

# Byron L. Sherwin, Waldemar Chrostowski

---

## Haggada Holocaustu

---

Collectanea Theologica 62/2, 113-133

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

rabin BYRON L. SHERWIN, CHICAGO

## HAGGADA HOLOCAUSTU

Moja babcia urodziła się w Warszawie. Opuściła Warszawę i wyjechała do Nowego Jorku w 1912 roku. Gdyby pozostała, to i ona, i moja matka zginęłyby w warszawskim getcie albo w Treblince lub w Auschwitz. No i ja stałbym się ofiarą Holocaustu jeszcze przed urodzeniem się. Dlatego rozważając tajemnicę własnej egzystencji jako człowieka, jako Żyda i jako amerykańskiego Żyda, muszę z konieczności stawić czoło wydarzeniu, które — gdyby nie przypadek czy Opatrzność — pozbawiłoby mnie życia.

Kiedy byłem małym chłopcem, moja babcia pokazała mi fotografię swojej rodziny, naszej rodziny, która pozostała w Polsce i nie wyemigrowała do Ameryki. Wyliczała mi imiona, a było ich więcej niż 30, wszystkich jej — moich — ciotek, wujów i kuzynów na fotografii. Byli tam mężczyźni i kobiety, starzy i młodzi, osoby w średnim wieku, a także dużo, dużo dzieci. Powiedziałem babci, że któregoś dnia chciałbym pojechać do Warszawy, aby ich spotkać, aby spotkać moją rodzinę w Polsce.

— Nie możesz ich spotkać — powiedziała mi babcia, a jej oczy napęłniły się łzami.

— Dlaczego, babciu, nie mogę ich spotkać i dlaczego, babciu, płaczesz? Nie płacz! Wiem, że oni są bardzo daleko, ale któregoś dnia ty i ja pojedziemy razem do Warszawy i spotkamy ich, a ty ich znów zobaczysz. Wiem, że musi ci ich brakować.

Babcia westchnęła i powiedziała: — Nigdy ich nie spotkasz, natomiast ja mogę ich zobaczyć jedynie na tej fotografii. Widzisz, oni wszyscy nie żyją! Wszyscy zostali zabici przez bardzo złych ludzi, nazywanych nazistami, w czasie wojny światowej.

— Dlaczego, babciu? Dlaczego zostali zabici? — zapytałem i też zacząłem płakać.

Wtedy babcia uśmiechnęła się. Wzięła mnie za rękę, zaprowadziła do kuchni, dała mi mleka i ciastko i powiedziała: — Gdy będziesz starszy, to zrozumiesz.

Jestem starszy i nadal nie rozumiem. Usiłowałem zrozumieć. Przeczytałem wiele książek o tym, co się wydarzyło. Rozmawiałem z wieloma ludźmi, także z tymi, którym udało się przeżyć. Ale mimo to nadal nie rozumiem. Znam główne postacie tej historii. Znam jej fakty i wiem, jak się ona skończyła. Ale jej bieg pozostaje wciąż dla mnie niejasny. Nadal nie rozumiem dlaczego. Dlaczego ludzie postąpili z innymi ludźmi w taki sposób; dlaczego inni ludzie stali i przyglądali się; i dlaczego Bóg to dopuścił.

Uczeni dostarczyli nam wiele informacji i wiele teorii. Wiemy coraz więcej, ale rozumiemy coraz mniej i mniej. Zatem pytanie, jakie chłopiec zadał babci, pozostaje dalej aktualne. Nie znaleziono na nie odpowiedzi, a tymczasem pojawiły się pytania nowe. Chłopiec dorósł i przyjechał z Ameryki do Polski, ale nie zastał w Polsce ani jednego żyjącego krewnego. Niektórych pogrzebano w ziemi, lecz większość została pogrzebana w niebiosach. „Pył do pyłu, popiół do popiołu”. Ci, którzy zmarli śmiercią naturalną, są teraz pyłem; ci, których zamordowano, obrócili się w dymy i popioły.

\*

Istnieje powiedzenie, że terażniejszość pozostaje ta sama; zmienia się jedynie przeszłość. Innymi słowy — każda historia jest historią na nowo modelowaną. Dzieje się tak, bo wciąż używamy historii do zrozumienia naszej terażniejszości tak samo, jak do zrozumienia naszej przeszłości. Często, słysząc jak ktoś opowiada historię Holocaustu, możemy się więcej dowiedzieć o opowiadającym niż o postaciach i wydarzeniach opowiadanej historii. *Heilsgeschichte* to przykład na to, że teologowie mówią więcej o sobie i swoich wierzeniach niż o tym, co faktycznie mogło się wydarzyć w przeszłości. Jednakże, jeśli idzie o Holocaust, to nie może być żadnej *Heilsgeschichte*, historii zbawienia, bo było to wydarzenie w sferze historii, ale bez zbawienia. Chociaż naziści opracowali swoje *Endlösung*, „ostateczne rozwiązanie”, nie ma „ostatecznego rozwiązania”, które by wyjaśniło Holocaust, zwłaszcza nie ma rozwiązania teologicznego. Talmudyczni rabini nauczali setki lat temu, że nie jest w naszej mocy wyjaśnić ani cierpienia sprawiedliwych, ani pomyślności występnych<sup>1</sup>.

Chociaż nie ma „ostatecznego rozwiązania” Holocaustu, pojawiają się jednak odpowiedzi. Opowiadanie tej historii także stanowi taką odpowiedź. To, jak się opowieść opowiada oraz jak się jej słucha, mówi nam tyleż o opowiadającym i o słuchaczu, co i o samej opowieści. Podczas Paschy Żydzi opowiadają o wyzwoleniu z Egiptu. Liturgię paschalnego posiłku nazywa się Haggadą — opowiadaniem. Haggada stwierdza, że opowiadając ją każdy Żyd musi uważać siebie za jednego z opuszczających Egipt, skąd wyszli nie tylko jego przodkowie, lecz i on sam, to znaczy opowiadający. Tak samo z Holocaustem. Żydowski poeta Chaim Grade powiedział, że podczas Holocaustu zginęła nie tylko trzecia część żydowskiego narodu, lecz

<sup>1</sup> „Rabbi Janaj powiada: Nie w naszej mocy zrozumieć, dlaczego występnicy zażywają szczęśliwości, a sprawiedliwi znoszą cierpienia” — *Pirkei Awot* IV, 15, cyt. wg przekładu M. Friedmana, w: *Kalendarz żydowski 1985—1986*, Związek Religijny Wyznania Mojżeszowego w PRL, Warszawa 1985, s. 56.

zginęła wtedy i trzecia część każdego Żyda<sup>2</sup>. Podczas Holocaustu został wymordowany naród żydowski, nasze życie dzisiaj jest życiem pośmiertnym<sup>3</sup>. Dla każdego Żyda Holocaust jest doświadczeniem tyleż osobistym co historycznym.

Usiłując zrozumieć, jak Żydzi dzisiaj, szczególnie Żydzi amerykańscy, opowiadają historię Holocaustu, widzi się, jak pojmują oni tę historię oraz jak pojmują samych siebie od czasu Holocaustu. Chociaż ta historia jest kompleksowa, jesteśmy jednak w stanie rozpoznać niektóre z jej elementów składowych.

\*

Ogniowa zawierucha, która dotknęła Europę w okresie wojny, nie dotknęła, praktycznie biorąc, Żydów amerykańskich. Mieszkali w kraju nigdy nie podbitym, nigdy nie okupowanym, należą do narodu o bezprecedensowej potędze i bogactwie, zaś doświadczenia lat wojennych były poza ich własnymi doświadczeniami i być może dlatego poza ich intelektualną i emocjonalną zdolnością pojmowania. Ich kraj nigdy nie przegrał wojny, nigdy nie zaznał porażki ani się nie poddał, znał jedynie zwycięstwa i sukcesy. W ich kraju wierzone, że można pokonać wszystkie przeszkody. A jeśli nawet niektóre tego rodzaju twierdzenia nie całkiem przystawały do rzeczywistości, mimo wszystko w nie wierzone. W ich oczach mężczyźni uchodzili za tchórzy; wprawdzie bohaterowie mogli zginąć, ale walcząc do ostatka. Taki jest amerykański mit o Alamo w Teksasie, gdzie kilkuset Amerykanów poległo walcząc z tysiącami Meksykanów. Taki jest bohater amerykańskich filmów — jeden przeciw wielu, walczący do samej śmierci. Tacy są John Wayne, Rocky i Rambo — ufni, że można pokonać wszystkie przeszkody. Nawet dr Martin Luther King Jr., pacyfista, obrał sobie pieśń *We shall overcome*, „pokonamy”, tzn. jesteśmy w stanie pokonać<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> H. Grade, *My Quarrel with Herh Rasseynner*, rozdz. w książce *The Seven Little Lanes*, transl. by C. Leviant, New York: Bergen Belsen Memorial Press, 1972, 107; zob. także A. J. Heschel, *Israel: Echo of Eternity*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969, 112.

<sup>3</sup> Na temat post-holocaustowej egzystencji żydowskiej jako życia pośmiertnego zob. np. A. J. Heschel, *Israel: Echo of Eternity*, 112. Odnośnie do Holocaustu jako uśmiercenia narodu żydowskiego zob. np. słynny poemat Y. Kacnelsona, *Pieśń o zamordowanym żydowskim narodzie*.

<sup>4</sup> Pomocna dla zrozumienia samopojmowania i misji ludzi jest koncepcja „religii obywatelskiej”. Jest to szczególnie kluczowe dla Europejczyków, którzy pragną zrozumieć Amerykanów, oraz dla europejskich wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, którzy pragną zrozumieć amerykańskich Żydów.

