

TEOLOGICZNY ASPEKT NOWOŻYTNEGO JUDAIZMU

Przed przystąpieniem do sedna rzeczy należy koniecznie ukazać *status quaestionis* i zapytać, jakie ma właściwie znaczenie tego typu temat. W przypadku judaizmu byłoby zapewne rzeczą lepszą mówić zwyczajnie o aspekcie religijnym, ponieważ „teologia judaistyczna” jest w gruncie rzeczy zjawiskiem, które się pojawiło w XIX w., kiedy to myśliciele żydowski byli zmuszeni wyrazić rzeczywistości religijne, posługując się terminologią i pojęciami zrozumiałymi dla czytelników zarówno żydowskich, jak też nieżydowskich, którzy w dużej mierze stracili kontakt z tradycją judaistyczną. Mimo to taka terminologia wciąż jeszcze może być nieadekwatna: w swym sposobie istnienia judaizm nie wprowadza wyraźnego podziału na dziedzinę religijną i czysto świecką, w związku z czym próba dokonania takiego rozróżnienia już oznaczałaby zdradę jego własnego stanowiska oraz wewnętrznych inspiracji.

Mówiono niekiedy, mając przy tym po części rację, że judaizm jest „a-teologiczny”. Należy wszakże dokładnie określić znaczenie takiego stwierdzenia. Wyraża ono — z jednej strony — to, że główną troską judaizmu, w przeciwieństwie do tradycyjnego chrześcijaństwa, jest nie tyle (lub nie jest wcale) czysto teologiczna treść Objawienia Bożego, a zatem to, czego ono naucza o samym bycie Boga. W judaizmie kładzie się akcent *na wierność konkretnej drodze*, którą Bóg w swym objawieniu ukazuje ludowi, a za jego pośrednictwem — całej ludzkości. Z drugiej strony, ten „a-teologiczny” charakter judaizmu ujawnia się w tym, że nigdy nie czuł on potrzeby definiowania i dogmatyzowania treści własnej wiary. Element ten nadaje mu sam przez się wielką elastyczność i możliwość adaptacji. Mimo to nie można pochopnie wyciągać z tego wniosku, że judaizm jest nieokreślonym deizmem, pozbawionym zasad ściśle religijnych. Taki osąd wskazywałby w swej istocie na nieznamość rzeczy. Zawsze jednak niemałą trudność przysparzały próby dokładnego określenia, jakie są jego pryncypia, bądź też — innymi słowy — jakie są elementy, których judaizm nie może się wyzbyć, aby nie utracić własnej tożsamości. Na tym właśnie punkcie skoncentrowały się zasadniczo sprzeczności, które w minionym wieku pojawiły się na łonie samego judaizmu i stworzyły sytuację „teologiczną”, znacznie różniącą się od stanu trwa-

jącego przez wiele wieków. Ponieważ jest rzeczą wiadomą, że zaistniała wówczas sytuacja, choć jest już w dużej mierze przewyciężona, wywiera wpływ także na obecne czasy, warto więc zatrzymać się nad nią na chwilę i poddać ją choćby krótkiej analizie.

Sytuacja w średniowieczu aż do czasów emancypacji

Mówi się często — i poniekąd słusznie — że z punktu widzenia sposobu jego istnienia, a zatem także jego duchowej ewolucji, judaizm wyszedł ze średniowiecza dopiero po społecznej emancypacji, do której dochodził stopniowo, począwszy od czasów rewolucji francuskiej, w Europie Centralnej i Zachodniej. Nie oznacza to jednak, że judaizm rozwijał się poprzez wieki w jakimś zamkniętym środowisku. Zawsze i na wszystkich poziomach swego istnienia był on ściśle powiązany z wielkimi prądami kulturalnymi i intelektualnymi, przenikającymi społeczeństwo, wewnątrz którego rozwijał się w określonym momencie historycznym. Było tak w okresie biblijnym, kiedy to judaizm kształtował się stopniowo jako własny byt kulturalno-duchowy. Było tak też w okresie helleńskim, w którym — wraz z powstawaniem diaspory — przyswajał on zdobycze kultury greckiej. Było tak również w pierwszych wiekach dominacji islamu, kiedy wielcy myśliciele żydowski ukazywali w nowych ujęciach całość duchowego dziedzictwa swego narodu w ścisłej zależności od teologii muzułmańskiej oraz — w konsekwencji — od starożytnej myśli filozoficznej, na której tamta z kolei teologia w bardzo dużej mierze się opierała.

Ten ostatni jednak okres kończy się wraz ze zmierzchem kultury muzułmańskiej, zwłaszcza w Hiszpanii, jak również w ślad za stopniowym rozkładem warunków życia narodu żydowskiego w krajach chrześcijańskich. Od tego czasu judaizm był wyraźnie zmuszony rozwijać się — zarówno duchowo, jak też kulturalnie — w środowisku zamkniętym. Sytuacja ta wszakże została mu narzucona od zewnątrz i nie da się jej uznać za właściwy mu sposób istnienia. Właśnie w związku z takimi okolicznościami judaizm coraz bardziej nadawał swemu życiu struktury dostosowane do wewnętrznych potrzeb, nie zważając na ewolucję dokonującą się w środowisku zewnętrznym, które go zepchnęło zupełnie na margines życia społecznego. Przeobrażenia te zakończyły się w XVI wieku wraz z powstaniem dzieła *Shûlkan 'arûka*, które stanowiło normatywną kompilację całego tradycyjnego prawodawstwa religijnego. W tym samym czasie coraz bardziej pogłębiało się zjawisko, którego korzenie sięgają aż XII w., tj. swoista „ucieczka

w kierunku wnętrza”, wyrażająca się w silnym prądzie mistycznym i ezoterycznym, która począwszy od XVI w. przez długi czas będzie praktycznie dominowała w całym życiu żydowskim.

Jest rzeczą oczywistą, że ta izolacja Żydów nie była absolutna. Również w tym okresie widoczne są ciągłe kontakty intelektualne między Żydami a ich otoczeniem. Odnosi się to zwłaszcza do czasów Humanizmu i Odrodzenia, aczkolwiek częstotliwość i intensywność tych kontaktów zależała z konieczności od obostrzeń nałożonych na Żydów w danym kraju. Gdzie zachowało się w stosunku do nich postawę liberalną, jak na przykład w Holandii, Anglii czy też w niektórych regionach Włoch, tam Żydzi czynnie i w sposób zupełnie naturalny interesowali się rozwojem kulturalno-intelektualnym otaczającego ich świata.

