

Alina Molisak

Obecność Boga w historii – żydowska perspektywa po *Auschwitz*
wedle Emila Fackenheim

„Na lewym przedramieniu noszę oświęcimski numer, który jest krótszy niż Pentateuch czy Talmud i daje bardziej gruntowną wiedzę. Jest także czymś bardziej wiążącym niż podstawowa formuła żydowskiej egzystencji.”¹

Najbardziej klasyczne teodyce w myśli judaizmu związane były wedle tradycji z dwoma nurtami. Jeden z nich można by określić mianem postawy przyjaciół Hioba, wedle których zło, jakiego doświadcza człowiek wynika ze zła przezeń popełnionego. Cierpienie ludzkie tłumaczone jest w tym wypadku popełnionymi grzechami. Druga teodycea wywodzi się z refleksji nad doświadczeniami ludu żydowskiego opisanymi w Księgach Machabeuszy. W tej perspektywie cierpienie związane jest z wiernością monoteistycznemu Bogu, zaś ból i zło, jakich doznają przywiązani do swej wiary pochodzą od jej wrogów.²

Przekształcające tak radykalnie ludzką egzystencję wydarzenie jak *Auschwitz* nie da umieścić się w obrębie żadnej z dwu wskazanych teodycei. Śmierć masowa była bowiem udziałem tak wierzących jak i niewierzących Żydów, śmierć w czasie Zagłady dotykała każdego, nawet najbardziej niewinnego; ów wyrok wiązał się z fundamentem egzystencji jedynie, z byciem samym, z byciem Żydem. W wielkiej ciszy, jaka nastąpiła po Szoa dręczące pytania, związane z ontologicznym dramatem – gdzie w *Auschwitz* był człowiek i gdzie w *Auschwitz* był Bóg – brzmiały szczególnie dojmująco.

¹ Jean Amery, „Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten“, München 1966, s. 148 - „Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer, dies liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischer Existenz“ (przyczone tłum. AM.)

² Pisze o tym, we wstępie do książki Hansa Jonasa, Jan Andrzej Kłoczowski. Patrz: H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków, 2003

Wśród wielu podejmowanych prób odnalezienia odpowiedzi chciałabym wskazać kilka, z tym, że najbardziej szczegółowo pragnę omówić poglądy przywołanego w tytule wystąpienia Emila Fackenheim.

Zróżnicowanie teologicznych odczytań Zagłady dotyczy nie tylko różnych wyznań; zostało ono bardzo wyraźnie sformułowane wewnątrz judaizmu – trudno zatem żądać ostatecznej, obowiązującej wszystkich „wykładni”. Bardzo wyraźnie podkreśla takie zróżnicowanie Johnatan Sacks wskazując na „brak wspólnego zespołu żydowskich sensów, które pozwoliłyby włączyć Holocaust do zbiorowej żydowskiej pamięci. Holocaust utwierdza człowieka religijnego w jego wierze, niewierzącego w jego niewierze. Wedle radykałów jest jakimś *novum* w historii, tradycjonalistom przypomina poprzednie katastrofy. Dla pobożnego Żyda jest świadectwem cierpienia obecnego w świecie Boga; dla agnostyka dowodem Jego nieobecności. Te odmienne interpretacje wraz z upływem lat nie wydają się do siebie zbliżać.”³

O niemożliwej po Zagładzie wierze oraz o zerwaniu przymierza Izraela z Bogiem obecnym przez wiele wieków w dziejach narodu wybranego mówił Richard Lowell Rubinstein. Boga, jako Pana historii, który nieobecny był w *Auschwitz*, odrzucił Rubinstein radykalnie, zaś w konsekwencji nie-istnienie przymierza było dlań fundamentem właściwie destrukcji żydowskiej tożsamości.⁴

Z innej perspektywy próbował ogarnąć zjawisko Emanuel Levinas, dostrzegający w Zagładzie „paradygmat bezużytecznego cierpienia”, cierpienia, które nie ma sensu i błądzą ci, którzy poszukują jakichkolwiek uzasadnień. Ów „paradygmat cierpienia” tak pojmowany wyznacza dla Levinasa koniec wszelkiej teodycei. Etycznym wyzwaniem dla następnych pokoleń pozostaje jednak krzyk ofiar. W tym krzyku przejawia się wymaganie Boga wobec człowieka, a zatem odpowiedź i radykalna reakcja na wezwanie Innego, na wezwanie krzywdzonego i cierpiącego jest jedyną możliwą odpowiedzią Bogu.