W 1967 r. amerykański socjolog Robert Bellah opublikował nowatorski artykuł zatytułowany *Civil Religion in America*, Daedalus, Winter 1967, 1—21. Bellah twierdził, że oprócz przynależności do jakiejś określonej historycznej religii, jak np. judaizm lub chrześcijaństwo, Amerykanie wyznają także amerykańską „religię obywatelską”. Amerykańska religia obywatelska

Dla Amerykanów Ameryka to nowy kraj, „ziemia obiecana”. Ameryka to „nowy świat”. Europa to świat stary, pozostawiony gdzieś w tyle. Amerykanie uważają siebie za nowy rodzaj ludzkości

stanowi system wierzeń, wartości, rytów i „świąt”, poprzez które naród amerykański odnosi się wobec swoich ostatecznych perspektyw i przeznaczenia. Te wierzenia zakładają pojmowanie przez Amerykanów Ameryki jako narodu wybranego przez Boga, aby być gwarantem wolności we własnym kraju i na całym świecie. Rytuály, jakie wyrażają te wierzenia, pozostają w związku z takimi świeckimi świętami, jak Dzień Dziękczynienia albo Dzień Niepodległości, a także z inauguracją urzędowania prezydenta i pewnymi obchodami rangi państwowej, np. pogrzeby zamordowanych prezydentów jak Lincoln czy Kennedy. Wiara w jednostkę, pluralizm i możliwość przewyciężenia trudności to też część amerykańskiej religii obywatelskiej. W gruncie rzeczy „religia obywatelska” to kombinacja świeckości i religijności. Inni uczeni zastosowali tę koncepcję do państw i wspólnot innych aniżeli USA. Przykładowo, powstała obszerna literatura dotycząca religii obywatelskiej i „teologii politycznej” nazistowskich Niemiec; zob. np. U. Tal, *«Political Faith» of Nazism Prior to the Holocaust*, Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1978.

Bazując na ideologii syjonistycznej i doświadczeniach historycznych także Izrael opracował własną religię obywatelską. Wskazać tutaj jedynie na kilka podstawowych aspektów jej wierzeń i rytuałów stanowiących odpowiedź na Holocaust, na doświadczenia egzystencji Izraelczyków od ustanowienia państwa Izrael oraz nadużyć i wykładni klasycznej ideologii syjonistycznej. Izraelską religię obywatelską i jej dzieje klarownie przedstawili Ch. S. Liebman i E. Don-Yehija, *Civil Religion in Israel*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1983.

Religia obywatelska rozwinęła się także w amerykańskiej społeczności żydowskiej, która staje się coraz bardziej zsekularyzowana. Hołdowanie tego rodzaju religii pozwala amerykańskim Żydom potwierdzać swoją tożsamość jako Żydów, ale bez włączania się w żydowskie wierzenia teologiczne lub praktyki religijne. Jeśli w społeczności Żydów amerykańskich istnieją takie pojęcia jak „herezja” czy „ekskomunika”, odnoszą się one bardziej do wierzeń i rytuałów religii obywatelskiej aniżeli do specyficznie żydowskich wierzeń i praktyk. Przykładowo, Żyd amerykański może sprawować przywództwo we wspólnocie żydowskiej będąc ateistą, mając za współmałżonka nie-Zyda lub nie zachowując żydowskich przepisów pokarmowych albo żydowskich świąt. Gdyby jednak ktoś przestrzegał żydowskich praktyk i wierzeń religijnych, ale nie włączał się w wierzenia i rytuały charakterystyczne dla religii obywatelskiej amerykańskich Żydów, to taka osoba byłaby właściwie ekskomunikowana z życia żydowskiej wspólnoty. W pluralistycznej wspólnocie Żydów amerykańskich religia obywatelska służy jako siła spajająca, scalająca poszczególnych Żydów przynależących do różnych grup religijnych, społecznych i kulturowych.

Tzw. wojna sześciodniowa w Izraelu w 1967 r. była wydarzeniem, które rozstrzygająco wpłynęło na wyartykułowanie się religii obywatelskiej amerykańskich Żydów. Odtąd świecki ruch Jewish Community Federation, a nie Synagoga, zdominował życie wspólnot żydowskich w USA. Rozważane tutaj koncepcje przetrwania Żydów w świecie postrzeganym jako zagrożenie dla żydowskiego przetrwania oraz doniosłość państwa Izrael dla przetrwania Żydów stanowią dwa kardynalne dogmaty religii obywatelskiej amerykańskich Żydów. Obszerną analizę tej odmiany religii obywatelskiej zob. J. S. Woocher, *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986, zwłaszcza ss. 67—68, 94; odnośnie do Holocaustu, żydowskiego przetrwania i państwa Izrael zob. s. 131—157.

w nowym świecie<sup>5</sup>. Natomiast amerykańscy Żydzi uważają siebie za nowy rodzaj Żydów, który pozostawił za sobą Europę oraz pamięć prześladowań, biedy, pogromów i ucisku<sup>6</sup>. Tak samo Żyd izraelski uważa siebie za nowy rodzaj Żyda, który jest w pewien sposób podobny do Żyda amerykańskiego: wolny, niezależny i polegający na sobie<sup>7</sup>. Amerykański Żyd ma amerykańską opowieść o Alamo,

<sup>5</sup> Fundamentalnym dogmatem amerykańskiej religii obywatelskiej jest przeświadczenie, że Ameryka to „nowy świat”, nowa „ziemia obiecana” oraz że Amerykanie stanowią „nowy Izrael” obdarzony przez Boga misją zapewnienia wolności u siebie i poza granicami. Aby tę nową tożsamość utwierdzić, konieczne stało się zdystansowanie Ameryki i Amerykanów od Europy i Europejczyków. Interesującą analogię można znaleźć we wczesnej myśli amerykańskiej, porównującej pierwszych Amerykanów do starożytnych Izraelitów wyzwolonych przez Boga z Egiptu, tj. z Europy, w tym celu, aby urzeczywistnić swoje narodowe przeznaczenie w „Ziemii Obiecanej”, tj. w Ameryce. Przykładowo w myśli amerykańskiej sprzed rewolucji w drugiej połowie XVIII w. często przewija się patrzenie na Amerykę jako na Ziemię Obiecaną. Europę porównywano do Egiptu, Ocean Atlantycki do Morza Czerwonego, zaś Amerykanów do Izraelitów. W kolonialnej amerykańskiej literaturze często pojawia się termin „nowy Izrael” używany na określenie Amerykanów. I w gruncie rzeczy oryginalny rysunek oficjalnej pieczęci Stanów Zjednoczonych (za prezydentury Th. Jeffersona, J. Adamsa i B. Franklina) nie przedstawiał obecnego orła, lecz wyobrażenie wyjścia starożytnych Izraelitów z Egiptu; zob. np. W. S. Hudson (wyd.), *Nationalism and Religion in America*, New York: Harper and Row, 1970 oraz źródła tam cytowane. Czołowy amerykański historyk religii Martin E. Marty szczegółowo omawia amerykańskie postrzeganie Stanów Zjednoczonych jako „ziemi obiecanej”, a Amerykanów jako „nowego Izraela” w książce *Righteous Empire*, New York: Dial, 1970, 46. Na przykład Marty cytuje znanego amerykańskiego powieściopisarza (autora *Moby Dick*), który powiedział: „My, Amerykanie, jesteśmy szczególnym, wybranym narodem — Izraelem naszych czasów; niesiemy arkę wolności świata”.

<sup>6</sup> Abraham Cahan, wydawca dziennika *Jewish Daily Forward* od 1902 r. aż do śmierci w 1951 r., był czołowym piszącym w jidisz dziennikarzem swojego pokolenia. Uczynił z *Forward* najbardziej poczytną gazetę w jidisz na świecie. W autobiograficznej powieści na temat doświadczeń żydowskich emigrantów ze wschodniej Europy w Ameryce tak opisał swój pierwszy dzień w Stanach Zjednoczonych: „Przybycie imigranta do nowego domu to dla niego jakby drugie narodziny... wjazd do kraju, który dla niego jest nowym światem w najgłębszym tego słowa znaczeniu... Dzień przybycia imigranta do nowego domu to dla niego tak jak dzień narodzin. Co więcej, bardziej nadaje się do tego, aby przyciągnąć jego uwagę i rozgrzewać jego uczucia aniżeli dzień jego prawdziwych narodzin. Wielu z naszych imigrantów nie zna dnia swoich urodzin, ale wszyscy pamiętają dzień, w którym przybyli do Ameryki” — A. Cahan, *The Rise of David Levinsky*, New York: Harper and Row, 1966, 86—87, 513. Na temat ujęcia doświadczenia Żydów amerykańskich jako istotnie odmiennego od przeszłych żydowskich doświadczeń historycznych zob. np. D. Elazar, *Community and Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976, 14—30; A. Hertzberg, *Being Jewish in America*, New York: Schocken, 1979, 221; J. S. Wocher, *Sacred Survival*, 132.