Obalenie struktur żydowskich w XIX wieku

Po wypracowaniu zasady społecznej emancypacji Żydów, proklamowanej po raz pierwszy w czasie Rewolucji Francuskiej, owa średniowieczna sytuacja, zwalczana już — przynajmniej na poziomie intelektualnym — przez „ruch oświeceniowy”, zapoczątkowany w Niemczech przez Mojżesza Mendelssohna (1729—1786), zaczęła niezwykle prędko się zmieniać. Na tej płaszczyźnie bowiem pojawił się niespodziewanie problem, którego judaizm nigdy nie spotkał wcześniej w ciągu swej długiej historii: *kwestia jego tożsamości jako niezależnego bytu narodowego*.

Ewolucja ta wiąże się ściśle z przeobrażeniem społeczeństwa nowożytnego, które staje się coraz bardziej pluralistyczne i w którym odrębność jedynie na płaszczyźnie duchowej nie wystarczy już do tego, by jakaś grupa religijna jawiła się jako ciało obce w stosunku do danego narodu. Nawet w momentach najbardziej kompromitującej symbiozy kulturalnej ze światem nieżydowskim, jak np. w diasporze aleksandryjskiej lub — później — w muzułmańskiej Hiszpanii, nigdy nie kwestionowano tego, że Żydzi stanowią niezależną wspólnotę, chociaż koncepcja społeczeństwa, właściwa światu starożytnemu i średniowiecznemu, radykalnie występowała przeciwko temu faktowi. Aż do emancypacji nowożytnej odróżniali się oni bowiem od środowiska nieżydowskiego nie tylko swoją specyficzną duchowością: na skutek nałożonych na nich z zewnątrz zarządzeń separujących ich i dyskryminujących niemal wszędzie rozwinęły się różne „języki żydowskie” (jak np. język żydowsko-niemiecki, żydowsko-hiszpański, żydowsko-arabski, żydowsko-perski, itp.); ponadto Żydzi różnili się właściwym sobie sposobem ubierania się, byli zmuszeni zawsze za-

mieszkiwać wyznaczone im dzielnice, a w każdym przypadku cieszyli się wielką wolnością co do swej wewnętrznej organizacji. Wskutek tego jednostka na wszystkich prawie poziomach życia była otoczona wspólnotą żydowską, która praktycznie nakładała na nią własny sposób egzystencji i od której człowiek nie mógł się odłączyć inaczej, jak tylko przez odejście od judaizmu i przyjęcie religii wyznawanej przez większość.

W krajach, w których dokonała się emancypacja, struktury te były skazane na zagładę w ciągu kilku dziesięcioleci. Oczywiście, Żydzi musieli wszędzie walczyć o dostęp do przywilejów płynących z emancypacji. Nas jednak interesują tutaj nie tyle poszczególne etapy tej walki, ile kierująca nią zasada *wcielenia elementu żydowskiego w otaczające go środowisko*. Na jej podstawie jedynym kryterium rozróżniania będzie odtąd kryterium czysto duchowe, uważane przez ówczesną filozofię za sprawę osobistego sumienia oraz nie kwestionujące solidarności jednostki z całością narodu i całkowitej jej przynależności do niego. Jeśli chodzi o samych Żydów, ta nowa sytuacja przyniosła ze sobą liczne problemy. W gruncie rzeczy bowiem podważała ona ważną zasadę życia żydowskiego, którą jest *Kelal Israel*, solidarność wszystkich Żydów w stosunku do wymogów Prawa Bożego, które stanowiło ich podstawę i fundament. Zasada ta zakłada świadomość nie tylko wspólnej historii, lecz także wspólnego przeznaczenia, związanego z rozwojem wpisany w samo Prawo Boże i ogarniającym ogół konkretnych realizacji dotyczących całego ludu. Czym zatem staną się te realizacje i owo przeznaczenie w wyniku zderzenia judaizmu z wieloma wspólnotami narodowymi i pomieszania jego aspiracji z dążeniami środowiska nieżydowskiego? Czy pojęcie czystej i prostej „wspólnoty religijnej”, które weszło już do statutu wspólnot żydowskich, żyjących wewnątrz różnych narodów, odpowiada własnej naturze judaizmu? Czy zgadza się ono z ideą judaizmu, który — daleki od zacieśnienia się do religijnej opcji każdego człowieka — usiłuje — wręcz przeciwnie — kontrolować wszystkie dziedziny życia? Kontrola ta, bez wątplenia, służy zachowaniu dziedzictwa ściśle duchowego, mimo to jednak w swych konkretnych przejawach posuwa się o wiele dalej. Na tej właśnie płaszczyźnie nasuwa się problem, jakich pryncypiów należy strzec, aby zachować tożsamość żydowską.

Przez cały wiek XIX różne ugrupowania judaistyczne będą usiłowały dać odpowiedź na to ważne pytanie. W pierwszym momencie gwałtownie ścierają się ze sobą zwolennicy totalnej reformy całego życia żydowskiego oraz uparci tradycjoniści. Według zwolenników reformy, którzy są w tym wiernymi uczniami ówczes-