Levinas uważa, iż doznanie i przeżycie samotności ostatecznej stało się udziałem skazanych na Zagładę i ocalonych: „Pośród milionów ludzkich istnień, które spotkała wtedy nędza i śmierć, Żydzi poznali j e d y n e w swoim rodzaju

³ J. Sacks, Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu, w: Znak, 1997, nr 8 (503), s. 27

⁴ R. Rubinstein, *After Auschwitz*, Indianapolis, 1966

doświadczenie c a ł k o w i t e g o opuszczenia. (...) Cierpienie dzielone wspólnie z ofiarami wojny nabrało j e d y n e g o w swym rodzaju znaczenia prześladowania masowego, które jest absolutne, gdyż paraliżuje już w samym zamierzeniu wszelką ucieczkę, z góry odrzuca wszelkie nawrócenia, zabrania jakiegokolwiek wyrzeczenia się siebie, jakiegokolwiek apostazji (...) i w ten sposób osiąga samej niewinności istoty przywiedzionej do o s t a t e c z n e j t o ż s a m o ś c i.”⁵

Zasadnicza okazuje się w perspektywie współczesnej także zmiana pamięci. Levinas pisał: „pamięć męki przeżytej przez judaizm w latach 1940-1945 sprawiła, że świadomość swego wyjątkowego przeznaczenia zyskali ludzie, którzy (...), zdawali się ujmować [przedtem – AM] całość swej egzystencji w jasno określonych zachodnich kategoriach narodu, państwa, sztuki, klasy zawodowej. Jest to nowe doświadczenie”.⁶ Levinas podkreślając „nowość” tego doświadczenia, dostrzega także jego bezpośredniość i negatywność, szczególne wyróżnienie.

Wielu myślicieli zgadzało się, iż to właśnie lud żydowski, nazywany też „cierpiącym sługą Boga”, jest żywym świadkiem obecności Boga w historii. Zagłada, jako próba ostatecznego zglądzenia ludu Izraela w tym kontekście była też próbą usunięcia Boga z dziejów.⁷ Przetrvanie i istnienie narodu żydowskiego można zatem odczytać również jako najbardziej potężne świadectwo istnienia Boga. W żydowskich interpretacjach dziejów, w tym także w refleksji nad Zagładą, pojawia się sformułowanie dotyczące „wycofania Boga z historii”, odniesione jednak nie tyle do charakterystyki wolności jednostki ludzkiej, co do różnych faz istnienia przymierza między Bogiem a Izraelem. Zapis w księdze Powtórzonego Prawa dotyczący „zakrycia oblicza” Boga dotyczy konkretnej sytuacji historycznej.⁸ Sytuacja, w której Bóg „ukrywa swoje oblicze” nie jest jednak sytuacją kary za grzechy, gdyż wówczas cierpieliby tylko winni. Opuszczenie Boga przez naród wybrany powoduje owo wycofanie boskiej opatrności, jej nieobecność, co może prowadzić do tego, że – jak to ujął Majmonides – człowiek zostaje „pozostawiony przypadkowi”, co może przynieść tragedie będące już jednak skutkiem działań ludzkich a nie boskich.

⁵ E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie, s. 13

⁶ E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie, s. 170

⁷ Pomijano tu oczywiście wcześniejsze próby filozofów (od Hegla po Nietzschego).

⁸ Pwt 31, 17-18; mowa tam o doświadczaniu nieobecności Boga „skrywającego oblicze” wówczas gdy naród wybrany Go porzuca

Fackenheim, za Buberem, odwołuje się do specyficznej wiary w boską obecność. Zaslugą Bubera było wskazanie na to, iż w tradycji judaizmu w czasach kryzysu i kontestacji obecności Boga nie tyle odwoływano się do nietzscheańskiego sformułowania o „śmierci Boga”, co do „chwilowego zaniku”, „chwilowego zniknięcia boskiej obecności” (*hester panim*), o jakim mówi się w najbardziej źródłowym tekście to znaczy w Torze. W Psalmie 44 napotykamy na passus, w którym mowa jest o cierpieniu niewinnego i tamże odnajdujemy określenie „Bóg ukrywa swoje oblicze”.

