

JOANNA BARCIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny, Katedra Filozofii Religii

e-mail: joanna.barcik@upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0002-2139-2096

„A my mamy Kolbego”. Polskie myślenie religijne wobec Auschwitz

“And we have Kolbe”.

Polish religious thinking as confronted by Auschwitz

Abstract. What is meant by “philosophy after Auschwitz”? How do we categorize thinkers into this discipline? Such categorization poses no problem where Jewish or German philosophers and theologians are concerned. In Poland, this type of thinking is commonly considered as virtually absent. Prof. Józef Tischner observed: “Heidegger says: ‘Man in his being was focused on his own being.’ Sartre says: ‘Hell is other people.’ Levi-Strauss says: ‘Hell is ourselves.’ Another structuralist says: ‘The end of the human being.’ And we have Kolbe.” The observation sounds ambiguous. On the one hand, it indicates the superiority of action, or “practical philosophy,” over purely speculative thinking, and it brings out philosophers’ ethical responsibility for theories they formulate. On the other hand, it suggests that Auschwitz as an event and a symbol may not have been thought out thoroughly enough. In this article, I seek to answer the question why the event of Auschwitz has had a different impact on Jewish and German religious thought than on thought in Poland, I discuss the ways the event comes to the surface, and I give an outline of Polish religious thinking “after Auschwitz.”

Keywords: theodicy, polish philosophy, Holocaust, God after Auschwitz

Zwykle się mówi, że w Polsce istnieje systematyczna filozofia czy teologia „po Auschwitz”. Złośliwi twierdzą, że to dlatego, że nie mamy porządnej teologii, więc trudno tym bardziej oczekiwać „teologii po Auschwitz”. A jednak

jakoś to „Ereignis Auschwitz”¹ rozumiemy; choćby sami byli więźniowie, z których niektórzy byli przecież ludźmi wiary religijnej, próbowali wintegrować to doświadczenie w swoje pojmowanie świata. Tę refleksję chciałabym nazwać „myśleniem religijnym”.

Jak zaklasyfikować kogoś do tej kategorii? Do próby stworzenia takiej klasyfikacji zainspirowały mnie prace Józefa Tischnera, którego filozofia jest sama przykładem takiego myślenia. Tischner używa tego terminu (zgodnie z ówczesnym sposobem mówienia: „filozofia po Oświećcimiu”) jedynie w odniesieniu do prac prof. Antoniego Kępińskiego (Tischner, 2000, s. 410), mówi raczej o myśleniu dzisiaj, jak powinno ono, jego zdaniem, wyglądać. Z różnych tekstów Tischnera wydobylam kilka cech charakterystycznych takiej refleksji, nieco tylko je rozszerzając.

1. To myślenie, dla którego Auschwitz stało się ważnym wydarzeniem, punktem odniesienia, każącym przemyśleć na nowo, kim jest człowiek, do czego jest zdolny, jak może zostać ocalony. Nie da się Auschwitz nie brać pod uwagę, zwłaszcza jeśli jest się Żydem czy chrześcijaninem wierzącym w to, że historia jest fundamentalnym medium objawienia.

2. Problemem tego myślenia staje się sam człowiek i jego świat, wszystkie sprawy, które go dotyczą, także jego bóle. Filozofia po Auschwitz to filozofia bliska życiu i doświadczeniu człowieka, filozofia bardziej oparta na wrażliwości na konkret niż szukająca „koniecznych struktur”. Dlaczego to jest takie ważne? Ponieważ nie ma myślenia, które byłoby oddzielone od jego wymiaru etycznego. Tischner podkreśla to wielokrotnie, zwłaszcza w dyskusji z tomizmem: dość filozofii, która w ogóle nie dostrzega, co się dzieje wokół niej, filozofii niewrażliwej na rzeczywistość, a przede wszystkim na ludzki ból. Jej czas się skończył. Co prowadzi nas do kolejnej cechy.

3. To filozofia, w której szczególnie zarysowuje się relacja między myśleniem i jego wymiarem etycznym: myślenie po Auschwitz to swego rodzaju odwrócenie myślenia oświeceniowego: już nie rozum jest tu ostateczną instancją krytyczną, ale myślenie poddane jest krytycznemu osądowi sumienia cierpiącego człowieka. Z podobnych intuicji wyjdzie Johann Baptist Metz, mówiąc, że teologia po Auschwitz, poddana „autorytetowi cierpiących”, musi mieć nieustannie otwarte ucho na głos ofiar (Metz, 2008).

¹ Określenie *das Ereignis Auschwitz* zawdzięczamy niemieckiemu Żydowi, Danowi Dinerowi, który odwołał się do heideggerowskiego znaczenia słowa *Ereignis*, wydarzenia ujawniającego bycie, wydarzenia, poprzez które bycie w szczególny sposób wyłania się z ukrycia. Autorzy książki *Eksperymenty w myśleniu o Holokauście. Auschwitz, nowoczesność i filozofia* Alan Milchman i Alan Rosenberg odnoszą to określenie do Auschwitz. Piszą: „Holokaust otworzył drzwi do ludobójczego uniwersum, „świata”, w którym masowa śmierć zadawana przez ludzi staje się cechą konstytutywną życia społeczno-politycznego. Na początku nowego stulecia, niemal sześćdziesiąt lat po zniszczeniu reżimu nazistowskiego, drzwi te nadal pozostają otwarte” (Milchman i Rosenberg, 2003, s. 28).