nego idealizmu niemieckiego, judaizm poprzez emancypację wszedł nagle w nową epokę, którą znamionuje powszechne braterstwo i duchowy postęp ludzkości. Czy zatem prawdziwym powołaniem i prawdziwą rolą judaizmu nie jest poparcie takiej ewolucji? Czy nie zaczyna się właśnie to, co (oczyszczając z wszelkiego elementu „mitologicznego”) prorocy Izraela i tradycja nazywają „czasami mesjańskimi”? Obecnym zadaniem Żydów jest złączyć się całkowicie z narodami, które ofiarują im taką możliwość, dzielić ich dążenia i solidaryzować się z nimi pod każdym względem. Jest rzeczą oczywistą, że należy jednocześnie zachować własną duchowość, lecz w sytuacji zupełnie zmienionej w odniesieniu do dawnych warunków życia musi ona uwolnić się od wszelkiego partykularyzmu historycznie zrozumiałego, teraz już jednak przestarzałego. Pismo święte jest słowem Bożym, ale to słowo nie musi nadal pozostawać pod wpływem sytuacji sprzed tysięcy lat. Należy je na nowo zinterpretować w kontekście i w dostosowaniu do obecnej sytuacji. W samej rzeczy bowiem w Piśmie świętym wiele elementów odnosi się do istnienia ludu żydowskiego, zamieszkującego swój własny kraj. Wszystko to jest już teraz nieaktualne: Żydzi są zanurzeni w otaczającym ich świecie nieżydowskim i nie przejawiają już żadnych aspiracji politycznych. Podobnie zdezaktualizowały się już wszelkie dawne przepisy dotyczące pokarmów, ubierania się, itp., których celem było wytworzenie pewnej bariery między Żydami a nie-Żydami. Jeśli zaś chodzi o ustawodawstwo rabinistyczne, które z biegiem czasu wzmocniło jeszcze te przepisy i również przyczyniło się do coraz wyraźniejszej separacji, jest ono tylko i wyłącznie wyrazem bardzo zmiennych sytuacji historycznych, a nie prawem Bożym, stojącym na równi z Pismem świętym, jak twierdzą tradycjoniści.

Takiej wizji rzeczy, która w swej istocie zachowuje niewiele elementów uważanych do tej pory za podstawę judaizmu, przeciwstawiają się z wielką mocą tradycjoniści. Według nich bowiem formy życia, które Żydzi przyjęli w różnych fazach swego rozwoju i które zostały ostatecznie skodyfikowane w przepisach *Shûlkan 'arûka*, nie są tylko wynikiem procesu historycznego, podlegającego zmianom, lecz autentycznym i niezmiennym wyrazem życia podporządkowanego Torze, a w związku z tym ściśle wiążą się z samą racją istnienia ludu żydowskiego. Poświęcenie dla jakichkolwiek celów owej czcigodnej budowli, jaką jest tradycyjne życie żydowskie w różnorodnych jego przejawach, oznaczałoby opróżnienie judaizmu z jego istoty i skazanie go na rychłe wymarcie. Jak mówią bowiem tradycjoniści, to, co zwolennicy

reformy ukazują jako judaizm, nie ma już nic do czynienia z jego najgłębszymi aspiracjami i autentycznością.

W pierwszej chwili zderzenia się ze sobą takich dwu nie dających się pogodzić stanowisk, jakikolwiek kompromis wydawał się niemożliwy. Poglądom tradycjonalistów nie brakuje na pewno logiki i wewnętrznej spójności. Mimo to nie zauważają oni prawie wcale czynnika, który ma tymczasem istotne znaczenie, a którym jest głębokie przeobrażenie życia jako takiego. Typ życia tradycyjnego, które — według nich — stanowi jedyną gwarancję obrony wartości żydowskich, był związany z ogólną sytuacją, która w międzyczasie całkowicie i nieodwracalnie się zmieniła. Starożytny obraz wspólnoty zaniknął w dużej mierze, a wraz z nim także tradycyjny system wychowawczy, który stał na straży wiernego przekazywania własnych wartości religijnych i kulturalnych. Znaczne obniżenie się w krótkim czasie znajomości tradycyjnego dziedzictwa przyćmiło samą świadomość żydowską. Uczęszczając do szkół nieżydowskich, członkowie młodego pokolenia żydowskiego weszli w sferę kulturalną, której kryteria i wartości znacznie różniły się od dziedzictwa przekazanego im przez przodków. Podczas gdy tradycja żydowska, jak już powiedzieliśmy, wzniosła liczne bariery w relacjach z nie-Żydami w celu zachowania własnych wartości i uniknięcia skażenia się zwyczajami z nią niezgodnymi, z nadejściem emancypacji kontakty z otoczeniem stały się rzeczą normalną. Odkąd Żydzi wyszli ze swej wielowiekowej izolacji i byli obecni we wszystkich niemal sferach życia społecznego, starożytna separacja nie miała już racji bytu. Jak zresztą można by było domagać się włączenia w życie narodowe, odmawiając jednocześnie uczestnictwa w tymże życiu? Tego typu zachowanie byłoby nie tylko całkowicie nielogiczne, ale też nierozumne. To prawda, że niektórzy tradycjonaści uważali, iż należy odrzucić tę integrację na rzecz obrony autentycznego i zgodnego z Prawem życia żydowskiego. W krajach dotkniętych tą ewolucją zauważało się bowiem stały regres życia żydowskiego, zgodnego z jego tradycyjnymi normami. Ponieważ należało żyć tak jak inni, według pewnego rytmu obcego judaizmowi, coraz bardziej zaniedbywano wiele tradycyjnych reguł, takich jak przepisy dotyczące pokarmów, świętowanie szabat, itp. Judaizm zdawał się więc wejść na niebezpieczne zbrocze, na którym mógł zatracić całą swą istotę, aczkolwiek w obliczu takiego stanu rzeczy, coraz bardziej generalizowanego, podnoszone przez tradycjonalistów skargi stawały się coraz bardziej anachroniczne, ponieważ gloryfikowały jako stan idealny przeszłość, której nie dało się już przywrócić.

Poszukiwanie rozwiązania

Wielu wartościowych ludzi, świadomych niebezpieczeństwa zagrażającego judaizmowi (coraz więcej Żydów przyjmowało chrzest i definitywnie zrywało z tradycją ojców), zaczęło szukać organicznych rozwiązań, zdolnych zahamować dokonujące się przemiany, które wróżyły fatalny koniec. Znali oni absolutną konieczność przeprowadzenia radykalnej reformy całego życia żydowskiego, aczkolwiek postanowili postępować metodycznie, aby uniknąć chaotycznych zmian. W celu znalezienia właściwych rozwiązań, począwszy od czterdziestych lat XIX w., zaczęto zwoływać liczne konferencje rabinów, które wkrótce poszerzyły swój zasięg i przeobraziły się w synody z dość licznym uczestnictwem elementu „świeckiego”. (Terminologia ta jest właściwie nonsensem z żydowskiego punktu widzenia, ponieważ judaizm nie zna kleru takiego, jaki istnieje w chrześcijaństwie. Owi „świeccy” byli zatem po prostu ludźmi, którzy nie ukończyli tradycyjnych studiów aż do najwyższego stopnia). Zgromadzenia te miały na celu położyć pod reformę mocne fundamenty i nadać im najwyższy autorytet. Ponieważ jednak tradycjoniści odmawiali udziału w tych konferencjach, uczestniczyli w nich jedynie przedstawiciele tendencji reformatorskiej. Z drugiej zaś strony zauważono dość prędko, jak bardzo trudno jest zmodyfikować tradycyjny system bez naruszenia podstaw całego judaizmu. Podczas gdy w teorii najbardziej radykalni zwolennicy prądu reformatorskiego podkreślali nieustannie normatywny charakter tradycyjnego prawa żydowskiego, w praktyce prawie zawsze starali się uzasadniać proponowane przez siebie reformy tymże prawem. W tej sytuacji nie dziwi to, że w rezultacie dokonano zmian raczej nikłych i ograniczających się wyłącznie do kultu synagogałnego, gdyż nikt nie odważył się powziąć decyzji prawdziwie wiążących odnośnie do innych bardzo ważnych sektorów.