Nie oznacza to, iż pogląd o wpisaniu Szoa w porządek dziejów usankcjonowany boskim planem jest czymś powszechnym w judaizmie, choć np. Wasserman uznawał Zagładę za cierpienie mające przynieść powrót do wiary i odnowienie narodu, który zbłądził podążając za fałszywymi (świeckimi) bóstwami zaś Joel Teitelbaum, utrzymywał, iż Bóg ukarał Żydów za grzech syjonizmu. Szoa jako wpisany w boski zamiar postrzegali też Jacob Neusner czy Bernard Maza.⁹ Także Gershom Scholem określał powstanie państwa izraelskiego „pozytywną stroną tego samego wydarzenia historycznego, którego ciemną stroną była sama Zagłada”.¹⁰

Uważnie śledząc różnorodne propozycje odniesienia się do tak radykalnej zmiany egzystencji ludzkiej, jaką wyznacza *Auschwitz* Fackenheim bardzo wyraźnie podkreśla, że po *Auschwitz* nie ma – dla Żyda – miejsca ani na *catharsis* opartej na zapomnieniu ani na terapię typu psychoanalitycznego.

Jak ironicznie podkreśla w przedmowie do francuskiego wydania książki Fackenheima *God's Presence in History* (*La Présence de Dieu dans l'histoire*) Bernard Dupuy: „Charakterystyczne dla człowieka po *Auschwitz* jest to, że nosząc w sobie obsesję świata koncentracyjnego (*l'univers concentrationnaire*) poszukuje bezustannie uwolnienia się od niej. Współczesny myśliciel ucieka. Niemieccy dyplomaci porównują *Auschwitz* do Drezna, amerykańscy ekonomiści – do Hiroszimy; chrześcijanie <potępiają> ogólnie antysemityzm; komuniści, najbardziej cyniczni i szczerzy, budują patriotyczne pomniki na których imiona ofiar faszyzmu są pozbawione, nawet gdy idzie o śmierć, ich żydowskiej tożsamości.”¹¹ Sam Fackenheim przyglądał się również powstającym po zakończeniu wojny ideom

⁹ J. Sachs, dz. cyt.

¹⁰ A. Lipszyc, Wiek Scholema, „Znak”, 1997, nr 8, s. 56; Lipszyc przywołuje tu esej Scholema „The Science of Judaism – Then and Now”

¹¹ B. Dupuy, Avant-propos, [w:] E. Fackenheim, *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, Paris, 2005, s.10

mającym uchwycić najbardziej istotne zmiany, koncepcjom interpretującym czy nawet usiłującym wyjaśniać to, co dla niego (i wielu innych) jest niemożliwe do poddania jakiegokolwiek racjonalnej interpretacji.

Wobec chrześcijaństwa Fackenheim zajmował krytyczną postawę, uważając, iż Zagłada jest dowodem porażki poniesionej przez chrześcijaństwo.¹² Fackenheim wskazuje na rodzaj niemożności zobaczenia prawdy o Szoa, powiada wreszcie, że chrześcijaństwo nie potrafi podźwignąć odpowiedzialności – w dwojakim sensie – oto w świecie chrześcijaństwa wydarzyła się Zagłada, ale wydarzenie to niczego nie zmieniło. Odmowa przemyślenia Szoa przez chrześcijan znajduje wyraz w wypowiedziach na temat Zagłady próbujących ją uniwersalizować, włączyć żydowskie cierpienie do powszechnego.¹³ Podobnego zdania był także Levinas, który, pozostając wnikliwym krytykiem judaizmu, większe jednak niż w chrześcijaństwie upatrywał zagrożenie dla współczesnego judaizmu ze strony „nowoczesnego rozumu”.¹⁴ Wedle Levinasa chrześcijaństwo nie jest w dwudziestym wieku „pokusą dla judaizmu”¹⁵, choć dostrzec należy, iż żyjący w diasporze Żydzi mają w formach współczesnych państwa nieustannie do czynienia ze światem ukształtowanym przez chrześcijaństwo.¹⁶

¹² E. Fackenheim, „Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and New Jerusalem”, 1978