<sup>7</sup> Przykładowo, wybitny socjolog francuski żydowskiego pochodzenia Georges Friedmann napisał: „Każdego dnia tworzy się w Izraelu nowy naród; młody naród, który nie jest ani dodatkiem, ani centrum legendarnego dzisiaj

zaś Żyd izraelski ma opowieść Józefa Flawiusza o Masadzie. Izraelczycy zamiast utożsamiać się z rabbim Akibą, najsłynniejszym rabinem drugiego stulecia, umęczonym przez Rzymian, wolą utożsamiać się z bohaterami Masady, którzy ponieśli śmierć walcząc z wojskami Rzymu. Dla Izraelczyków wola przetrwania połączona z poleganiem na sobie stała się zasadniczą cechą i nakazem żydowskiej egzystencji po Holocauście<sup>8</sup>. Holocaust uczynił państwo Izraela tak samo możliwym, jak i koniecznym<sup>9</sup>. Dla syjonistów Holocaust uwiadacznia nieunikniony los Żydów w diasporze, nieuniknioną historię Żydów, jeśli pozwolą oni sobie na poleganie na innych w sprawach

«narodu żydowskiego» — *The End of the Jewish People*, New York: Doubleday 1967, 238. Podobnie w książce *The Israelis: Founders and Sons*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971, izraelski autor Amos Elon zauważa: „To nowe (izraelskie) społeczeństwo, tak jak widzieli je wcześni pionierzy, było nowym Edenem, utopią nie znaną przedtem ani na morzu, ani na ziemi. Pionierzy oczekiwali na stworzenie «nowego człowieka»... Inni twierdzili, że w tym samym momencie, w którym postawili stopę w Palestynie, «narodzili się ponownie». Ben Gurion rozpoczął liczenie swoich lat na nowo poczynając od tej właśnie daty, uznawszy wszystko, co ją poprzedzało, za stratę czasu” — *Founders and Sons*, 38, 109. Dawid Ben Gurion, pierwszy premier Izraela, urodził się w 1886 r. w Płońsku jako David Grien. W przemówieniu wygłoszonym w Hajfie w 1944 r. powiedział: „Nie powinniśmy się nigdy odważyć na odejście od polityki polegania na samych sobie” — cyt. za A. Hertzberg, *The Zionist Idea*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1959, 613. W tym samym przemówieniu Ben Gurion wyraził pogląd, że Izrael stanowi zerwanie z żydowską przeszłością: „Naszej drogi nie określają ani nasze początki, ani nasza przeszłość, lecz nasza misja i nasza przyszłość” — *tamże*, 615.

<sup>8</sup> Zob. np. A. Elon, *The Israelis: Founders and Sons*, 198—199, 203: „Holocaust pozostaje fundamentalnym urazem społeczeństwa izraelskiego. Nie sposób przecenić jego wpływu na proces kształtowania się narodu... Wyjaśnia on obsesyjną podejrzliwość, rosnący nacisk na poleganie na sobie za wszelką cenę w świecie, który pozwolił, aby wydarzyło się takie nieszczęście (...) Uraz Holocaustu pozostawił nieusuwalne piętno na psychice narodu, biegu i treści życia publicznego, przebiegu kontaktów z zagranicą (...) Czasami Holocaust służy jako argument w kontaktach z zagranicą i to nie tylko w łagodny sposób; obcokrajowcy mają okazję odczuwania go jako emocjonalnego szantażu (...) Ale to nie ujmuje niczego z centralności tej urazy przy innych okazjach w psychice narodowej Izraela. Odnośnie do roli Masady w religii obywatelskiej Izraelczyków zob. Ch. S. Liebman — E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, 41—44, 102, 148—151.

<sup>9</sup> „Łatwo zrozumieć miejsce Holocaustu w obywatelskiej religii państwa Izrael. Stanowi ona element krytyczny w publicznym wyjaśnianiu, dlaczego państwo Izrael musi istnieć, dlaczego ma posiadać obecny, a nie inny, charakter... dla Izraelczyków mit «Holocaustu i odkupienia» stanowi sam trzon wspólnego przekonania co do fundamentów, na których można budować społeczeństwo. Nie potrzeba udowadniać, że dla Izraelczyków jest to mit prawdziwy samo przez się” — J. Neusner, *Stranger at Home*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, 88. Odnośnie do roli Holocaustu w religii obywatelskiej Izraela zob. Ch. S. Liebman — E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, 137—138, 145—148, 151—153, 235—236 oraz podsumowanie na s. 218: „Przetrwanie Izraela jest koniecznym warunkiem ciągłości przetrwania narodu żydowskiego”.

dotyczących ich własnego bezpieczeństwa i przetrwania<sup>10</sup>. W ich rozumieniu lepiej jest umrzeć walcząc niż pozwolić się wepchnąć do komory gazowej i biernie przyjąć śmierć. Lepiej umrzeć jako walczący bohater niż jako modlący się męczennik.

Z powodu tej mentalności Żydów amerykańskich i Żydów izraelskich opowieść podawana o Holocauście staje się problemem. Nie są oni w stanie utożsamić się z losem tych, którzy zginęli, albo dokładniej — ze sposobem, w jaki zginęli. Ale będąc Żydami muszą przecież utożsamić się jakoś z tym, co spotkało innych Żydów<sup>11</sup>. Moim zdaniem doprowadziło to do logicznie niespójnej, ale

---

<sup>10</sup> Yitzhak A rad, przewodniczący Muzeum Yad Va-Shem, powiedział: „Lekcja, jaką zdobyliśmy z Holocaustu, uczy nas, co znaczy pozostawanie na marginesie ludzkości, bycie słabymi, poleganie na dobrej woli innych narodów” — cyt. za L. Fein, *Where Are We?: The Inner Life of America's Jews*, New York: Harper and Row, 1988, 61. Reakcje Izraelczyków na Holocaust są zakorzenione w klasycznej ideologii syjonistycznej, która czasowo poprzedza Holocaust. Klasyczny syjonizm utrzymuje, że żydowskie życie w diasporze jest z konieczności zagrożone, od zewnątrz przez antysemityzm oraz od wewnątrz przez asymilację. Patrząc z takiej perspektywy, Holocaust został objaśniony jako w gruncie rzeczy właściwie nie do uniknięcia oraz jako uwiarygodnienie i potwierdzenie ideologii syjonistycznej — zob. np. H. Halkin, *Letters to an American Jewish Friend: A Zionist Polemic*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1977, 24: „Ze względu na obiektywne racje historyczne żydowskie życie w diasporze jest zagrożone; i odwrotnie, życie to ma ewentualnie przyszłość jedynie w autonomicznej i suwerennej politycznie społeczności żydowskiej żyjącej we własnym kraju, to jest w państwie Izrael. To dlatego dla Żyda, który jest związany z własnym żydostwem, naturalne jest pragnienie życia wyłącznie w Izraelu”. W ankiecie przeprowadzonej w latach sześćdziesiątych wśród izraelskich studentów „postawiono pytanie o to, jaka nauka płynie dla nich z Holocaustu. Najczęstszą była odpowiedź podkreślająca niebezpieczeństwa wynikające z sytuacji żydowskiej mniejszości poddanej kaprysom nieżydowskiej większości oraz potrzeba gromadzenia Żydów ze wszystkich stron świata” — zob. S. Her man, *Israelis and Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1971, 79.

<sup>11</sup> Psychologiczna potrzeba utożsamienia się z Żydami europejskimi, a zwłaszcza z ofiarami Holocaustu, jest rozpoznawalna w reakcjach Żydów izraelskich (i amerykańskich) na odczucie, że w 1967 r., czyli podczas tzw. wojny sześciodniowej, zostało zagrożone samo przetrwanie Izraela, odczucie, że zagrażał wtedy „drugi Holocaust”. Aż do tej pory Izraelczycy dystansowali się psychicznie od Holocaustu i od losu Żydów europejskich. Przykładowo, odcinano się od tych, którym udało się przeżyć nazistowskie obozy śmierci, gdy przybywali do Izraela w okresie po II wojnie światowej, nazywając ich w izraelskim slangu *sabon*, „mydło”. Takie nastawienie wyrażało klasyczną ideologię syjonistyczną, która uważała Żydów z diaspory jako fizycznie i psychicznie słabych oraz pozbawionych własnego kręgosłupa, jako godnych potępienia. Tak np. syjonistyczny ideolog J. Klatzkin napisał: „Galut (Diaspora) can only drag out the disgrace of our people and sustain the existence of a people disfigured in both body and soul — in a word, of horror” — cyt. w: A. Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea*, 322. Podobne nastawienie wobec tych, którzy przeżyli Holocaust, można odnaleźć również w Ameryce w okresie bezpośrednio po Holocaustie. Aby się odciąć od obrazu europejskiego Żyda, jaki utrwalił się w klasycznej ideologii syjonistycznej, syjoniści podkreślali konieczność stworzenia nowego typu osoby: silnej fizycznie i polegającej na sobie, odci-



psychologicznie zrozumiałej reakcji na Holocaust. Z jednej strony zaakceptowali oni to, co się stało, bez utożsamiania się z tym; z drugiej odrzucili to, co się stało, utożsamiając się z tym. Jak to jest możliwe?

Akceptując to, co się stało, Żydzi amerykańscy i Żydzi izraelscy, każda z tych grup na swój sposób, doszli do przekonania, że akceptacja tego, co się wydarzyło, oznacza podjęcie odpowiedzialności za pewność, iż się to nigdy nie powtórzy. Główna żydowska odpowiedź na Holocaust została wyrażona mottem: Nigdy więcej! — oznaczającym, że Żydzi nie chcą ani nie mogą dopuścić, aby to, co spotkało ich (to jest europejskich Żydów), spotkało i nas (to jest Żydów amerykańskich i izraelskich).

Poprzez zaakceptowanie tego, co się stało, i postanowienie, że się to nigdy nie powtórzy, Żydzi amerykańscy i izraelscy wykazali, że nie byli w stanie utożsamić się z tym, co się wydarzyło. Jako Amerykanie i jako Izraelczycy, jako „nowy” rodzaj Żydów, nie potrafili psychicznie lub doświadczalnie utożsamić się z doświadczeniem Holocaustu Żydów europejskich, tzn. ze sposobem, w jaki Żydzi żyli i umierali w Europie przed i podczas Holocaustu. Tak więc, zamiast opowiadać dzieje męczeństwa, jak czynili dotychczas, Żydzi zaczęli podkreślać inną stronę wydarzeń — opór i bohaterstwo. Amerykańskie i izraelskie opowieści o Holocaustie zaczęły podkreślać raczej historię zbrojnego oporu niż historię pobożnych chasydzkich Żydów wybierających męczeństwo albo tych Żydów, którzy polegali na innych w sprawach dotyczących ich własnego przetrwania<sup>12</sup>. Powstanie w Warszawie w 1943 r. stało się wzorcem.