Rewolucja z 1848 r., która przyniosła Żydom większości krajów Europy Zachodniej i Środkowej odmawiane im jeszcze dotąd prawa cywilne, również stanowi w tym względzie punkt zwrotny. Po epoce namiętnych walk i kontrastów następuje okres względnej stabilności. Tezy opowiadające się za radykalną reformą, których zwolennikami byli Samuel Holdheim (1806—1860) i Abraham Geiger (1810—1874), osiągnęły niewielki sukces i zostały przejęte na okres próbny tylko przez niektóre grupy. Większość wspólnot opowiedziała się za linią umiarkowaną, której przedstawicielem był inicjator konferencji rabinów, Ludwik Philippson (1811—1889). Prawie zawsze starano się uniknąć zbyt radykalnego zerwania z przeszłością. Tendencja ta otrzymała własną formułę ideologiczną

w dziele Zachariasza Frankela (1801—1875), który w 1853 r. założył we Wrocławiu uczelnię mającą kształcić rabinów, pierwszą tego typu instytucję nowożytną.

Po stronie tradycjonalistów zarysowuje się pewna odnowa dzięki działalności Samsona Rafaela Hirscha (1808—1888), którego zasługą jest wyraźne uznanie tego, że wojna przywódców starożytnej ortodoksji przeciwko nowożytnym ideom i rzeczywistej sytuacji judaizmu już w punkcie wyjścia była skazana na przegraną. Wskazywał on dlatego na konieczność posługiwania się tymi ideami w celu restrukturyzacji judaizmu w wierności tradycji oraz wyrażenia żydowskich zasad przy pomocy języka i pojęć współczesnych.

W drugiej połowie XIX w. sytuacja wyemancypowanego judaizmu zaczęła się powoli stabilizować. W większości wspólnot przeważał już konserwatyzm zmieszany z niektórymi ideami głoszonymi przez reformatorów. Obok nich dało się też zauważyć niektóre grupy, które realizowały radykalne reformy. Wszakże wewnątrz tych różnych tendencji — za pewnym wyjątkiem Żydów ortodoksyjnych, którzy nie stanowili wielkiego procentu — sytuacja zmieniała się w zależności od wspólnot. To, co przed chwilą powiedzieliśmy, odnosi się tylko do struktur wspólnotowych. Żyjąca w nich jednostka mogła oczywiście w sposób wolny dostosowywać się, lub nie, do tendencji żywotnych we wspólnocie.

Sytuacja istniejąca w Europie Wschodniej

Ten obraz szybkich przemian w świecie żydowskim z pierwszej połowy XIX w. odnosi się tylko, jak już powiedzieliśmy, do Europy Zachodniej i Środkowej. W krajach Europy Wschodniej panowała w tym czasie sytuacja całkowicie odmienna; i to właśnie tam żyła większość ludności żydowskiej. Niemal wszystkie te terytoria znajdowały się wówczas pod panowaniem rosyjskim. Rząd carski zdecydowanie stronił od jakichkolwiek idei społecznej emancypacji Żydów, zaś sytuację pogarszało jeszcze to, iż za wyjątkiem szczęśliwej mniejszości, która jednak ze swej strony poddała się asymilacji, rząd starał się skupiać Żydów w wyznaczonych im regionach. W ten sposób judaizm w Europie Wschodniej zachował w dużej mierze tradycyjne struktury, a wraz z nimi — swą własną kulturę. Środowiska najbardziej przeobrażone intelektualnie znajdowały się z pewnością pod wpływem *haskalah* („ruchu oświeceniowego”) i często oddalały się od tradycyjnego stylu życia. Jednakże taka tendencja oznaczała nie tyle kulturalną asymilację z otoczeniem, która była niemożliwa ze względu na panującą sytuację, ile odnowę kultury hebrajskiej.

Wraz z postępowaniem przemysłowym w wielkich ośrodkach miejskich kształtował się też powoli proletariatus — a nawet subproletariatus — żydowski. Ta część ludności żydowskiej przejęła się ideałami socjalistycznymi i zaczęła rozwijać nową formę kultury żydowskiej, uważaną za „świecką”, tzn. wyzwoloną z kultury starożytności, skoncentrowanej wyłącznie na dziedzictwie religijnym, przyjmując za centrum świadomości żydowskiej język używany przez masy, tj. *jidysz* (żydowsko-niemiecki). W tym właśnie okresie język ten, który do tej pory był tylko ludowym dialektem, stał się językiem literackim.

Sytuacja Żydów, mimo odmiennych warunków politycznych, była mniej więcej podobna w Galicji i w innych regionach znajdujących się pod panowaniem austriackim, łącznie z terytoriami na północ i na wschód od Węgier, tj. praktycznie wszędzie tam, gdzie przy końcu XVIII w. i na początku XIX w. rozwijał się *chasydyzm*, ostatni z wielkich ruchów duchowości żydowskiej, dążący — przynajmniej na początku — do odnowy religijnej. Poddany krytyce zwolenników idei nowożytnych, które oczywiście nie mogły w nim widzieć nic innego, jak tylko anachroniczny obskurantyzm (w chasydyzmie ludowymi ciągle widać było skutki klimatu magicznego, wzbudzanego cudami spełnianymi przez jego duchowych przywódców *caddiqim*), również chasydyzm przeobraził się w niezdołany bastion ortodoksji żydowskiej. Na Węgrzech, w kraju bardzo podzielonym pod tym względem na nowożytny wpływ i na silne tendencje tradycjonalistyczne, walki pomiędzy dwoma ugrupowaniami spowodują w pewnym momencie schizmę na łonie wspólnoty żydowskiej. Od tego momentu będą tam istniały dwie całkowicie odrębne wspólnoty uznane przez władze świeckie.