¹³ Ze strony katolickiej dokumentem podejmującym problematykę Zagłady jest, wydany w roku 1998 tekst: „Pamiętamy: refleksje nad Szoa”; dokument watykańskiej Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem. Wcześniejsze ważne dokumenty, takie jak encyklika „Nostra Aetate” (z 1965 r.) czy tekst wydany przez Komisję Stolicy Apostolskiej „Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień.” (z 1985 r.), odnosiły się jedynie do antysemityzmu i uznawały go za zjawisko godne potępienia, traktując jako formę rasizmu. Warto przypomnieć, iż w oficjalnych dokumentach kościoła katolickiego Zagłada pojawiła się (w jednozdaniowej wzmiance) dopiero w 1985 r. (Pisze o tym S. Krajewski w komentarzu do wskazywanego dokumentu „Pamiętamy...”). W dokumencie opublikowanym w 1998 r. mowa jest o Zagładzie, o bólu, jaki wyraża Kościół z powodu działania „tych chrześcijan, które nie zawsze były zgodne z działaniami, jakich można było oczekiwać od naśladowców Chrystusa”, winą jednak za Szoa obarczeni zostają pogańscy rasiści z XIX i XX wieku. Trafny i krytyczny komentarz tego dokumentu napisał ks. Stanisław Musiał, wskazując na zasadnicze braki tekstu. „Pamiętamy: refleksje nad Szoa” i komentarze – S. Musiał, Ciężar grzechu; bp S. Gądecki, Dlaczego nie wcześniej?, S. Krajewski, Zachęta do refleksji, J. Błoński, Dobry początek – „Tygodnik Powszechny”, 29.03. 1998 r.

¹⁴ E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie, s. 262

¹⁵ Uważali tak zarówno Franz Rosenzweig jak i Emanuel Levinas.

¹⁶ „Istotnie, nierówna jest rozgrywka między chrześcijaństwem, które nawet w państwie laickim jest wszechobecne a judaizmem, który nie śmie pokazać się na zewnątrz, powstrzymywany obawą, że przez tę niedyskrecję zerwie pakt o emancypacji. Państwo laickie wcieliło w swą zsekularyzowaną substancję formy życia katolickiego. (...) Nie myśli się o tej atmosferze chrześcijańskiej, tak jak nie myśli się o powietrzu, którym oddychamy. Prawny rozdział Kościoła od państwa wcale jej nie rozproszył. Rytm czasu ustawowego jest odmierzany świętami katolickimi, katedry są punktami charakterystycznymi miast i krajobrazów.” E. Levinas, op. cit., s. 263

**

Mówiąc o obecności Boga w historii Fackenheim odwołuje się do rozróżnienia zaproponowanego przez Irvinga Greenberga, dla którego odnajduje odpowiednik w dziele Martina Bubera.¹⁷ Chodzi tu o rozdzielenie konstytutywnych dla judaizmu „doświadczeń założycielskich” (*root experiences*) i zjawisk decydujących, nieodwracalnych, które mogą ukazywać się/zjawiać* jako przełomowe w dziejach żydowskich jako dziejach świata (*epoch-making*). Do pierwszej kategorii zalicza wędrówkę Abrahama, przejście przez Morze Czerwone, zgromadzenie ludu Izraela na Synaju (*ma'amad har Sinai*); do kategorii drugiej należą – zniszczenie pierwszej i drugiej Świątyni, wygnanie Żydów z Hiszpanii, emancypacja, Zagłada, współczesny powrót do ziemi przodków.

Dla Fackenheima owe „doświadczenia założycielskie” są zdarzeniami ustanowionymi przez spotkanie z Bogiem. One właśnie ukonstytuowały lud Izraela w jego niezwykłości/osobliwości oraz zapoczątkowały wzajemną wierność czyli przymierze. One wpisały objawienie w historię świata, pozostawiły niezatarty ślad, były źródłem Pisma. Są manifestacją inaugurującej Obecności. Zjawiska, zaliczone do drugiej kategorii nie stworzyły nowej wierności. Więcej nawet, noszą w sobie jakiś rodzaj zakwestionowania, poddania w wątpliwość założycielskiego spotkania oraz objawienia. Dlatego właśnie nie są punktem wyjścia do specyficznego pisma/zapisu we właściwym sensie; zapraszają bardziej do sfery milczenia i ciszy niż do sfery słowa.

Podobnie o historii pisał w eseju „Izrael i sens historii” Abraham J. Heschel, podkreślając jak wielkim darem Tory dla świata jest obietnica, nadzieja oraz wizja przyszłości.¹⁸ Uznając historię za dialektyczne dzieje rozczarowania i nadziei, eksponował takie pojmowanie pamięci historii, które bardzo mocno oparte zostało na obietnicy. Analogicznie do myśli Fackenheima o „doświadczeniach założycielskich” Heschel eksponował fakt nieprzemijalności pewnych chwil, określonych zjawisk historycznych.