---

najęcej się od europejskiego Żyda. To podejście dało znać o sobie na wiele sposobów. Jeden widać w wybieraniu nowych imion przez nowoprzybyłych do Ziemi Izraela. Nowe imię odzwierciedlało wybraną nową naturę. Przykładowo, Dawid Grien z Płońska stał się Dawidem Ben-Gurionem. „Ben-Gurion” znaczy „syn lwa” i odzwierciedla fizyczne męstwo. Co więcej, następowała silna identyfikacja z bohaterami biblijnymi i z Biblią Hebrajską, ale nie z judaizmem rabinicznym postrzeganym jako wytwór judaizmu diaspory. Niektórzy identyfikowali się ze starożytnymi Izraelitami (jako różnymi od Żydów), zaś państwo otrzymało nazwę „Izrael”; dopiero później mówiono o nim jako o państwie „żydowskim”. Jeszcze inni identyfikowali się nawet z Kananejczykami. Jest znaczące, że np. bohater znanej powieści L. Urisa, a następnie opartego na niej filmu *Exodus*, nosił imię Ari ben Kanaan — lew, syn Kanaan. Na temat „kananeizmu” w Izraelu zob. Ch. S. Liebman — E. D o n - Y e h i j a, *Civil Religion in Israel*, 18—19, 71—74, 123—124.

<sup>12</sup> Dowodzi tego historiografia Holocaustu opracowana przez historyków izraelskich i żydowsko-amerykańskich, szczególnie w dziełach napisanych po wojnie 1967 roku. Znaczące jest, że oficjalna nazwa dnia upamiętniającego ofiary Holocaustu brzmi *Yom ha-Shoah ve-ha-Gevurah* — Dzień (upamiętnienia) Holocaustu i Bohaterstwa. Amos E l o n napisał: „... celem Yad Va-Shem jest nie tylko upamiętnienie sześciu milionów ofiar, lecz także heroizmu i niezwykłej odwagi tych, którzy walczyli w gettach i lasach, aby «ocalić honor swojego narodu». Nawiasem mówiąc, wielu Izraelczyków wie, że w gettach i lasach istniał w gruncie rzeczy mniejszy opór niż wynikałoby to z rozwelek-

Niektórzy historycy i publicyści uważają powstanie w getcie warszawskim za pierwszy rozdział w historii Zahału, to jest Sił Obronnych Izraela<sup>13</sup>. Czyniąc z walczących członków ruchu oporu paradigmat żydowskiego doświadczenia podczas Holocaustu, Żydzi amerykańscy i izraelscy znaleźli sposób na utożsamienie się z opowieścią o Holocaustie, sposób na uczynienie jej swoją własną historią. Odrzucając utożsamianie się z tymi, którzy biernie poszli na śmierć, i potwierdzając utożsamienie się z tymi, którzy stawili zbrojny opór, Żydzi amerykańscy i izraelscy wypracowali program, który zdominował żydowskie życie dzisiaj — pierwszorzędne znaczenie przetrwania Żydów, wyrażone mottem: Nigdy więcej!

Pogląd Izraelczyków, że żydowskie przetrwanie najlepiej zapewnia całkowite poleganie na sobie, doprowadził ich do koniecz-

---

łych przemówień wygłaszanych na ten temat — głównie dlatego, że w tamtych okolicznościach opór był prawie niemożliwy. Ale, będąc ludźmi, dopuszczają się przesady, która wydaje się niezbędna dla godności ich grupy (*The Israelis: Founders and Sons*, 206). W edukacji izraelskiej młodzieży o Holocaustie nauczycieli „upomina się, aby najpierw usuwali fałszywy zarzut podnoszony przeciw masom naszego narodu w krajach okupowanych przez nazistów, że «szli na rzeź jak owce»” — A. Elon, 208. Na temat *Yom ha-Szoah* w religii obywatelskiej Izraelczyków zob. Ch. S. Liebman — E. Don-Yehija, *Civil Religion in Israel*, 151—153.

<sup>13</sup> Już w przemówieniu wygłoszonym w 1944 r. D. Ben Gurion wyartykułował przykład rewizji historii żydowskiej. Powiedział: „Żydzi są jedynym przykładem małego, wypędzonego i ustawicznie nienawidzonego ludu, który się ostał i nigdy nie poddał poczynając od czasu buntu przeciw prześladowaniom Hadriana aż po obecne powstania w gettach Warszawy, Lublina i Białegostoku. Opór ze strony tak małego narodu przez tak długie wieki i wobec tak potężnych wrogów — odrzucenie poddania się historycznemu przeznaczeniu — jest to, krótko mówiąc, najistotniejszy sens żydowskiej historii Galut (diaspory)... W doświadczeniu Galut naród żydowski poznał odwagę niepoddawania się... (Ale) sprzeciw wobec losu nie wystarczy. Musimy być panami naszego losu, musimy wziąć przeznaczenie we własne ręce! Taka jest doktryna żydowskiej rewolucji: nie nie-poddawanie się Galut, lecz położenie mu kresu” — cyt. za A. Hertzberg (wyd.), *The Zionist Idea*, 609. W doniosłym studium współczesnych dziejów żydostwa izraelski historyk S. Ettinger napisał: „Bohaterstwo bojowników (warszawskiego) getta okazało się głęboko symboliczne zarówno dla resztki Żydów polskich, jak i narodu żydowskiego jako całości, podobnie jak odwaga obrońców Masady w dawnym pokoleniu” — *The Modern Period*, w: H. Hillel Ben-Sasson (wyd.), *A History of the Jewish People*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, 1029—1030. W opisie powstania w getcie warszawskim amerykański dziennikarz Dan Kurzman twierdzi: „(Powstanie w getcie warszawskim) wyznacza początek zbrojnego oporu zakorzenionego w woli przetrwania, w walce, która miała nadać kształt i kierunek powstaniu państwa Izrael” — *The Bravest Battle*, New York: Putnam, 1976, 17. Jeden z izraelskich kibuców, o nazwie Yad Mordechai, otrzymał imię Mordechaja Anielewicza, przywódcy powstania w getcie warszawskim. Tenże kibuc odgrywał kluczową rolę w izraelskiej wojnie niepodległościowej. W literaturze izraelskiej getto warszawskie jest często nazywane „Masadą europejskiego żydostwa” — zob. Ch. S. Liebman — E. Don-Yehija, *Civil Religion in Israel*, 102.

ności przetworzenia opowieści o Holocauście na opowieść o zdradach Żydów przez nie-Żydów. Zaistniała potrzeba udowodnienia, że dzieje antysemityzmu w Europie uczyniły z Holocaustu fakt nieunikniony i że zdradzanie Żydów przez ich sąsiadów nie-Żydów w zamieszkiwanych przez nich krajach umożliwiło nazistom osiągnięcie zaplanowanych rezultatów. Zarówno Żydzi izraelscy jak i amerykańscy przyjęli tę samą przesłankę, to jest brak możliwości dla żydowskiego życia w Europie. Izraelskich Żydów ten brak możliwości życia żydowskiego w Europie doprowadził do wniosku, że wszyscy Żydzi powinni mieszkać w Izraelu, że jedynie Izrael może zapewnić Żydom przetrwanie<sup>14</sup>. Dla amerykańskich Żydów wiara w brak możliwości żydowskiego życia w Europie oznaczała, że najlepszym miejscem dla Żydów europejskich jest „ziemia obiecana”. Dla amerykańskich Żydów właśnie Ameryka jest tak samo „ziemią obiecaną” jak Izrael. Dlatego Żydzi amerykańscy, w odróżnieniu od Żydów izraelskich, zachęcają teraz rosyjskich Żydów, aby wybierali między Ameryką a Izraelem. Dla Izraelczyków Izrael to jedyne miejsce, w którym powinni mieszkać Żydzi. Dla amerykańskich Żydów Izrael to miejsce, w którym mogą znaleźć schronienie i przeżyć Żydzi prześladowani. Izrael jako miejsce schronienia dla prześladowanych Żydów nie jest więc miejscem dla nich — Żydów amerykańskich — którzy schronienia nie potrzebują.