Doświadczenie amerykańskie

Historyczna sytuacja Europy zbyt negatywnie wpływała na przemiany w społeczności żydowskiej, aby tendencje reformistyczne mogły znaleźć swe urzeczywistnienie. Głęboko tym rozgorzgnięci liczni przywódcy tego kierunku opuścili stary kontynent, którego pole działania okazywało się zbyt małe i problematyczne, i przenieśli się do Stanów Zjednoczonych, młodego kraju, w którym można było odnowić żydowski sposób życia bez borykania się z istniejącą ciągle i wytrwałą opozycją.

W Stanach Zjednoczonych judaizm reformowany nabrał potężnych rozmiarów pod kierownictwem takich dynamicznych ludzi, jak Dawid Einhorn (1809—1878), Izaak Meyer (1819—1900) i Kaufmann Kohler (1843—1926). Starano się także nadać samemu ju-

daizmowi solidne podstawy ideologiczne, które w pierwszym momencie zdawały się niemal całkowicie zrywać z większością tez tradycyjnych (tzw. platforma z Pittsburga, zredagowana w 1855 r. przez K. Kohlera). Judaizm reformowany szybko się rozwinął, założył wspaniałe instytucje (np. teologiczną uczelnię rabinistyczną, *Hebrew Union College* w Cincinnati, założoną w 1875 r.) i pozyskał wielu naśladowców, zwłaszcza wśród Żydów niemieckich. Jednakże jego ekstremalne idee bardzo szybko zrodziły prąd mu przeciwny, który poszerzał się dzięki kilku imigracjom Żydów rosyjskich, napływających do Stanów Zjednoczonych zwłaszcza po roku 1880. Z biegiem czasu powstał z niego silny nurt ortodoksyjny, który okazał się jednak — w oczach wielu Żydów — nieprzystosowany do nowych warunków życiowych, ponieważ był zbyt mocno związany z modelami i strukturami rodzimych krajów. Powoli ukształtował się też prąd konserwatywny, który zasadniczą wierność wartościom tradycyjnym łączył z duchem dostosowywania się do amerykańskiego sposobu życia i jego wymogów. Jego centrum duchowym stało się Żydowskie Seminarium Teologiczne, założone w Nowym Jorku przez Salomona Schechtera (1850—1915). Sam Schechter zresztą nie chciał uchodzić za założyciela nowego nurtu życia żydowskiego. Jego ideałem było, by judaizm, niezmienny w swych najgłębszych założeniach, mógł się odnaleźć w sytuacji Ameryki współczesnej, podobnie jak to uczynił w innych środowiskach kulturalnych. Także tutaj jednak pewna część Żydów ortodoksyjnych porzuciła izolację i stworzyła sobie instytucje zdecydowanie nowoczesne, jakim jest choćby *Yeshiva University*.

Ruch syjonistyczny

Tam, gdzie Żydzi otrzymywali stopniowo prawa cywilne i gdzie ofiarowano im możliwość integracji kulturalnej i społecznej, zdecydowana większość ludności żydowskiej poparła ruch integracyjny. Było tak zwłaszcza we Francji, gdzie ogłoszono *Deklarację praw człowieka*. Państwo to też jako pierwsze dało Żydom równouprawnienie w stosunku do prawa. Tymczasem można było zauważyć, że łączenie się elementu żydowskiego z danym narodem, uważane subiektywnie przez Żydów za totalne, nie zostało jednak realnie zatwierdzone przez świat nieżydowski. Chwila prawdy nadeszła we Francji w 1896 r., kiedy to sprawa Alfreda Dreyfusa wywołała jadowite wystąpienia antysemityczne, podżegane jeszcze przez pracę klerykalną, oraz podzieliła społeczeństwo na obrońców i przeciwników owego oficera armii francuskiej, oskarżonego o zdradę. Wydarzenie to dało wiele do myślenia dzienni-

karzowi i pisarzowi wiedeńskiemu, Teodorowi Herzlowi (1860—1904), który przebywał wtenczas w Paryżu z ramienia swego czasopisma, budząc w nim głębokie refleksje nad sytuacją Żydów i niepowodzeniem integracji. Pod silnym wrażeniem tego, co wówczas nazywano *Affaire*, Herzl opublikował książkę zatytułowaną: *Państwo żydowskie*, w której wykazywał, że największą anomalię życia Żydów należy widzieć w tym, iż lud żydowski od wielu wieków był pozbawiony miejsca jedności narodowej, które zatem powinno się pilnie stworzyć, by położyć kres takiemu stanowi rzeczy. Ta jego teza dała początek *nowożytnemu ruchowi syjonistycznemu*. W 1898 r. odbył się w Bazylei pierwszy kongres syjonistyczny. Zatwierdzony na nim program głosił, że syjonizm jest ruchem politycznym, który nie chce utożsamiać się z religijnymi tezami i ze związanymi z nimi nadziejami.

Analiza przeobrażeń, których dość prędko doznał program syjonizmu, rzuca światło na złożoność wewnętrznych składników judaizmu i na wpływ, który nań wywiera we wszystkich dziedzinach dziedzictwo duchowe. Założony przez ludzi prawie całkowicie wolnych od jakiegokolwiek tradycji ściśle religijnej i umieszczony na płaszczyźnie czysto politycznej, syjonizm — zwłaszcza pod presją żydowskich mas Europy Wschodniej, które pozostały niezłomnie wierne tradycji — musiał wpisać do swego programu postulat utworzenia owego miejsca narodowej jedności Żydów właśnie w *Palestynie*. Dla świadomości żydowskiej, która pozostawała na minimalnym poziomie wyrozumiałości w stosunku do szlachetnych tez, nacechowanych silnie tendencjami uniwersalistycznymi oraz integracyjnymi, jakie głosili — na przykład — zwolennicy reform, było w istocie rzeczy nie do pojęcia, by miejsce narodowej jedności ludu żydowskiego mogło znajdować się poza ziemią przodków, o której pamięć w czasie wielowiekowego wygnania nieustannie ożywiała modlitwa, a która miała być także, według tez tradycyjnych, miejscem zgromadzenia na początku ery mesjańskiej wszystkich rozproszonych z Izraela.