Przywołując jeden z najśłynniejszych *midrasz*y, odnoszący się do początkowych słów księgi proroka Ezechiela („Otworzyły się niebiosy i

¹⁷ E. Fackenheim, *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, Paris, 2005

¹⁸ A. J. Heschel, *Izrael und der Sinn der Geschichte*, [w:] tegoż, *Izrael. Echo der Ewigkeit*, Neukirchen, 1988

doświadczyłem widzenia Bożego” – Ez, 1, 1), wskazał Fackenheim na fakt, iż to, co ujrzał Ezechiel pewnego dnia w niebiosach dalekie było od tego, co ujrzał pewnego dnia lud Izraela na ziemi. Tak jak Ezechiel nie widział oblicza Boga, tak nie widzieli go inni prorocy, mieli oni do czynienia z wyobrażeniami i wizjami. Całkowicie inne, radykalnie odmienne doświadczenie ma za sobą lud Izraela, który przeżył przejście przez Morze Czerwone – ów rodzaj poznania, jakie mieli za sobą wszyscy, którzy przeszli przez morze, był wyjątkowym zobaczeniem boskiego oblicza i przeżyciem boskiej interwencji. Mimo, iż obecność Boga w historii była tematem wielu refleksji tak w obrębie judaizmu jak i chrześcijaństwa, ów skazywany przez Fackenheima *midrasz* ma znaczenie szczególne. Potwierdza on bowiem obecność Boga w historii „z żywą świadomością dziwnego, wyjątkowego czy nawet paradoksalnego charakteru owego potwierdzenia.”¹⁹

Lud Izraela był pierwszym, który poświadczał obecność Boga w dziejach. Współcześnie wydaje się, iż w czasach gdy inni wierzący znajdują powody by ową boską obecność w historii odrzucić, to właśnie najmniej zobowiązani są do takiego gestu przynależący do judaizmu – „W *Auschwitz* Żydzi ginęli, nie dlatego, że nie byli posłuszni Bogu historii, ale raczej dlatego, że ich przodkowie byli mu posłuszni”, dlatego, iż trwali w przymierzu z obecnością boską.²⁰

Fackenheim wskazuje na wyznawców judaizmu, jako na szczególnego rodzaju świadków. Jeśli mówimy o obecności Boga w historii nie chodzi o uogólnienie, lecz o szczególną obecność wobec konkretnych, szczególnych ludzi, w danych sytuacjach. Ów Bóg nie jest bóstwem plemiennym, jego obecność przynosi uniwersalne skutki, które jednak ujawniają się w tym, co poszczególne. Współczesność przynosi odnowienie podstawowych pytań, w tym pytania o to, czy dzisiaj jest możliwe - czy jest konieczne - żydowskie istnienie określone jako bycie świadkiem. Odpowiedź, jakiej udziela autor rozważań nad obecnością boską w historii brzmi radykalnie – ten, kto „rozpuszcza” swoją „poszczególność” czyli „żydowskość” w „ogólnym humanizmie” czy w „historii ogólnej”, doprowadza do podstawowej zdrady własnego miejsca, własnego stanowiska.

Fackenheim głosi niemożliwość uzgodnienia, sprzeczność fenomenu *Auschwitz* z dialektyczną wizją historii. Widzi w *Auschwitz* wyzwanie dla filozofii i

¹⁹ Ibidem, s. 24

²⁰ Ibidem, s. 27

teologii. Jednym z najbardziej fundamentalnych elementów owego wyzwania jest bezsensowność *Auschwitz*, tej „eksplozji zła”, jaka nie da się włączyć do historii racjonalnej. Wyjątkowość zjawiska polega tu na czymś radykalnie nowym - nieredukowalnym złu ontologicznym.

W książce, już przez mnie przywoływanej tj. *God's Presence in History* Fackenheim bardzo wyraźnie podkreśla nie tylko nie-możliwość dostrzegania jakiegokolwiek sensu w takim wydarzeniu jak *Auschwitz*, ale także wielokrotnie zwraca uwagę na fragmentaryczność i sprzeczność wszelkich rozważań dotyczących tej tematyki.²¹