To dwojakie nastawienie odrzucenia i akceptacji żydowskiego doświadczenia z czasów Holocaustu doprowadziło także do innych reakcji. Po pierwsze, nowe odczytywanie żydowskiej historii w okresie Holocaustu spowodowało nowe odczytywanie żydowskiej historii przed Holocaustem. Przykładowo, żydowskie święto Chanuka w ujęciu Talmudu i klasycznej żydowskiej tradycji religijnej jest rozumiane jako opowieść o **duchowym** zwycięstwie judaizmu nad hellenizmem. Opowieść dotyczy powtórnego poświęcenia Świątyni po jej profanacji przez Greków; jedna jedyna lampka ze świętą oliwą, która miała wystarczyć tylko na jeden dzień, płonęła cu-

<sup>14</sup> Co się tyczy tego zagadnienia, A. Elon napisał: „Zwłaszcza młodzi Izraelczycy doszli do niezachwianego przekonania, że wybranie Żydów na eksterminację było możliwe tylko dlatego, iż spośród wszystkich narodów jedynie Żydzi nie mieli własnego kraju i nie posiadali minimum środków oporu. Holocaust potwierdził zatem jeden z podstawowych pewników klasycznego XIX-wiecznego syjonizmu: bez własnego kraju jesteście szumowiną ziemi, nieuniknionym łupem zwierząt” — *The Israelis: Founders and Sons*, 204. Odnośnie do tego poglądu we wcześniejszej myśli zob. np. słowa Ben Guriona wypowiedziane w 1944 r.: „Galut (diaspora) oznacza zależność — materialną, polityczną, duchową, kulturalną i intelektualną zależność — ponieważ jesteśmy obcy, mniejszością, pozbawieni ojczyzny, bez korzeni oraz pozbawieni roli, pracy i przemysłu. Naszym zadaniem jest radykalne zerwanie z tą zależnością i stanie się panami własnego losu — jednym słowem osiągnięcie niezależności” — cyt. za A. Hertzberg (wyd.), *The Zionist Idea*, 609.

downie przez osiem dni — na skutek cudu, jaki Bóg uczynił. Ale obecnie sedno opowieści uległo zmianie w stosunku do talmudycznego i liturgicznego punktu widzenia, w kierunku podejścia właściwego dla Ksiąg Machabejskich, które w tradycji protestanckiej zwa się apokryfami, zaś w katolickiej pismami deuterokanonicznymi i — odmiennie niż Biblia Hebrajska i Talmud — nie są przez Żydów uznawane za kanoniczne<sup>15</sup>. Dzisiaj trzonem opowieści stało się raczej militarne bohaterstwo Machabeuszy aniżeli duchowy triumf judaizmu nad hellenizmem.

Po drugie, zmianie uległa nie tylko opowieść o żydowskiej przeszłości, lecz zmienił się też żydowski program na teraźniejszość i przyszłość. Dla poprzednich pokoleń najważniejszą sprawą dla Żydów było przetrwanie, kontynuowanie i przekazywanie judaizmu. Teraz najważniejszą sprawą stało się przetrwanie Żydów, jako cel sam w sobie. To przeświadczenie o konieczności żydowskiego przetrwania dla samego przetrwania stało się dominującą ideologią oraz podstawą do działania i polityki we współczesnym żydowskim świecie. Takie jest znaczenie motta: Nigdy więcej! I tak jak Auschwitz stał się dla Żydów symbolem Holocaustu — paradygmatem tego, co nie może się nigdy powtórzyć, tak państwo Izrael stało się dla większości Żydów symbolem żydowskiego przetrwania. Żydzi z całego świata, szczególnie Żydzi amerykańscy, udzielali i wciąż udzielają Izraelowi olbrzymiego poparcia politycznego, ideologicznego i finansowego właśnie dlatego, że postrzegają Izrael jako wcielenie koncepcji przetrwania Żydów<sup>16</sup>. Konsekwentnie, Żydzi są skłonni — słusznie czy niesłusznie — traktować każdy akt antysemityzmu albo każde zagrożenie Izraela jako zagrożenie dla żydowskiego przetrwania. Przyjęcie motta „Nigdy więcej!” oznacza walkę na wszystkie możliwe sposoby przeciw wszystkiemu, co jest odbierane jako zagrożenie dla przetrwania Żydów, ponieważ każde takie zagrożenie może się przekształcić w Holocaust. To dlatego, gdy do Izraela przybywają zagraniczni dygnitarze, prowadzi się ich zawsze do Yad Va-Shem, izraelskiego pomnika Holocaustu — bo Izrael widzi siebie jako najlepszą drogę wyrażenia „Nigdy więcej!”, najlepszy sposób zabezpieczenia żydowskiego przetrwania. Nie może więc dziwić, że motto obecnych żydowskich wysiłków zmierzających do ocalenia Żydów sowieckich, poprzez sprowadzenie ich bądź do Izraela, bądź do USA, brzmi: „Nigdy więcej — to teraz”.

\*

<sup>15</sup> Zob. Księgi Machabejskie. Na temat Chanuki w izraelskiej religii obywatelskiej zob. Ch. S. Liebman — E. Don Yehija, *Civil Religion in Israel*, 51—52.

<sup>16</sup> J. S. Woocher, *Sacred Survival*, 131, 133, napisał: „Pierwszy podstawowy mit judaizmu obywatelskiego stanowi opowieść o «odrodzeniu się Holocaustu» (...). Holocaust nie może się powtórzyć. Jedynie Izrael może to zapewnić, a zatem musimy zadbać o to, aby sam Izrael przetrwał”.

Grupy amerykańskich Żydów, które odwiedzają Polskę, przybywają tu niemal wyłącznie po to, aby ujrzeć obozy śmierci, i z Polski jadą często prosto do Izraela, aby utwierdzić się w przekonaniu, że Izrael to właściwa odpowiedź na to, co zobaczyli w obozach śmierci. Przybywający do Polski Izraelczycy przybywają, aby utwierdzić się w przekonaniu o niemożliwości istnienia żydowskiego życia w diasporze oraz o tym, że Izrael stanowi jedyne możliwe miejsce, w którym może żyć Żyd. Aby zrozumieć obecne polityczne i militarne posunięcia Izraela, trzeba koniecznie zrozumieć najpierw naturę i przyczyny takiego postrzegania świata.

Skupienie uwagi raczej na Żydach i ich przetrwaniu niż na tradycyjnym żydowskim dążeniu religijnym do przekazywania duchowych i intelektualnych tradycji judaizmu prowadzi niechybnie do sekularyzacji. „Nowy” Żyd to Żyd zeświecczony, zainteresowany przede wszystkim utrwaleniem swoich wartości natury etnicznej, narodowej lub kulturalnej, podczas gdy jego tradycje duchowe zostały zepchnięte na plan dalszy bardziej niż kiedykolwiek przedtem<sup>17</sup>. Niemniej jednak ów nacisk na przetrwanie Żydów, chociaż jest zrozumiały, z wielu powodów jest dla mnie problematyczny.

Po pierwsze, pogląd, że przetrwanie Żydów ma znaczenie podstawowe, wiedzie do przeświadczenia, że judaizm ma wartość, **ponieważ** pomaga przetrwać Żydom. Ale taki pogląd jest teologicznie problematyczny. Zgodnie z nim podstawowe wartości judaizmu tkwią nie w duchowym posłannictwie, jakie on niesie, nie w etycznym stylu życia, jakiego uczy, ani nie w poglądach teologicznych, jakie głosi, ale w tym, że pierwszorzędną wartością wiary żydowskiej jest jej użyteczność dla przetrwania żydowskiej społeczności. To prawda, że nie może być judaizmu bez Żydów, lecz — jak dawno temu powiedział Saadia Gaon, twórca filozofii żydowskiej — „Żydzi są narodem wyłącznie za sprawą Tory”<sup>18</sup>. Według żydowskiej tradycji religijnej judaizm istnieje głównie po to, aby służyć Bogu i pełnić

<sup>17</sup> Idea sekularyzacji jest zakorzeniona w klasycznej ideologii syjonistycznej. Przykładowo J. Klatzkin, ideolog syjonistyczny i autor czterotomowego dzieła *Thesaurus of Hebrew Philosophical Terms*, napisał: „Syjonizm rozpoczął nową erę, nie tylko z tego względu, iż położył kres diasporze, lecz także z uwagi na wypracowanie nowej definicji tożsamości żydowskiej — świeckiej definicji” — cyt. w A. Hertzberg (wyd.), *The Zionist Idea*, 319. W przemówieniu wygłoszonym na otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w 1925 r. największy ówczesny poeta hebrajski H. N. Bialik powiedział: „W świadomości narodu pojemna ludzka koncepcja «kultury» zajęła tymczasem miejsce teologicznej koncepcji «Tory»” — cyt. za A. Hertzberg (wyd.), 284. Są to jedynie nieliczne z wielu przykładów, jakie można przytoczyć.

<sup>18</sup> Saadia Gaon, *Księga wierzeń i opinii*, wyd. angielskie *The Book of Beliefs and Opinions*, transl. by S. Rosenblatt, New Haven: Yale University Press, 1948, księga III, rozdz. 7, 158.

Jego wolę, natomiast zabezpieczanie przetrwania Żydów nie jest jego głównym celem<sup>19</sup>.

Po drugie, uznawanie przetrwania Żydów za cel sam w sobie jest z teologicznego punktu widzenia bałwochwalstwem. Bałwochwalstwo można określić jako traktowanie czegoś, co nie jest absolutem, jako absolut. Według wiary żydowskiej tylko Bóg jest absolutem<sup>20</sup>. Uznawanie przetrwania społeczności żydowskiej za cel sam w sobie bardziej niż za środek oddawania czci Bogu stanowi — teologicznie mówiąc — formę bałwochwalstwa. Innymi słowy, ideał przetrwania Żydów nie może, choć próbuje, stać się substytutem judaizmu. Przykładowo pogląd, że przetrwanie narodu żydowskiego zastąpiło żydowską wiarę w Boga jako najwyższą żydowską wartość, znajduje potwierdzenie w zmianie do pieśni, wprowadzonej przez świeckich syjonistów w ramach obchodów święta Chanuka. Tę pieśń śpiewa się dzisiaj w wielu synagogach. Jej słowa mówią: *Któż może wypowiedzieć zwycięstwa Izraela?* Oryginalne słowa, cytujące jeden z Psalmów, brzmią: *Któż może wypowiedzieć zwycięstwa Boga?* (Ps 106, 2). Naród Izraela nie tylko zastąpił tu Boga, ale stał się nawet narzędziem żydowskiego odkupienia<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Pierwzoplanowa pozycja, jaką koncepcja przetrwania Żydów zajmuje w świadomości amerykańskiej społeczności żydowskiej, była podważana przez wielu wybitnych żydowskich teologów. Czołowy teolog żydowski obecnego stulecia A. J. Heschel (ur. w Warszawie w 1907 r., zm. w Nowym Jorku w 1972 r.) napisał: „Być albo nie być» to nie jest pytanie (...). Jakim być oraz jakim nie być — oto jest pytanie. Prawdziwy problem to jak przeżyć, o jaki rodzaj przyszłości zabiegać (...). Bardziej palące jest to, by zająć się życiem aniżeli przeżyciem” — zob. *Existence and Celebration*, New York: Council of Jewish Federations, 1965, 20. W podobny sposób wyraził się Louis Jacobs, czołowy teolog Żydów brytyjskich: „Istnieje obecnie tendencja, nawet wśród Żydów religijnych, do przyjmowania, że judaizm stanowi wartość, ponieważ zabezpiecza przetrwanie Żydów. Ale to czyni z żydowskiego przetrwania cel ostateczny, zamiast Boga i Jego służby (...). Człowiek religijny będzie walczył równie mocno o prawo własnego narodu do przetrwania jako jego niewierzący żydowski współbliźni (...). W przetrwaniu Żydów będzie jednak widział środek do celu, a nie cel sam w sobie (...). Religia jest *sui generis*. Nie jest więc «dla» czegoś jeszcze. Jej celem jest służenie Bogu” — *A Jewish Theology*, New York: Behrman House, 1973, 281. Zob. również L. Fein, *Where are We?*, 134, 142—143; S. Schwarzschild, *On the Theology of Jewish Survival*, w: *The Pursuit of the Ideal*, M. Kellner (ed.), Albany, N.Y.: SUNY Press, 83—98.