Na szczególną uwagę zasługują tutaj reakcje judaizmu instytucjonalnego na tezy syjonistyczne. Ci, którzy poparli program syjonistyczny, uczynili to w gruncie rzeczy z pobudek czysto osobistych i z różnorodnych motywów, podczas gdy sam rodzący się ruch spotykał się z silną nieufnością, która przeobrażała się nawet w jawną wrogość zarówno ze strony zwolenników reformy, jak też ze strony środowisk ortodoksyjnych.

W oczach zwolenników reformy chodziło tu o brutalny powrót do wizji uważanej już za całkowicie przestarzałą. W *Pittsburgh Platform* (art. 5) znajdowało się bowiem oświadczenie: „Uznaje-

my w epoce nowożytnej, nacechowanej kulturą uniwersalną na poziomie serca i ducha, przybliżenie się urzeczywistnienia wielkich mesjańskich nadziei Izraela... Nie uważamy już siebie za naród, lecz za wspólnotę religijną. Nie oczekujemy powrotu do Palestyny... ani też odnowienia prawa dotyczącego Państwa Izraelskiego". Tymczasem program syjonizmu wskazywał na porażkę, którą poniósł proces integracji, oraz na koniec iluzji, że wejście elementu żydowskiego do innych sfer kulturalnych przybliżał owo „urzeczywistnienie wielkich mesjańskich nadziei Izraela”. Najwięksi propagatorzy reformy zdecydowanie usunęli do mitologii wszelką nadzieję na odbudowanie judaizmu jako narodu: porzucając język mitologiczny, należało teraz wyrazić przekazywaną przy jego pomocy treść w sposób dostosowany do intelektualnej i duchowej ewolucji czasów nowożytnych.

W ujęciu ortodoksów, problem ten był bardziej złożony. Według nich, oczekiwania dotyczące odnowy narodu żydowskiego stanowiły bezdyskusyjny postulat objawienia Bożego, chociaż na łonie samej ortodoksji nie można mówić bezkrytycznie o „doktrynie mesjańskiej”, ponieważ w samej ich tradycji istniały wielkie różnice co do sposobu urzeczywistnienia tych nadziei. Z tego powodu część ortodoksów (stanowiąca wszakże mniejszość) odrzuciła bezwzględnie możliwość ludzkiego współdziałania w wydarzeniach, które miałyby się zakończyć urzeczywistnieniem uważanym całkowicie za eschatologiczne: tylko do Boga należy decyzja postępowania w sposób taki, jaki Mu wydaje się najbardziej właściwy, a człowiek nie powinien czynić nic innego, jak tylko oczekiwać z mocną nadzieją godziny Bożego działania.

Inna część Żydów ortodoksyjnych rozumowała inaczej, i także ona opierała się na pewnej tradycji. Według nich z kolei, Bóg działa zawsze za pośrednictwem człowieka, w związku z czym także w odniesieniu do końcowego urzeczywistnienia oczekiwań człowiek może, a nawet powinien podejmować określone inicjatywy, które — na ile są zgodne z planem Bożym — zostaną uznane przez Opatrzność. Mimo to jest nie do pomyślenia, aby takie inicjatywy mogli podjąć „niewierzący”, których życie nie jest zgodne z przepisami Tory, jak również nie można sobie wyobrazić takiego miejsca jedności narodowej w Palestynie, które nie miałoby oparcia wyłącznie na prawach Tory (przez Torę rozumie się tu całość tradycji żydowskiej).

Antagonizmy te, które przeciwstawiały sobie obie strony, nie przeszkodziły wszakże temu, by zarówno przedstawiciele ortodoksji, jak też liderzy reform, stali się pierwszoplanowymi postaciami w ruchu syjonistycznym. Ponadto późniejsze wydarzenia

złagodziły nieco owe napięcia. Doszło nawet do tego, że judaizm reformowany w Stanach Zjednoczonych, w *Guiling Principles* zatwierdzonych w 1937 r. na konferencji rabinów w Columbus, przyjął postawę zdecydowanie pozytywną w stosunku do syjonistycznego urzeczywistnienia oczekiwań na terenie Palestyny. Na szerszym planie „zasady” te ujawniają wyraźne zerwanie z ekstremistami pierwszego okresu reformy oraz powrót do koncepcji o wiele bardziej tradycyjnych.

Aspekt współczesny

Jako ogół różnorodnych tendencji, judaizm stanął na progu wydarzeń, które zgotowały mu najokrutniejszą próbę, jaką przeżył on w ciągu swej długiej i naznaczonej cierpieniem historii. W rzeczy samej należy tu mówić tylko o *tendencjach*, chociaż bowiem raz po raz dochodziło do ostrych spięć między poszczególnymi ugrupowaniami i choć niektóre odłamy Żydów ortodoksyjnych zachowywały się tak, jak gdyby pojawił się rzeczywisty problem, to jednak wszystko to nie naruszało głębokiej jedności *Kelal Israel*, „wspólnoty” żydowskiej, i nie podważało solidarności, którą często trudno było zdefiniować, a która mimo to była rzeczywista. Przyczyną takiego stanu rzeczy (co jeszcze raz wskazuje na bardzo złożony charakter egzystencji żydowskiej, do której nie pasuje żadna przykładana do niej kategoria) jest to, że problemy natury „teologicznej” (uwzględniając wszystkie możliwe postacie, jakie można nadać temu pojęciu w związku z judaizmem) nie mogą nadwerężyć całości, której wymiar teologiczny jest tylko i wyłącznie jednym z aspektów, i to nie zawsze decydującym. Może to wydawać się absurdalne z chrześcijańskiego punktu widzenia, który nieraz nieświadomie i z braku znajomości prawdziwego jego sposobu istnienia stosował wobec judaizmu własne kategorie myślenia.