4. Myślenie po Auschwitz zatem to myślenie krytyczne, patrzące z podejrliwością na to, co doprowadziło do Auschwitz. Dzięki tej władzy krytycznej możemy wyraźnie zobaczyć, że wysoka kultura i sztuka (również sztuka myślenia) nie ochroniły nas przed zbrodnią, co więcej: myślenie, które rościło sobie pretensje do racjonalności, usprawiedliwiała zbrodnię. W dodatku myślenie narodziło się w krajach o tysiącletniej tradycji chrześcijańskiej. „To musi dawać do myślenia” – pisze Tischner. W podobnym duchu księży Franciszek Blachnicki czy Henryk Malak krytycznie wypowiadają się o kulturze myślenia i wychowania, w której sami wzrastali, a dokładniej o tym, że nawet wartości humanistyczne, wpojone w harcerstwie (Blachnicki), czy teologia moralna nauczana w seminarium (Malak) nie dały im wystarczającego oparcia w obozach i więzieniu. A więc chodziłoby nie tylko o pokazanie błędnych ścieżek i ostrzeżenie: nie idźcie tamtędy, ale także w aspekcie pozytywnym o wytyczenie nowych szlaków. Jak rozpoznać to, co się nie sprawdziło? Kryterium stają się tu pytania, jakie filozof stawia, pytania, które albo świadczą o jego zaangażowaniu, albo pokazują, że podchodzi on do kwestii cierpienia jak do problemu. Myślenie po Auschwitz to myślenie uczestniczące i biorące na siebie odpowiedzialność (nie mówi: Oświęcim to nie my, tylko ateści).

5. To również myślenie dialogiczne, zapraszające do współmyślenia, do wspólnego wejścia na drogę, której końca nie widzimy, do wspólnego poddania się „przyciąganiu przez prawdę”. W przypadku polskiego myślenia po Auschwitz musi być współmyślenie z tymi, z którymi przynajmniej częściowo Polacy dzielili los, z Żydami. Tischner podkreśla znaczenie więzi. Ale pyta również: czy po tylu zdradach, jakie dokonały się w Oświęcimiu i Kołymie, jest jeszcze możliwa jakakolwiek więź?

6. Na podstawie prac Antoniego Kępińskiego i Gabriela Marcela to „filozofia wypróbowanej nadziei” (należy jednak uczciwie przyznać, że istnieją też filozofie ciężące ku rozpaczcy raczej niż nadziei). Ma dawać nadzieję i pocieszenie, ale w szczególny sposób, jak pisze Krzysztof Michalski (Michalski, 2014, s. 165–166): nie eliminując skandalu, jakim jest niezawinione cierpienie i przemoc, lecz dając siłę, by w nim wytrwać. Tu, jak sądzę, szczególnie ujawnia się religijny charakter tego myślenia.

7. Wreszcie, bo do tej pory w zasadzie była mowa jedynie o człowieku: jeśli to myślenie religijne, dające o sobie znać również w filozofii i teologii chrześcijańskiej, wyznającej, że Bóg objawia się poprzez historię, to nie sposób pominąć obrazu Boga, jaki ze sobą niesie. Tu nadal jesteśmy na płaszczyźnie odpowiedzialności, tym razem odpowiedzialności Kościoła za oblicze Boga, jakie pokazuje ludziom. Tischner nie ma wątpliwości: obraz Boga, który nie opowiedział na ludzką potrzebę w Oświęcimiu, musi stać się problemem naszego myślenia religijnego (najchętniej także lub przede wszystkim teologicznego), jak to się stało na gruncie judaizmu.

Dwie ostatnie cechy dotyczą przede wszystkim myślenia religijnego, do którego w tym artykule chciałabym się ograniczyć. Dokonam na początek jeszcze jednego ograniczenia: przedmiotem badań będą w nim wyłącznie próby „myślenia po Auschwitz” podejmowane z perspektywy rzymsko-katolickiej.

Czy w ogóle jest w Polsce filozofia, która spełniałaby te wszystkie warunki? Czy są filozofowie, którzy myślą w sposób zarysowany przez Tischnera? Na pewno nie znajdziemy refleksji systematycznej. Ale jest jeszcze myślenie religijne, tak jak je opisuje Tischner, czyli żywiące się napięciem między wiarą a rozumem (Tischner, 2000, s. 336–357). Myślenie, które pozwala się oświeślać światłem obydwu tych rzeczywistości, ponieważ wierzy w ich głębokie pokrewieństwo. Myślenie, które ma świadomość niesamistości, ale przy tym także autonomii – odpowiednie byłoby tu słowo „współ-zależność”. Myślenie, które znajdujemy również w literaturze i które najczęściej przyjmuje postać świadectwa. To również myślenie nie tyle sięgające do gotowych odpowiedzi – bo po Auschwitz wszystkie gotowce obnażyły swoją nieadekwatność – ile wystrzegające pytania, chroniące ich ważność, a przede wszystkim dające dojść do głosu ofiarom. Głównie ta jego cecha chroni je przed stoczeniem się w ideologię, która zawsze czyha na myślenie zaangażowane.

Czyje to jest myślenie?

1. Byłych więźniów, którzy dają świadectwo, próbują jakoś zrozumieć to, co się stało, umieścić to w kontekście swojej wiary religijnej i w świetle tego snują szerszą refleksję nad człowiekiem. Niektórzy z nich są zresztą teologami czy filozofami, jak księża Konstanty Michalski czy Franciszek Blachnicki. Do tej grupy humanistów zaliczyłabym także Antoniego Kępińskiego, byłego więźnia Miranda de Ebro.