<sup>20</sup> Zob. np. W. Herberg, *Judaism and Modern Man*, New York: World Publishing Company, 1961, 94.

<sup>21</sup> Jeden z wielu przykładów, jakie można tu podać, odnosi się do słynnej grupy syjonistów założonej w Rosji w 1882 r., która przyjęła nazwę BYLU — akronim od słów *Beit Yaakov Lehu V'Neikha* „Chodźcie, domu Jakuba, postępujmy” (Iz 2,5). Znamiennie, że ostatnie słowa tego zdania — „w światłości Boga” — zostały opuszczone. Inny przykład stanowi pojmowanie przez Zabotyńskiego jego działalności syjonistycznej jako „dzieła jednego z budowniczych nowej Świątyni poświęconej jednemu Bogu, którego imię brzmi: naród Izraela” — cyt. za Ch. S. Liebman — E. Don Yehija, *Civil Religion in Israel*, 39. Co się tyczy Żydów amerykańskich, to A. Hertzberg

Po trzecie, sekularyzacja egzystencji żydowskiej z teologicznego punktu widzenia usuwa samą *raison d'être* tejże egzystencji. Jeżeli Żydzi są ludem Przymierza, ludem świętym, ludem, który zaistniał, ponieważ Bóg go wybrał i wszedł z nim w szczególne Przymierze, to idea żydowskiego przetrwania dla samego przetrwania oznacza odrzucenie samej podstawy sensu przetrwania Żydów<sup>22</sup>. Istnienie relacji Żydów do Boga i Jego Tory, związek Przymierza, stanowi owo dłaczego — podstawę sensu istnienia Żydów. Ostatecznie egzystencja zakłada przecież sens.

Po czwarte, istnieje tu problem moralny. Jeżeli przetrwanie Żydów stanowi cel sam w sobie, jest wartością ostateczną, to każdy czyn postrzegany jako wspomagający sprawę żydowskiego przetrwania staje się dozwolony i usprawiedliwiony. Takie podejście może mieć moralnie i duchowo godne pozałowania implikacje.

\*

Zanim przejdę do konkluzji, muszę dodać jeszcze trzy punkty. Dwa są związane z post-holocaustową teologią żydowską: pierwszy dotyczy doktryny Bożej odpłaty, drugi — żydowskiego mesjanizmu. Trzeci wiąże się z przeszłością stosunków polsko-żydowskich.

Po każdej z licznych tragedii i dramatów obficie rozsianych w żydowskiej historii Żydzi tłumaczyli swoje cierpienia odwołując się przede wszystkim do przestarzałej idei teologicznej Bożej odpłaty, tzn. kara dotknęła lud za jego grzechy. Gdy tragedia minie, trzeba starannie przebadać własną duszę, własne czyny, aby odkryć, jakie grzechy spowodowały owe cierpienia. By obronić wiarę w sprawiedliwość Boską, należy koniecznie określić te grzechy, nawet gdyby ich nie było. Ale wraz z Holocaustem coś się radykalnie zmieniło, nie tylko w teologii żydowskiej, lecz także w psychice i mentalności Żydów. Tym razem Żydzi odmówili zaakceptowania tezy, że to ich grzechy spowodowały katastrofę. Bo jakież grzech mógłby

---

i L. Fein zauważają, że wiara w Izraela i w naród żydowski zajęła miejsce i zastąpiła wiarę w Boga, stanowiąc główną prawdę wiary Żydów amerykańskich. Hertzberg, *Being Jewish in America*, 223, napisał, że „Syjonizm (...) stał się religią żydostwa amerykańskiego”. Podobnie L. Fein, *Where are We?*, 19, zauważył: „Dokładnie to Izrael stał się prawdą wiary Żydów amerykańskich” (zob. też ss. 86—88). Konsekwentnie, co odnotował Hertzberg (s. 223), nie można nikogo odsunąć od wspólnotowego życia Żydów amerykańskich za to, że jest ateistą, ale może on być potencjalnie „ekskomunikowany” za to, że nie jest „syjonistą”.

<sup>22</sup> Syjonizm został nazwany „zbiorową asymilacją”, bo jednym z jego celów jest „normalizacja” żydowskiej egzystencji, tj. uczynienie z narodu Izraela grupy narodowej, podobnej innym. Część obserwatorów opisuje, iż celem syjonizmu jest usunięcie żydowskiej odrębności przez uczynienie Żydów podobnymi do innych narodów, tj. narodów pogańskich, podczas gdy specyfiką żydowskiego nauczania religijnego jest właśnie zabezpieczenie żydowskiej odrębności.

usprawiedliwić wydarzenie o tak straszliwych rozmiarach? Jakież grzech wymagałyby śmierci ponad miliona żydowskich dzieci? A jeżeli nawet udałoby się taki grzech znaleźć, to jakież okrutny i nie-miłosierny Bóg mógłby dopuścić taką karę? Przyznając, że Holocaust był karą za grzechy, trzeba byłoby też przyjąć, że naziści byli narzędziami Bożej odpłaty. Nie, Żydzi nie są w stanie w to uwierzyć! Żydzi nie są w stanie tego przyjąć. Tym razem nie sposób uwolnić od odpowiedzialności ani Boga, ani biernych widzów, ani prześladowców. Żydzi odmówili przyjęcia na siebie odpowiedzialności za to, co zgotowali im inni, za to, co innym pozwolono uczynić. Tym razem zaistniała potrzeba nowej teologii i nowej psychologii<sup>23</sup>. Tym razem poczucie winy nie uczyni ofiar nerwowymi, biernymi, sparaliżowanymi. Tym razem nastąpi czynna odpowiedź na to, co się wydarzyło. Tym razem Żydzi nie będą biernymi ofiarami historii, ale sami stworzą własną historię. Rezultatem tego nowego nastawienia stało się utworzenie i poparcie dla państwa Izrael. Gdyby Żydzi pozostali obojętni na poczucie winy, gdyby znowu zaakceptowali doktrynę Bożej odpłaty, powstanie państwa Izrael nie byłoby możliwe.

Kiedy utworzono to państwo (1948)\*, a szczególnie po tzw. wojnie sześciodniowej (1967), koncepcja wzięcia historii we własne ręce została przełożona przez główny rabinat Izraela i przez rabinat amerykański na ideę teologiczną. Gdy kończyły się poprzednie tragedie w żydowskiej historii, interpretowano je często jako znaki, że rozpoczyna się wiek mesjański, że w takiej tragedii można usłyszeć i zobaczyć „ślady stóp Mesjasza”<sup>24</sup>. Tym razem rozwinęła się koncepcja, że poprzez wzięcie historii we własne ręce, jak to się dokonało podczas utworzenia państwa w 1948 r. i powrotu Jerozolimy pod kontrolę Izraela w 1967 r., nastąpił rzeczywiście przedświt wieku mesjańskiego. Do żydowskiej liturgii weszło stare aramejskie powiedzenie, nawiązując w nowym kontekście do państwa Izrael jako „początku naszego odkupienia”. Zamiast oczekiwać na zesłanie Mesjasza od Boga, ludzie sami spróbowali Mesjasza sprowadzić, i to przez zwycięstwo militarne<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Istnieje przeogromna literatura na temat „teologii Holocaustu”, włączając w to prawie powszechne odrzucanie przez Żydów argumentu Bożej odpłaty jako wyjaśnienia Holocaustu; zob. B. L. Sherwin, *Jewish and Christian Theology Encounters the Holocaust*, w: B. Sherwin — S. Ament (eds.), *Encountering the Holocaust*, Chicago: Impact Press, 1979, 407—443 i źródła tam podane.

\* Zob. W. Chrostowski, *Państwo Izrael — wyzwania i nadzieje*, „Przegląd Powszechny” 2/1989, 119—139 (przyp. tłum.).

<sup>24</sup> Termin „ślady stóp Mesjasza” jest pochodzenia talmudycznego, zob. np. trakt. *Sota* 49b.

