



## Litteraria

Siergiej Lozow

Siergiej Władimirowicz Lozow — lingwista, badacz Nowego Testamentu — urodził się 9 maja 1954 roku w Smoleńsku<sup>1</sup>. Jego życiorys mógłby posłużyć za temat do powieści o niespokojnym umyśle, który po latach różnych przygód odnalazł spokój w studiowaniu martwych lub umierających języków. Urodzony w rodzinie lekarskiej, wychowany został przez dziadków. Od dziecka chciał być lingwistą, ale powodowany miłością do dziewczyny, zaczął studia medyczne. Przerwał je, został powołany na trzy lata do wojska. Wspominał ten okres następująco: „Dużo czytałem po angielsku, ze słownikiem Millera, w tym gramatykę, nadto prace z zakresu lingwistyki rosyjskiej, np. *Morfologię Winogradowa*”<sup>2</sup>. W 1981 roku ukończył studia filologiczne (w zakresie filologii romańskiej) na Uniwersytecie Moskiewskim im. M.W. Łomonosowa (MGU) na podstawie pracy *Podmiotowa struktura powieści Dostojewskiego „Bracia Karatazow” i jej przekaz w dwóch włoskich przekładach (Субъектная структура романа Достоевского „Братья Каратазовы” и ее передача в двух итальянских переводах)*, napisanej pod kierunkiem prof. Tatiany Alisowej (1924–2014), jednej z najwybitniejszych italianistek rosyjskich, od 1974 roku członka-korespondenta włoskiej Accademia della Crusca.

W czasie studiów Lozow zetknął się z kulturą niezależną, nową myślą teologiczną, filozoficzną i polityczną. Lektura *Archipelagu GUŁag* Aleksandra Sołżenicyna i *Dennych wyżyn* Aleksandra Zinowjewa wymusiła na nim inne spojrzenie na rzeczywistość ZSRR.

<sup>1</sup> Informacje biograficzne na podstawie rozmów Aleksieja Ogniewa z Siergiejem Lozowem: *Если всё было фигой — мы стали ближе к истине*, «Троицкий вариант — Наука» 2017, nr 225, s. 8–9, <https://trv-science.ru/2017/03/29/lyozov/> [08.12.2019]; *Мы отвечаем за арамейский язык перед небытием*, «Троицкий вариант — Наука» 2017, nr 228, s. 8–9 (online: <https://trv-science.ru/2017/05/08/lyozov-2/> [08.12.2019]).

<sup>2</sup> *Если всё было фигой — мы стали ближе к истине...* (tłum. moje — M. K.).

Powiedział później, „że człowiek kształtuje swoje życie jako reakcję na nadchodzące wyzwania intelektualne, to znaczy: zmienia swoje życie w odpowiedzi na te wyzwania”<sup>3</sup>. Po przeczytaniu *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego krytycznie odniósł się do prac grupy „Młodych socjalistów” (grupa Pawła Kudiukina, Borisa Kagarlickiego i Andrieja Fadina), mieszczących się w obrębie idei zarówno lewicowego eurokomunizmu, jak też prawicowej socjaldemokracji. W tym czasie zbliżył się do chrześcijaństwa, ponieważ wydało się mu to odpowiednie do zamianifestowania indywidualnego oporu wobec władzy. Znalazł się w kręgu Aleksandra Mienia (1935–1990), ekumenicznego filozofa religijnego i teologa prawosławnego, któremu później zarzucił brak zdecydowanej postawy w zwalczaniu „kolaboracjonizmu wewnątrz prawosławia”<sup>4</sup>. Zaangażował się też w ruch obrony praw człowieka, został członkiem moskiewskiego Komitetu Helsińskiego (1989–1990), wchodził w skład redakcji czasopism „Ekspress-Chroniki” oraz „Strana i Mir”. Od połowy lat 90. XX wieku deklaruje światopogląd liberalny i wykazuje dystans wobec dzisiejszego rosyjskiego establishmentu.

Po studiach Lozow pracował jako nauczyciel języków hiszpańskiego i włoskiego w szkole wieczorowej, w 1983 roku został zatrudniony w Instytucie Informacji Naukowej Nauk Społecznych ówczesnej Akademii Nauk. Tutaj, obok redakcji językowej, zajmował się studiowaniem Nowego Testamentu. Wraz z Walentyną Kuzniecowa (tłumaczką) oraz Siergiejem Tiszczenką (kulturoznawcą) przygotował komentowane wydanie czterech ewangelii kanonicznych<sup>5</sup>. W tym czasie tłumaczył i/lub redagował pisma Martina Bubera, Paula Tillicha, Hansa Kelsena oraz przygotował — wraz z Olgą Worową — wybór najważniejszych dwudziestowiecznych prac teologicznych (m.in. Karla Bartha, Dietricha Böhoffera, Emila L. Fackenheim, Rudolfa Bultmanna)<sup>6</sup>. Rozprawę doktorską pt. *Historia i hermeneutyka w nauczaniu Nowego Testamentu* (*История и герменевтика в изучении Нового Завета*) obronił w roku 1994 w Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym (RGGU), z którym jest związany zawodowo od roku 1992. Rozprawa ukazała się jako osobna książka, została też

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> С. Лёзов, *Религиозное возрождение или капитуляция?*, «Страна и мир» [Мюнхен] 1986, nr 12, s. 28–36.

<sup>5</sup> С.В. Лёзова, С.В. Тищенко (red.), *Канонические евангелия*, przeł. z greckiego В.Н. Кузнецова, Наука, Восточная литература, Москва 1992.

<sup>6</sup> М. Бубер, *Два образа веры*, Республика, Москва 1995; П. Тиллих, *Избранное. Теология культуры*. Юрист, Москва 1995; Г. Кельзен, *Чистое учение о праве*, przeł. М.В. Антонов, С.В. Лёзов, Алф-Пресс, Санкт-Петербург 2015; *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века*, Восточная литература, Москва 1994.

włączona do autorskiego tomu pism wybranych Lozowa *Próba zrozumienia*<sup>7</sup>.

Poliglota — znawca licznych języków nowożytnych: m.in. angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego, włoskiego — na przełomie stuleci odszedł od aktywnego udziału w życiu społecznym i poświęcił się studiom nad Nowym Testamentem (przełożył ze starogreckiego Ewangelię św. Marka), a także badaniom nad morfologią i syntaktyką wyrazu oraz gramatyką historyczną języków semickich (m.in. akadyjskiego, aramejskiego, hebrajskiego, turoyo). Wypowiedział słynne zdanie: „Jesteśmy odpowiedzialni za aramejski przed niebytem”<sup>8</sup>. Jego liczne prace językoznawcze publikowane są na łamach prestiżowych czasopism<sup>9</sup>.

Esaj Siergieja Lozowa, który tutaj przedstawiamy, powstał w latach 1988–1990, był publikowany wielokrotnie w różnych wersjach. Najpierw jako *Chrześcijaństwo po Auschwitz*, później jako *Idea narodowa a chrześcijaństwo*<sup>10</sup>. Wersja pełna eseju została przedrukowana w antologii Zoi Krachmalnikowej *Rosyjska idea a Żydzi*, a także w autorskim tomie prac wybranych *Próba zrozumienia*<sup>11</sup>. Skróć części drugiej eseju – *Rosyjskie prawosławie i nowy patriotyzm* – ukazał się w przekładzie na język angielski, całość eseju natomiast po niemiecku<sup>12</sup>. Po polsku praca ta ukazuje się po raz pierwszy. Podstawą przekładu jest — zaaprobowana przez autora — ostateczna wersja jego eseju z tomu *Próba zrozumienia*, porównana z maszynopisem, zamieszczonym na stronie internetowej RGGU (w autorskim wykazie publikacji za rok 1990)<sup>13</sup>.

Esaj składa się z dwóch autonomicznych, lecz mocno ze sobą związanych części. W pierwszej z nich autor zadaje pytanie o polityczną i moralną odpowiedzialność chrześcijaństwa za antysemityzm i Holokaust. Nawiązując do protestanckiej „teologii po Auschwitz”, zastanawia się nad odpowiedzialnością Kościoła (Cerkwi)

<sup>7</sup> С. Лёзов, *История и герменевтика в изучении Нового Завета*, Восточная литература, Москва 1996, 375 s.; tenże, *Попытка понимания. Избранные работы*, Университетская книга, Москва–Санкт-Петербург 1999, s. 355–563.

<sup>8</sup> „Мы отвечаем за арамейский язык перед небытием”...

<sup>9</sup> Zob. spis publikacji Lozowa na jego stronie internetowej: <http://ivka.rshu.ru/article.html?id=78809> lub <https://www.hse.ru/staff/sloesov#sci> [08.12.2019].