2. Teologów, dla których Auschwitz jest *locus theologicus* (Wacław Hryniewicz, Roman Rogowski, Tomasz Węclawski/Polak, Karol Wojtyła², potem Jan Paweł II). Osobne miejsce zajmują tu teologowie, dla których Auschwitz stanowi ważny symbol wzywający w sposób szczególny do budowania dialogu chrześcijańsko- i polsko-żydowskiego (na pewnym etapie swojej działalności ks. Czesław Bartnik i ks. Waldemar Chrostowski, także Halina Bortnowska, ks. Stanisław Musiał, ks. Michał Czajkowski, ks. Łukasz Kamykowski, Stanisław Obirek).

² Ten temat dla Wojtyły był na tyle istotny, że jako biskup krakowski, odpowiadając na ankietę rozсланą przez organizatorów Soboru Watykańskiego II z pytaniem o to, jakimi kwestiami sobór powinien się zająć, napisał artykuł zbudowany wokół pytania, jak to się stało, że wiek XX, który zaczął się wyjątkowym optymizmem co do możliwości człowieka, wydał w ciągu pięćdziesięciu lat dwie wojny światowe, trzy systemy totalitarne, Auschwitz i Gułag, oraz największe prześladowania w historii chrześcijaństwa? „Co się stało? Stało się to – odpowiadał Karol Wojtyła – że wielkie przedsięwzięcie zachodniego humanizmu wypadło z torów. Rozpaczliwie ułomne idee osoby ludzkiej, pożenione ze współczesną technologią, zamieniły dwudziesty wiek w rzeźnię”. Wspomina o tym George Weigel (Weigel, 2006, s. 58).

3. Filozofów, którzy do Auschwitz odnoszą się mniej lub bardziej wprost, traktując ten symbol jako punkt wyjścia refleksji przede wszystkim antropologicznej (wspomniany już Józef Tischner, Leszek Kołakowski, Krzysztof Michalski, Karol Tarnowski, Jan Andrzej Kłoczowski, Tadeusz Gadacz)

Świadectwa zatem są bardzo różnorodne, chciałabym jednak wydobyć z nich pewne cechy charakterystyczne dla polskiego religijnego sposobu interpretacji symbolu „Auschwitz”. Należy przy tym od razu zauważyć, że Polacy mają – jak napisał ks. Łukasz Kamykowski – własną tradycję obozu oświęcimskiego i mieli ją, zanim jeszcze szeroka opinia publiczna dowiedziała się o związku Auschwitz z zagładą Żydów (Kamykowski, 2003, s. 105–115, zob. również: Horoszewicz, 1992, s. 37–88). Stanisław Kłodziński, sam były więzień Oświęcimia, bliski współpracownik prof. Kępińskiego, z którym wspólnie badał byłych więźniów, w artykule, którego już tytuł jest znaczący *Auschwitz – symbol ofiar wielu narodów, sanktuarium Polaków*, pisze:

Jest rzeczą ogólnie znaną, że były obóz koncentracyjny Auschwitz-Birkenau – to symbol wszystkich hitlerowskich obozów koncentracyjnych, wszystkich tego typu miejsc zagłady. A cóż znaczy tytułowe stwierdzenie, że jest on również sanktuarium Polaków? Co to znaczy w ustach polskich byłych więźniów obozu oświęcimskiego, którzy w czasie, gdy owo piekło na ziemi było czynne, nie dzielili się między sobą według narodowości, do dziś zaś uważają, iż było to miejsce bezprzykładnej w dziejach ludzkości, masowej zagłady ludzi? Rzecz oczywista, że Oświęcim jest przede wszystkim symbolem straszliwej zagłady Żydów (choć inne obozy, jak: Sobibór, Treblinka, Bełżec czy Chełm nad Nerem były miejscem wyłącznej zagłady Żydów) (Kłodziński, 1990, s. 37).

Pierwsza cecha charakterystyczna polskiego myślenia po Auschwitz to przeniesienie problemu na płaszczyznę antropologiczną. Polacy, w przeciwieństwie do myślicieli żydowskich, w zasadzie nie pytają o odpowiedzialność Boga. Wyjątek stanowi tu Karol Ludwik Koniński, który odważył się postawić wprost takie pytania, jakie stawiały współwięźniarki Zofii Kossak: dlaczego dopuszcza zło, skoro mógłby mu przeszkodzić?

Śmieszna i naiwna teodycea: Bóg używa zła jako swego środka, jako stymulanta dla dobra – jak gdyby Bóg wszechmocny nie mógł dobrem stymulować dobra! I naiwna teodycea, że Bóg „dopuszcza zło” – jak gdyby jakiegokolwiek dopuszczanie ze strony kogoś, kto by przeszkodzić mógł, nie było pozytywnym aktem chcenia, ażeby tak właśnie było, a nie inaczej! Jeśli więc Bóg jest Absolutem Bytu, to bez ogródek: Bóg chce zła (Koniński, 1962, s. 72).

Krytyka teodycei nie oznacza jednak dla Konińskiego porzucenia wiary religijnej, przeciwnie, zachęca do mężnego jej podjęcia bez fałszywych podstępów intelektualnych.

„Świat w złem leży” – tak, ale tej nauki nie potrzeba od chrześcijaństwa akurat; do chrześcijaństwa należy odpowiedź: czemu świat w złym leży? Chryścianizm odpowiada albo Tajemnicą – albo płaską teodyceą, albo demoniczną teodyceą. Ażeby mimo to pozostać przy chrześcijaństwie, a pesymizmu nie darować, nie sprzedać go tanio, trzeba co dzień – poprzez pesymizm – dowierzać się świdrem nagiej wiary i uporczywej nadziei, wiercić na drugą stronę, niemą stronę, zakrytą stronę (Koniński, 1987, s. 170).