Oczywiście, judaizm jawi się historycznie jako byt, w którym mocno dominuje religia, a to, co go ukonstytuowało i ukształtowało, jest dziedzictwem o podobnym charakterze. Kto chce to zanegować, ten wykazuje nieznaną znaczenia tegoż elementu. *Tożsamość żydowską* definiuje się przecież właśnie poprzez związek z tym dziedzictwem. Jeśli jednak chodzi o stosunek jednostki do tego dziedzictwa, judaizm okazuje się w tym mało wymagający. Jedyna zasada „teologiczna”, którą sformułował, jest wyrażona w *Szema Israel* (Pwt 6, 4): „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem — Panem jedynym”. Zasada ta zakłada zatem uznanie jedności Boga oraz tego wszystkiego, co z niej wynika dla egzystencji żydowskiej. Uznanie to, ściśle rzecz biorąc, można prze-

milczeć i okazać jako brak formalnej negacji. Jedynie ten, kto by podważał jawnie tę zasadę, stałby się *kofer ba-iqqar*, „osobą negującą fundamentalną zasadę”, lecz nawet to nie oznaczałoby jeszcze, z punktu widzenia wspólnoty żydowskiej, zerwania z przeznaczeniem judaizmu: „Chociaż człowiek ten jest grzesznikiem, to jednak nadal pozostaje żydem”, mówi odnośnie do tego tradycja talmudyczna (*Sanhedrin*, 44a).

Fakt bycia żydem nabiera zatem wymiaru eschatologicznego, opierającego się na bardzo złożonych kryteriach, które istnieją nawet wtedy, gdy są na pozór niewidoczne. To zaś tłumaczy nieskończoną różnorodność możliwości deklarowania swej przynależności do judaizmu, i to nawet poza kryterium ściśle religijnym, choć w niektórych przypadkach nie da się zanegować wymiaru religijnego jako najważniejszego faktu.

Wydarzenia z lat 1939—1945 wyznaczały, przynajmniej z egzystencjalnego punktu widzenia, koniec pięknego snu i niebezpiecznej iluzji. Począwszy od momentu emancypacji zaczęto kwestionować przyznane Żydom przywileje, a fala uczuć antysemitycznych osiągnęła swój szczyt w fizycznej ich zagładzie. Jest rzeczą zrozumiałą, że społeczność, która w apokaliptycznej burzy straciła jedną trzecią swoich członków, była głęboko wstrząśnięta zagładą Żydów wyłącznie z powodu ich pochodzenia, bez względu na ich przynależność do określonego stanu społecznego. To wstrząsające doświadczenie obudziło u tych, którzy pozostali przy życiu, pełną trwogi refleksję nad tajemną i niedefiniowalną tożsamością żydowską, która spowodowała tak wielką katastrofę. Ono też potwierdziło zasadność wysiłków ruchu syjonistycznego, dążącego do utworzenia w Palestynie Państwa Izraelskiego, a jego cel jawił się jako konieczna odpowiedź żywotności właściwej ludowi żydowskiemu na próby jego unicestwienia. Takie właśnie znaczenie owych wydarzeń uświadamiała sobie społeczność żydowska, a od tego czasu wszyscy Żydzi mniej lub bardziej godzą się z istnieniem tego Państwa, dzięki któremu judaizm uzyskuje nowy wymiar życia. Uznanie tego faktu nie oznacza wszakże osobistego poparcia dla takiej tezy politycznej, bądź też utożsamienia się z konkretną polityką uprawianą przez to Państwo. Tym bardziej nie znaczy to, że się chce uczynić wszystkich Żydów potencjalnymi syjonistami lub że się neguje znaczenie i konieczność diaspory żydowskiej. Jeśli się jednak chce zrozumieć wagę tego wydarzenia dla świadomości żydowskiej, należy wyjść poza aspekt czysto polityczny i otworzyć się na inny wymiar.

Ze ściśle religijnego punktu widzenia, nigdy nie da się do końca pojąć sensu *holokaustu* narodu żydowskiego. Na poziomie

jednostki mógł on spowodować dwie postawy diametralnie odmienne; z jednej strony, przyjęcie kierunku, który ktoś nazwał nie bez szkody „teologią poświęcimską”; z drugiej zaś strony, poszukiwanie wewnętrznej głębi i żarliwości duchowej. W rzeczy samej można by podkreślać rolę obu tych stanowisk, jednakże żadne z nich nie miało decydującego wpływu na cały judaizm. Zgodnie z właściwą sobie naturą, został on zdominowany przez jeszcze inną drogę, a mianowicie drogę życia i poszukiwania nowej tożsamości żydowskiej, w której utworzenie Państwa Izraelskiego stanowi niepodważalnie fundamentalny czynnik.

Problem Państwa Izraelskiego

Zaczęliśmy mówić nagle o Państwie *Izraelskim*, używając tym samym obiegu terminologii i nie precyzując bliżej tego określenia. W jakim stopniu to Państwo jest rzeczywiście „izraelskie” z punktu widzenia tradycji żydowskiej? Czy odpowiada ono nadziejom licznych pokoleń pobożnych Żydów?

Taki sposób stawiania sprawy nie ma dla judaizmu żadnego sensu. Rzeczą istotną bowiem nie jest dokładnie wiedzieć, jak określa się ściśle to Państwo, ale to, że ono w ogóle istnieje. Jeśli zaś chodzi o jego żydowski charakter, wystarczy sam fakt, że zostało ono założone przez Żydów, że w dużej części zamieszkują je Żydzi i że znajduje się ono na terytorium, z którym naród żydowski jest silnie związany historycznie. Z drugiej zaś strony wystarczy samo zaistnienie tego Państwa, aby praktycznie rozbroić opór, którego doznawała jego idea ze strony wielu środowisk ortodoksyjnych.