<sup>10</sup> С. Лёзов, *Христианство после Освенцима*, «Страна и мир» [Мюнхен] 1990, nr 1, s. 128–134; tenże, *Национальная идея и христианство*, «Октябрь» 1990, nr 10, s. 148–160.

<sup>11</sup> М. Крахмальникова (red.), *Русская идея и евреи. Роковой спор. Христианство, антисемитизм, национализм*, Наука, Восточная литература, Москва 1994; С. Лёзов, *Попытка понимания...*, s. 231–254.

<sup>12</sup> S. Loesov, *Russian Orthodoxy and the New Patriotism*, „Holocaust and Genocide Studies” 1991, vol. 6, issue 3, s. 253–267; S. Lösov, *Nationale Idee und Christentum, w: Die Fesseln der Vergangenheit. Russisches Denken nach der Perestrojka*, hrsg. S. Margolina, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1993, s. 65–99.

<sup>13</sup> Zob. <http://ivka.rshu.ru/article.html?id=78809> [08.12.2019].

za Holocaust, nad wielowiekowym antyjudajzmem kościelnym jako jednym ze źródeł antysemityzmu rasistowskiego oraz nad możliwościami przekształcenia najgłębszych podstaw nauczania chrześcijańskiego w kontekście doświadczenia Holocaustu. W części drugiej — pyta o związek prawosławia z tzw. „nowym patriotyzmem” Frontu Narodowo-Patriotycznego „Pamięć”, który ujawnił się w postawach agresywnego antysemityzmu rasistowskiego.

Po publikacji eseju, Lozowowi zarzucono myślenie publicystyczne i wyjaskrawienie stanowisk. W ostatniej dekadzie XX wieku okazało się, że niemieckie i amerykańskie idee „teologii po Auschwitz” nie dały się przeszczepić na grunt rosyjski. W czasie postkomunistycznego odradzania się prawosławia zostały odrzucone jako ideowo obce<sup>14</sup>. Lozow uznał to za wielki błąd, a przynajmniej za utraconą szansę na intelektualne porozumienie chrześcijaństwa i judaizmu. Napisał w poincicie swojego eseju *O niepowstaniu chrześcijaństwa z judaizmu*:

„Teologia dialogu w ostatnich dziesięcioleciach zastąpiła teologię misji. Jest to funkcjonalna zamiana: w obu przypadkach odczuwamy potrzebę pogłębionego zrozumienia judaizmu w takim sensie, w jakim nie musimy rozumieć islamu. Liberalni chrześcijanie w kontekście tego dialogu wykształcili coś, co przypomina kompleks niższości. Szczególnie interesujące są przypadki przejścia aktywnych chrześcijan (w szczególności teologów chrześcijańskich!) na judaizm; czasem towarzyszy temu emigracja do Izraela. Oczywiście, takie duchowe przygody opierają się na założeniu, że istnieje tylko jedna prawda (lub w tym przypadku: jest tylko jedna prawda). Okazuje się, że poszukiwacze prawdy rozumują lub czują tak: jeśli judaizm nie jest niedokończonym chrześcijaństwem, to chrześcijaństwo okazuje się zepsute przez judaizm, a zatem nie jest prawdą. Ale jeśli pytanie o prawdę w ogóle nie jest przemyślane, to i ‚wspólne korzenie’ mogą nie być rozumiane tak, jak są one rozumiane, dlatego chrześcijański dialog z Żydami, a raczej chrześcijański monolog o Żydach i w obecności Żydów (jak to jest praktykowane na Zachodzie i jak powoli pojawia się i u nas) traci swój niewyjaśniony i ekscytujący urok”<sup>15</sup>.

Marian Kisiel

<sup>14</sup> В. Лихачев, *Политический антисемитизм в современной России* (cz. 3: *Религия, tozdz. 1: Антисемитизм, православная церковь и государство в современной России*, <https://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/publications/antisemitism/political-antisemitism/2003/08/d763/> [08.12.2019].

<sup>15</sup> С. Лёзов, *О непроизхождении христианства из иудаизма, w: tegoż, Попытка понимания. ...*, s. 19–20.



## SIERGIEJ LOZOW

### Idea narodowa a chrześcijaństwo Esej w dwóch częściach

#### 1. Chrześcijaństwo po Auschwitz

Dzisiejszy kult agresywnego nacjonalizmu i antysemityzmu w społeczeństwie rosyjskim, prowadzący do wyrzucenia Żydów z Rosji i skutkujący wieloma poważnymi następstwami w przyszłości, rozpatrywany jest najczęściej w kontekście czysto politycznym. Jeśli chodzi o wymiar historyczny, to nasza własna historia jest zasadniczo tym, co mamy na podorędziu: jest to rosyjska myśl narodowa XIX–XX wieku, rosyjska państwowość imperialna ostatnich trzech stuleci, dziesięć wieków rosyjskiego chrześcijaństwa itp. Zawsze zajmowała nas problematyka historiozoficzna i w tej dziedzinie napisano tyle, że autor próbujący przy analizie antysemityzmu oprzeć się na jakimś rozumieniu rosyjskiej historii, znajduje się dzisiaj jakby na wiecu, gdzie każdy stara się przekrzywić wszystkich i nikt nikogo nie słucha. Przecież każdy ma własne zdanie na temat Żydów, równego Apostołom księcia Włodzimierza, przyczyn rosyjskiej rewolucji, schizmy w Cerkwi w XVII wieku, rosyjskiej idei, Dostojewskiego, Lenina, źródeł i znaczenia rosyjskiego komunizmu, prawdziwej istoty prawosławia i wielu innych rzeczy.

Wydaje mi się, że w debacie o rosyjskim nacjonalizmie XX wieku, w szczególności zaś o miejscu prawosławia i antysemityzmu w e - w n a t r z tego fenomenu, pomocny mógłby być punkt widzenia sytuujący się poza płaszczyzną zwykłych politycznych i historiozoficznych dyskusji. Chcę przedstawić taki punkt widzenia w nadziei,

że okaże się on czytelnikowi pomocny w jego rozmyślaniach na te tematy.

Zapewne wielu zgodzi się z tym, że jednym z głównych wynalazków XX wieku są obozy masowej zagłady, że wejdzie on do historii jako wiek Gułagu i Auschwitz. Mnie, chrześcijanina i historyka myśli chrześcijańskiej doby najnowszej, zawodowo interesują istniejące próby teologiczne o zrozumienia tego prawdziwie nowego zjawiska. Tym samym, czytelnik ma prawo oczekiwać opowieści o przemyśleniach prawosławnej teologii na temat Gułagu i wszystkiego, co kryje się pod tym słowem, ma prawo oczekiwać refleksji na temat: „rosyjska teologia po Gułagu”. Ale nie ma prawosławnego przemyślenia Gułagu. Nie ma prawa słowa w teologii po Gułagu, po prostu dlatego, że nie ma również w języku rosyjskim teologii chrześcijańskiej.

Pozostaje Auschwitz. Chcę pokazać, że niektóre istotne odkrycia myśli zachodniochrześcijańskiej mogą okazać się ważne również dla nas.

## I

W zachodniej (przede wszystkim w amerykańskiej i niemieckiej) literaturze teologicznej Auschwitz jest jednym z symboli eksterminacji Żydów europejskich w czasie panowania narodowego socjalizmu. Żydzi nazywają to zdarzenie Katastrofą albo słowem Szoa, tzn. „nieszczęście”, „zagłada”. Ale najczęściej używane jest słowo Holokaust, co po grecku znaczy: „ofiara całopalna”. Słowo to pochodzi ze starogreckiego przekładu Biblii żydowskiej i oznacza taki obrzęd ofiarny, w czasie którego ciało zwierzęcia ofiarnego całkowicie zostaje spalone.

Znaczenie biblijnej metafory jest jasne. Pisarz Jean Améry<sup>1</sup>, uratowany z obozu zagłady i później przez całe życie próbujący sobie poradzić z „przymusem i niemożnością bycia Żydem” (walka ta skończyła się samobójstwem 17 października 1978 roku), tak o tym powiedział: „Wszyscy aryjscy więźniowie, chociaż byli z nami w tej samej otchłani, stali wyżej, a ponadto byli oddaleni od nas o kilku lat świetlnych. Żyd był zwierzęciem ofiar-

<sup>1</sup> Jean Améry (właśc. Hans Mayer, 1912–1978), pisarz żydowski urodzony w Wiedniu. Po Anschlussie Austrii wyemigrował do Belgii. Działal w ruchu oporu, był więźniem Auschwitz, Buchenwaldu, Bergen-Belsen. Po wojnie korespondent kulturalny prasy szwajcarskiej. Polskie wydania jego prac: *o starzeniu się. Bunt i rezygnacja; Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2007; *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, postłowie P. Weiser, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007; *Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018 [przyp. tłum.].

n y m... Musiał wypić kielich do ostatniej, najbardziej gorzkiej kropli. Wypiłem ją. Wtedy właśnie do mnie dotarło, co znaczy być Żydem”<sup>2</sup>.