<sup>25</sup> Odnośnie do mesjańskiego postrzegania państwa Izrael, zob. wnikliwe rozważania i źródła, jakie cytuje U. Tal, *The Land and the State of Israel in Israeli Religious Life*, *Proceedings of the Rabbinical Assembly* 38/1976,



Tu, jak sądzę, napotyka się cztery problemy. Po pierwsze, istnieje problem fałszywego mesjasza. Kiedy nie nadchodzi oczekiwane odkupienie mesjańskie, może nastąpić jedynie głębokie rozczarowanie. Po drugie, przyoblekanie państwa Izrael w implikacje mesjańskie czyni jego rolę w nie odkupionym, świeckim świecie problematyczną i trudną. Należałoby je bowiem sądzić raczej wedle kryteriów mesjańskich niż historycznych. Judaizm twierdzi, że żyjemy w nie odkupionym świecie, w świecie, którego odkupienie nastąpi za sprawą Mesjasza — ten zaś dopiero przyjdzie. W dawnych pokoleniach Żydzi po przebytych tragediach rozumieli niebezpieczeństwo przeświadczenia, że mesjańskie odkupienie już się zaczęło, podczas gdy w rzeczywistości jeszcze się ono nie zaczęło. Po trzecie, podstawową ideą syjonizmu było przekonanie, że utworzenie państwa żydowskiego „znormalizuje” żydowską egzystencję, że rozwiązanie żydowskiego problemu polega na tym, aby Żydzi stali się narodem jak każdy inny, narodem na własnej ziemi, z własnym językiem, własną flagą, własną niezależnością polityczną, własnym rządem. Oprócz tego, że utworzenie państwa Izrael nie „znormalizowało” żydowskiej egzystencji ani nie wyeliminowało antysemityzmu, czego spodziewali się wcześnie ideolodzy syjonizmu, myśl, że Żydzi mogą się stać jak inne narody kwestionuje podstawową przesłankę teologii żydowskiej — unikalną naturę, istotę, historię, misję i posłannictwo narodu żydowskiego jako narodu, który Bóg wybrał i z którym związał się Przymierzem. Po czwarte, chociaż jest oczywiste, że doktryny odpłaty Bożej nie powinno się stosować wobec Holocaustu, trzeba jednak pamiętać, że argument o Bożej odpłacie funkcjonował przez bardzo długi czas jako sposób wyjaśniania cierpień i nie powinno się go pochopnie usuwać. Usuwając argument Bożej odpłaty z teologii post-holocaustowej teologowie żydowscy nie znaleźli jak dotąd zadowalającej alternatywy teo-

6—19. Aramejski termin „*athalat de-Geulah*”, początek odkupienia, jest pochodzenia talmudycznego, *Megillah* 17b. Całe zdanie brzmi: „Również wojna stanowi początek odkupienia”. Jest to podstawa poglądu, że odkupienie mesjańskie może być zapoczątkowane przez akcję militarną, że izraelskie siły zbrojne odgrywają rolę mesjańską oraz że państwo Izrael ma jakość mesjańską. Szlomo Goren, były główny Rabin Izraela, napisał w swojej *Torat ha-Mo'adim* (Tel Aviv: Zioni, 1964, 546), że epoka mesjańska została zapoczątkowana przez żydowską niezależność polityczną w Ziemi Izraela i przez „stałą przewagę potęgi militarnej Izraela”. Taki pogląd odnosi się również do terytoriów okupowanych, bo „podbój Ziemi Izraela jest jedną z najistotniejszych misji w procesie odkupienia” — s. 313—314. Na temat teologicznych implikacji Dnia Niepodległości w Izraelu zob. *tamże*, 541—624. Interesujące, że chociaż większość świąt żydowskich pozostaje w związku z wydarzeniami w dziejach Żydów, żadne żydowskie święto nie upamiętnia podboju Ziemi Świętej przez Jozuego ani też Żydzi nie świętują podboju Jerozolimy przez Dawida. Dopiero w naszych czasach takie wydarzenia, jak Dzień Niepodległości i Dzień Jerozolimy (upamiętniający odzyskanie Jerozolimy w 1967 r.) zaczęto uważać za dni o znaczeniu religijnym dla Żydów.

logicznej. Jest faktem, że może być jeszcze za wcześnie na jej opracowanie.

W konkluzji proszę mi pozwolić na refleksję w sprawie związków między post-holocaustową teologią żydowską i odpowiedziami Żydów amerykańskich na Holocaust a ich znaczeniem dla stosunków polsko-żydowskich. I znów widzimy, jak ważny jest sposób, w jaki opowiada się o Holocaustie.

Ci, którzy podtrzymują pogląd, że Żydzi muszą polegać całkowicie na sobie, że Izrael jest jedynie właściwym miejscem zamieszkiwania Żydów oraz że powinno się unikać polsko-żydowskich, a zwłaszcza polsko-katolicko-żydowskich kontaktów, opowiadają tę historię w taki sposób: pogrom Żydów w Kielcach w 1946 r. to dowód, że nawet po Holocaustie panuje w Polsce antysemityzm<sup>26</sup>. Widzą oni antysemityzm jako część osobowości każdego Polaka, jako wyssany w dzieciństwie z mlekiem matki. Ich opowieść traktuje każdego Polaka jako nazistowskiego kolaboranta w mordowaniu Żydów, zaś Kościół katolicki w Polsce jako chorobliwie antysemicki teologicznie. Np. największa żydowska gazeta w Nowym Jorku, a zarazem największa żydowska gazeta w USA, „The Jewish Week”, poinformowała (27 IV 1990), że Ella Gutman z muzeum Holocaustu Yad Va-Shem w Jerozolimie udała się z grupą studentów izraelskich do Polski. Wyliczyła trzy tematy, które jej zdaniem, powinny być podejmowane podczas każdej podróży Izraelczyków do Polski: 1. studiowanie z bliska Holocaustu, 2. ukazanie faktu, że Polska stanowiła centrum żydowskiego życia i nauki do II wojny światowej, 3. dokładniejsze zrozumienie narodu polskiego i jego roli w zagładzie Żydów.

Ci, którzy mają odmienne zapatrywania, opowiadają inną opowieść. W ich oczach kielecka masakra była inspirowana przez stalinowców. Podkreślają działalność polskich „sprawiedliwych nie-Żydów”, którzy w czasie II wojny światowej ryzykowali własnym życiem, aby ocalać Żydów. Opowiadają o serdecznych historycznych

<sup>26</sup> Odnosnie do dwóch zapatrywań na „pogrom” kielecki zob. np. M. Borwicz, *Polish-Jewish Relations 1944—1947*, w: Abramsky et al. (eds.), *The Jews in Poland*, New York: Basil Blackwell, 1986, 193—196. Typowo izraelskie postrzeganie zob. S. Ettinger, 1046—1047: „...a terrible pogrom broke out in Kielce in which dozens of Jews were murdered. In Poland, Jews were murdered by the roadside and were pushed to their deaths out of moving railway carriages. It became apparent that the Holocaust had not only failed to soften the traditional anti-Semitism of the Polish people, but had even intensified it... Jewish refugees... looked forward to only one thing — peace and security among their brethren through immigration to Palestine” — Oraz na s. 1075: „Samo powstanie państwa Izrael (...) zrodziło się z przeświadczenia, że dla uciekinierów żydowskich nie istnieje jakieś inne miejsce oraz z kłopotliwego uświadomienia sobie, że gdyby takie miejsce ucieczki istniało w latach trzydziestych, to przynajmniej część żydostwa europejskiego mogłaby zostać ocalona”.

więzachs między Polakami a Żydami, o Polsce jako raju dla Żydów, szczególnie w XVI i XVII w., gdy Żydzi znaleźli tutaj bezpieczną przystań chroniącą ich przed niemieckim antysemityzmem. Opowiadają o polskich chasydach, o wkładzie Żydów w polską kulturę, przemysł, ekonomię i duchowość.

Tak więc sposób przedstawiania historii zależy od założeń i poglądów tego, kto ją opowiada<sup>27</sup>. A to, jak się tę historię przedstawia ma wiele ważnych teologicznych, socjologicznych i ściśle praktycznych implikacji dla aktualnych i przyszłych stosunków polsko-żydowskich i katolicko-żydowskich. Przykładowo, niektórzy izraelscy historycy hołdujący ideologii syjonistycznej twierdzą, że żydowskie życie w diasporze, tzn. poza Izraelem, jest pozbawione szans. Z jednej strony przywołuje się historię polskiego antysemityzmu, aby to twierdzenie wzmocnić. Ale z drugiej przypomina się jedyną w swoim rodzaju autonomię gminną, jaką cieszyli się polscy Żydzi, aby wyrazić pogląd, że w historii Żydów w Polsce znajduje się precedens samostanowienia Żydów, który ostatecznie i niechybnie doprowadził do samostanowienia w państwie żydowskim. Z jednej strony żydowskie życie w Polsce opisuje się jako historię Żydów prześladowanych przez Polaków, z drugiej ci sami historycy wysławiają korzystną sytuację Żydów w Polsce, która umożliwiła samorządną żydowską autonomię. W dodatku ci syjonistyczni historycy wychwalają żydowskie doświadczenia w Polsce, gdzie Żydzi wchłonęli określone poglądy polityczne i militarne, bez których syjonizm — szczególnie „rewizjonistyczny syjonizm” Żabotyńskiego, Begina i Szamira — nie byłby możliwy. Ale, moim zdaniem, nawet pozytywne opinie, jakie ci historycy wypowiadają o doświadczeniu żydowskim w Polsce, służą jedynie im samym i są niebezpieczne dla przyszłości serdecznych stosunków żydowsko-polskich<sup>28</sup>. To podejście służy bowiem jedynie utrwalaniu poglądu o kompletnej historycznej separacji narodów polskiego i żydowskiego w Polsce. Sądzę, że budowanie podstaw serdecznych stosunków polsko-żydowskich

<sup>27</sup> Jeżeli chodzi o wnikliwą analizę obydwu sposobów opowiadania historii Żydów w Polsce w okresie międzywojennym, zob. E. Mendelsohn, *Interwar Poland: Good for the Jews or Bad for the Jews?*, w: Abramsky et al. (wyd.), *The Jews in Poland*, 131—139.