Przystając na ową fragmentaryczność formułuje jednak swą nader znaczącą propozycję – dodania do 613 nakazów żydowskiej religii – jeszcze jednego, nader istotnego 614 nakazu. Ów nakaz dotyczy trwania żydowskiego życia, które „po *Auschwitz* jest ważniejsze niż żydowska śmierć”. Fackenheim takim sformułowaniem odnosi się do jednej z podstawowych kategorii wywiedzionych z tradycji tj. do „*kidusz-ha-Szem* - (dosłownie „uświęcenie imienia boskiego”). We wcześniejszych wiekach, a dla niektórych także w epoce *Auschwitz* była to fundamentalna kategoria tradycyjnego wzoru wyjaśnienia przy tłumaczeniu prześladowań narodu żydowskiego.²² Przez wiele wieków w tradycji judaizmu to właśnie „*kidusz ha-Szem*” czyli męczeństwo w imię nie wyrzekania się wiary było jedynym dopuszczalnym rodzajem śmierci samobójczej, nawet dla uratowania życia nie można było się wyrzec przynależności do judaizmu, nawet za cenę istnienia nie wolno było popełnić bałwochwalstwa. Chociaż wszystkich Żydów, którzy zginęli w wyniku nazistowskich prześladowań określa się mianem „*kdoszim*” („świętych istot, męczenników”) to wedle wielu przekazów właśnie czasy Zagłady przyniosły istotną zmianę – oto już nie „*kidusz ha-Szem*”, ale „*kidusz ha-chajjm*” (uświęcenie życia) uznano za wartość najwyższą.²³

Fackenheim proponując dodanie do tradycyjnych 613 „*tarjağ micwoł*” czyli przykazań zawartych w Torze, kolejnego, 614 nakazu, nakazu dotyczącego trwania bytu, żydowskiego życia precyzuje jak w praktyczny sposób miałyby wyglądać

²¹ Korzystam tu z francuskiego wydania tej pracy.

²² Ch. Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologische Denken in Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh, 1995

²³ Christoph Münz omawiając w książce dotychczasowe koncepcje filozoficzne i teologiczne odnoszące się do Szoa (teologię śmierci Boga, schemat winy i kary, odjęcie Bogu atrybutu wszechmocy i inne) relacjonuj, iż w 1940 roku, rabbi Izaak Nissenbaum, po raz pierwszy użył wyrażenia „*kidusz-ha-chajjm*”, aby uznać życie żydowskie za najwyższą wartość.

realizacja owego „*kidusz ha-chajjm*”. Otóż na cały nakaz składa się splot czterech, jak sam Fackenheim zaznacza, wewnętrznie sprzecznych wskazówek, będących jedynie fragmentarycznymi dyspozycjami. Obok wiary w Boga i konkretnego, wręcz fizycznego przetrwania wymienia – nakaz bezwarunkowej pamięci o Zagładzie, wbrew wszelkim przeciwnościom, wbrew upływowi czasu i wbrew zamierzeniom tych, którzy Zagładę zainicjowali. W sprzeczności z nakazem pamięci stoi włączony również w propozycje 614 nakazu judaizmu – obowiązek nadziei i pracy na rzecz przemiany świata. Jednak owe sprzeczności są w jakiś sposób najbardziej elementarnymi częściami zdruzgotanej, pokawałkowanej żydowskiej tożsamości współczesnej. Dzisiejsi Żydzi są wszak jedynie „przypadkową resztką” tych, którzy ocalili, jak pisał Heschel cytując proroka współczesny lud Izraela jest jak „głównia wyciągnięta z pożogi” (Zach., 3,2). Trwanie przy sformułowanym przez Fackenheima nakazie wymaga zgody na te kontradycje.

Nawołując do aktywnego zaangażowania w trwanie pamięci o Szoa zbliża się Fackenheim do tych myślicieli, którzy uznawali, że kategoria świadectwa i trwania judaizmu po Zagładzie są najważniejszymi znakami istnienia. Fackenheim nie tyle odsuwa na bok Przymierze i Prawo, co wyróżnia właśnie Świadectwo. Jego propozycja to znaczy wspomniane uzupełnienie żydowskiego prawa o dodatkowy, 614 absolutny nakaz, nakaz, który „wynika bezpośrednio z Auschwitz”, nie pozwalający by „Hitler odniósł pośmiertne zwycięstwo”; z nakazem tym wiąże się trwanie i świadectwo. Zobowiązanie do przetrwania, mocno obecne jak pisze Fackenheim nawet w czasie Zagłady, to nader głęboki, choć szczątkowy akt wiary, odpowiedź na wstrząs, który mógłby zawieść nas w rozpacz i chaos. Cytuje przy tym znaną pieśń z getta warszawskiego „*Zog nit keymol az du geyst dem letstn weg*” („Nie mów nigdy, że idziesz ostatnią drogą”),²⁴ w której padają znamienne słowa – „*mir zenen do*” to znaczy – istniejemy, jesteśmy tutaj.