Czym jest „chrześcijaństwo po Auschwitz”? Jakie znaczenie ma problem Auschwitz we współczesnej teologii chrześcijańskiej? Pierwsze podejście do tego zagadnienia można sformułować tak: „Żydów eksterminowali nie chrześcijanie, ale naziści i ich pomocnicy (choć w większości byli oni ochrzczeni i wychowywali się w środowisku chrześcijańskim, a niektórzy uważali się za członków Kościoła). Ale odpowiedzialność za to, że było to możliwe, spoczywa również na chrześcijanach”.

Jaka jest to odpowiedzialność? W 1946 roku znany niemiecki filozof Karl Jaspers opublikował książkę *Problem winy*, w której była mowa o „niemieckiej winie”, to jest o winie narodu niemieckiego za zbrodnie przeciwko ludzkości dokonane przez narodowych socjalistów. Książka ta stała się znaczącym zjawiskiem w życiu duchowym powojennych Niemiec<sup>3</sup>. Podobnego postawienia problemu oczekujemy również w debacie na temat „chrześcijaństwa po Auschwitz”. W istocie rzeczy jednak mowa tu nie o „niemieckiej winie”, ale o czymś o wiele bardziej fundamentalnym. We współczesnej chrześcijańskiej (nie tylko niemieckiej) teologii głównie omawia się nie moralno-polityczną odpowiedzialność chrześcijan za Holokaust, ale kwestię istoty „bycia chrześcijaninem” po Katastrofie, kwestię najgłębszego jądra chrześcijaństwa w obliczu Holokaustu.

Filozof i teolog Paul Tillich, jeden z najwybitniejszych twórców myśli chrześcijańskiej naszego wieku<sup>4</sup>, powiedział, że chrześcijanin dzisiaj „nie może przyłączyć się do chóru tych, którzy żyją w ‘świecie niepodważalnych twierdzeń’”<sup>5</sup>. Tillich miał na uwadze nie Katastrofę, ale współczesny kryzys zaufania do wszystkich istniejących

<sup>2</sup> Cyt. za J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. Kaiser, München – Grünewald, Mainz 1980, s. 35. [Johann Baptist Metz (1928–2019), teolog niemiecki, uczeń i przyjaciel Karla Rahnera, jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli tzw. „nowej” teologii politycznej. Wniósł wielki wkład do „teologii po Auschwitz” (jak mówić o Bogu i jak rozwijać teologię). Z ważniejszych jego prac: *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000; *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008 [przyp. tłum.].

<sup>3</sup> Zob. K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przeł. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018. [Karl Jaspers (1883–1960), jeden z najwybitniejszych filozofów niemieckich, przedstawiciel egzystencjalizmu]. [przyp. tłum.]

<sup>4</sup> Paul Tillich (1886–1965), niemiecki filozof i teolog, od 1933 roku w USA, wykładowca Union Theological College w Nowym Jorku, jeden z najznakomitszych teologów protestanckich XX wieku. Główne dzieła: *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987; *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994; *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996; *Teologia systematyczna*, t. 1–3, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004–2005. [przyp. tłum.]

<sup>5</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 31 (pol. tłum.: „w sferze niezłomnych twierdzeń”).

systemów światopoglądowych, w tym również do chrześcijaństwa. Słowami Tillicha da się wszakże wyrazić wyjściową tezę teologii po Auschwitz: dzisiaj, po Katastrofie, chrześcijanin nie może dłużej żyć w „świecie niepodważalnych twierdzeń”.

Dlaczego eksterminacja Żydów wywołała u chrześcijan kryzys zaufania do istoty własnej wiary? Szczegółowo będzie o tym mowa dalej. Wpierw zaznaczę jednak, że zachodnie chrześcijaństwo byłoby dzisiaj martwą ideologią, gdyby ten kryzys, nawet z dużym opóźnieniem, jeszcze się nie zaczął. Pierwsze próby chrześcijańskiego zrozumienia Holokaustu pojawiają się pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Omawiamy więc kierunek myśli chrześcijańskiej, która zaczyna rozwijać się na naszych oczach. Już w roku 1968 żydowski filozof Emil Fackenheim miał prawo powiedzieć: „Świat nieżydowski uchyla się przed Auschwitz z powodu jego potworności, ale także z powodu rzeczywistego lub wyobrażonego udziału w winie za Auschwitz”<sup>6</sup>.

Z historycznego punktu widzenia wydzieliłbym tu trzy etapy zgłębienia tej problematyki.

1. Uznanie moralno-politycznej odpowiedzialności Kościoła za Katastrofę. Chodzi o to, że już po dojściu Hitlera do władzy Kościoły — protestancki i katolicki, europejskie i amerykańskie — mogły wystąpić w obronie Żydów, lecz tego nie uczyniły. Takie uznanie szczególnej odpowiedzialności zawarto, na przykład, w rezolucji *O odnowieniu kontaktów między chrześcijanami i Żydami*, przyjętej przez synod niemieckich protestantów w Nadrenii w 1980 roku<sup>7</sup>. Zaznaczmy, że podobnego uznania brakuje w *Nostra aetate*, fundamentalnym dokumencie Soboru Watykańskiego II o relacjach Kościoła Katolickiego do Żydów.

2. Chrześcijańscy teologowie zaczęli badać wielowiekowy antyjudyzm kościelny jako jedno ze źródeł współczesnego antysemityzmu rasistowskiego. Długa historia kościelnej wrogości do Żydów zaczęła teraz przybierać nowy, złowieszczy sens. Na przykład, reguła IV Soboru Laterańskiego (1215), odnosząca się do porządku, jaki powinien zostać stworzo-

<sup>6</sup> E. L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, przeł. A. Musiał, w: P. Śpiwak (red.), *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2013, s. 347. [Emil Ludwig Fackenheim (1916–2003), filozof, teolog i rabin judaizmu reformowanego, znawca myśli Kanta, Hegla i Schellinga, syjonista. Jeden z najważniejszych przedstawicieli „filozofii po Auschwitz”. Z ważniejszych opracowań: P. Weiser, *Auschwitz i Jerozolima. Pojęcie Holocaustu według Emila Fackenheima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010; K. Kornacka-Sareło, „Religia kosmicznego uniesienia”. *Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”*, „Studia Religioznawcze” 2015, nr 1 (48), s. 26–28].

<sup>7</sup> *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. „Die Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland” 1980.



ny dla Żydów wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, okazała się zbieżna z nazistowskim prawodawstwem rasowym. Sobór postanowił, że Żydzi powinni nosić na ubraniu odróżniające ich znaki, jak trędownicy lub prostytutki. To antycypowało rozporządzenie z 1 września 1941 roku, zgodnie z którym Żydzi na terytorium kontrolowanym przez Rzeszę mieli przyszywać na ubraniach żółte sześcioramienne gwiazdy.

Chrześcijanie zaczęli dostrzegać głosy świadków, którzy przeżyli Holokaust. Tutaj należy wspomnieć choćby Elie Wiesela<sup>8</sup>, który jako nastolatek znalazł się w Auschwitz. Elie Wiesel został światowej sławy pisarzem, laureatem Pokojowej Nagrody Nobla, „postańcem ludzkości”, jak powiedział o nim znany chrześcijański teolog Robert McAfee Brown, autor książki o jego twórczości<sup>9</sup>.

Dla chrześcijan, zaczynających rozumieć o czym jest mowa, ważne stały się także głosy żydowskich filozofów, teologów i historyków, piszących o Holokauście. Dlatego i my będziemy się w wsłuchiwać. Punkty wspólne między wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym prawem kanonicznym, z jednej strony, a nazistowskim prawodawstwem, z drugiej, szczegółowo rozpatrzył historyk Katastrofy Raul Hilberg w swoim fundamentalnym dziele *Zagłada Żydów europejskich*. Zdaniem Hilberga, nazistowskie „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”<sup>10</sup> należy rozpatrywać w związku z chrześcijańskimi prześladowaniami Żydów. Hilberg wyodrębnił trzy rodzaje antyżydowskiej polityki, następujące jeden po drugim, poczynając od IV wieku n.e., to znaczy od chwili, kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową w Imperium Rzymskim: nawrócenie na chrześcijaństwo, wygnanie (w tym również wygnanie do getta) i zagłada. „Chrześcijańscy misjonarze — pisze Hilberg — w gruncie rzeczy mówili: nie macie prawa żyć wśród nas jako Żydzi. Po nich nadeszli władcy świeccy, twierdząc: nie macie prawa żyć wśród nas. Wreszcie Niemieccy naziści zadeklarowali: nie macie prawa żyć.

Te coraz bardziej drastyczne cele powoli, lecz nieprzerwanie powodowały nasilenie działań antyżydowskich i wrogię Żydom

<sup>8</sup> Elie Wiesel (1928–2016), amerykański pisarz i dziennikarz żydowskiego pochodzenia, laureat Pokojowej Nagrody Nobla (1986), profesor Boston University. Więzień Auschwitz i Buchenwaldu. Po wojnie aktywny syjonista, inicjator budowy United States Holocaust Memorial Museum, pomysłodawca używania terminu Holocaust w zastosowaniu do ofiar nazizmu i komunizmu. W języku rosyjskim opublikowano przekład autobiograficznej trylogii Elie Wiesela *Ночь. Рассвет. День*, Олимп, Москва 1993. [przyp. tłum.]

<sup>9</sup> R. McAfee Brown, *Elie Wiesel. Messenger to all humanity*, University of Notre Dame Press, London 1983. [Robert McAfee Brown (1920–2001), teolog amerykański, pisarz, kaznodzieja, zwolennik równych praw w kwestiach społecznych, ekonomicznych i płciowych. Był m.in. profesorem religii na Uniwersytecie Stanforda, a także protestanckim obserwatorem na Soborze Watykańskim II]. [przyp. tłum.]

<sup>10</sup> Endlösung der Judenfrage — kryptonim niemieckiego programu zagłady Żydów europejskich. Zob. P. Szapiro, „ostateczne rozwiązanie”, [https://www.jhi.pl/psj/ostateczne\\_rozwiazanie](https://www.jhi.pl/psj/ostateczne_rozwiazanie) [08.12.2019]. [przyp. tłum.]

myślenia. Proces ten zapoczątkowała próba nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo. Następną fazą było zmuszenie ofiar do opuszczenia kraju. Ostatnią fazą było zgładzenie Żydów. Niemieccy naziści nie odrzucali zatem przeszłości, ale budowali na niej. Nie rozpoznały procesu, ale doprowadzili go do końca”<sup>11</sup>.

Wtedy też teologowie chrześcijańscy po raz pierwszy podjęli refleksję nad zagadnieniem „antyjudaizmu w Nowym Testamencie”. Odkryli judofobiczny<sup>12</sup> potencjał Nowego Testamentu, który w całości realizował się w historii Kościoła. Nieco dalej spróbują wyjaśnić, na czym opierały się te niezwykle dla rosyjskiej świadomości kulturowej idee.

3. Od Nowego Testamentu naturalne jest przejście do najgłębszej warstwy — do semantycznego jądra [*смысловой центр*] chrześcijaństwa, do chrystologii — chrześcijańskiej doktryny o Jezusie z Nazaretu jako Mesjaszu (Chrystusie) i Synu Bożym oraz do wynikających z niej uniwersalnych twierdzeń chrześcijaństwa. Stale ponawiana refleksja nad tymi nowymi zagadnieniami utwierdziła niektórych teologów w przekonaniu, że po Auschwitz również semantyczne jądro chrześcijańskiej teologii dogmatycznej powinno wyglądać inaczej.

Oczywiście, takie rozumienie wymaga uczciwości i gotowości do podjęcia bolesnych wysiłków w celu zrewidowania całej tradycji. Powiedziałbym, że dla konsekwentnego teologicznego prze-myślenia Katastrofy przez chrześcijan potrzeba pewnej odwagi, by zadać pytanie o podstawy własnego światopoglądu.

Nieuchronność zwrotu w myśli chrześcijańskiej bardzo dokładnie wyraził w 1979 roku niemiecki teolog luterański Friedrich-Wilhelm Marquardt: „Dzisiaj Auschwitz zbliża się do nas jako sąd nad naszym chrześcijaństwem, nad minionym i obecnym obrazem naszego chrześcijańskiego bytu, i więcej nawet — jeżeli patrzeć oczami ofiar Auschwitz — zbliża się do nas jako sąd nad samym chrześcijaństwem”. I dalej: „Auschwitz zbliża się do nas jako wezwanie do pokuty i nawrócenia. Zmienić się powinno nie tylko nasze życie, ale i nasza wiara. Zrozumienie Auschwitz powinno skutkować nie tylko konsekwencjami etycznymi, ale także doktrynalnymi. Auschwitz wzywa nas do tego, abyśmy dzisiaj usłyszeli Słowo Boże inaczej niż je nam przekazali nasi nauczyciele teologii

<sup>11</sup> R. Hilberg, *Zagłada Żydów europejskich*, t. 1, przeł. J. Giebułtowski, [wyd.] Piotr Stefaniuk, Warszawa 2014, s. 5. [Raul Hilberg (1926–2007), historyk amerykański żydowskiego pochodzenia, badacz Holokaustu. W innym dziele Hilberga *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945* (przeł. J. Giebułtowski, Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2007) wprowadzony został klasyczny trójpodział wyrażony w tytule (ang. Perpetrators – Victims – Bystanders)]. [przyp. tłum.]

<sup>12</sup> Używam pojęć „judofobia” i „judofilstwo” (na oznaczenie antysemityzmu i filosemityzmu), zgodnie z zastosowaniem ich przez autora artykułu, choć w innych miejscach przywołuje on słowo „antysemityzm”.

i kaznodzieje starszych pokoleń. Ten apel o pokutę i nawrócenie dotyka istoty chrześcijaństwa, inaczej niż ją dotąd pojmowaliśmy<sup>13</sup>.

## II

Żeby zrozumieć, dlaczego zachodni chrześcijanie sami uznali konieczność takich zmian, i żeby lepiej zobaczyć, co istotnie powinno się zmienić, proponuję wspólnie przeczytać tekst, który niedawno stał się szeroko dostępny i przez wielu, prawdopodobnie, zapamiętany: rozprawę Nikołaja Bierdiajewa *Chrześcijaństwo i antysemityzm*<sup>14</sup>. Należy pamiętać, że praca Bierdiajewa nie należy do jego mało znanych czy zapomnianych dzieł; przeciwnie, zawsze o niej wiedzieli specjaliści, przekładano ją na języki obce. Polityczna orientacja publikujących ją teraz „Drużby Narodów” i „Ogońka” pozwala sądzić, że pisma te postanowiły wykorzystać dzieło jednego z najbardziej znaczących rosyjskich filozofów jako „starej, lecz groźnej broni” w walce z narastającym antysemityzmem, którego kultywowanie stało się punktem wyjścia również w naszych rozważaniach.

Esaj Bierdiajewa o religijnym losie Żydów — taki jest jego podtytuł — pozwoli nam zobaczyć „miniony obraz naszego chrześcijańskiego bytu”<sup>15</sup>, to znaczy niektóre ważne dla nas aspekty tej teologii, z jaką w epokę Auschwitz wchodzili niektórzy znaczący chrześcijańscy myśliciele. Bierdiajew napisał ten esej na początku 1938 roku jako wyraz chrześcijańskiej reakcji na rasistowski antysemityzm niemieckich nazistów. W tym czasie był on filozofem o europejskiej pozycji.

Ponieważ nasze rozważania traktują o zachodnim chrześcijaństwie, moglibyśmy omówić znane prace największych zachodnich teologów, napisane w tym samym czasie i z taką samą intencją — dania chrześcijańskiego uzasadnienia walce z nazistowskim antysemityzmem. Jednakże idee, które nas teraz zajmują, zostały równie jasno wyrażone i przez tych teologów, i przez Bierdiajewa: mowa jest przecież o ideowej spuściźnie wspólnej różnym

<sup>13</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz*, „Freiburger Rundbrief Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung” 1979, Jahrgang 31, s. 87. [Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002), niemiecki teolog ewangelicki, pionier dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, profesor teologii systematycznej na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim]. [przyp. tłum.]

<sup>14</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm. Religijne przeznaczenie Żydów*, przeł. M. Kisiel, „Ludaica Russica” 2018, nr 1, s. 128–144; tutaj także o autorze szkicu i jego charakterystyka, s. 125–127. [przyp. tłum.]

<sup>15</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz...*

tradycjom chrześcijańskim, a także liberałom i konserwatystom wewnątrz każdej tradycji.

Tym ważniejsze jest dla nas zwrócenie się właśnie do pracy Bierdiajewa.

Historyk myśli chrześcijańskiej czytając ten tekst dzisiaj w epoce po Auschwitz, kiedy zaczął się żydowsko-chrześcijański dialog, w którym chrześcijanie próbują patrzeć na siebie oczami ofiar Auschwitz (F.-W. Marquardt) i uczą się słuchać głosów Żydów, więc ów historyk zauważy u Bierdiajewa jako autora traktatu o religijnym losie Żydów przede wszystkim brak zainteresowania prawdziwą ich historią. Nie to, żeby Bierdiajew nie znał żydowskiej historii i żydowskiej myśli. Powołuje się przecież na Franza Rosenzweiga i Martina Bubera, na żydowskiego historyka połowy XIX wieku Salvadora, który napisał żywot Jezusa z Nazaretu, na niektóre epizody z historii Żydów ostatnich dwudziestu stuleci. Ale historia Żydów — „to, co naprawdę się stało” — nie jest u Bierdiajewa przedmiotem refleksji, ponieważ jej miejsce zajęł u naszego filozofa religijny los Żydów, który przy bliższym rozpoznaniu okazuje się interpretacją ich historii, będącą następstwem nauki chrześcijańskiej.

Już na początku rozprawy Bierdiajewa spotykamy się ze stanowiskiem, które autor traktuje jako coś oczywistego: „Żydzi są narodem szczególnego, wyjątkowego religijnego przeznaczenia. Wybrany naród Boży, z którego wyszedł Mesjasz, nie może mieć losu historycznego, podobnego do losu innych narodów”<sup>16</sup>.

Nie zapraszam czytelnika do rozmyślań nad tym, jakiego znaczenia nabrałyby te pogańskie słowa o uzasadnionym tragizmie żydowskiego losu, gdyby zabrzmiały na skraju kijowskiego Babiego Jaru po trzech latach od ich napisania — w ostatnie dni września 1941 roku, kiedy w Jarze pogrzebano dziesiątki tysięcy kijowskich Żydów, krajan Bierdiajewa, który pierwsze dwadzieścia cztery lata swojego życia spędził w Kijowie. Nie zapraszam dlatego, że żadnego nowego znaczenia by nie znaleźli: „historyczny los” Żydów, na jaki skazały ich chrześcijańskie narody, miał swoją zwykłą kontynuację w Babim Jarze. Hitlerowcy nie byli pierwszymi, którzy zorganizowali masową eksterminację Żydów na Ukrainie. Ich poprzednikiem był Bohdan Chmielnicki, jeden z najstraszniejszych złoczyńców w historycznej pamięci narodu żydowskiego.

Pomyślmy lepiej nad tym, jakie teologiczne uzasadnienie daje Bierdiajew temu przeznaczeniu: „Wybrany lud Boży [...] odrzucił Mesjasza”. Przyjmując ten punkt widzenia, Bierdiajew rozwija te-

<sup>16</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 131.

mat chrześcijańskiego antysemityzmu: „Religijny antysemityzm jest w istocie antyjudajzmem i antyaltalmudyzmem. Religia chrześcijańska rzeczywiście jest wroga religii żydowskiej, ponieważ kryształizowała się po tym, jak Chrystus nie został uznany za oczekiwanego przez Żydów Mesjasza. Judaizm przed Chrystusem i judaizm po Chrystusie to zjawiska duchowo odmienne”<sup>17</sup>. Wszystkie te klasyczne postulaty teologicznego antysemityzmu Bierdiajew także przyjmuje i idzie jeszcze dalej. Zgadza się — po krótkim wahaniu — ze znanym oskarżeniem Żydów o bogobóstwo i ze stanowiskiem, że na Żydów w ich historii została nałożona klątwa:

„Naród żydowski sam siebie przeklął, zgodził się na to, żeby krew Chrystusa była na nim i na jego dzieciach. Przyjął na siebie odpowiedzialność. [...] Takie oskarżenie. Lecz przecież Żydzi byli pierwsi i uznali Chrystusa. Apostołowie byli Żydami [...]. Naród żydowski krzyczał: ‘Ukrzyżuj Go, ukrzyżuj’. Lecz nie wszystkie narody mają niepohamowaną skłonność do ukrzyżowania swoich proroków, nauczycieli i wielkich ludzi. [...] i nie tylko Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Chrześcijanie, albo nazywający siebie chrześcijanami, w ciągu długiej historii swoimi czynami krzyżowali Chrystusa, krzyżowali również swoim antysemityzmem [...]”<sup>18</sup>.

Tutaj Bierdiajew powtarza stare kłamstwo o Żydach, mające z historycznego punktu widzenia takie samo znaczenie, jak *krwa r p o t w a r z*, tj. obwinianie Żydów o rytualne zabójstwo pogan, które w wiekach średnich często było pretekstem do masowych prześladowań Żydów.

W istocie rzeczy, co znaczą słowa: „Żydzi odrzucili Chrystusa”? Łatwo dowieść, że odrzucenie Chrystusa, tj. świadoma odmowa uznania przez Żydów Jezusa z Nazaretu za swojego Mesjasza, odnosi się nie do historii żydowskiego narodu, a do historii chrześcijańskiej doktryny. Przyjęło się uważać, że Jezus był ukrzyżowany na mocy decyzji rzymskiego prefekta Judei w 30 roku I wieku ogólnie przyjętego kalendarza. Jego wyznawcy w Palestynie, pierwsza wspólnota chrześcijan składająca się z przestrzegających Torę Żydów, była nieliczna i postrzegana przez tych, którzy wiedzieli o jej istnieniu, jako część ruchu faryzeuszy (zaświadcza o tym historyk Józef Flawiusz). Połowa I wieku w Palestynie charakteryzuje się narastającą intensywnością polityczną, partyzancką walką zelotów (zwolenników „świętej wojny” z Rzymem), z rzymską okupacją, częstą zmianą rzymskich namiestników i zależnych od Rzymian władców z domu Heroda, obfitością religijno-politycznych par-

<sup>17</sup> Tamże, s. 136.

<sup>18</sup> Tamże, s. 137–138.

tii i tendencji, pojawieniem się mesjanistycznych pretendentów, z których jednym, prawdopodobnie, był Jezus z Nazaretu. Ogólnie rzecz biorąc, cały kraj powoli włókł się do Wielkiego Powstania lat 66–73. Klęska powstania, zburzenie Świątyni, utrata przez naród ostatnich resztek systemu narodowo-państwowego, śmierć i odanie w niewolę setek tysięcy palestyńskich Żydów — wszystko to było początkiem nowej epoki w historii narodu żydowskiego.

Jeśli uznać, że okres ten (przed Powstaniem) odznaczał się wielkim rozkwitem religijnej różnorodności w społeczności żydowskiej, co wyraźnie odróżnia „wczesny judaizm” tamtej epoki od klasycznego judaizmu, który zaczął się formować po klęsce powstania antyrzymskiego, to można powiedzieć tak: z historycznego punktu widzenia Jezus i jego wyznawcy, tak samo jak np. Jan Chrzciciel i jego wyznawcy, byli tylko jedną z grup wewnątrz społeczności żydowskiej epoki wczesnego judaizmu. Dlatego postawiona przez Bierdiajewa teza, że „naród żydowski odrzucił Mesjasza”, nie ma historycznego uzasadnienia. W historii narodu żydowskiego takiego wydarzenia zwyczajnie nie było.

Nie będę rozpraszał uwagi czytelnika informacjami o historii Żydów końca I oraz II–III wieku, to odciągnie nas bardzo daleko od naszego tematu: „Chrześcijaństwo po Auschwitz”. Wspomnę tylko o tym, że na krótko przed rokiem 120., kiedy istniało niebezpieczeństwo całkowitego zakazu praktykowania religii żydowskiej, kiedy przeciwko Rzymianom powstała diaspora i zanosilo się na nowe powstanie w Palestynie, Sanhedryn wyklął Żydów-chrześcijan ze wspólnoty jako niepewnych jej członków (żydowskie źródło nazywa ich „delatorami” [доносчиками] i „heretykami”). Decyzja ta była jednak tak samo nieważna dla żydowskiej społeczności, jak dla Kościoła, w którym już dawno osiągnęli przewagę chrześcijanie z pogan, i który praktycznie nie zauważył tej decyzji (wszak przestrzegający Tory chrześcijanie żydowskiego pochodzenia byli „heretykami” również z punktu widzenia Kościoła). Ważne jest tutaj, że Kościół na bardzo wczesnym etapie hellenizował się i powiększał swoje szeregi o nawróconych pogan, tak więc w rzeczywistej historii II–III wieku wspólnoty żydowska i chrześcijańska niezbyt się z sobą kontaktowały.

Po raz pierwszy w historii Żydzi jako społeczność otrzymali szansę „odrzczenia Jezusa Chrystusa” dopiero wtedy, kiedy chrześcijaństwo stało się w IV wieku religią państwową w Imperium i Kościół, wsparty siłą państwa, zaczął ograniczać Żydów w prawach, zmuszając ich do ochrzczenia. To ta sama sytuacja, jaką już opisałem słowami Raula Hilberga.

Ale najbardziej ponurą [зловещую] rolę w historii chrześcijańskich prześladowań Żydów odegrało — uznane przez Bierdiajewa — oskarżenie Żydów o to, że „ukrzyżowali Chrystusa” i teraz dźwigają klątwę, zbiorową odpowiedzialność za to, co zwykło się nazywać zbrodnią bogobójstwa. Potworne konsekwencje teologicznej idei k l ą t w y są takie, że po Holokauście nawet Kościół katolicki uznał za konieczność odcięcie się od niej w pamiętnej deklaracji (1965) Soboru Watykańskiego II: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa (J 19,6)<sup>19</sup>, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma świętego”<sup>20</sup>.

To z trudem wydobyte z siebie przez Sobór niecałkowite przyznanie się do błędu [полупризнание] pozwoli nam zrozumieć, jak zrodziła się idea mówiąca o tym, że „Żydzi odrzucili Chrystusa”, i jak zrodziło się przekonanie o bogobójstwie i klątwie.

Oczywiście, nasze Pismo Święte, Nowy Testament, zawiera początki nauczania, wedle którego „Żydzi zostali odrzuceni i przeklęci przez Boga”. Autorzy deklaracji są przebiegli. Bardziej interesujące jest co innego: soborowa deklaracja jasno wskazuje na to, że nauczanie związane jest z inną ideą teologiczną, także zawartą w Nowym Testamencie — z koncepcją Kościoła jako „nowego Ludu Bożego”, czy też nowego Izraela.

Związek tych dwóch kompleksów idei objaśnia znaczącą część nowotestamentowego antyjudajizmu i zrodzonej na jego fundamencie chrześcijańskiej judofobii.

Pomyślmy: co mogła znaczyć dla I o s u Ż y d ó w nowotestamentowa idea Kościoła jako n o w e g o wybranego Ludu Bożego, n o w e g o Izraela? Tylko jedno: usunięcie z historii „starego Izraela” jako źródła jedynie prawdziwego nauczania. Dlatego chrześcijanie nazwali żydowskie Pismo Starym Testamentem, to znaczy prawem, które utraciło moc, przeciwstawiając jego treść Nowemu Testamentowi, to znaczy zbawczemu objawieniu Boga w Chrystusie, nowemu boskiemu dekretowi, unieważniającemu stary.

Idea „n o w e g o I z r a e l a” zawiera w sobie chrześcijańską wersję historii zbawienia, wersję, która zaczęła pojawiać się już w liście Pawła Apostoła (np. w Liście do Rzymian, 9–11) i w Ewangelii

<sup>19</sup> Tu i dalej cytaty z edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńceckich, Pallotinum, Poznań 2000. Lokalizacja za pośrednictwem w tekście głównym.

<sup>20</sup> *Nostra aetate* [Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich], 4.

Łukasza. Tutaj udzielona zostaje odpowiedź na pytanie: jak byli poganie stali się nowym narodem wybranym? Tak, jak pojęcie narodu wybranego i idea historii zbawienia zostały przejęte przez chrześcijan z Biblii żydowskiej, tak samo odpowiedź na to pytanie powinna była zawierać wzmiankę o „starym” narodzie wybranym.

Tę odpowiedź można streścić na przykład tak: Bóg dopełnił dzieła zbawienia, posyłając do ludzi swojego Syna, który „stał się człowiekiem” jako członek Ludu Bożego — Izraela. Przyjście Chrystusa jest decydującym zdarzeniem w historii zbawienia, to znaczy w historii tego, co zaszło między Bogiem i ludźmi. Wstępnym etapem historii zbawienia, który przygotowywał to zdarzenie, była historia związków między Bogiem i Izraelem, opisana w Starym Testamencie. Każdy człowiek uznający prawdę o zbawieniu w Chrystusie i spełniający określone warunki, stawał się członkiem wspólnoty „zbawionych”, to znaczy Kościoła chrześcijańskiego.

W zwykłej, nieświętej historii odpowiadał temu ten fakt, że Kościół poza granicami Palestyny prawie od samego początku powiększał się o pogan, zhellenizowanych mieszkańców Imperium, których duchowe potrzeby zadowalały się chrześcijańskim nauczaniem, a ono z kolei, już od czasów Pawła (lata 50. I wieku) w swoim rozwoju orientowały się właśnie na świat helleński.

Takie jest pochodzenie wyjściowych postulatów chrześcijańskiego antysemityzmu, zgodnie z którym „Żydzi odrzucili Chrystusa, ukrzyżowali Go i dźwigają wieczną klątwę”.

Chrześcijanie uzurpowali sobie żydowską ideę zbawienia, która jako historia święta obejmowała nie tylko całą przeszłość od stworzenia Adama, ale i całą przyszłość — do Dni Ostatnich, kiedy Bóg położy kres światu. Wyrzucili Izrael z tej historii, zastępując go Kościołem i zostawiając Żydom miejsce tylko w przeszłości. Jednocześnie chrześcijanie zawłaszczyli również całą żydowską Biblię jako część pierwszą chrześcijańskiego Pisma Świętego, wytłumaczywszy ją po nowemu — jako zbiór prorocत्व o Chrystusie.

Wszelako prawdziwy, to znaczy „stary” Izrael wciąż jeszcze żył, i wczesny Kościół póki co musiał mierzyć się z tym faktem, dając mu teologiczną interpretację, której nowotestamentowe źródło już poznaliśmy. Tak zrodził się mit o głupich Żydach, którzy odrzucili Zbawiciela i Go ukrzyżowali. Lecz zbawiennym zdarzeniem okazała się sama śmierć Jezusa, interpretowana przez chrześcijan z pogan jako bolesna ofiara Syna Bożego. I tutaj pojawia się najbardziej ponura strona mitu o głupich Żydach: w świadomości chrześcijańskiej stali się oni sługami diabła i nieprzyjaciółmi Boga,



celowo uśmiercającymi Zbawiciela i tym samym — mimowolnie — stającymi się narzędziem Opatrzności. Żydzi, na ich nieszczęście, otrzymali funkcjonalnie ważną rolę w chrześcijańskim micie. W Ewangelii Mateusza znajdziemy nie tylko ideę Kościoła jako prawdziwego Izraela, wobec którego spełniają się obietnice Starego Testamentu, ale także hasło chrześcijańskiego antysemityzmu: „A cały lud zawołał: ‘Krew Jego na nas i na dzieci nasze’” (Mt 27, 25). Co zaś tyczy się Ewangelii Jana, to jest w niej *passus*, kluczowy dla chrześcijańskiego wariantu idei żydomasońskiego spisku: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca” (J 8,44). U Jana „Żydzi” w ogóle i „faryzeusze” w szczególności są symbolem niewiary i duchowej ślepoty.

Teraz możemy zrozumieć, co znaczą zacytowane wyżej sądy Bierdiajewa, w szczególności te: „Judaizm przed Chrystusem i judaizm po Chrystusie to zjawiska duchowo odmienne”<sup>21</sup>. Jasne jest też, dlaczego u Bierdiajewa żydowska świadomość doby narodzin chrześcijaństwa tak bardzo jest „skostniała”, chociaż historyczna ocena byłaby odmienna: ta świadomość była bardzo żywotna i szybko się rozwijała. Nasz filozof zwyczajnie powtarza ogólne punkty chrześcijańskiego nauczania, stanowczo odrzucającego wartość judaizmu w epoce „chrześcijańskiej”. Wiedza historyczna nie potwierdza tego nauczania i dlatego historia nie odgrywa zauważalnej roli w Bierdiajewowskiej koncepcji „religijnego losu Żydów”.

W ostatniej części swojego eseju Bierdiajew pyta: „Czy rozwiążemy kwestię żydowską w obrębie historii?”<sup>22</sup> Jasnej odpowiedzi nie ma w eseju, ale teraz czytelnik łatwo się domyśli, jakie rozwiązanie wydaje się Bierdiajewowi najlepsze do przyjęcia: oczywiście, zwrócenie się Żydów w stronę chrześcijaństwa. Oto, co pisze: „Żyjemy w epoce nie tylko żydowskiego antysemityzmu, ale i wzrastającej liczby apostazji Żydów do chrześcijaństwa. [...] Niemniej antysemiticy religijni mogą widzieć jedyne rozwiązanie kwestii żydowskiej w zwrocie narodu żydowskiego w stronę chrześcijaństwa. W tym, z mojego punktu widzenia, ukryta jest wielka prawda”<sup>23</sup>. Dalsze rozważania prowadzą do tego, że, w odróżnieniu od chrześcijan-antysemitów, Bierdiajew nalega na ścisłe przestrzeganie zasady dobrowolności w tej sprawie i nie bierze pod uwagę tego, że antysemiticy „przy niezgodzie Żydów na konwersję, gotują im rzeczywisty pogrom”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 136.

<sup>22</sup> Tamże, s. 141.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

Konstantin Leontjew nazwał chrześcijaństwo Lwa Tołstoja i Fiodora Dostojewskiego „rózowym”<sup>25</sup>. Religijne przekonania Nikołaja Bierdiajewa można byłoby na podstawie tego eseju określić jako „chrześcijaństwo z ludzką twarzą”, to jest jako „przywiązanie do tradycji minus pogrom”. Pozycja ta podkreślana jest u Bierdiajewa frazami, które teraz postrzegane są jako nie do przyjęcia pseudo-pobożny fałsz: „Dla konwersji Żydów na chrześcijaństwo bardzo ważne jest to, by sami chrześcijanie przeszli na chrześcijaństwo, to znaczy stali się chrześcijanami nie formalnymi a rzeczywistymi”<sup>26</sup>.

Czym zaś uargumentowane jest wskazane w eseju przekonanie Bierdiajewa, wedle którego chrześcijaństwo w istocie rzeczy wyklucza antysemityzm, a antysemityzm „musi wyjawić swoją antychrześcijańską naturę”? Bierdiajew przytacza dwa przykłady. Jeden z nich jest zewnętrzny: niemiecki rasizm ma „zupełnie niechrześcijańskie korzenie”. Filozof ma na myśli historyczny fakt dystansowania się narodowych socjalistów od chrześcijaństwa. Chrześcijańskie dowody właściwie prowadzą do przypominania o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa. Widzieliśmy już, że analiza „żydowskich korzeni” pomaga o bjaśnić charakter chrześcijańskiej judofobii. Wszelako argumentom przeciwko antysemityzmowi przypomnienie to może służyć jedynie na płaszczyźnie emocjonalnej, ponieważ w eksklamacjach o żydowskości Marii, Jezusa i Apostołów, od których zaczyna się rozprawa. Historia pokazuje całkowitą nieefektywność takich argumentów i odwołań do „wspólnego dziedzictwa”: niestety, nigdy one jeszcze nie pomogły.

Rozumiemy, że u podstaw sądów Bierdiajewa leży wyobrażenie o chrześcijaństwie jako kwintesencji wszystkiego, co wielkie i piękne. Wyobrażenie to możemy odnaleźć w różnych wykwintnych sentencjach, na przykład takich: „Ci, którzy nienawidzą i dokonują ukrzyżowań nie mogą być nazwani chrześcijanami, bez względu na to, ile by nie bili pokłonów. [...] Chrześcijanom przede wszystkim przyszło bronić prawdy [...]. Właśnie chrześcijanom przyszło bronić godności człowieka, wartości ludzkiej osoby, każdej ludzkiej osoby, niezależnie od rasy [...]”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> К.Н. Леонтьев, *Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого „Чем люди живы?”*, тип. Е.И. Погодиной, Москва 1882, [https://antimodern.ru/wp-content/uploads/Hashi\\_novye\\_hristiane.pdf](https://antimodern.ru/wp-content/uploads/Hashi_novye_hristiane.pdf) [07.12.2019]. [Konstantin Nikołajewicz Leontjew (1831–1891), lekarz, filozof, pisarz, przedstawiciel religijnej myśli konserwatywnej, czasem nazywany „rosyjskim Nietzschem”. Nikołaj Bierdiajew w studium *Константин Леонтьев* (YMCA–Press, Paryż 1926) twierdził jednakże, że trudno mówić o immoralizmie Leontjewa, ponieważ jest to „inna moralność”. [Przyp. tłum.].

<sup>26</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 142.

<sup>27</sup> Tamże.

Może i tak. Bierdiajew wszakże, jak widać, nie pomyślał o tym, że Żyd, członek religijnej wspólnoty Izraela, może okazać się religijnie ważny i dla niego, Bierdiajewa, właśnie jako Żyd, a nie potencjalny wychrzta.

Kończąc rozbiór tego tekstu, chciałbym zapewnić czytelnika, że nie dążyłem do zbudowania negatywnej opinii o Nikołaju Bierdiajewie. Podobnie jak wielu moich rówieśników, którzy wyrosli w środowisku niereligijnym, z książek Bierdiajewa zaczerpnąłem w swoim czasie pierwsze refleksje o chrześcijaństwie i zawsze będę za to wdzięczny ich autorowi.

\*

Ostatecznie, powtarzam, mówimy o wspólnym dziedzictwie chrześcijańskiej teologii, o tym, co wydawało się oczywistością przed Auschwitz. Największy z rosyjskich filozofów, Władimir Sółowjow, znany ze swojego judofilstwa, który posiadał ogromną wiedzę w zakresie historii Żydów i literatury talmudycznej, który szczególnie wypowiadał się w obronie Talmudu przeciwko antysemickim oszczerstwom, podzielił jednak wszystkie te wspólne miejsca, które przeanalizowaliśmy na przykładzie eseju Bierdiajewa. Dopiero po Holokauście zaczął zmieniać się sam język teologii.

Odesłanie do rosyjskich pisarzy chrześcijańskich w związku z naszym tematem ważne jest również i dlatego, że Auschwitz nie powinno być dla nas tylko nazwą-szyfrem, przywołującym w świadomości obraz Gułagu. Budowanie takich kulturowych relacji skojarzeniowych samo w sobie byłoby rzeczą niegodną, ponieważ każda niewinna ofiara jest wyjątkowa i nie powinna stawać się powodem do politycznych spekulacji. Poza tym, nie mamy prawa przeciwstawiać Auschwitz Gułagowi wedle zasady „obce – swoje”. Przecież znacząca część Holokaustu działa się na terenie naszego kraju. Z sześciu milionów Żydów, zamordowanych w czasie Holokaustu, półtora miliona było obywatelami ZSRR w dawnych (do 1939 roku) granicach. Hitlerowcy nie mogliby tego zrobić bez pomocy rdzennych mieszkańców. Tak samo jak we wszystkich okupowanych krajach, los Żydów często był w rękach narodowej większości. Każdy wie, jak Duńczycy uratowali praktycznie wszystkich swoich Żydów. O wiele mniej wie się u nas o tym, że rdzenni mieszkańcy okupowanych przez nazistów terytoriów ZSRR aktywnie uczestniczyli w eksterminacji Żydów. A przecież historycy wiedzą i o pogromach, które miejscowi mieszkańcy urządzali po wy-

cofaniu się Armii Czerwonej i przed wkroczeniem hitlerowców<sup>28</sup>. A w Izraelu znane są nazwiska „sprawiedliwych wśród narodów świata” z naszego kraju — tych, którzy ratowali Żydów w czasie Katastrofy.

### III

Dotąd starałem się wyjaśnić — choćby tylko w części — rzecz następującą: dlaczego w czasie Holokaustu Kościoły nie wystąpiły w obronie Żydów; dlaczego po Holokauście chrześcijanie nie mogą żyć w „świecie niepodważalnych twierdzeń”, w tym także i dogmatycznych twierdzeń o Jezusie z Nazaretu; dlaczego wśród zachodnich teologów pojawiła się myśl o tym, że zrozumienie Holokaustu powinno mieć dla chrześcijan doktrynalne konsekwencje.

Teraz zwrócimy się ku semantyce „teologii po Auschwitz”.

Oto co mówi o możliwych kierunkach rewizji, kierując swoje słowa do chrześcijan, żydowski teolog Emil Fackenheim: „Warto zapytać, [...] czy zmiany w chrześcijańskim podejściu do Żydów cechuje radykalizm, będący po Auschwitz absolutną koniecznością. [...] Prawda [...] według mnie wygląda tak, że instytucjom chrześcijańskim najłatwiej przyjdzie odrzucić odwieczne oskarżenie o bogobójstwo, trudniej dostrzec nowotestamentowe korzenie antysemityzmu, a najtrudniej sprostać temu, że Żydzi i judaizm nadal istnieją. Stając wobec niewygodnego żydowskiego trwania po wyłonieniu się chrześcijaństwa, teolodzy postrzegali judaizm jako skamielinę, anachronizm, cień. Niełatwo zatem odwrócić doktrynę wyznawaną przez dwa tysiąclecia [...] i uznać, że zarówno Żydzi, jak i judaizm trwają nieprzerwanie przez całą epokę chrześcijańską”<sup>29</sup>.