<sup>28</sup> Status Żydów polskich w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej jest zazwyczaj traktowany przez historyków izraelskich jako najwyraźniejsze ucieśnienie żydowskiej niezależności w okresie między wygaśnięciem patriarchy w Palestynie i egziliarchatu w Babilonii a narodzinami państwa Izrael. Takie podejście prowadzi do osłabiania kontekstu polskiego w historii polsko-żydowskiej — zob. M. J. Rosman, *Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study*, „Jewish History” 3:2 (Fall 1988), 116. Por. też E. Mendelsohn, *Interwar Poland*, 138: „Wolność w Polsce, połączona z polskim antysemityzmem i żydowskim unowocześnieniem, umożliwiły wyłonienie się i upowszechnienie nowej polityki żydowskiej, która między innymi pomogła zbudować państwo Izrael”.

musi się rozpocząć od odrzucenia tego poglądu i przyjęcia innego, tego mianowicie, że polscy Żydzi nie byli w Polsce osobnym narodem. Polscy Żydzi byli raczej częścią narodu polskiego, zaś duchowe osiągnięcia polskich Żydów stanowią zarówno integralną część polskiej historii, jak i integralną część historii żydowskiej<sup>29</sup>. Znaczy to, że Żydzi, którzy utożsamiają się z historią polskich Żydów, muszą się też utożsamiać z polską historią. Znaczy to, że polscy katolicy, którzy utożsamiają się z polską historią, muszą też utożsamiać się z historią żydowskiego doświadczenia na polskiej ziemi. Znaczy to, że dla polskich katolików historia i dziedzictwo polskich Żydów to również ich własna historia. Tak ze względu na swoją polską tożsamość, jak i na swoją tożsamość katolicką polscy katolicy nie mogą zasadnie uważać żydowskiej historii za historię obcego narodu. Historia polskich Żydów jest częścią wspólnego dziedzictwa Żydów polskiego pochodzenia i chrześcijan-Polaków.

Przez cztery stulecia poprzedzające Holocaust najważniejszym ośrodkiem życia Żydów, jeśli nie najważniejszym ośrodkiem żydowskiej twórczości duchowej i teologicznej na świecie, była Polska. Zatem aby zrozumieć naturę tego dziedzictwa, któremu grozi zapomnienie, duchowego dziedzictwa, które nazizm usiłował unicestwić, trzeba mieć świadomość, jakie pomniki duchowości, jakie arcydzieła teologiczne zostały stworzone przez Żydów polskich. W tej perspektywie jest ważne, aby współcześni Żydzi patrzyli na Polskę nie tylko jako na ogromny żydowski cmentarz z obozami śmierci i miejscami, gdzie Żydzi ginęli w okropny sposób, lecz aby postrzegali również Polskę jako kraj, w którym Żydzi stworzyli bezprecedensowe dzieła religijnego intelektu i ducha, kraj, w którym judaizm kwitł swobodnie i rozwinął się bardziej aniżeli gdzie indziej, kraj pełen pomników żydowskiej duchowości, a nie tylko żydowskich grobów czy miejsc śmierci i zagłady<sup>30</sup>. To w Polsce przez całe stulecia wielcy rabini trudzili się nad zgłębianiem znaczenia świętych żydowskich tekstów. W Polsce czcigodne teksty talmudyczne stały się na nowo żywą literaturą. Upojeni Bogiem kabaliści i chasydzi łaknęli Go i znajdowali Jego obecność w wioskach i lasach rozrzuconych wśród polskiego krajobrazu. W rzeczy samej, jak słusznie stwierdzili biskupi polscy w *Liście Pastorskim z okazji 25 rocznicy ogłoszenia soborowej deklaracji «Nostra aetate»*, odczytanym w koś-

<sup>29</sup> Zob. B. D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1972; S. Baron, *A Social and Religious History of Jews*, Vol. 16, New York: Columbia University Press, 1976; N. Davies, *Boże igrzysko — Historia Polski* (tłum. E. Tabakowska), Kraków: Zak, 1989 (t. I) i 1991 (t. II); M. S. Rosman, *The Lord's Jews: Jewish-Magnate Relations in the Eighteenth Century Polish-Lithuanian Commonwealth*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, „Introduction”.

<sup>30</sup> Zob. B. L. Sherwin, *Dialog katolicko-żydowski w Polsce* (tłum. W. Chrostowski), „Przegląd Powszechny” 4/1991 i 5/1991.

ciolach 20 I 1991 r., „Polska stała się dla wielu Żydów drugą ojczyzną. Większość Żydów, żyjących obecnie na świecie, wywodzi się z terenów dawnej i obecnej Rzeczypospolitej”. Żydzi i Polacy zostali złączeni przez historię nierozdzielnymi więzami, niemniej jednak problem pozostaje. Jąką wersję historii mamy opowiadać? Jakie implikacje na dzisiaj ma historia dnia wczorajszego?

Sądzę, że aby zrozumieć Holocaust w kategoriach tego, co zostało stracone, aby zrozumieć judaizm w kategoriach tego, czym jest on dzisiaj, Żydzi muszą uświadomić sobie lepiej, czym była przedwojenna żydowska społeczność w Polsce i jakie duchowe skarby stworzyli Żydzi podczas prawie tysiącletniego w Polsce pobytu. Tylko określając najpierw to, co zostało stracone z powodu Holocaustu, można zgłębić jego znaczenie i implikacje. Autentyczna odpowiedź na Holocaust, zmierzająca do odbudowania pośmiertnego żydowskiego życia, musi najpierw uznać to, co przepadło, oraz kto został stracony. Dla Żydów poznanie swoich tradycji religijnych i duchowych, pozwolenie, aby te pomniki ducha poszły w zapomnienie, zostały stracone w otchłań niepamięci i odrzucone, byłoby dokończeniem dzieła niszczenia judaizmu rozpoczętego przez Holocaust. Byłoby to przyznanie nazistom pośmiertnego zwycięstwa<sup>31</sup>.

Ponowne zwrócenie uwagi Żydów na duchowe skarby i pomniki polskiej społeczności żydowskiej, o których większość dzisiejszych żydowskich uczonych nawet nie ma pojęcia, przesunęłoby punkt ciężkości z obsesji zajmowania się żydowskim przetrwaniem na zwiększoną świadomość potrzeby ciągłości i odrodzenia duchowości żydowskiej. W poglądach na Polskę i Polaków oraz podróżach do Polski Żydzi przestaliby zajmować się śmiercią, a zwróciliby większą uwagę na wkład, jaki Polska wniosła do judaizmu i żydowskiej egzystencji. Uświadomiłoby to Żydom, że chociaż Żydzi nie są już częścią składową Polski, Polska pozostaje częścią składową Żydów. To ostatecznie doprowadziłoby do polepszenia stosunków polsko-żydowskich, ponieważ Polska byłaby przez Żydów postrzegana jako kraj, gdzie Żydom działało się dobrze, zaś judaizm rozkwitał, a nie tylko jako kraj, gdzie Żydzi zostali pomordowani, nie tylko jako kraj, gdzie żydowskie ciała zostały obrócone w dym, ale jako kraj, w którym żydowska dusza radowała się bezprecedensową twórczością. Poprzez odnowę opowiadania o przeszłości i doświadczeniu żydowskiego pobytu w Polsce Polacy i Żydzi mogliby rozpocząć badania nad tym, jak ich dzieje się łączą, oraz nad tym, jakie wątki polskiej i żydowskiej historii stanowią naprawę jedną i tę samą historię.

---

<sup>31</sup> Abraham. J. Heschel wielokrotnie powtarzał: „Kiedy myślę o tym, co nasz naród przez wieki nagromadził, a o czym nikt nie będzie nawet wiedział, wygląda to jak drugi Holocaust. Hitler wymordował naszych ludzi. Teraz pozwalamy umierać ich duchowi” — cyt. za R. L. Rubenstein, *Power Struggle*, New York: Scribner's, 1974, 128. Heschel często mi to mówił.

Aby zrozumieć, kim się jest, trzeba najpierw zrozumieć, kim się było i skąd się wyszło. Dla Żydów oznacza to zrozumienie dziejów żydowskiego życia w Polsce. Dla Polaków oznacza to również zrozumienie dziejów Żydów, tych (aby użyć wyrażenia Jana Pawła II) dla chrześcijan „starszych braci w wierze”, a szczególnie zrozumienie dziejów Żydów w Polsce, które stanowią zasadniczy rozdział w polskim doświadczeniu dziejowym<sup>32</sup>. To wszystko prowadzi nas z powrotem do problemu postawionego na początku: Jak mamy opowiadać tę historię? Co snuta przez nas opowieść mówi o tym, kto ją opowiada? Co implikuje nasza opowieść nie tylko w nawiązaniu do naszej przeszłości, lecz i w odniesieniu do naszych obecnych i przyszłych wzajemnych stosunków?

tłum. Waldemar Chrostowski

BYRON L. SHERWIN, CHICAGO

---

<sup>32</sup> Termin „starsi bracia” pojawił się już w deklaracji politycznej legionów Polskich, ogłoszonej przez Mickiewicza w 1848 r. — zob. S. Kieniewicz, *The Jewish Problem in the Nineteenth-Century*, w: Abramsky et al., *The Jews in Poland*, 73. Określenie to bywa często używane. Posłużył się nim również Jan Paweł II podczas swojej historycznej wizyty w Synagodze Większej w Rzymie (13 IV 1986 r.) — zob. W. Chrostowski — R. Rubiniewicz SDB, *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965—1989)*, Warszawa: ATK, 1990, 162—168.