Z punktu widzenia sytuacji „teologicznej” judaizmu, Państwo to stało się zresztą także przyczyną różnych pozornych sprzeczności, które się rysują na łonie samego judaizmu. Według woli jego twórców, którzy w dużej mierze nie przynależą do judaizmu religijnego, chodzi tu o Państwo nowoczesne, pluralistyczne, którego prawodawstwo nie jest podporządkowane Torze lub tradycji żydowskiej. Jednakże od samego początku określenie Państwa „izraelskiego” przysporzyło wielu różnorodnych trudności właśnie z powodu jego niesprecyzowania. Kiedy zaś siłą rzeczy usiłowano nadać mu określone znaczenie, popadnięto nagle w niekończące się procedury prawne, ponieważ zauważono prędko, że na obecnym etapie przeobrażeń nie istnieje oprócz prawa religijnego *żadne inne zobowiązujące kryterium*. Skutek owego stanu rzeczy jest taki, że w Państwie tym, nowoczesnym i „świeckim”, wszystko to, co dotyczy tożsamości żydowskiej, nadal jest regulowane wyłącznie prawem religijnym. Aby zaś nie hamować możliwych

przemian i nie prowokować nie kończących się kontrastów, Państwo to nie utworzyło własnej Konstytucji. Trzeba przy tym dodać, że liczba tych, którzy wewnątrz Państwa Izraelskiego uważają prawo religijne za normę życia, nie jest większa niż ma to miejsce w innych wspólnotach żydowskich, rozproszonych po całym świecie.

Inna pozorna sprzeczność polega na tym, że w celu uzasadnienia prawa narodu żydowskiego do posiadania własnego państwa na terenie Palestyny także środowiska areligijne odwołują się, co było do przewidzenia, do samej Biblii. Można ją oczywiście traktować jako dokument czysto historyczny i ją „odmitologizować”, pozostaje jednak prawdą, że trudno jest abstrahować od zawartych w niej elementów irracjonalnych. Czy zresztą można się bez nich obejść? I co właściwie znaczy, na poziomie judaizmu, twierdzenie, że się jest „areligijnym”? W wielu przypadkach twierdzenie to oznacza bez wątpienia nie tyle negację rzeczywistości nadprzyrodzonej, ile opozycję przeciwko tradycyjnym formom religii żydowskiej. W tym kontekście to, co wydarzyło się w Izraelu w 1967 r., kiedy to po wojnie sześciodniowej Izrael zjednoczył Jerozolimę pod swymi skrzydłami, ma wyjątkowe znaczenie: można było wówczas zobaczyć elementy religijne i całkowicie areligijne, skupione razem w tej samej żarliwości mistycznej, która jest z pewnością postawą wykraczającą poza to, co można analizować na bazie kryteriów ściśle racjonalnych. Przytaczamy wszystkie te przykłady nie po to, by sformułować jakikolwiek osąd wartości związanych z tymi postawami, lecz by podkreślić niezwykłą złożoność i powszechność zjawiska.

Zakończenie

Patrząc z zewnątrz, trzeba stwierdzić, że judaizm ujawnia w swym łonie wiele różnych prądów lub tendencji duchowych; nurty te zaś noszą na sobie różne etykiety: judaizm ortodoksyjny lub konserwatywny i judaizm postępowy. Antagonizm między nimi istnieje do dnia dzisiejszego, a Żydzi ortodoksyjni uważają ciągle inne tendencje za mniej lub bardziej nieautentyczne z punktu widzenia tradycji żydowskiej. Wszelka próba pojednania tych nurtów lub poszukiwanie wspólnej nazwy zderzałoby się także dzisiaj z granicą nietolerancji ze strony ortodoksów, jak to miało miejsce wtedy, gdy minister ds. Kultu Państwa Izraelskiego zaprobował w pewnym momencie ideę zwołania *Sanhedrynu* panżydowskiego, aby rozwiązać za wspólną zgodą niektóre kwestie szczególnie delikatne z punktu widzenia prawodawstwa rabinistycznego.

Faktem jest, że ogólny klimat głęboko zmienił się z biegiem wydarzeń, a ludzie o szerszym spojrzeniu z różnych prądów judaistycznych uświadomili sobie, iż są spadkobiercami sytuacji już anachronicznej i przewyciężonej przez konkretną rzeczywistość. Obok tych podziałów na łonie judaizmu, wynikających ze szczególnych warunków wieku XIX, zarysowuje się wszędzie *silny nurt integracyjny*, skoncentrowany na pojęciu tożsamości żydowskiej. W tym sensie można rzeczywiście powiedzieć, że judaizm przechodzi aktualnie przez ważną fazę przeobrażeń. Po doświadczeniach związanych z integracją, wewnętrznym podziałem, fizyczną zagładą, oraz po odrodzeniu się narodu judaizm znajduje się na drodze poszukiwania jedności. Ogniskiem tej jedności i jej głównym katalizatorem nie może być nic innego, jak Państwo Izraelskie, które pod tym względem jest wezwane do osiągnięcia autentycznego wymiaru, tzn. do tego, by być duchowym centrum ludu żydowskiego. Aby właściwie spełnić swe posłannictwo wobec ludzkości, misję, która zawsze będzie miała uniwersalistyczny charakter, judaizm nie może zrzec się swej tożsamości, ponieważ w przeciwnym przypadku przyczyniłby się do swego unicestwienia. Jakiegokolwiek formy nie przybrałoby poszukiwanie tej tożsamości, tak bardzo koniecznej w szybko zmieniających się warunkach zewnętrznych, nie można mylić go ze zwykłym „nacjonalizmem”, nawet gdyby w określonym momencie przyjęło ono przelotnie taką właśnie postać. Na wszystkich poziomach droga, po której kroczy judaizm, pociąga za sobą, jako pierwszy postulat, *istnienie żydowskie*.

Cały ten proces będzie prawdopodobnie trwał długo i napotka jeszcze wiele różnorodnych trudności, lecz nawet to jest nieodzowną częścią praw ewolucyjnych. Jest rzeczą oczywistą, że poszukiwanie to pociąga za sobą wymiar „teologiczny” w tym sensie, że jego wynik pozwoli judaizmowi skuteczniej spełnić swą funkcję na rzecz ludzkości, zgodnie ze swą specyficzną racją bytu. Rolę tę musi on odegrać, czy to świadomie, czy też nieświadomie. Zawsze pozostanie bowiem fermentem „mesjańskim”, jakkolwiek by nie była interpretacja nadana przez sam judaizm zadaniu, które spełnia on w różnych fazach swego istnienia. „Teologiczna” jego wartość nie polega bowiem na sumie definicji, lecz jedynie na *jego istnieniu* wraz ze wszystkimi elementami pierwotnego objawienia, które on w sobie przechowuje, i razem z całą mocą zmartwychwstania, którą on ujawnia w ciągu całej historii — jako trwały znak powołania i wierności Boga.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC