej i propozycje konkretnych zmian w nauczaniu katolickim na temat Żydów i judaizmu. Druga rekonstruuje teologiczną koncepcję refleksji „po Auschwitz” niemieckiego teologa katolickiego Johanna Baptisty Metza.

Słowa kluczowe

Kościół katolicki, Holokaust, Sobór Watykański II, antysemityzm, teologia po Auschwitz

Abstract

This article is an attempt to understand the Polish Catholic Church's silence on the Holocaust. How did it happen that the radical change in the surroundings of Polish Catholics, that is, the Holocaust, has been passed over in silence? This article consists of two parts. The first one recalls the consequences of research on the anti-Semitic history of Christian theology and the proposals of concrete changes to the Catholic teaching on Jews and Judaism. The other part reconstructs German Catholic theologian Johann Baptiste Metz's theological conception of 'post-Auschwitz' reflection.

Key words

Catholic Church, Holocaust Second Vatican Council, anti-Semitism, theology after Auschwitz

Uwagi wstępne

Mimo usilnych prób znalezienia wypowiedzi przedstawicieli polskiego Kościoła katolickiego trzeba stwierdzić, że na temat dokonanej na ziemiach Polski zagłady Żydów oficjalnie Kościół katolicki w Polsce bardzo długo się nie wypowiadał. Nawet w pierwszych latach po zakończeniu drugiej wojny światowej, gdy wymordowanie polskich Żydów było szczególnie widoczne, fakt ten nie został przez oficjalne dokumenty kościelne odnotowany. Co więcej dokładna

analiza zawartości listów z lat 1945–2005 Episkopatu Polski, stanowiących najważniejszą płaszczyznę porozumienia biskupów ze społeczeństwem, pozwala stwierdzić, że na ten temat nie ma nawet wzmianek¹. Jest to tym bardziej uderzające, że okres drugiej wojny światowej i cierpienia, jakich doznało polskie społeczeństwo, zarówno z strony nazistowskich Niemiec, jak i sowieckiej Rosji, stanowią stały punkt odniesienia. To wrażenie pogłębia również lektura studium językowego Marzeny Makuchowskiej *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, poświęcone pojęciom używanym wobec Żydów i judaizmu². Makuchowska w artykule *Pamięć o Żydach we współczesnych homiliach katolickich*³ poddała również analizie język niedzielnych kazań w ostatnich latach. Odwołując się do kategorii językoznawczych, autorka wskazuje na przyczyny niemożności zmiany mentalności kleru polskiego, który posługuje się kalkami językowymi o silnie antyjudajstycznym wydźwięku. Tym samym duchowni poprzez swoje kazania utwierdzają antyżydowską i antysemityczną mentalność polskich katolików słyszących takie przesłanie każdej niedzieli.

Nawet Sobór Watykański II, ze swoją przełomową deklaracją „*Nostra aetate*” na temat stosunku Kościoła do innych religii, w tym do judaizmu i Żydów, nie zmienił zasadniczo postawy polskiego kleru w tym względzie. Tym bardziej dotyczy to ogółu wiernych, choć trzeba odnotować istotne teksty opublikowane przez środowiska „Tygodnika Powszechnego”, „Znak” i „Więzi”, które mimo niesprzyjających okoliczności politycznych od samego początku próbowały publikować teksty poświęcone dialogowi chrześcijańsko-żydowskiemu. Do dzisiaj jednak tzw. katolicyzm otwarty nigdy nie stał się dominującym sposobem myślenia w polskim Kościele katolickim. Przełom polityczny w 1989 r. przyniósł nie tylko zmianę położenia Kościoła wobec państwa, lecz także lawinowy wprost przyrost historycznych i literaturoznawczych publikacji na temat mechanizmów zagłady polskich i europejskich Żydów, w tym również sporo tłumaczeń z innych języków prac filozoficznych i teologicznych poświęconych kulturowym i religijnym implikacjom tego wydarzenia. Nie znalazły one jednak szerszego oddźwięku w refleksji polskich teologów katolickich. Owszem, można powiedzieć, że księża, którzy zabierali głos na ten temat, np. ks. Wacław Hryniewicz, jezuita Stanisław Musiał czy ks. Michał Czajkowski, a ostatnio ks. Wojciech Lemański, znaleźli się na marginesie głównego nurtu polskiego katolicyzmu. Zwłaszcza ks. Czajkowski poświęcił wiele dziesięcioleci na popularyzację zarówno znajomości teologii żydowskiej, jak i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Najważ-

¹ Katarzyna Skowronek, *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*, Kraków: Wydawnictwo Lexis, 2006.

² Marzena Makuchowska, *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.

³ Marzena Makuchowska, *Remembrance of Jews in Contemporary Catholic Homilies*, „Stylistyka” 2019, nr 28.

niejsze teksty tego duchownego zostały zebrane w trzech tomach pod znamienym tytułem *Czy Żydzi mają diabła za ojca?*, a ich lektura może być znakomitym wprowadzeniem w najważniejsze problemy relacji chrześcijańsko-żydowskich⁴. Oczywiście kwestie te podejmują również inni autorzy, jak chociażby ks. Łukasz Kamykowski czy ks. Waldemar Chrostowski, o których będzie mowa w drugiej części tych rozważań.

Również obchodzone przez polski Kościół katolicki od 1997 r. Dni Judaizmu, których celem jest odkrycie religijnych i historycznych więzi chrześcijaństwa z judaizmem, omijają temat Zagłady. Podobnie informacje o przyznawanych przez Polską Radę Chrześcijan i Żydów od 1992 r. nagrody Człowieka Pojednania, choć stanowią ważną próbę popularyzacji zarówno chrześcijan, jak i Żydów zaangażowanych w pojednanie obu wspólnot, nie przebijają się do publicznej świadomości w Polsce. Co więcej mimo wymordowania polskich Żydów w czasie drugiej wojny światowej nie zanikły antysemickie postawy w polskim społeczeństwie, które są, jak wskazuje na to wiele badań, w dużym stopniu wzmacniane przez katolickie media⁵. Poza tym historycy Zagłady od lat zwracają uwagę na trudności w dostępie do kościelnych zasobów archiwalnych.

Celem artykułu jest próba zrozumienia zastanawiającego milczenia polskiego Kościoła katolickiego w sprawie Holokaustu, które tym bardziej uderza, że instytucja ta chętnie sięga do historii. W dużej mierze buduje nawet własną tożsamość na jej wspominaniu, zwłaszcza martyrologicznego aspektu własnej przeszłości. A przecież Zagłada wydarzyła się głównie na ziemiach polskich i polscy katolicy byli jej świadkami. W ciągu kilku zaledwie lat z ich otoczenia zniknęli żydowscy sąsiedzi, z którym dzielili niekiedy te same ulice, wsie i miasta. Jak to się stało, że ta radykalna zmiana w ich otoczeniu nie została zauważona, a przynajmniej nie znajdujemy żadnych śladów reakcji w oficjalnych pismach Kościoła. Jest to zdumiewające również dlatego, że po Holokauście doszło do radykalnego przededefiniowania stosunku chrześcijaństwa do judaizmu i to za sprawą zarówno teologów chrześcijańskich, jak i żydowskich. Ogromną rolę w zmianie paradygmatu wzajemnego postrzegania się wyznawców obu tych religii odegrały również studia historyczne, zwłaszcza dotyczące początku obu tradycji religijnych, a ściślej rzecz ujmując, od chwili pojawienia się, jak to ujął James Dunn, „żydowskiego ugrupowania mesjańskiego”⁶, które przekształciło się w chrześcijaństwo. Ten stan rzeczy zaskakuje, zwłaszcza jeśli zestawić postawy polskiego kleru, a nawet polskich teologów katolickich, z rosnącą lawino-

⁴ Michał Czajkowski, *Czy Żydzi mają diabła za ojca?*, Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia ECOSTAN, 2016.

⁵ Sergiusz Kowalski, Magdalena Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa: W.A.B., 2003.

⁶ James D.G. Dunn, *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30–70)* [w:] *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. Hershel Shanks, tłum. Waldemar Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2013, s. 150.

wo biblioteką publikacji wskazujących na wzajemny teologiczny i historyczny splot obu tradycji religijnych⁷. Co ciekawe, w większości wypadków wskazuje się, i w publikacjach autorów żydowskich, i chrześcijańskich, że to właśnie doświadczenie Holokaustu stanowiło punkt wyjścia do radykalnej zmiany wizji tradycyjnych ujęć teologicznych.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostaną przypomniane badania nad antysemitką historią teologii chrześcijańskiej i propozycja konkretnych zmian w nauczaniu katolickim na temat Żydów i judaizmu wypracowane głównie przez teologów katolickich w Stanach Zjednoczonych. W części drugiej zostaną omówione główne pozycje obecne w polskiej refleksji teologicznej. Część trzecia pokazuje teologiczną koncepcję refleksji „po Auschwitz” niemieckiego teologa katolickiego Johanna Baptisty Metz, ze względu na jej unikatowość nie tylko w katolicyzmie niemieckim, ale wręcz światowym.

Efekt domina w katolickiej teologii amerykańskiej

Szczególną rolę w katolickiej teologii amerykańskiej odegrały studia nad „nauczaniem pogardy” Jules’a Isaaca, francuskiego historyka żydowskiego pochodzenia. On sam wpłynął również na papieży, Piusa XII i Jana XXIII. Dopiero ten drugi w 1960 r. usunął obraźliwe słowa z modlitwy wielkopiątkowej, w której modlono się za *pro perfidis Iudaeis* (za przewrotnych Żydów) oraz zwołał Sobór Watykański II i osobiście wpływał na prace nad deklaracją poświęconą stosunkowi katolicyzmu do judaizmu. Jego książka *Jezus i Izrael. Wezwanie do koniecznej korekty chrześcijańskiego nauczania na temat Żydów* wywarła ogromny wpływ na teologów chrześcijańskich najpierw we Francji, a następnie w Stanach Zjednoczonych⁸. W Polsce, mimo wzrastającego zainteresowania tą problematyką, nie doczekała się jeszcze tłumaczenia.

Oczywiście nie sposób sprowadzać zmiany paradygmatu w myśleniu o wzajemnych relacjach chrześcijan do Żydów do działalności jednej osoby. Szczególnie pomocne w rozumieniu trudnej i długiej drogi w zmianie myślenia katolickiego o judaizmie i Żydach jest studium amerykańskiego historyka Johna Connelly’ego o wielce znaczącym tytule *Od nieprzyjaciela do brata. Rewolucja w katolickim nauczaniu na temat Żydów 1933–1965*, które zasługuje na szersze omówienie w kontekście interesującego nas tematu⁹. Tytuł tej książki jest wyjątkowo trafny, gdyż dotyczy nie tylko zmiany w spojrzeniu katolicyzmu na Żydów,

⁷ Pozytywnym wyjątkiem jest opublikowanie polskiego tłumaczenia ważnej książki wskazującej właśnie na to wspólne dziedzictwo, zwłaszcza w odniesieniu do pierwszych wieków ery chrześcijańskiej: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny...*

⁸ Jules Isaac, *Jesus and Israel. A Call for the Necessary Correction of Christian Teaching of the Jews*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

⁹ John Connelly, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

lecz także stanowi zapis swoistego procesu nawrócenia, które stało się udziałem jej głównych bohaterów.

Niektórzy z nich to postaci znane, ale nie brak i niespodzianek. Do tych pierwszych należą przede wszystkim hierarchowie katoliccy i myśliciele żydowscy bezpośrednio lub pośrednio zaangażowani w redakcję deklaracji soborowej *Nostra aetate*. Pisze Connelly: „Od roku 1840 aż do 1965 dosłownie żaden działacz i myśliciel zaangażowany w pojednanie katolicko-żydowskie nie był katolikiem z urodzenia. Większość pochodziła z rodzin żydowskich. Bez konwertytów Kościoł katolicki nie znalazłby nowego języka, by mówić do Żydów po Holokauście [wyróżnienie w oryginale – S.O.]. W tym sensie historia *Nostra aetate* zmusza do poznania jej źródeł, ale również odsłania granice solidarności”¹⁰. Czy tak istotnie było? Przyjrzyjmy się niektórym z nich. Johannes (później John) Oesterreicher (1904–1993), pochodzący z Moraw Żyd, to główny bohater przedłożonej opowieści, którą można czytać jako poświęconą mu monografię. Jako działający w lewicującym ruchu syjonistycznym nastolatek odkrywa Nowy Testament, przechodzi na katolicyzm i zostaje księdzem. Waldemar Gurian (1902–1954), rosyjski Żyd, jako nastolatek przechodzi na katolicyzm. Pisała o nim, nie bez wzruszenia Hannah Arendt, odnotowując wielkie wrażenie, jakie robił na każdym, kto się z nim zetknął. To oni właśnie w dużym stopniu ukształtowali myślenie katolików amerykańskich o Holokauście i nowy sposób pojmowania stosunków chrześcijańsko-żydowskich.

Dla porządku wspomnijmy też, że byli konwertycy z protestantyzmu, jak zapomniani zupełnie, a niesłusznie Karl Thieme (1902–1936), czy słynni filozofowie również konwertycie z protestantyzmu Dietrich von Hildebrand (1889–1977) i Jacques Maritain (1882–1973). Jest też niezwykła działaczka polityczna zwalczająca antysemityzm w Austrii Irene Harald (1900–1975), której książki zostały publicznie spalone w Salzburgu w 1938 r. Connelly nie kreśli jednak hagiograficznych portretów, przedstawia mocne i barwne osobowości, które w sporze i konflikcie wypracowują swój własny pogląd na Kościół i Żydów. Działo się to za cenę zerwania z własnym środowiskiem rodzinnym i religijnym. Co więcej, nowa wspólnota nie zawsze przyjmowała konwertytów z otwartymi ramionami. Wprost przeciwnie, nowych chrześcijan podejrzewano o brak czystych intencji (to stara hiszpańska tradycja). W każdym razie książka Connelly’ego dostarcza też wyjaśnienia, dlaczego w krajach o głęboko zakorzenionym i dominującym katolicyzmie to nowe myślenie z takim trudem się przebijało i ciągle napotyka na brak zrozumienia.

W przeciwieństwie do szeroko rozpowszechnionego przekonania, że rewolucyjna zmiana, jaka dokonana się na Soborze Watykańskim II w sposób „naturalny” czy „automatyczny”, znacznie bliższe rzeczywistości jest stwierdzenie, że mamy tutaj do czynienia z prawdziwą rewolucją i zerwaniem z tradycyjną

¹⁰ *Ibidem*, s. 5.

teologią katolicką. Autor udowadnia, że był to raczej wynik zmagania między teologiami, które trwały od lat trzydziestych do lat sześćdziesiątych, a ich końcowy rezultat wcale nie był przesądzony¹¹. Ta historia pokazuje również, z jakim trudem krytyczna refleksja na temat katolickiego antysemityzmu torowała sobie drogę w samym Kościele.

W tym krótkim przeglądzie nie sposób omówić wszystkich pozycji dokumentujących zasadniczą zmianę, jaka zaszła w teologii katolickiej. W każdym razie zarówno dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak i doświadczenie Holokaustu stały się punktem zwrotnym w sposobie uprawiania teologii. Dotyczy to podejścia do Nowego Testamentu i do koncepcji teologicznych wypracowanych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zdominowanych przez mentalność antyjudaistayczną¹². Być może najbardziej radykalną pozycję zajął John Dominic Crossan, który w książce *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa* przekonująco pokazał, że narracja o męce i śmierci Jezusa ma charakter antyżydowski i jest głęboko uwikłana w ideologiczny spór wyznawców Jezusa i wspólnoty żydowskiej¹³. Crossan podkreśla różnice między antysemityzmem rasowym i teologicznym antyjudajizmem. Są one istotne, gdyż tylko ten pierwszy ma charakter eliminacyjny. Niemniej jednak nie można zaprzeczyć związkowi, jaki istnieje między tymi dwiema postawami, które w istocie różnią się tylko akcentami i właśnie chrześcijański antyjudajizm uitorował drogę antysemityzmowi rasowemu w chrześcijańskiej Europie. Jak pisze Crossan, „Wraz z ukształtowaniem się chrześcijańskiej Europy antyjudajizm przestał być elementem debaty teologicznej, stał się natomiast śmiertelnym zagrożeniem dla ludzkiego życia”¹⁴. Stąd postulat tego autora – radykalnej zmiany w sposobie rozumienia głównego przesłania Nowego Testamentu i konieczności uwzględnienia historycznego i teologicznego kontekstu wypowiedzi antyżydowskich. Zdaniem Crossana to jedyny sposób wyeliminowania błędnego używania Nowego Testamentu, który przez wieki służył jako źródło antyjudaistaycznej teologii.

Jeszcze dalej w swoich postulatach poszedł amerykański teolog luterański Norman A. Beck z Texas Lutheran University. To właśnie on opublikował w 1994 r. w zbiorze esejów poświęconych relacjom chrześcijańsko-żydowskim jeden z najważniejszych tekstów analizujących antyżydowski charakter Nowego Testamentu. W komentarzu do swego eseju poświęconego nowemu spojrzeniu na temat relacji między nauczaniem pogardy za Nowym Testamentem napisał: „Ten artykuł ofiaruję jako wyraz wdzięczności dla Jamesa Parkesa i Julesa Isaaca, którzy pierwsi zwrócili uwagę na właśnie na ten wymiar Nowe-

¹¹ *Ibidem*, s. 10.

¹² *Od Jezusa Żyda do Żyda od Jezusa. Próba bilansu najnowszych badań nad początkami chrześcijaństwa*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2011, nr 3, s. 293–309.

¹³ John Dominic Crossan, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. Marcin Stopa, Warszawa: Książka i Wiedza, 1998.

¹⁴ *Ibidem*, s. 51.

go Testamentu”¹⁵. W tym samym roku Beck opublikował całą książkę, w której rozwinął i uzasadnił postulaty wyrażone we wspomnianym artykule¹⁶. Najciekawsze w książce wydaje się to, że nie tylko stanowi przykład nowego podejścia do podstawowego tekstu chrześcijaństwa, lecz także podsumowanie wieloletniej praktyki duszpasterskiej i pedagogicznej autora. Punktem wyjścia dla Becka jest z jednej strony stwierdzenie antyżydowskiego charakteru Nowego Testamentu, a z drugiej konkretne wskazówki, jak ten antyżydowski charakter przezwyciężyć. Innymi słowy, tylko stosując ten nowy klucz hermeneutyczny chrześcijanie będą w stanie przezwyciężyć swój własny antysemityzm. Propozycja Becka wydaje się istotna również z tego powodu, że jest głęboko zakorzeniona w protestanckiej zasadzie *sola Scriptura* i wskazuje na granice możliwości jej stosowania.

Inni teologowie przyjęli perspektywę historyczną w konfrontacji z chrześcijańskim antysemityzmem i to już w latach siedemdziesiątych minionego wieku. Oto kilka przykładów. Jednym z pierwszych była książka amerykańskiej teolożki katolickiej Rosemary Ruether *Wiara i bratobójstwo*, która w historycznym zarysie pokazywała implikacje teologii chrześcijańskiej odmawiającej judaizmowi miana prawdziwej religii¹⁷. Choć późniejsze prace teologiczne Ruether dotyczyły głównie teologii feministycznej, to *Wiara i bratobójstwo* otworzyła nowy rozdział w badaniach nad początkami teologicznego antyjudajizmu chrześcijańskiego. Również na początku lat siedemdziesiątych ukazała się praca Johna Pawlikowskiego *Katecheza i przesąd. Jak katolickie materiały katechetyczne postrzegają Żydów, protestantów i mniejszości rasowe*, której autor zwracał uwagę na konieczność rewizji nauczania w Kościele¹⁸. Pawlikowski do dziś jest aktywnym rzecznikiem zbliżenia chrześcijan i Żydów i jednym z nielicznych teologów katolickich krytycznie oceniających oficjalne stanowisko Kościoła w wielu sprawach dotyczących oceny Zagłady oraz roli, jaką w niej odegrały chrześcijańskie społeczeństwa, zwłaszcza hierarchia katolicka. Oczywiście poza wspomnianymi teologami katolickimi publikującymi ważne, a nawet przełomowe książki są podejmowane również inicjatywy zbiorowe. Do najbardziej udanych należy tom opracowany przez teologów amerykańskich *Nowe spojrzenie na judaizm. Święte zobowiązanie chrześcijaństwa* wydany w 2005 r.¹⁹ Jest on zapisem tocznej

¹⁵ Norman A. Beck, *New Testament and the Teaching of Contempt: Reconsideration* [w:] *Jewish-Christian Encounters over the Centuries: Symbiosis, Prejudices, Holocaust, Dialogue*, red. Marvin Parry, Frederick M. Schweitzer, New York: Peter Lang, 1994, s. 83–100.

¹⁶ Norman A. Beck, *Mature Christianity in the 21st Century. The Recognition and Repudiation of Anti-Jewish Polemic in the New Testament*, New York: American Interfaith Institute/World Alliance, 1994.

¹⁷ Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press, 1974.

¹⁸ John Pawlikowski, *Catechetics and Prejudice. How Catholic Teaching Materials View Jews, Protestants and Racial Minorities*, New York: Paulist Press, 1973.

¹⁹ *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*, red. Mary C. Boys, New York: Sheed & Ward Book, 2005.

od dziesięcioleci debaty teologicznej pomiędzy Żydami i chrześcijanami w USA. Wymienić warto trzy z wielu nazwisk autorów tej publikacji. Głównego wydawcę – siostrę Mary Boys, która od lat pokazuje w swych publikacjach trwałość przymierza zawartego przez Boga z ludem Izraela, Petera Phana, teologa wykładającego na jezuickim uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie, głównego przedstawiciela pluralizmu w teologii katolickiej, i właśnie wspomnianego wyżej John Pawlikowskiego. To właśnie dzięki takim teologom katolicyzm zaczyna przepracowywać własną przeszłość, również przeszłość Holokaustu.

Rachityczna teologia „po Auschwitz” w Polsce

Zastanawiający jest brak recepcji omówionych koncepcji teologicznych w katolickim kraju, takim jak Polska. To znaczące, zwłaszcza jeśli przypomnieć recepcję niemieckiego antysemityzmu w okresie międzywojennym, co zostało udokumentowane w polskim katolicyzmie w okresie tuż przed drugą wojną światową i co wykazał przed laty niedawno zmarły amerykański teolog o polskich korzeniach Ronald Modras (1937–2018)²⁰. Omawia on list pasterski kard. Hlonda z 1936 r., w którym hierarcha „stwierdził, że Żydzi są «awangardą bezbożnictwa, ruchu bolszewickiego i akcji wywrotowej». Potępił fizyczną przemoc wobec Żydów, lecz jednocześnie zachęcał do bojkotu żydowskich sklepów i wydawnictw”²¹. Modras omawia również teksty ks. Józefa Pastuszki ogłaszane na łamach miesięcznika „Ateneum Kapłańskie”, w których z jednej strony krytykował rasizm hitlerowski, a z drugiej podkreślał, że „ideologia Hitlera stanowi, w większej części, trafną krytykę demokratycznych rządów”²². Studium Modrasa to tylko rodzaj wstępnego rozeznania, które powinno być pogłębione dalszymi badaniami nie tylko prasy katolickiej, lecz także archiwów kościelnych z tamtego okresu, tym bardziej że pojawiło się wiele znaczących badań historycznych.

Szczególnie cenne są artykuły Dariusza Libionki omawiające prasę katolicką z lat trzydziestych XX w.²³ i postawę kleru katolickiego wobec Żydów w okresie drugiej wojny światowej²⁴ oraz reakcję prasy polskiej tuż po wojnie²⁵. W tym ostatnim okresie historyk zwraca uwagę na zasadniczą zmianę postawy publi-

²⁰ Ronald Modras, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933–1939*, tłum. Witold Turopolski, Kraków: Homini, 2004.

²¹ *Ibidem*, s. 130.

²² *Ibidem*, s. 163.

²³ Dariusz Libionka, *Obcy, wrodzy, niebezpieczni: obraz Żydów i „kwestii żydowskiej” w prasie inteligencji katolickiej lat trzydziestych w Polsce*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2002, nr 3 (203), s. 318–338.

²⁴ Dariusz Libionka, *Antysemityzm, Anti-Judaism, and the Polish Catholic Clergy during the Second World, 1939–1945* [w:] *Antysemityzm and Its Opponents in Modern Poland*, red. Robert Blobaum, Ithaka: Cornell University Press, 2005.

²⁵ Dariusz Libionka, *Antysemityzm i Zagłada na łamach prasy w Polsce w latach 1945–1946*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały” 1996, nr 11, s. 151–190.

cystów katolickich wobec Żydów: „Po raz pierwszy też na łamach prasy katolickiej został potępiony antysemityzm, a nie tylko antyżydowska przemoc. Nieśmiało próbowano obalać istniejące stereotypy i uprzedzenia”²⁶. W piątym numerze rocznika „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” ukazało się wiele materiałów przedstawiających w nowym świetle stosunek Kościoła do Zagłady. Znowu zwraca uwagę tekst Dariusza Libionki poświęcony postawom polskiej hierarchii katolickiej i narosłym wokół tego wielu nieścisłościom, a nawet przekłamań²⁷. Trzeba się z Libionką zgodzić, gdy swoje analizy kończy trzeźwą uwagą: „Polscy biskupi na temat Zagłady trzech milionów polskich Żydów, których nigdy nie traktowali jako współobywateli, niewiele mieli do powiedzenia”²⁸. Interesujące uwagi na temat nowych perspektyw w opisie stosunku Kościoła do Holokaustu przynosi w tym numerze „Zagłady Żydów” artykuł Johna Pawlikowskiego²⁹. Pawlikowski omawia przede wszystkim najnowsze dokumenty watykańskie, analizuje postawy ostatnich papieży, zwłaszcza Jana Pawła II i Benedykta XVI. Osobne miejsce w jego artykule zajmują kontrowersje wokół postaci Piusa XII, a jego postulat, by badania i refleksja nad Holocaustem stały się jednym z priorytetów Kościoła katolickiego³⁰, w polskich realiach pozostaje niespełniony. Być może to właśnie antysemicki charakter polskiej prasy katolickiej w okresie międzywojennym i niechętnie Żydom postawy polskiego duchowieństwa w czasie wojny są jedną z przyczyn trudności w przepracowaniu tego niechlubnego dziedzictwo i wypracowania bardziej pozytywnej teologii. Właśnie z tego powodu musimy sięgać do opracowań zagranicznych.

Gdy przed laty zastanawiałem się nad teologicznym kontekstem Zagłady, musiałem przyznać, że jedynym polskim teologiem, który próbował włączyć to wydarzenie do swojej systematycznej refleksji był Wacław Hryniewicz. Nawet jego ostrożna próba nie została jednak zauważona, ani inni polscy teolodzy jej nie podjęli, wprost przeciwnie, od lat Zagłada jest marginalizowana przez główny nurt tej teologii, który zwyczajnie „nie zauważa” problemu Holokaustu. Jest to tym bardziej zastanawiające, że dominuje w niej swoista czołobitność wobec tekstów polskiego papieża Jana Pawła II, który wielokrotnie do problemu Zagłady nawiązywał. Chodzi tu zresztą nie tylko o konkretne teksty i okolicznościowe przemówienia Jana Pawła II, ale i o jego wielce znaczące gesty, np. odwiedziny w rzymskiej synagodze w 1986 r. i modlitwa przy Ścianie Płaczu w 2000 r. Szczególnie modlitwa Jana Pawła II w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu w roku 2000 z prośbą o przebaczenie za grzechy popełnione wobec Żydów, której tekst

²⁶ *Ibidem*, s. 190.

²⁷ Dariusz Libionka, *Polska hierarchia kościelna wobec eksterminacji Żydów – próba krytycznego ujęcia*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5, s. 19–69.

²⁸ *Ibidem*, s. 69.

²⁹ John Pawlikowski, *Kościół katolicki a zagłada Żydów: Perspektywy instytucjonalne*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5, s. 261–279.

³⁰ *Ibidem*, s. 276.

później papież włożył w szczeliny kamieni w Ścianie Płaczu, ma duże znaczenie w procesie przełamania katolickiego antyjudajizmu. Pisał o tym wielokrotnie Romuald Jakub Weksler-Waszkinel³¹.

Nawiasem mówiąc, perspektywa Wacława Hryniewicza jest wysoce problematyczna, gdyż stanowi swoiste włączenie tragedii Żydów w chrześcijańskie rozumienie zbawienia, co budzi zrozumiałe wątpliwości. Są to trudności natury teologicznej (ze strony judaizmu przede wszystkim), gdyż cierpienie ofiar żydowskich jest odczytywane w kluczu chrystologicznym, tzn. nie dopuszcza możliwości traktowania go w sposób autonomiczny³². Tak więc wydarzenie Zagłady wstrząsnęło nie tylko podstawami humanizmu europejskiego i stało się impulsem do nowego przemyślenia teologii, zwłaszcza teologii żydowskiej i chrześcijańskiej, co niestety nadal pozostaje nadal poza horyzontem polskiej teologii³³. Jest to dzieło głównie historyków i nielicznych teologów, od lat nawołujących do rachunku sumienia i krytycznego spojrzenia na tradycje teologiczne poszczególnych kościołów chrześcijańskich. Dla niektórych myślicieli Holokaust stał się okazją do odrzucenia religii, która nie była w stanie przeciwstawić się systematycznemu wyniszczeniu narodu żydowskiego w sercu chrześcijańskiej Europy³⁴.

Prawdopodobnie jednym z powodów niechęci do podejmowania tematu Zagłady jest obawa przed efektem domina, czyli konieczność reinterpretacji i ponownego zdefiniowania samego chrześcijaństwa. Widać to na przykładzie nielicznych prób, które jednak zostały podjęte. Mówiąc wprost, chodzi o to, że włączenie refleksji o Zagładzie w chrześcijański namysł nad Bogiem i człowiekiem musi pociągnąć za sobą konkretne pytania pod adresem chrześcijańskiego prozelityzmu, czyli wysiłków podejmowanych w celu nawrócenia Żydów z jednej strony i szeroko rozbudowanej strategii ich prześladowania z drugiej.

Pierwsze wrażenie, jakie powstanie przy porównaniu publikacji autorów amerykańskich dotyczących relacji chrześcijańsko-żydowskich z dorobkiem polskich teologów, jest uderzająca różnorodność i radykalizm w podejściu do własnej tradycji katolickiej tych pierwszych i daleko idąca ostrożność tych drugich. Teologowie amerykańscy są głęboko zanurzeni w teologiczny i kulturowy pluralizm, który traktują jako twórcze wyzwanie. Dotyczy to zwłaszcza dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, w którym obie strony traktują się z szacunkiem i równoprawnie. W Polsce dominuje refleksja nad tradycją katolicką i nabożny

³¹ Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Kraków; Wydawnictwo WAM, 2003.

³² Stanisław Obirek, *Pamięć zagłady – kontekst teologiczny* [w:] *Zagłada chorych psychicznie*, red. Tadeusz Nasierowski, Grażyna Herczyńska, Dariusz Maciej Myszk, Warszawa: Ene-teia, 2012, s. 327–339.

³³ Stanisław Obirek, „Christus solus: The post-WWII Christian world in spiritual exile”, wykład wygłoszony na The Seventh World Congress on Polish Studies, The Polish Institute of Arts & Sciences of America University of Gdańsk, Poland, 14–16 VI 2019 r.

³⁴ Szerzej na ten temat piszę w *Dialog chrześcijańsko-żydowski z Zagładą w tle*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5, s. 299–316.

stosunek do oficjalnej teologii watykańskiej. Pewnym wyjątkiem jest Wacław Hryniewicz, który pisząc o Zagładzie, odwołuje się m.in. do takich teologów żydowskich jak Emil Fackenheim, Abraham J. Heschel czy Harold S. Kushner.

W przypadku Hryniewicza mamy jednak do czynienia raczej z refleksjami okazjonalnymi niż z całościowym wywodem. Wydaje się to bardzo istotne, ponieważ ks. Wacław Hryniewicz jest autorem systematycznych rozpraw teologicznych poświęconych głównie dialogowi ekumenicznemu z tradycją prawosławną. Niemniej zważywszy na zupełny brak tego rodzaju namysłu w polskiej teologii, należy te próby powitać z wdzięcznością. W swojej książce *Hermeneutyka w dialogu*³⁵ Hryniewicz, idąc za intuicją wspomnianych żydowskich teologów, a nawet sięgając do pisarstwa Eliego Wiesela, wypracował pojęcie Boga, który jest blisko cierpiącej ludzkości. Dla Hryniewicza nie ma wątpliwości, że Zagłada była piekłem na ziemi. Jego zdaniem „doświadczenie Holocasutu ma w sobie coś infernalnego i jedyne w swoim rodzaju. Jak inaczej określić zabijanie Żyda tylko dlatego, że był Żydem? Jak zrozumieć świadome dążenie do poniżenia ofiar i pozbawienia ich ludzkiej godności, zanim wyda się je na całkowite unicestwienie? Holocaust był piekłem na powierzchni ziemi”³⁶. Zdaniem Hryniewicza człowiek nie może zabierać w tej sprawie głosu, skoro sam Bóg milczał: „Jeżeli sam Bóg milczy w obliczu zwycięstwa zła w takiej godzinie, czy można odważyć się mówić?”³⁷.

Dla Hryniewicza jako dla teologa chrześcijańskiego w horrorze Zagłady Chrystus był obecny: „Horror Holocasutu stał się symbolem najgorszego piekła na powierzchni ziemi. Wiara podpowiada mi, że w tym piekle degradacji człowieczeństwa obecny był Chrystus – obecnością uniżoną, kenotyczną, pozwalającą na to, by działał człowiek”³⁸. Oczywiście taka chrystologiczna perspektywa w ujęciu teologa chrześcijańskiego wydaje się w pełni zrozumiała. Wszak to właśnie męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako Zbawiciela jest wydarzeniem fundamentalnym i sensotwórczym dla religii chrześcijańskiej.

Obecność Chrystusa jest jednak dla Żydów bardzo problematyczna, dla mnie zresztą również. Wydaje mi się bowiem, że należy zadać sobie pytanie, jakie znaczenie ma Holocaust dla ofiar żydowskich i czy nie dochodzi tutaj do jakiejś formy chrystianizacji Zagłady. Tak jak w przypadku teologii przymierza zawartego przez Boga czy to z Abrahamem, czy to z całym Izraelem na górze Synaj daleko odeszliśmy od teologii zastępstwa, przyznając przymierzu żydowskiemu autonomiczną wartość³⁹. Podobnie teologia chrześcijańska powinna respektować autonomię żydowskiego ujęcia cierpienia.

³⁵ Wacław Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża, 1998.

³⁶ *Ibidem*, s. 61.

³⁷ *Ibidem*, s. 65.

³⁸ *Ibidem*, s. 69.

³⁹ Mary C. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York: Paulist Press, 2000.

W tym kontekście należy przywołać osobliwą interpretację miejsca Holokaustu w historii Niemiec zaproponowaną przez Josepha Ratzingera. Otóż zgodnie z tą wykładnią w Auschwitz w 2006 r. niemiecki papież mówił o niemieckim społeczeństwie jako ofierze. Oto słowa Josepha Ratzingera, który przemawiał jako Niemiec i „syn tego narodu, nad którym grupa zbrodniarzy zdobyła władzę przez zwodnicze obietnice wielkości, przywrócenia honoru i znaczenia narodowi, roztaczając perspektywy dobrobytu, ale też stosując terror i zastraszenie, by posłużyć się narodem jako narzędziem swojej żądzы zniszczenia i panowania”⁴⁰. Brak w tych słowach namysłu nad przyczynami, dla których owa „grupa zbrodniarzy” zdołała przekonać chrześcijańskie Niemcy do zbrodniczej ideologii. Szczególnie problematyczne jest łączenie Zagłady narodu żydowskiego z zamiarem wyniszczenia chrześcijaństwa: „Wyniszczając Izrael, dokonując Szoa, chcieli [oni] w rzeczywistości wyrwać korzenie wiary chrześcijańskiej i zastąpić ją przez siebie stworzoną wiarą w panowanie człowieka – człowieka mocnego”⁴¹. Problematyczność ma też związek z tym, że taką wykładnię proponuje papież, staje się więc ona w pewnym sensie oficjalną interpretacją katolicką. Benedykt XVI nie przyjął perspektywy wypracowanej przez teologię posoborową, nie dostrzegł też żadnego związku między chrześcijańskim wielowiekowym nauczaniem pogardy wobec Żydów a samą Zagładą europejskich Żydów. Krótko mówiąc, dokonał zrównania cierpienia narodu niemieckiego, „zniewolonego przez obcych” (anonimowych nazistów), i barbarzyńskim wymordowaniem narodu żydowskiego.

W swojej wykładni Waclaw Hryniewicz dokonuje uniwersalizacji cierpienia i śmierci. Jego zdaniem wobec śmierci różnice między religiami tracą znaczenie: „W obliczu śmierci cóż znaczy przynależność religijna czy wyznaniowa? [...] Oblicze człowieka dotkniętego łaską wnosi niezastąpione światło w mroki ludzkiego piekła. Jest świadectwem obecności Boga”⁴². Ostateczna konkluzja Hryniewicza brzmi, że im bardziej przybliżamy się do Boga, tym bardziej pogłębia się poczucie Jego niepoznawalności i dlatego Niepojętego Boga trzeba umieć uczcić milczeniem. Myślę, że jest to bardzo uczciwa teologia. Dostrzegam w niej również wpływ teologii wschodniej, znacznie pokorniejszej wobec uroszczeń rozumu i otwartej na inspiracje spoza samej teologii.

Warto też wspomnieć o radykalnych konsekwencjach teologicznych, jakie z doświadczenia Zagłady wyciągnął uczeń ks. Hryniewicza Sebastian Rejak. Zdaniem tego ostatniego po tym doświadczeniu, jeśli chce się być naprawdę uczciwym, można uprawiać tylko antyteologię⁴³. Stanowisko Rejaka jest radykalne,

⁴⁰ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html (dostęp 18 V 2019 r.).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu...*, s. 72.

⁴³ Sebastian Rejak, *Antyteologia jako odpowiedź na Szoa [w:] Myślenie po Zagładzie. Głosy z Polski*, red. Sebastian Rejak, Warszawa–Kraków: Muza, 2008, s. 137–156.

wyrosto jednak z poczucia solidarności z ofiarami Zagłady: „Czy mam prawo nie kwestionować idei Boga tylko dlatego, że dane mi było urodzić się w lepszych czasach, że nie urodziłem się Żydem w przedwojennym Lublinie? Moje przekonania wynikają z poczucia solidarności z tymi, dla których życie stało się horrorem. Ich doświadczenia mają dla mnie takie znacznie, jakby były moimi własnymi”⁴⁴. Jest to stanowisko bardzo ciekawe, ponieważ nie zostało sformułowane jako wynik doświadczenia bezpośredniego, ale niejako zapożyczonego. Rejak swoją postawę uważa za rodzaj alternatywy dla myślenia teologicznego. Zdaniem tego autora stanowi ona odpowiedź naprawdę spójną i uniemożliwia jakąkolwiek teologię: „W tak przedstawionym społeczno-kulturowym kontekście jedną z odpowiedzi na Zagładę jest *antyteologia*. Rozumiem ją nie jako agresywną polemikę ateizmu z teizmem, ale jako przedstawienie alternatywy wobec teologicznej wizji świata. Jest to wizja bez-bożna (pozbawiona hipotezy Boga, *God-less*), ale nie amoralna czy antyreligijna”⁴⁵. Szanując prawo każdego do formułowania własnego stanowiska, trzeba powiedzieć, że w tak radykalnym ujęciu skrywa się swoisty myślowy eskapizm, który zwalnia od wysiłku reinterpretacji zastanej tradycji. Moim zdaniem to właśnie teologia kenozy, zaproponowana przez Hryniewicza, stwarza możliwość twórczych kontynuacji teologii katolickiej.

Takie próby się pojawiały i pojawiają. W czasach restrykcji narzuconych przez system komunistyczny ich rozwój był utrudniony, ale zmiana systemu politycznego w 1989 r. nie przyniosła spodziewanych zmian. Doszło raczej do marginalizacji tzw. katolicyzmu otwartego, związanego ze środowiskami „Tygodnika Powszechnego”, „Więzi” i „Znaku” oraz niemal całkowitego wyciszenia katolicyzmu otwartego. Główny nurt katolicyzmu polskiego został zdominowany przez skrajnie konserwatywne, a nawet szowinistyczne i nacjonalistyczne środowiska, które ujawniły się po roku 1989. Owszem niektórzy teolodzy związani z „Radiem Maryja”, „Naszym Dziennikiem” i Telewizją „Trwam” nie stronią od wyrażania opinii wprost antysemitycznych, by wspomnieć choćby ks. Tadeusza Guza. Na szczęście spotykają się one ze zdecydowanymi reakcjami, zarówno działaczy katolickich (Zbigniew Nosowski), jak i żydowskich (Stanisław Krajewski)⁴⁶.

Pomiędzy tymi skrajnościami należy usytuować teologiczną refleksję na temat relacji chrześcijańsko-żydowskich dwóch teologów, dogmatyka ks. Łukasza Kamykowskiego i biblistę ks. Waldemar Chrostowski. Ten pierwszy wydał ostatnio dwutomową publikację *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*. Pierwszy tom jest poświęcony historii, a drugi – perspektywom na przyszłość⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 151.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 152.

⁴⁶ Por. <http://wiesz.com.pl/2018/11/16/antyzydowskie-wypowiedzi-ks-prof-guza-sa-nie-dopuszczalne-oswiadczenie-archidiecezji-lubelskiej-i-kul/> (dostęp 27 VII 2019 r.).

⁴⁷ Łukasz Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 1: *Historia*, Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II, 2017; *idem*, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 2: *Perspektywy*, Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II, 2019.

Bibliografia prac ks. Chrostowskiego jest zbyt obszerna, by ją tutaj przywoływać, ograniczę się więc do jednego artykułu, poniekąd programowego, dotyczącego katolickiej teologii judaizmu⁴⁸. Kamykowski wspomina o pierwszych próbach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego podejmowanych przez obie strony jako trudnych, choć nie dookreśla, na czym owe trudności polegały: „Pomimo dobrej woli tego intelektualnego otwarcia przezwytyczenie wielu wieków stereotypowego, negatywnego myślenia o sobie nawzajem nie było (i nie jest) łatwe”⁴⁹. Chrostowski przedstawia bardzo wyrazisty pogląd, który można sprowadzić do postulatu konieczności zachowania odrębności refleksji teologicznej dotyczącej również sposobu odczytywania Biblii. Chrostowski pisze: „Przyjęcie i odmowa uznania Jezusa za Mesjasza ma ogromne konsekwencje dla postrzegania religii i pobożności biblijnego Izraela oraz jego ksiąg świętych. Jezus stał się kluczem do nowego odczytywania Prawa, Proroków i Pism, a więc Biblia Hebrajska/Stary Testament jest tym, co łączy chrześcijan i wyznawców judaizmu, gdy po nią sięgamy, a zarazem mocno dzieli, gdy ją otwieramy, czytamy i objaśniamy. Lekkceważenie tej sytuacji sprowadza wzajemne relacje i dialog na manowce, ponieważ banalizuje i wypacza znaczenie Starego Testamentu dla wiedzy chrześcijańskiej”⁵⁰. Może tak w istocie być, ale nie musi, jak nas przekonują zwolennicy dialogu międzyreligijnego, którzy właśnie we wspólnym czytaniu Biblii upatrują szansę na wzajemne wzbogacenie i przezwytyczenie nagromadzonych przez stulecia uprzedzeń.

Dla pełnego obrazu trzeba wspomnieć o dwóch dokumentach polskich biskupów, w których jest mowa o Zagładzie i o roli odegranej w tej tragedii przez katolików. Pierwszy to list pasterski z okazji 25. rocznicy ogłoszenia deklaracji „Nostra aetate” z 1990 r. W liście pojawiły się słowa potępienia dla katolików biorących udział w Zagładzie: „Szczególnie bolejemy nad tymi spośród katolików, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do śmierci Żydów”⁵¹. Drugi dokument to oświadczenie z 1995 r. z okazji 50. rocznicy wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau zatytułowane *Wyzwanie tamtego czasu*, w którym biskupi napisali: „Niestety, byli również tacy, którzy dopuścili się czynów niegodnych chrześcijanina, którzy szantażowali, a niekiedy nawet wydawali ukrywających się Żydów w ręce niemieckie”⁵². Są to głosy odosobnione i właściwie nie mają wpływu na codzienną praktykę Kościoła.

Nie powstały jednak żadne ambitne projekty teologiczne, w których problem stosunku katolicyzmu do Holokaustu byłby podjęty, wprost przeciwnie pojawiła

⁴⁸ Waldemar Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, t. 11, s. 186–205.

⁴⁹ Kamykowski, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 2..., s. 11.

⁵⁰ Chrostowski, *Ku katolickiej teologii judaizmu...*, s. 199.

⁵¹ Cyt. za: <https://www.prchiz.pl/prchizwypKosc2popup.html> (dostęp 22 IV 2019 r.).

⁵² Cyt. za: <http://cdim.pl/oficjalne-teksty-kosciola-katolickiego,357/strona/3> (dostęp 22 IV 2019 r.).

się próba nakreślenia heroicznej wizji stosunku Kościoła do Zagłady. Wpisują się w tę próbę różne formy upamiętniania sprawiedliwych, często z pominięciem rzetelnych badań historycznych. Przykładem jest Kaplica Pamięci w nowo powstałym kościele w Toruniu, która ma swoją własną stronę internetową⁵³, umożliwiającą nie tylko poznanie założeń ideowych przedsięwzięcia, ale nawet wirtualny spacer. To przedsięwzięcie wysoce problematyczne, z wielu względów, o których pisała Alina Molisak⁵⁴. Jego problematyczność polega przede wszystkim na całkowitym pominięciu kontekstu historycznego, w którym działali upamiętniani w Kaplicy Pamięci Polacy ratujący Żydów. Zwiedzający kaplicę ma nieodparte wrażenie, że postawy heroiczne dominowały w czasie drugiej wojny światowej, a może nawet tylko takie występowały. Tymczasem rzeczywistość historyczna, o czym informują liczne świadectwa żydowskie i nie tylko żydowskie z okresu Zagłady, była zgoła odmienna. Postawy heroiczne były odosobnione, a dominowało tchórzostwo i podłość.

Podobne próby są od lat podejmowane przez Instytut Pamięci Narodowej, który stara się przede wszystkim dokumentować przykłady heroizmu Polaków ratujących Żydów, ma natomiast ogromne trudności, by zająć się znacznie mniejszymi i lepiej udokumentowanymi, przykładami współpracy z niemieckim okupantem w Zagładzie żydowskich sąsiadów. W tym sensie można powiedzieć, że zarówno polska teologia katolicka, jak i IPN-owska polityka historyczna mają trudności z zaakceptowaniem prawdy historycznej. W nią wpisuje się również Muzeum Polaków Ratujących Żydów im. rodziny Ulmów w Markowej, które powstało w dużej mierze dzięki osobistemu zaangażowaniu dr. Mateusza Szpytmy, obecnego wiceprezesa Instytutu Pamięci Narodowej⁵⁵. Nawet jeśli przyjąć perspektywę zróżnicowanego podejścia do historii, to nie sposób traktować solidnego podejścia historyków przypominających konkretne fakty z interpretacjami zbliżającymi się do tez negacjonistów Holokaustu. Jest to jednak problem tak złożony, że wymaga oddzielnego potraktowaniu, tutaj go jedynie sygnalizuję.

Wydaje mi się, że pomocne w zrozumieniu tych trudności w podejściu do Zagłady mogą się okazać pojęcia z dziedziny psychoanalizy, które Dominick LaCapra zastosował do badań historycznych. Spośród licznych publikacji tego autora zwraca uwagę książka *Pisząc historię, pisząc traumę*. LaCapra zwrócił uwagę na znaczenie psychoanalizy dla zrozumienia tekstów pisanych przez historyków. Pojęcia z tej dziedziny okazały się również pomocne w analizie literatury holokaustowej. Zastosowała je Shoshana Ronen do analizy tekstów literackich powstałych w ostatnich latach w Izraelu. Chodzi o terminy *acting-out*

⁵³ <http://kaplica-pamieci.pl/> (dostęp 22 IV 2019 r.).

⁵⁴ Alina Molisak, *Sprawiedliwi w kaplicy* [w:] *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. Katarzyna Chmielewska, Alina Molisak, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2017.

⁵⁵ Mateusz Szpytma, *The Risk of Survival: The rescue of the Jews by the Poles and the tragic consequences for the Ulma Family from Markowa*, Warszawa-Kraków: IPN, 2009.

(odreagować) i *working-through* (przepracować)⁵⁶. Dla LaCapry te freudowskie określenia okazały się użyteczne w opisie historii, zwłaszcza historii traumy, szczególnie w odniesieniu do Zagłady. Dla Ronen istotny był sposób konstrukcji pamięci i budowania tożsamości. Dla mnie są one pomocne w zrozumieniu różnego podejścia do Holokaustu teologów katolickich i polskich historyków uprawiających politykę historyczną i przekonanych o konieczności idealizowania polskiej przeszłości (bo nie dotyczy to tylko czasów ostatniej wojny). Nawet jeśli wspomniane pojęcia są mocno zakorzenione w refleksji psychologicznej, to sądzę, że warto wskazać na ich użyteczność w rozumieniu podejścia do Zagłady. W ujęciu LaCapry pozwalają one wyjaśnić sytuacje o silnym ładunku emocjonalnym, w które uwikłani są konkretni ludzie. Chodzi o to, by w ich opisywaniu nie tracić z oczu ani badacza, ani opisywanego przez niego problemu. To jest właśnie nasz przypadek, choć nie mamy do czynienia z historykami ani z pisaniem historii, ale z teologami i wypracowywanymi przez nich systemami teologicznymi oraz ze specyficznym podejściem do historii przez wspomnianą instytucję zajmującą się najnowszymi dziejami naszego kraju.

Jak to definiuje LaCapra, „*acting-out* odnosi się do powtarzania, a nawet do powtarzania natrętnego. Jest to oczywiste u ludzi, którzy przeżyli traumę. Są oni skłonni do nieustannego wracania do przeszłości, są prześladowani duchami przeszłości, a nawet do życia w teraźniejszości w taki sposób, jakby żyli całkowicie zanurzeni w przeszłości bez żadnego do niej dystansu. Ofiary traumy są przywiązane do przeszłości i są przekonane, że wpływa ona na ich obecne życie poprzez wracające obrazy bądź w koszmarach. Może się to objawiać w natrętym powtarzaniem słów pozbawionych swych zwyczajnych znaczeń, gdyż ewokują inne znaczenia, związane z innymi sytuacjami i z innym miejscem”⁵⁷.

Working-through to proces całkowicie odmienny. Podejmując się przepracowania, dana osoba stara się zdobyć dystans do problemu i odróżnić przeszłość od teraźniejszości i przyszłości. Dla ofiary oznacza to zdolność powiedzenia sobie: „tak, to mnie spotkało. To było stresujące, szokujące. Być może nie potrafię się od tego uwolnić, ale żyję tu i teraz i to jest różne od tego, co było kiedyś”. Być może istnieją inne możliwości, ale to dzięki przepracowaniu człowiek staje się osobą etycznie i politycznie odpowiedzialną⁵⁸. Jest rzeczą oczywistą, iż zachowania oznaczone terminami *acting-out* i *working-through* nie występują w stanie czystym. Są one wzajemnie splecione, stanowią wspólne części tego samego procesu: jeden nigdy nie jest całkowicie wolny od drugiego i oba wzajemnie się warunkują. Literatura powstała wokół pojęcia traumy jest olbrzymia i nie tu miejsce, by ją przywoływać, nie sposób jednak pominąć tak istotnej pozycji

⁵⁶ Shoshana Ronen, *Constructing Memory in Israeli Literature: „Acting-Out” versus „Working Through”*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2008, nr 4, s. 515–520.

⁵⁷ Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001, s. 142–143 (cyt. za: Ronen, *Constructing Memory in Israeli Literature...*, s. 516).

⁵⁸ Ronen, *Constructing Memory in Israeli Literature...*, s. 516.

jak książka Marii Orwid *Trauma* z 2009 r.⁵⁹ i licznych publikacji amerykańskiej literaturoznawczymi Cathy Caruth, m.in. *Nieodebrane doświadczenie. Trauma, narracja i historia* z 1996 r.⁶⁰

Wydaje mi się, że polska teologia katolicka ma przed sobą długą drogę przepracowania wspólnej traumy Zagłady. Być może pomocna może się okazać propozycja Johna Hartmana, psychiatry z Michigan University. Hartman od lat zajmuje się rozwiązywaniem konfliktów etnicznych. Razem z polskimi historykami z Przemysła zaproponował rodzaj wspólnej terapii dla mieszkańców miasta, z którego wywodzą się jego żydowscy przodkowie – wspólną opiekę nad cmentarzem i miejscami kultu. To doświadczenie próbuje zaszczepiać wśród mieszkańców miasteczek pamiętających żydowskich sąsiadów. Chciałbym przywołać ostatni akapit tekstu Hartmana z książki upamiętniającej przemyskich Żydów: „Kluczem do jakiegokolwiek pojednania pomiędzy Polakami i Żydami jest gotowość uznania cierpień 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”⁶¹.

Można się oczywiście zastanawiać, czy jest to postulat realistyczny, czy można porównywać cierpienia Żydów i Polaków, chrześcijan i Żydów, tak jak się zastanawiamy, czy można porównywać cierpienia Niemców i cierpienia Polaków. Można się niepokoić o niepowtarzalność Holocaustu. Niemniej jednak wypracowanie spójnego systemu teologicznego wymaga twórczego wpisania weń przeszłości, nawet najbardziej bolesnej i traumatycznej. Teolog, który nie ucieka od historii i potrafi w niej znaleźć punkty odniesienia pozwalające realistycznie patrzeć w przyszłość, przepracowuje własną tradycję. To samo odnosi się oczywiście również do historyka.

Teologia pytań bez odpowiedzi

Z tego, co wiem, to tylko jeden z teologów katolickich uczynił z tematu Zagłady, a dokładniej ze stosunku katolicyzmu do tego wydarzenia, oś organizującą całą refleksję teologiczną. Jest on znany przede wszystkim jako wpływowy teo-

⁵⁹ Maria Orwid, *Trauma*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.

⁶⁰ Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1996.

⁶¹ John Jacob Hartman, *Stosunki polsko-żydowskie a Holocaust. Spojrzenie psychologiczno-historyczne [w:] Pamiętamy każdy dzień... Losy Żydów przemyskich podczas II wojny światowej*, red. John Jacob Hartman, Jacek Krochmal, Przemysł: Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Przemysłu, 2001, s. 297.

log teologii politycznej, który miał znaczący udział w rozwoju teologii wyzwolenia w Ameryce Południowej. Uważa się go za założyciela „nowej” teologii politycznej w odróżnieniu od „starej” Carla Schmitta⁶². Jej głównym założeniem było wprowadzenie do teologii autorytetu cierpiących, którą nazywa pamięcią męki (*memoria passionis*). Niemiecki teolog Johann Baptist Metz mówił o sobie, że należy do pokolenia Niemców, którzy uczyli się wolno (zbyt wolno) pojmować siebie jako pokolenie „po Auschwitz” i że stara się uwzględnić ten fakt w swoim sposobie uprawiania teologii, jeżeli starczy mu sił. Auschwitz oznaczało dla niego przez lata przerażenie we wszystkich znanych nam odmianach teologii, strach, który okazał się nagle tak wyraźny, że mówienie o Bogu bez określonego kontekstu stawało się mową pustą i ślepą. Stawiał więc pytanie, czy istnieje Bóg, do którego można się jeszcze modlić po takiej katastrofie. Z tego pytania powstała najważniejsza książka Metza – *Teologia wobec cierpienia*, którą wydano po polsku w znakomitym przekładzie Juliusza Zychowicza⁶³. To do niej będę przede wszystkim sięgał, ale odwołam się również do wcześniejszych szkiców zamieszczonych w zbiorze *Teologia polityczna*⁶⁴, z których część została zresztą podjęta i rozwinięta w *Teologii wobec cierpienia*. By w pełni zrozumieć główne założenia teologii Metza, trzeba się odwołać do jego biografii.

Johann Baptist Metz urodził się w 1928 r. i pod koniec drugiej wojny światowej został wcielony do armii niemieckiej. Tragiczne doświadczenie, jakim była dla niego śmierć niemal całej kompanii (około 100 rówieśników), była wstrząsem, który naznaczył całe jego życie. We wspomnieniu biograficznym pisał: „Po tym wspomnieniu zawaliły się wszystkie moje marzenia z dzieciństwa. Coś pękło w moim silnym bawarsko-katolickim wychowaniu, które wpajało mi starannie pełne zaufanie do drugich”⁶⁵. Mimo tego doświadczenia i kryzysu wywołanego wspomnianym przeżyciem zdecydował się na wstąpienie do seminarium duchownego w Bambergu, tam w 1948 r. rozpoczął studia filozofii i teologii. Po roku przeniósł się do Innsbrucku, gdzie w tym czasie wykładał teologię Karl Rahner, jego późniejszy mentor i kolega. To właśnie Rahner ukształtował teologiczne myślenie Metza, naznaczone zwrotem antropologicznym. Metz najpierw obronił doktorat z filozofii w 1952 r., poświęcony myśli Martina Heideggera i jej związkom z metafizyką, a dziesięć lat później doktorat z teologii, której przedmiotem była antropologiczna myśl Tomasza z Akwinu. W późniejszych latach zajmował się m.in. filozofią Ernesta Blocha, Theodora W. Adorna, Waltera Benjamina i Herberta Marcuse. W latach 1968–1973 Metz był doradcą Papieskiego

⁶² Carl Schmidt, *Roman Catholicism and Political Form*, tłum. Gary L. Ulmen, Westpost-London: Greenwood Press, 1996.

⁶³ Johann Baptist Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.

⁶⁴ Johann Baptist Metz, *Teologia polityczna*, tłum. Agnieszka Mosurek, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 332.

Sekretariatu dla Niewierzących. W tym czasie wraz z współtwórcami teologii, która ukształtowała dokumenty Soboru Watykańskiego II założył pismo „Concilium”. Główny cel tego periodyku stanowiło rozwijanie soborowych idei teologicznych i antropologicznych. Od późnych lat siedemdziesiątych XX w. Metz zaczął rozwijać teologię „po Auschwitz”.

Jedno z najbardziej radykalnych oskarżeń pod adresem teologii sformułował George Steiner w małej książeczce *W zamku Sinobrodego*, w której pisał o wymarłej teologii, podtrzymującej zgniłe i trujące struktury. Następnie, zastanawiając się nad przyczynami zapomnienia (również nie-pamiętania o Holokauście) we współczesnej kulturze, jedną z nich dostrzegł w teologii chrześcijańskiej, a raczej w sposobie jej uprawiania: „W obecnym barbarzyństwie występuje wymarła teologia, organizm transcendentnego odniesienia, którego powolna, niepełna śmierć zrodziła zastępcze, parodystyczne formy”⁶⁶.

Perspektywa przyjęta przez Steinera ma charakter kulturoznawczy. Teologia znalazła się na ławie oskarżonych razem z całą kulturą niezdolną do refleksji nad tragedią Szoa. Podobnie Johann Baptist Metz pyta, czy w spojrzeniu teologii chrześcijańskiej na historię nie używała ona zawsze zbyt „mocnych” kategorii, które wszystkie historyczne zranienia, wszystkie rozdarłe rany, wszystkie upadki i katastrofy zbyt szybko pokrywała i które oszczędzały bólu wspomnienia przez mówienie o Bogu. Czy co najmniej od Auschwitz nie powinna być działać jako ultimatum dla zbyt łagodnego teologicznego obejścia się z historią? Czyż nie powinno się pojawić pytanie o miejsce i rangę przerażenia pośrodku teologicznego logosu? Czyż teologia nie powinna być przekonana o tym, że nie leczy wszystkich ran? Sądzę, że te słuszne pytania Metza nie znalazły adekwatnej odpowiedzi. Stąd być może należałoby raczej mówić o braku chrześcijańskiej odpowiedzi na Zagładę. On sam jednak te pytania stawia, choćby w przejmującym wstępie do kolejnego wydania z roku 1991 klasycznej książki peruwiańskiego teologa wyzwolenia Gustavo Gutierrez. Metz omawia w słowie wstępnym nie tylko znaczenie myśli teologicznej Gutierrez, lecz także wspomina o wysiłkach teologii niemieckiej (tak naprawdę pisze o swoich własnych wysiłkach, które nie cieszyły i nie cieszą się zbyt dużą popularnością w kraju Josepha Ratzingera): „Teologia polityczna w naszym kraju podejmuje wysiłki, by np. nie został zapomniany krzyk ofiar Auschwitz w teologii chrześcijańskiej oraz że teologia wyzwolenia chce otworzyć uszy na krzyk nędzarzy w logosie teologii. Są to przesłanki na drodze pożegnania teologii z pozbawionym człowieczeństwem, beztwarzowym idealizmem historii i jego zapomnienia o zapomnieniu, które okazuje się prawdą”⁶⁷.

Związki teologii wyzwolenia z refleksją Metza są naturalne i oczywiste, a łączy je wrażliwość na ludzkie cierpienie z jednej strony i bezdusność tradycyjnej,

⁶⁶ George Steiner, *W zamku Sinobrodego*, tłum. Olga Kubińska, Gdańsk: Wydawnictwo Atext, 1993.

⁶⁷ Metz, *Teologia polityczna...*, s. 197.

jak sam to nazywa, idealistycznej teologii z drugiej. Podobne połączenie można zaobserwować w reakcji Metza na rewoltę studencką z 1968 r., o której pisał w autobiograficznym eseju *Spojrzenie biograficzne: Jak bardzo się zmieniłem*. Jak wiadomo, przyniosła ona, oprócz innych czynników, takie jak np. publikacja encykliki „*Humanae vitae*” Pawła VI, rosnącą polaryzację w Kościele katolickim i usztywnienie stanowiska oficjalnej teologii. Dla Metza jednak to kolejna okazja, by nie zapomnieć o ofiarach Auschwitz. Mówił o tych wydarzeniach i o atmosferze tamtego czasu z perspektywy niemal trzydziestu lat w 1996 r.: „[Rewolta] Zainspirowała mnie do wielce wstydlivej teologicznej nauki o przeznaczeniu wiary i coraz wyraźniej konfrontowała moją teologię z samą historią, z każdą historią, która nosi tak katastrofalne imię jak Auschwitz”⁶⁸. Refleksję nad własnym życiem Johann Baptist Metz kończy serią pytań, które pozostawia bez odpowiedzi: „Dla mnie pozostają bez odpowiedzi pytania do Boga, Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba, do Boga Jezusa, pytania, o których mogę wprawdzie mówić, ale na które sam nie potrafię znaleźć odpowiedzi”⁶⁹.

Najważniejszym, jak się wydaje, głosem Metza na temat Holokaustu jest jego wykład wygłoszony w 1997 r. na międzynarodowej konferencji „Szoa pomiędzy interpretacją a wspomnieniem”, który rozpoczął znamiennym wyznaniem: „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”⁷⁰. Właśnie to pokoleniowe doświadczenie sprawiło, że nie potrafił go pomijać w swoim rozumieniu refleksji nad religią i Bogiem. Stanowiło swoisty probierz, który pozwalał ocenić wartość i autentyczność teologii „po Auschwitz”. Właśnie dlatego jej sposób uprawiania tak „jakby nic się nie stało” budził jego wątpliwości.

Być może właśnie dlatego dla wielu współczesnych teologów katolickich sposób uprawiania namysłu nad własną tradycją, jaką proponuje Metz, jest nie do przyjęcia o czym słyszałem na własne uszy w Niemczech. Konkretny przejaw tego oporu i niechęci stanowiło zablokowanie przez kard. Josepha Ratzingera w 1979 r. kandydatury Metza na wykładowcę teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Monachium. Trudno się zresztą temu dziwić, skoro sam Metz od początku lat siedemdziesiątych uprawiał krytykę teologii, która nie była w stanie uwzględnić problematyki Holokaustu. Tak o tym mówił na wspomnianej konferencji: „Byłem zaniepokojony rzucającą się w oczy dozą apatii w teologii chrześcijańskiej, jej zaskakującą wytrzymałością w zdumieniu w obliczu Szoa. Odtąd starałem się uprawiać teologię chrześcijańską w pełnej świadomości sytuacji «po Auschwitz», nie z zamiarem nadania tej katastrofie teologicznego sensu lub wręcz chrześcijańskiego wymiaru, lecz «teologię po Auchwitz» rozumianą

⁶⁸ *Ibidem*, s. 334.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 336.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 235.

przede wszystkim jako krytykę teologii⁷¹. Mówiąc wprost, teologia Johanna Metza wypowiada zdecydowaną walkę teologii zapomnienia, niechętniej wobec niewygodnych faktów i ciemnej strony chrześcijaństwa. Co więcej, wskazuje na źródła pamięci w samej teologii biblijnej, będącej przecież zapisem pamięci o cierpieniu. Poza tym w tym wysiłku pamięci teolog nie jest osamotniony, w sukurs przychodzi mu bowiem literatura: „Opór przeciw kulturowej amnezji znajduje wsparcie nie tylko w religii. Znajduje on także pomoc literatury, która uczy postrzegać historyczny scenariusz oczami ofiary, a także pomoc sztuki, która pojmuje się i urzeczywistnia w pewnym sensie jako forma patrzenia na wspomnienie cierpienia obcego człowieka⁷².”

Może to jest właściwy moment, by pozostawić czytelnika wobec tych myśli i odesłać go do tekstów samego Metza, który jako jeden z nielicznych teologów katolickich nie tylko przerwał znowę milczenia wobec tragedii Holokaustu, ale zaproponował nowy sposób uprawiania samej teologii.

Na koniec warto postawić dwa pytania, dlaczego radykalna «teologia po Auschwitz» Johanna Metza pozostaje na marginesie głównego nurtu teologii katolickiej w jego ojczystych Niemczech i dlaczego pozostaje wielką nieobecną w polskiej refleksji teologicznej na temat Zagłady. Odpowiedź na pierwsze pozostawiam Niemcom, chciałbym się natomiast pokusić o odpowiedź na drugie pytanie. Być może, w jakimś przynajmniej sensie, udziela jej jezuita Stanisław Musiał. Jego pisma, działalność w dziedzinie polsko-żydowskiego pojednania, jego teksty i dzieje ich recepcji stanowią ciekawy materiał do refleksji. Ostatnio zostały wydane w jednym tomie jego pisma poświęcone problematyce Holokaustu. Przywołam z nich kilka cytatów.

Otóż Stanisław Musiał w rozmowie z dziennikarką w 1998 r., odpowiadając na pytanie o udział chrześcijan w Zagładzie Żydów, zauważył: „Nasza wina wobec Żydów jest olbrzymia. Przez całe wieki głosiliśmy, że Żydzi są przeklęci”. I dodawał: „W pewnym sensie przygotowaliśmy grunt pod Hitlera. Byliśmy zbyt osłabieni naszym antysemityzmem, aby go powstrzymać⁷³”. W podobnym duchu wypowiadał się na łamach „Tygodnika Powszechnego” w obszernym eseju *Wojna o definicję człowieka*: „Chrześcijaństwo swym wielowiekowym antysemityzmem religijnym przygotowało grunt pod antysemityzm rasistowski. Nie dało zdecydowanego, odważnego i jasnego odporu nazizmowi⁷⁴”. Czy gdyby Stanisław Musiał zdołał swoje rozproszone teksty przepracować w spójny i całościowy wywód na temat stosunku Kościoła katolickiego do Holokaustu, to otrzymalibyśmy propozycję porównywalną z tą, którą Niemcom zaproponował Johann Metz? To pytanie trzeba pozostawić otwarte.

⁷¹ *Ibidem*, s. 236.

⁷² *Ibidem*, s. 244.

⁷³ Stanisław Musiał, *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019, s. 23.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 94.

BIBLIOGRAFIA

- Beck Norman A., *Mature Christianity in the 21st Century. The Recognition and Repudiation of Anti-Jewish Polemic in the New Testament*, New York: American Interfaith Institute/World Alliance, 1994.
- Beck Norman A., *New Testament and the Teaching of Contempt: Reconsideration* [w:] *Jewish-Christian Encounters over the Centuries: Symbiosis, Prejudices, Holocaust, Dialogue*, red. Marvin Parry, Frederick M. Schweitzer, New York: Peter Lang, 1994.
- Boys Mary C., *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York: Paulist Press, 2000.
- Caruth Cathy, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Chrostowski Waldemar, *Ku katolickiej teologii judaizmu. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Nauk Teologicznych” 2016, t. 11.
- Connelly John, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Crossan John Dominic, *Kto zabił Jezusa. Korzenie antysemityzmu w ewangelicznych relacjach o śmierci Jezusa*, tłum. Marcin Stopa, Warszawa: Książka i Wiedza, 1998.
- Czajkowski Michał, *Czy Żydzi mają diabła za ojca?*, Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia ECOSTAN, 2016.
- Dunn James D.G., *Ekspansja chrześcijaństwa od Jerozolimy do Rzymu (lata 30–70)* [w:] *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. Hershel Shanks, tłum. Waldemar Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2013.
- Hartman John Jacob, *Stosunki polsko-żydowskie a Holocaust. Spojrzenie psychologiczno-historyczne* [w:] *Pamiętamy każdy dzień... Losy Żydów przemyskich podczas II wojny światowej*, red. John Jacob Hartman, Jacek Krochmal, Przemyśl: Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Przemyślu, 2001.
- Hryniewicz Waclaw, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża, 1998.
- Isaac Jules, *Jesus and Israel. A Call for the Necessary Correction of Christian Teaching of the Jews*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Kamykowski Łukasz, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 1: *Historia*, Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II, 2017.
- Kamykowski Łukasz, *Obraz Izraela i Żydów w myśli chrześcijańskiej*, cz. 2: *Perspektywy*, Kraków: Uniwersytet Jana Pawła II, 2019.
- Kowalski Sergiusz, Tulli Magdalena, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa: W.A.B., 2003.
- LaCapra Dominick, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Libionka Dariusz, *Antysemitizm, Anti-Judaism, and the Polish Catholic Clergy during the Second World, 1939–1945* [w:] *Antisemitism and Its Opponents in Modern Poland*, red. Robert Blobaum, Ithaka: Cornell University Press, 2005.
- Libionka Dariusz, *Antysemityzm i Zagłada na łamach prasy w Polsce w latach 1945–1946*, „Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały” 1996, nr 11.
- Libionka Dariusz, *Obcy, wrodzy, niebezpieczni: obraz Żydów i „kwestii żydowskiej” w prasie inteligencji katolickiej lat trzydziestych w Polsce*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2002, nr 3 (203).
- Libionka Dariusz, *Polska hierarchia kościelna wobec eksterminacji Żydów – próba krytycznego ujęcia*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5.

- Makuchowska Marzena, *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.
- Makuchowska Marzena, *Remembrance of Jews in Contemporary Catholic Homilies*, „Stylistyka” 2019, nr 28.
- Metz Johann Baptist, *Teologia polityczna*, tłum. Agnieszka Mosurek, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
- Metz Johann Baptist, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Modras Ronald, *Kościół katolicki i antysemityzm w Polsce w latach 1933–1939*, tłum. Witold Turopolski, Kraków: Homini, 2004.
- Molisak Alina, *Sprawiedliwi w kaplicy [w:] Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. Katarzyna Chmielewska, Alina Molisak, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2017.
- Musiał Stanisław, *Wyrzut sumienia. Wokół relacji chrześcijańsko-żydowskich i polsko-żydowskich*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Obirek Stanisław, „Christus solus: The post-WWII Christian world in spiritual exile”, wykład wygłoszony na The Seventh World Congress on Polish Studies, The Polish Institute of Arts & Sciences of America University of Gdańsk, Poland, 14–16 VI 2019 r.
- Obirek Stanisław, *Dialog chrześcijańsko-żydowski z Zagładą w tle*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5.
- Obirek Stanisław, *Pamięć zagłady – kontekst teologiczny [w:] Zagłada chorych psychicznie*, red. Tadeusz Nasierowski, Grażyna Herczyńska, Dariusz Maciej Myszka, Warszawa: Eneteia, 2012, s. 327–339.
- Obirek Stanisław, *Od Jezusa Żyda do Żyda od Jezusa. Próba bilansu najnowszych badań nad początkami chrześcijaństwa*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2011, nr 3.
- Orwid Maria, *Trauma*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Pawlikowski John, *Catechetics and Prejudice. How Catholic Teaching Materials View Jews, Protestants and Racial Minorities*, New York: Paulist Press, 1973.
- Pawlikowski John, *Kościół katolicki a zagłada Żydów: Perspektywy instytucjonalne*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2009, nr 5.
- Rejak Sebastian, *Antyteologia jako odpowiedź na Szoa [w:] Myślenie po Zagładzie. Głosy z Polski*, red. Sebastian Rejak, Warszawa–Kraków: Muza, 2008, s. 137–156.
- Ronen Shoshana, *Constructing Memory in Israeli Literature: „Acting-Out” versus „Working Through”*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2008, nr 4.
- Ruether Rosemary, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press, 1974.
- Schmidt Carl, *Roman Catholicism and Political Form*, tłum. Gary L. Ulmen, Westport–London: Greenwood Press, 1996.
- Seeing Judaism Anew. Christianity’s Sacred Obligation*, red. Mary C. Boys, New York: Sheed & Ward Book, 2005.
- Skowronek Katarzyna, *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945–2005)*, Kraków: Wydawnictwo LEXIS, 2006.
- Steiner George, *W zamku Sinobrodego*, tłum. Olga Kubińska, Gdańsk: Wydawnictwo Atext, 1993.
- Szyptma Mateusz, *The Risk of Survival: The rescue of the Jews by the Poles and the tragic consequences for the Ulma Family from Markowa*, Warszawa–Kraków: IPN, 2009.
- Weksler-Waszkinek Romuald Jakub, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.

Strony internetowe

<http://cdim.pl/oficjalne-teksty-kosciola-katolickiego,357/strona/3>

<http://kaplica-pamieci.pl/>

<https://www.prchiz.pl/prchizwypKosc2popup.html>

http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html

<http://wiesz.com.pl/2018/11/16/antyzydowskie-wypowiedzi-ks-prof-guza-sa-niedopuszczalne-oswiadczenie-archidiecezji-lubelskiej-i-kul/>