Tożsamość żydowska po Zagładzie wiązała się dla wielu nie tylko z „obcością w świecie” ocalonego, Innego, „naznaczonego”, ale także z poczuciem wyjątkowej odpowiedzialności. Z jednej strony była to odpowiedzialność wobec tych, którzy ocaleni nie zostali, z drugiej zaś – specyficzna odpowiedzialność za świat: „Jak u progu ostatniego [chodzi o XIX w.-AM] stulecia pisał Chaim Wołóżyner, ulubiony

²⁴ Przyznam, że nie znalazłam polskiego tłumaczenia tego tekstu, wiele razy w literaturze cytowanego w oryginale tj. w języku jidysz

uczeń Gaona z Wilna (...), Żyd jest rozliczany i odpowiada za całą budowę stworzenia. Istnieje coś, co angażuje człowieka jeszcze mocniej, niż zbawienie duszy. Tożsamość żydowska nie jest (...) łagodną obecnością siebie dla siebie, lecz cierpliwością, i zmęczeniem, i ciężarem odpowiedzialności; twardym karkiem dźwigającym wszechświat.”²⁵

Nawiązuje do tej tradycji także Fackenheim w swoich późniejszych rozważaniach zatytułowanych *To Mend the Word*.²⁶ Krytycznie oceniając własne wcześniejsze rozważania, w tym także propozycję dołączenia 614 nakazu, powraca do idei „*tikun*” („restytucja, naprawa”) to znaczy idei dotyczącej konieczności naprawy świata. Wiąże się ona z kabalistyczną nauką o tym, jak w trakcie emanacji iskry boskiego światła stworzenia rozsypały się, wskutek popękania naczyń w jakich miały się mieścić. Zadaniem wyznaczonym człowiekowi jest doprowadzenie owych iskier na powrót do ich boskiego źródła. Projekt żydowskiego życia bardzo ściśle zatem wiąże się z odpowiedzialnością za całość świata i z dążeniem do „*tikun olam*”.

W myśli Fackenheima powracanie do idei „*tikun*” łączy się nie tylko z nadzieją, ale też jest swoistym dążeniem do przywrócenia, na różne sposoby, obecności Żydów w historii. Zaangażowanie w „*tikun*” przejawiać się może nie tylko w dążeniu do indywidualnego rozwoju duchowego, ale także np. w posiadaniu potomstwa, co dla współczesnego Żyda, który ma świadomość, iż w epoce *Auschwitz* narodziny były wyrokiem śmierci dla potomków Abrahama, ciągle pozostaje wielkim wyzwaniem. Pod względem społecznym, w tym, co najbardziej fundamentalne dla istnienia zbiorowości „*tikun*” to przede wszystkim byt i trwanie państwa Izrael, szczególnego miejsca na świecie, gwarantującego szanse żydowskiej tożsamości. W diasporze zaś, „*tikun*” możliwy jest między innymi dzięki pracy na rzecz odrzucenia wszelkich przejawów uniwersalizacji Zagłady czy bezwarunkowego zaangażowania w popieraniu izraelskiego państwa. Działalność aktywna, by świat dążył do bycia „*tiku olam*” jest, wedle Fackenheima, szansą na przetrwanie judaizmu po *Auschwitz*, na przetrwanie „żydowskości”. Kategoria „*tikun*” może zaś być podstawą dla dzisiejszej teologii czy filozofii po Zagładzie.

Na często używaną w rozważaniach po Zagładzie metaforę odrodzenia czy zmartwychwstania wskazuje również Jonatan Sachs, cytując słowa rabina Jissachra

²⁵ Cyt. za: E. Levinas, op. cit., s. 54

²⁶ E. Fackenheim, *To Mend the Word. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington-Indianapolis, 1982

Szlomo, wypowiedziane w 1944 roku, krótko przed śmiercią w *Auschwitz*: „Teraz, gdy mamy wstąpić na Syjon, możemy przynieść *tiku* duszom ludu Izraela, które zginęły jako męczennicy. (...) W ten sposób spowodujemy ich odrodzenie.”²⁷

Sachs (od 1990 roku naczelny rabin Anglii) dodaje od siebie – uzupełniamy paradygmatyczne obrazy biblijnego cierpienia wizją Ezechiela, który najpierw zobaczył dolinę kości, a później – ich ożywienie. Po Zagładzie - „Czas mesjański nie nadszedł. Przeszłość nie została odkupiona. Płacz ofiar nadal nawiedza żydowską wyobraźnię. Ale odrodzenie nastąpiło i pomimo wszystko wraz z nim rozpoczęła się „naprawa” (*tikun*) pękniętego świata.”²⁸

Dla Żyda współczesnego nie istnieje zapomnienie. Zapomnieć *Auschwitz*, czy nawet w jakiejś chwili zachowywać się tak, jakby *Auschwitz* się nie wydarzył byłoby bluźnierstwem. Zapomnienie *Auschwitz* prowadzi do <powrotu do Kannan>, do niewiedzy, co znaczy <być Żydem>. Żyd zachowuje w głębi serca obecność <fundującego doświadczenia>. Pozostaje tak współcześnie tak jak i dawniej potomstwem Abrahama.

Przed Zagładą, o czym współcześni powinni pamiętać w sposób szczególny nie chroniło bowiem nic - ani wiara, ani asymilacja. Podobną ocenę procesu asymilacji, tuż po wojnie, tak zapisał Emmanuel Levinas: „Mamy do czynienia z porażką asymilacji, gdyż nie uspokoiła ona nie-Żydów, nie położyła kresu antysemityzmowi; w pewnych kwestiach odnowiła jego argumentację i zapał. Lęk, niepokój, przeżarły rzekome poczucie wolności i każdy Żyd, w szerokim tego słowa znaczeniu, pozostaje marranem.”²⁹ Bycie obcym, postrzeganie nie tylko siebie w ten sposób, ale także świadomość, iż otoczenie podkreśla Inność jednostki, związane bywało nie tylko z niepokojem i obawami, stwarzało także bolesną sytuację najgłębszego zawstydzenia bytem.

Ciekawą zbieżność z myślą Fackenheim'a odnaleźć można w eseju Bogdana Wojdowskiego.³⁰ Obok innych, nader istotnych kwestii, jakie podnosił pisarz w tym ważnym tekście mówi także o „niemożliwość odstąpienia od judaizmu”, wyrażającej się z jednej strony przez fakt, iż nawet najbardziej głębokie odejście od tradycji nigdy nie zostanie zapomniane temu, kto odszedł, zawsze będzie bowiem postrzegany

²⁷ Cyt. za: J. Sachs, op. cit., s. 26

²⁸ Ibidem, s. 27

²⁹ E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie, s. 272-273; marranami nazywano (z hiszpańskiego) Żydów przymusowo „nawróconych” na chrześcijaństwo, którzy skrycie dochowywali wierności judaizmowi.

³⁰ B. Wojdowski, Judaizm jako los, [w:] Puls 1993

jako „Obcy” („<Przechrzta> to nie ten, który jest zbędny judaizmowi, to ten właśnie, który jest zbędny chrześcijaństwu”).³¹ Kolejna, o wiele silniej wiążąca jednostkę z judaizmem pojmowanym jako los, zależność wynika ze stwierdzenia, iż po epoce Szoa nie można „bezkarnie odwołać swego judaizmu”, wyrzec się tradycyjnej cywilizacji „przez przyjęcie cudzej wiary, skoro tylu, którzy dawno tę cudzą wiarę przyjęli, utraciło życie w komorach gazowych”.³² Ukrywających żydowską tożsamość pisarz uznawał za tych, którzy „pragną czegoś nieludzkiego”, „fałszywej formy bytu”; asymilacja prowadziła zawsze do wynaturzeń, zaś po Zagładzie zafałszowuje istnienie wyjątkowo tragicznie.

Jak pisze Jonathan Sachs, ironicznie dzisiaj wygląda fakt, iż ci spośród Żydów, którzy „odbudowali swoje zaginione świąty” przetrwali i jakby wypełnili propozycje ideowe Fackenheima to ci, którym były one i są całkowicie obce, którzy odrzucali jego idee czyli grupy religijnych integrystów dla których wiara, a nie lud Izraela, jest wartością podstawową. Można jednak spojrzeć na rozważania Fackenheima, który sam miał za sobą doświadczenie obozu koncentracyjnego, jako na śmiały gest, podjęcia (po niemal dwudziestu latach milczenia od zakończenia wojny) pracy nad „*tikun*”, na jego refleksje popatrzeć właśnie jako na drobną, fragmentaryczną część owego „naprawiania”.³³

³¹ Wojdowski twierdził, iż „akulturacja Żydów osiąga pewien próg, którego przekroczyć nie może, rozwija się w kręgu pozorów, obyczajów, zmiennych więzi politycznych, ale nie przenika doświadczenia egzystencjalnego”; *ibidem*, s. 73

³² *Ibidem*, s. 75

³³ Próbuje tak podsumować myśl Fackenheima Dorota Glowacka w artykule *The Shattered Word*. Patrz: D. Glowacka, *The Shattered Word. Writing of the Fragment and Holocaust Testimony*.