Tymczasem większość myślicieli polskich postrzega Auschwitz raczej jako wynik tego, że człowiek odwrócił się od Boga. Nie chodzi jednak o karę boską, a raczej coś w rodzaju „naturalnej konsekwencji” nierealizowania przykazania miłości – tak, jakby prawdziwa była dysjunkcja: albo przykazanie miłości, albo absolutne zło. Jeśli nie idziemy za naukami Jezusa, kończy się to zorganizowanym ludobójstwem. To przekonanie daje się zauważyć na różnych poziomach: świadectw więźniów, ale także u teologów i filozofów. Czytamy u ks. Henryka Malaka, byłego więźnia obozów w Sztutowie, Sachsenhausen i Dachau:

Wola broni się rozpaczliwie przed pytaniem: Dlaczego tak? Męką jest przerażająca bolesna świadomość i rozpaczliwa pewność odpowiedzi: Wszystko to za to... za to, żeśmy nie umieli wcielić w życie najważniejszego przykazania Jego, przykazania miłości. Za to, żeśmy zadowalali się słowami, wygłaszanymi z kaznodziejskim patosem, a nie zdobyli się na to, by pójść na szanie walki, wszczętej o sprawiedliwość, o miłosierdzie, o praktykowanie miłości (Malak, 1961, s. 68–69).

Ksiądz Majdański pyta: „Człowiek, to znaczy kto – absolut?” i konstatuje, że do takich tragedii jak Auschwitz dochodzi, gdy człowiek postrzega siebie w oderwaniu od Boga – wtedy niektórzy stają się absolutami (nadludzie) mogącymi więzić i wykorzystywać podludzi, włączając w tę operację szybko rozwijającą się technikę (Majdański, 1999, s. 13).

Niekiedy to przeniesienie problemu na płaszczyznę antropologiczną uzasadnione jest przekonaniem, że pytanie o odpowiedzialność Boga w Auschwitz miałooby w tle obraz Boga, którego obowiązkiem jest zaspokajanie naszych potrzeb. U Leszka Kołakowskiego czytamy:

Czasem pytamy retorycznie: Gdzie był Bóg w Oświęcimiu, na Kołymie, podczas ludobójstwa, tortur, wojen, podczas wszystkich tych potworności? Dlaczego nic nie robił? To jednak źle postawione pytanie. Pomijając fakt, że monstrualne krzywdy, jakie ludzie wyrządzali ludziom, nieobce były żadnemu okresowi w historii, że ludobójstwo, krwawe łaźnie i tortury istniały zawsze, że zło – zło w nas – nigdy nie zaprzestało swej pracy, w tego rodzaju pytaniu przemycamy koncepcję Boga, którego obowiązkiem jest stale chronić gatunek ludzki przed jego własnym złem za pomocą cudów i zapewnić mu szczęście pomimo ran, jakie sam sobie zadaje. Lecz Bóg, który funkcjonuje jako magiczna siła służąca naszym doraźnym potrzebom, nie był w istocie nigdy Bogiem wiary chrześcijańskiej czy Bogiem

jakiegokolwiek wielkiej religii, nawet jeśli religijność ludowa często karmi się tego rodzaju wyobrażeniami (Kołakowski, 2009, s. 66–67).

Z nieco innego powodu ta cecha polskiego myślenia religijnego dochodzi do głosu u Józefa Tischnera zainspirowanego w tej kwestii filozofią Emmanuela Levinasa. Tischnerowi, jak i Levinasowi, chodzi przede wszystkim o to, by pytając o Boga, nie zwolnić z odpowiedzialności człowieka:

Czy Bóg w Oświęcimiu milczał? Bóg nie milczał. Przemówił głosem umęczonych i zabijanych. Zachodzi głębokie pokrewieństwo między twarzami ofiar naszych czasów a twarzą Ukrzyżowanego (Tischner, 2005, s. 124).

Zamiast zatem pytać, gdzie był Bóg, kiedy mordowano ludzi Auschwitz, powinniśmy postawić pytanie o obecność i odpowiedzialność człowieka. Związane jest to ze swoistym „ateizmem” (używając języka Levinasa) – odrzuceniem wyobrażenia Boga, który miałby być reżyserem świata, ponoszącym bezpośrednią odpowiedzialność za wszystkie ludzkie działania, traktującym ludzi jak marionetki.

Związana z tym jest druga cecha charakterystyczna religijnej perspektywy polskiej, którą nazwałabym pedagogiczną: skoro Auschwitz to klęska człowieka oderwanego od Boga, to trzeba wychować Nowego Człowieka – w łączności, w głębokiej relacji z Bogiem. To najbardziej charakterystyczny rys myślenia ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela ruchu oazowego i Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Za wzór antropologiczny Blachnicki stawia Maryję Niepokalaną, która także ma swoje miejsce w myśleniu po Auschwitz, jak i w całej polskiej historii. Blachnickiego jednak denerwuje polska kwietystyczna maryjność, pragnie oczyścić ją z taniego sentymentalizmu. Niepokalana to przede wszystkim najdoskonalsze urzeczywistnienie idei osoby, która – za *Gaudium et spes* – posiada siebie w dawaniu siebie. Wydaje się, że ten rys pedagogiczny to specyficzny sposób wzięcia na siebie odpowiedzialności. Zofia Kossak będzie widzieć również konieczność wsparcia w tym procesie wychowawczym Niemców (Kossak, 1958, s. 113).

To, co uderza chyba najmocniej, kiedy czyta się dzisiaj świadectwa byłych więźniów, to fakt, że Auschwitz ma dla nich dwa oblicza: jednocześnie jest miejscem najstraszniejszego zła, ale także wyzwaniem do tego, by pozostać człowiekiem. „Można by powiedzieć, że obozy to jeden wrzask. I jakże oni chcieli nienawidzieć! Można by powiedzieć, że obozy to miejsce skondensowanej nienawiści. Czy można powiedzieć o obozach coś jeszcze więcej? – Trzeba. Wprawdzie trudniej już widzieć gorszą rzeczywistość stworzoną przez człowieka, ale nie należy poprzestawać na ogólnikach. Nade wszystko zaś koniecznie trzeba powiedzieć o tym, że to jeszcze niecała rzeczywistość. To tylko jakiś jej cień: obozy były tym złem, w którym brak dobra wołał o nie bardzo skutecznie:

»Zło dobrem...«” – pisze ks. Majdański, były więzień Dachau (Majdański, 1999, s. 55), a ks. Ignacy Jeż: „Dopiero na Sądzie Ostatecznym będzie można spojrzeć na Bożą Wagę, by móc stwierdzić, co tam przeważało – dobro czy zło – czego było więcej – światła czy ciemności” (Jeż, 1993, s. 12–13).

Stąd też charakterystyczne, że w tekstach byłych więźniów często pojawiają się określenia nie tylko „piekło”, ale również: „łaska”, „rekołeksje narodowe”, „uniwersytet”, „zwycięstwo”. Pobyt w obozie to okazja do realizacji wartości, to zadanie. Ksiądz prof. Konstanty Michalski widzi to bardzo wyraźnie:

Na polu bitwy zderza się młot z młotem, maszyna z maszyną, czołg z czołgiem, a w więzieniach i obozach zderza się młot z kowadłem. Kowadło nie może być z kruchego, łamliwego żelazawa, gdyż inaczej pod ciosem młota rozbije się w drzazgi. W obozach było się kowadłem, a oprawca był młotem. Ciosy bywały mocne, straszne i dobrze wymierzone. W kowadle dygotały czasem wszystkie jego drobiny składowe, a jednak nie wolno im było się rozchodzić, musiała się coraz silniej skupiać i wydzielać z siebie nieszlachetny żużel (Michalski, 1945, s. 2).

Jan Paweł II w odniesieniu do osoby Maksymiliana Kolbego używa wręcz określenia „zwycięstwo”:

W tym miejscu straszliwej kaźni, która przyniosła śmierć czterem milionom ludzi z różnych narodów, o. Maksymilian Kolbe odniósł duchowe zwycięstwo, podobne do zwycięstwa samego Chrystusa, oddając się dobrowolnie na śmierć w bunkrze głodu – za brata (Jan Paweł II, 1979),

a Stefan kardynał Wyszyński jeszcze mocniej:

Właściwie to Ojciec Maksymilian Maria Kolbe wśród zmagających się potęg świata wygrał wojnę! Wtedy, gdy zmagaly się potężne moce, nie dające się ogarnąć ani powstrzymać, gdy do głosu doszła nienawiść, której nie można było przezwyciężyć większą jeszcze nienawiścią – bo zda się, że większej już być nie mogło! – pozostał jeden wybór: nienawiść przezwyciężyć większą jeszcze miłością (Wyszyński, 2001, s. 249–251).

Heroiczne akty dobroci w obozie, męczeństwo, każą postawić pytanie o źródło takich czynów Krzysztofowi Michalskiemu.

Zdolność do odpowiedzi dobrem na zło nie pasuje do innych zdolności człowieka; jej mobilizacja wymaga *zaparcia się siebie*, przerywa dotychczasowy życiorys. Wymaga więc wysiłku – i to wysiłku, którego możliwego sukcesu nie potrafimy ocenić, czy raczej: wysiłku, który – jeśli podstawą oceny jest to, co wiem o sobie, jaki jestem – musi być próżny. Mogę mieć tylko nadzieję – nie racjonalnie uzasadnione oczekiwanie – że potrafię odpowiedzieć dobrem na zło. [...] Czy potrafilibyśmy zrozumieć te biblijne teksty, czy potrafilibyśmy odkryć w sobie tę „boską perspektywę” i tym samym dobroć tego, co jest, mimo wszystko – gdyby wśród nas nie zdarzał się czasem ktoś, kto potrafi tak żyć, ktoś z innego świata?

Ktoś, kto widzi tylko dobro, także w gównie i w błocie, kto reaguje tylko dobrem, wszystko jedno, co mu się zdarza?” (Michalski, 2014, s. 170–171).

Tym, co pozwala popatrzeć na innych, nawet na oprawców, jak na tych, którzy są dziećmi Bożymi, jest jakiś nadmiar dobra we mnie. To Michalski nazywa „boską perspektywą”, która możliwa jest jedynie na gruncie głębokiego doświadczenia chrześcijańskiego. A zatem pytania stawiane po Auschwitz, widać to wyraźnie na gruncie polskim, to nie tylko pytania o zło, ale i o dobro, które nie przestaje być możliwe. Ksiądz Konrad Szweda, były więzień Auschwitz i Dachau, uzyskanie tej boskiej perspektywy widzi jako rezultat włączenia własnego cierpienia w ofiarę Jezusa:

„Byłem przy operacji więźnia Guta, urzędnika celnego z Nowego Bytomia [...] Ból pochłaniał wszystkie jego siły, zawładnął świadomością, wstrząsnął całym organizmem, a jednak chory pozostał w łączności z Bogiem.

– Jezu, kocham Cię – wymawiał często.

To sprawiło, że miał pogodną twarz. Usta jego nie wypowiedziały żadnego słowa skargi ani złorzeczenia.

– Boli mocno? – pytam pochylony nad chorym.

– To nie ja cierpię, tylko Chrystus we mnie i przeze mnie – odpowiada szeptem. Byłem tym zbudowany. Zrozumiałem coś z niepojętej tajemnicy, że to nie chorzy sami, lecz Bóg cierpi w nich, miłuje ich sercem, objawia swoją moc poprzez ich poświęcenie. Gotowość i pogoda ducha, z jaką umierał, wzbudzała w nas podziw, dodawała siły do męstwa, a nawet do męczeństwa. Tak, umieć się wznieść ponad samego siebie, wysubtelnić władzę duszy, wyżyć wszystkie siły, bo tylko wtedy Chrystus przez nasze cierpienia mógł przedłużać swoją mękę dla ratowania drugih. Wielkoduszne przyjęcie niezrozumiałej woli Bożej było probierzem prawdziwej miłości. Ten, kto kocha, przeszedł od śmierci do życia (por. 1 J 3,14) (Szweda, 1982, s. 56–57).

W tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na to, co wydaje mi się najbardziej istotne z punktu widzenia pytania o to, dlaczego w Polsce nie mamy systematycznej refleksji filozoficznej i teologicznej „po Auschwitz” w przeciwieństwie do myśli żydowskiej czy niemieckiej: Auschwitz dla Polaków, inaczej niż dla Żydów, nie stanowi jakiejś szczególnej wyrwy. To widać chociażby u takich myślicieli, jak Henryk Elzenberg i wspomniany już wcześniej Karol Ludwik Koniński. Obydwaj myśliciele umieszczali doświadczenie wojny w kontekście szerszych rozważań o złu w dziejach i, co ciekawe, bardziej ich do tych intelektualnych rozważań pobudzała I niż II wojna³. Myślenie o Auschwitz zatem wpisuje się raczej w takie widzenie historii, w którym narody świata, zwłaszcza „pogańskie”, sprzymierzają się przeciwko narodowi w sposób

³ Zwrócenie na to uwagi zawdzięczam Łukaszowi Tischnerowi.

szczególny wybranemu przez Boga i Maryję. To nic nowego, było tak już wiele razy, w różnym natężeniu.

Z tym z kolei wiąże się przekonanie o dziejowej misji, jaką ma do zrealizowania ocalony z katastrofy naród polski. Jej narzędziami są: cierpienie, ofiara ze swojego życia, męczeństwo. To myślenie ma dość długą tradycję, najżywszą pewnie w romantyzmie. Jak Polacy w sposób religijny czytają historię? Oto odpowiedź, jakiej udziela ks. Majdański: ledwo odzyskaliśmy niepodległość, uderzyła w nas czerwona zawierucha, która nie tylko chciała zniszczyć nas, ale także nas jako czcicieli Boga i Matki Bożej Królowej Polski. Atak na Polaków to atak na „wartości chrześcijańskie”. Ale następuje cud nad Wisłą – zamysł czerwonych się nie powiódł, dzięki interwencji Maryi⁴.

Ten nurt szczególnego wybrania narodu polskiego przez Boga i powierzenia mu uniwersalnej misji zbawienia Europy/świata odnajdujemy w polskiej myśli religijnej nie tylko tej „po Auschwitz”⁵. Adam Mickiewicz ukazywał niewolę narodu polskiego jako warunek jego zmartwychwstania i początek wyzwolenia innych. Piszze: „Bezbronność Boga jest warunkiem jego pełnego zwycięstwa” i ten rys Chrystusa, wyrażający się w kenozie, w przebaczeniu własnym zabójcom, nadaje narodowi (cyt. za: Dernałowicz, 2001, s. 197–198). W podobnym duchu Jan Paweł II, jako spadkobierca polskiego romantyzmu⁶, nie zawaha się określić Auschwitz mianem „Golgoty naszych czasów” (Jan Paweł II, 1979b)⁷.

Na mesjanistyczną lekturę Auschwitz dokonaną przez Zofię Kossak, lekturę, jaka nie tylko usensownia cierpienie ofiar, ale nadaje mu zbawczy uniwersalny charakter, ważny dla całej Europy, zwraca uwagę Maria Janion, przywołując cytaty z pierwszego, potem poprawionego, wydania *Z otchłani*. Kossak uważa, że Auschwitz jest jedyną zbrodnią w dziejach ludzkości, którą można byłoby postawić na równi z Golgotą.

Męka milionów niewinnych istot, ich sponiewieranie, straszliwe agonie muszą wydać plon, który przebyte cierpienia usprawiedliwi, uczyni aktem celowym i twórczym. Zmarli rzucili siew. Nam, żywym, przypada ziarno kiełkujące hodo-
wać i zżęte żniwo zgromadzić do gumna-skarbnicy, z której czerpać będą przyszłe

⁴ Zob. wprowadzenie do książki: „Będziecie moimi świadkami...” (Majdański, 1999, s. 5–9).

⁵ O tej perspektywie pisze szerzej ks. Henryk Seweryniak (Seweryniak, 2010, s. 87–92).

⁶ Więcej na temat zależności myśli Karola Wojtyły/Jana Pawła II od koncepcji polskich mesjanistów zob. Rojek 2016.

⁷ Co ciekawe, symbol Golgoty w odniesieniu do Auschwitz pojawia się wcześniej w pracy *The face of God after Auschwitz* ucznia Franza Rosenzweiga, rabina Ignaza Maybauma. Został on użyty, aby uprzytomnić chrześcijanom, co stało się w czasie Holokaustu. Naród żydowski z Auschwitz był jak Jezus z Nazaretu na krzyżu. Żydzi byli niewinnymi ofiarami, których poświęcenie umożliwiło zbawienie ludzkości. „Auschwitz jest Golgotą współczesnych. Krzyż, tę rzymską szubienicę, zastąpiono komorą gazową” (Maybaum, 1965, s. 80).

pokolenia. Obowiązku tego zaniedbać nie wolno (Kossak, 1946, s. 237, cyt. za: Janion, 2011, s. 60).

„Lagier zamieniony w ołtarz ofiarny, całopalny, dorzucony do Męki Syna Bożego wystarczyłby niewątpliwie, aby uratować świat. To jest pewne, niezbite” (Kossak, 1946, s. 237, cyt. za: Janion, 2011, s. 60). Mamy tu zatem, zauważa Janion, i typową dla mesjanistów polskich symbolikę (obumierające ziarno przynoszące plon stokrotny, ołtarz ofiarny, na którym składane jest życie niewinnych, by odkupić grzechy wielu) i – teologicznie wątpliwą – myśl, jakoby cierpienie ofiar mogło w jakimś sensie wesprzeć czy udoskonalić ofiarę Jezusa.

Osobne miejsce w polskim myśleniu religijnym po Auschwitz zajmuje ks. prof. Wacław Hryniewicz, który odważnie podjął wyzwanie Auschwitz na gruncie teologii. Inspiracją dla niego był, jak sądzę, ks. Johann Baptist Metz, który domaga się w teologii spokojnego przejścia przez drogę od Wielkiego Piątku do Niedzieli Zmartwychwstania z przystankiem w Wielkiej Sobocie. Jeśli zło Holokaustu najczęściej określa się symbolem piekła, to chyba dobry trop do wykorzystania, co czyni ks. Hryniewicz, pisząc:

Piekło oznacza to wszystko, co jest nie do pogodzenia z Bogiem. W pojęciu tym streszcza się cała rzeczywistość oddalenia od Boga. [...] Tajemnica Wielkiej Soboty [...] to zejście w głębię infernalnej samotności wolnego stworzenia. [...] Horror Holokaustu stał się symbolem najgorszego piekła na powierzchni ziemi. Wiara podpowiada mi, że i w tym piekle degradacji człowieczeństwa obecny był Chrystus – obecnością uniżoną, kenotyczną, pozwalającą na to, aby działa się wola człowieka (Hryniewicz, 1998, s. 72–73).

Z jednej strony katastrofa Auschwitz odsłoniła dramatyczną niewystarczalność tradycyjnego języka religijnego – choć należałoby przyznać, że ten aspekt daje o sobie mocniej znać na gruncie żydowskim. Z drugiej można zauważyć, że dążenie do usensownienia najbardziej dramatycznych wydarzeń, poszukiwanie bezwarunkowego sensu życia, którego nie jest w stanie zakwestionować nawet śmierć, wydaje się być nieusuwalne. Mam nadzieję, że w artykule udało mi się skrótowo pokazać, w jaki sposób wiara chrześcijańska dostarcza terminów, wzorców, symboli dla zrozumienia tego, co się dzieje/stało w Auschwitz i w jaki sposób to, co niewyrażalne, zostaje wyrażone w języku religijnym. A skoro wyrażone w języku religijnym, to od razu także usensownione. To oznacza, że sposób wyrażania może mieć bardzo praktyczny wpływ na samego więźnia/ byłego więźnia – pomaga mu nie tylko zrozumieć i nadać sens, ale nierzadko również przetrwać. O tym aspekcie pisał Viktor Emil Frankl (2015), w Polsce Antoni Kępiński (2005) czy Anna Pawelczyńska (1973).

Wreszcie to wyrażanie ma też charakter świadectwa, które jest mówieniem nie tylko w swoim imieniu, ale także w imieniu tych, którzy mogą mówić tylko

głosem użyczonym. Stąd Cezary Wodziński mógł napisać: „Jeśli mówienie »o Auschwitz« jest bluźnierstwem, to bluźnierstwem jest również milczenie” (Wodziński, 2010, s. 204).

Ciekawe w tym kontekście również wydaje się pewne przesunięcie, dostrzegalne w polskim myśleniu religijnym po Auschwitz u autorów – byłych więźniów i tych, którzy sami bezpośrednio nie doświadczyli tej traumy. O ile u tych pierwszych, jak to zostało powiedziane, sporo miejsca zajmuje próba ukazania „pozytywnego” sensu Auschwitz, ci drudzy już nie dają sobie do tego prawa, dużo ostrożniej balansując pomiędzy z reguły radykalnie negatywnym mówieniem a milczeniem właśnie. „Śmiercionośne wyzwanie dla logosu, który – by mu sprostać – musi w swym teologicznym wymiarze dokonać cudu transgresji i uczynić z milczenia świadectwo mowy i potwierdzenie (nie)mocy słowa”, komentuje Wodziński tekst Pawła Śpiewaka *Milczenie i pytania Hioba* (Wodziński, 2010, s. 231–232). Z innych powodów przed pokusą „powiedzenia za dużo” i utrzymywaniem nadziei na religijne usensownienie ostrzegają również Beata Anna i Tomasz Polakowie (Polak i Polak, 2011, s. 167–185).

Na koniec wypadałoby wreszcie wytłumaczyć się z tytułu artykułu. Cytat w nim zawarty pochodzi z tekstu Józefa Tischnera „Czym jest filozofia, którą uprawiam”:

[O. Kolbe – J.B.] jest żywym wcieleniem naszej polskiej, gdzieś we krwi naszej zawartej, ale nigdzie do końca nieopisanej filozofii człowieka. Zaś na Zachodzie mamy: egzystencjalizm, strukturalizm, cybernetykę, alienację i teorię zachowania na deser. Fakt Kolbego jest absolutnie poza tym wszystkim. Takiego świadectwa człowiekowi, jakie swym uczynkiem dał o. Kolbe, nie dał żaden współczesny kierunek filozofii człowieka. Heidegger mówi: „człowiekowi w jego byciu chodziło o własne bycie”. Sartre mówi: „drugi to piekło”. Levi-Strauss mówi: „piekło jest we mnie”. Inny strukturalista mówi: „koniec człowieka”. A my mamy Kolbego. Gdybyż tylko Kolbego! Iluż było takich, o których nikt nie wiedział! W tym leży nasz problem: brak własnej filozofii człowieka idzie w parze z niezwyklej wrażliwością na sprawę człowieka” (Tischner, 2000, s. 7–8).

Czytając te słowa u Tischnera, wiedząc, że zdjęcie Maksymiliana wisiało nad jego biurkiem, wyczuwam też u niego pewną gorycz: to wspaniale, że jesteśmy jako Polacy gotowi do takich czynów, obyśmy byli jeszcze gotowi na ich przemyślenie. Innymi słowy: czyny heroiczne już mamy, jesteśmy zatem w tej dobrej sytuacji, że grunt już jest, teraz potrzeba nam rozumu heroicznego, który w heroicznym czynie mógłby się zakorzenić. Taki rozum miałby moc otwarcia przestrzeni spotkania, pozwoliłby zobaczyć i usłyszeć innego na jego drodze do prawdy. Więc myślenie heroiczne jest konieczne, jeśli chcemy żyć mądrze, w autentycznym dialogu z innymi, jeśli chcemy tworzyć przestrzeń wolności.

Literatura

- Przegląd Lekarski – Oświęcim* (1991). 1.
- Dernałowicz M. (2001). Chrystus Mickiewicza. W: P. Nowaczyński (red.), *Chrystus w literaturze polskiej* (187–200). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Frankl V.E. (2015). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Tłum. A. Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca.
- Horoszewicz M. (1992). Symbolika Auschwitz dla Żydów i chrześcijan. *Collectanea Theologica*, 62/2, 37–88.
- Hryniewicz W. (1998). *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 2, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża.
- Jan Paweł II (1979a). *Homilia w czasie Mszy Świętej sprawowanej na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka*, 7 czerwca 1979 r.
- Jan Paweł II (1979b). Kazanie na terenie byłego obozu zagłady w Brzezince 7.06.1979 (pełny tekst kazania: *Tygodnik Powszechny*, 1586, nr 24 z 17.06.1979 r., s. 3).
- Janion M. (2011). Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej. W: B.A. Polak, T. Polak (red.), *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa* (55–70). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jeż I. (1993). *Błogosławcie Pana światło i ciemności*. Koszalin: nakładem kurii biskupiej w Koszalinie.
- Kamykowski Ł. (2003). *Spojrzenie na „Auschwitz” – polski punkt widzenia*. W: M. Delsaers (red.), *Dialog u progu Auschwitz?, t. I* (105–115). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Kępiński A. (2005). *Refleksje oświęcimskie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kłodziński S. (1990). Auschwitz – symbol ofiar wielu narodów, sanktuarium Polaków. *Znak*, 4/5, s. 37–42.
- Kołąkowski L. (2009). *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*. Kraków: Znak.
- Koniński K.L. (1962). *Ex Labyrintho*. Warszawa: Pax.
- Koniński K.L. (1987). *Uwagi 1940–1942*. Poznań: W drodze.
- Kossak Z. (1946). *Z otchłani*. Rzym: Polski Dom Wydawniczy.
- Kossak Z. (1958). *Z otchłani*. Warszawa: Pax.
- Majdański K. (1999). „Będziecie moimi świadkami...”. Łomianki: Fundacja „Pomoc Rodzinie”.
- Malak H.M. (1961). *Klechy w obozach śmierci*. T. 1–2. Londyn: Veritas.
- Maybaum I. (1965). *The face of God after Auschwitz*. Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Metz J.-B. (2008). *Teologia wobec cierpienia*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: WAM.
- Michalski K. (1945). Co trzymało w obozie? *Tygodnik Powszechny*, 1(5).
- Michalski K. (2014). *Eseje o Bogu i śmierci*. Warszawa: Kurhaus.
- Milchman A., Rosenberg A. (2003). *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustie: Auschwitz – nowoczesność i filozofia*. Tłum. L. Krowicki, J. Szacki. Warszawa: Scholar.
- Pawełczyńska, Anna (1973). *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*. Warszawa: PWN.

- Polak B.A., Polak T. (2011). *Głos w dyskusji: krytyka religijnego poszukiwania sensu wobec Szoa*. W: B.A. Polak, T. Polak (red.), *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa (167–185)*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych.
- Rojek P. (2016). *Liturgia dziejów. Jan Paweł II i polski mesjanizm*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Seweryniak H. (2010). Teologia po Auschwitz – perspektywa polska. *Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, 4, 87–92.
- Szweda K. (1982). *Kwiaty na Golgocie*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Tischner J. (2000). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tischner J. (2005). *Idąc przez puste Błonia*. Kraków: Znak.
- Weigel G. (2006). *Listy do młodego katolika*. Tłum. J. Franczak. Kraków: Wydawnictwo M.
- Wodziński C. (2010). *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu. Celan – Heidegger*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Wyszyński S. (2001). „*Idzie nowych ludzi plemię...*”. *Wybór przemówień i rozważań*. Poznań: Pallottinum.