Stanowisko Fackenheima pokrywa się z tym, co zanotowałem przy analizie rozprawy Bierdajewa. I teraz możemy spojrzeć na rzecz szerzej. Mowa jest przecież nie o chirurgicznym leczeniu „chorego” chrześcijaństwa przez wycięcie niewygodnych elementów nauczania, ani też o bezwarunkowej kapitulacji, to jest nie o uznaniu wiary chrześcijańskiej za coś złośliwego, niezdolnego do przywrócenia człowiekowi nadziei. Nie, mowa jest o orienta-

<sup>28</sup> O pogromach na Litwie zob. D. Levin, *On the relations between the Baltic peoples and their Jewish neighbours before, during and after World War II*, “Holocaust and genocide studies. An international journal” [Oxford] 1990, vol. 5, nr 1, s. 53–66. O pogromach we Lwowie zob. S. Redlich, *Metropolitan Andrei Sheptyts’kyi, Ukrainians and Jews during and after the Holocaust*, tamże, s. 39–51. O udziale Ukraińców, Litwinów i Białorusinów w eksterminacji Żydów na terytoriach okupowanych przez nazistów zob. także fundamentalną monografię Nory Levin o Holokauście: N. Levin, *The Holocaust. The destruction of European Jewry 1933–1945*, Schocken, New York 1973, s. 247 i nast.

<sup>29</sup> E.L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust...*, s. 357.

cji w świecie, gdzie już nie ma niepodważalnych twierdzeń. Tym samym, powstaje konieczność twórczego odnowienia fundamentów chrześcijańskiej tożsamości.

Oto co pisał o pierwszej chrześcijańskiej tożsamości, która runęła po Katastrofie, chrześcijański historyk Robert Ericksen: „Chrześcijaństwo tak bardzo mieszało się z szeregiem różnych czynników kulturowych, że nie można go już wyodrębnić w czystej postaci. Chrześcijaństwo to niemiecka kultura. Chrześcijaństwo to moralność klasy średniej. Chrześcijaństwo to szacunek do władzy. Chrześcijaństwo dla prawa i porządku. Chrześcijaństwo po stronie ‘statecznych’ grup społecznych w ich walce z anarchią. Właśnie w podobnych oglądach jest przyczyna tego, że bardzo wielu chrześcijan uznało ruch narodowosocjalistyczny za religijne odrodzenie”<sup>30</sup>.

Tak więc, konieczna jest nowa koncepcja relacji między Kościołem i państwem, konieczne nowe przemyślenie związków między tym, co „chrześcijańskie” i tym, co „narodowe”, i — rzecz najważniejsza — nowe ujęcie zagadnienia prawdy religijnej. To, że chrześcijaństwo przed Auschwitz nie było zdolne do uznania niezależnej wartości judaizmu, jego samowystarczalności, powinniśmy interpretować jako wskazanie centralnego punktu nowego rozumienia religijnej prawdy w „teologii po Auschwitz”. Mówimy o treści chrześcijańskiego *Credo* i związanej z nim kwestii uniwersalnego dążenia chrześcijaństwa do wyrażenia pełnej prawdy, o jego dążeniu do wykluczenia lub ograniczenia prawdy innych religii i światopoglądów.

Wrócimy do tej kwestii po krótkiej charakterystyce problematyki: „chrześcijańskie” a „narodowe”. W teologii kultury przed Auschwitz panował następujący aksjomat: chrześcijaństwo jest filarem wartości kultury narodowej. Kultura narodowa jest wartościowa o tyle, o ile jest kulturą chrześcijańską.

W bardziej wulgarnym wariacie ta relacja jest odwrócona, a chrześcijaństwo jest postrzegane jako część kultury narodowej. W praktyce te koncepcje się zlewają, są nierozdzielne, i dlatego możemy obserwować „ruchy narodowo-religijne”.

I tutaj „teologia po Auschwitz” dochodzi do wniosku, że porażka chrześcijaństwa w nazistowskich Niemczech w obliczu Holokau-

<sup>30</sup> R. Ericksen, *Theologians under Hitler* (Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch), Yale University Press, New Haven 1985, s. 46. [Robert P. Ericksen, ur. 1945, historyk, doktorat uzyskał w London School of Economics, profesor Pacific Lutheran University, członek Komitetu ds. Etyki, Religii i Holokaustu w United States Holocaust Memorial Museum. Studium *Theologians under Hitler* otrzymało wyróżnienie m.in. Ligi Antydefamacyjnej (Anti-Defamation League) i zostało przełożone m.in. na niemiecki, duński i japoński [przyp. tłum.].

stu postawiła pod znakiem zapytania samą możliwość połączenia czynników „chrześcijańskiego” z „narodowym”.

\*

A teraz, wspomagając się cytowanymi już słowami Roberta Ericksena, sformułuję centralny dla rozpatrywanego kierunku teologicznego problem: jak mogłoby wyglądać po Holokauście „chrześcijaństwo wyodrębnione w czystej postaci”? Rozmyślenia nad tym, co nazywamy „teologią po Auschwitz”, prowadzą do następującego wniosku: byłoby to chrześcijaństwo, które wypracowałoby własną polityczną kulturę, niezależną od charakteru reżimów politycznych; chrześcijaństwo odrzucające jakąkolwiek obsługę narodowych wartości i tradycji; w końcu, chrześcijaństwo relatywizujące własne dążenia do głoszenia absolutnej prawdy i eliminujące z tego dążenia postawy misyjne. Jak widzieliśmy, to ostatnie udaje się z największym trudem. Znany katolicki teolog Johann Baptist Metz pyta w swojej rozprawie: „Czy chrześcijaństwo jest gotowe i zdolne — a jeśli tak, to w jakiej mierze — uznać mesjanistyczną tradycję judaizmu w jej niezbywalnej tożsamości, uznać jej wciąż trwającą mesjanistyczną godność, a przy tym nie zdradzać ani nie obniżać rangi chryzologicznej tajemnicy zawartej w chrześcijaństwie?”<sup>31</sup>

Sformułowałbym tę kwestię bardziej ogólnie: jak można ze śmiertelną powagą odnosić się do swojej prawdy i z taką samą powagą przyjmować istnienie „cudzych” prawd? Czy pluralizm może być czymś więcej niż sposobem pokojowego współistnienia w światopoglądowo podzielonym świecie? Czy jest możliwe, aby pluralizm stał się pozytywną wartością w samym chrześcijaństwie, to znaczy chrześcijańską wartością?

#### IV

Ale aby odpowiedzieć na to pytanie, powinienem zwrócić się do pojęcia w i a r y. Jeśli wiara jest zgodną na prawdę wielu twierdzeń, to jest ona, oczywiście, niezgodna z wątpieniem, jakie mamy przy poważnym odnoszeniu się do cudzych poglądów. Zwykliśmy mówić w takich przypadkach: wątpienie niszczy wiarę. Jeśli jednak, w ślad za Paulem Tillichem, zdefiniujemy wiarę j a k o p o c h w y -

<sup>31</sup> J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion...*, s. 36.

cenie przez Nieuwarunkowane („pochwycenie” w sensie „bycia posiadany”) <sup>32</sup>, to zrozumiemy wiarę jako sposób istnienia i wątpienie stanie się koniecznym elementem takiej wiary. Jeśli wiara jako bezwarunkowe oddanie („pochwycenie”) związana jest z ryzykiem (to przekonanie właściwe jest wielu tradycjom chrześcijańskim), to, jak mówi Paul Tillich, wątpienie wierzącego jest „wątpieniem tego, kto jest najgłębiej zatroskany o pewną treść konkretną” <sup>33</sup>. Jest to wątpienie egzystencjalne, różniące się od metodologicznego wątpienia uczonego i dogmatycznego wątpienia sceptyka. Wiara jako bezwarunkowe oddanie włącza w siebie również wątpienie. Wątpienie okazuje się strukturalnym elementem wiary, a nie stanem psychicznym.

Chciałbym pokazać, że pojęcie wiary, związane z tymi rozmyślaniami nad „teologią po Auschwitz”, zaprzeczające własnym uniwersalnym twierdzeniom i, oczywiście, odpowiadające takiemu rozumieniu wiary pojęcie o Bogu — bardziej jest pobożne niż absolutystyczne i „niepluralistyczne” pojęcie wiary. Łatwo wszak pojąć, że wiara, włączając ryzyko i wątpienie w swoją strukturę, ma na uwadze bardziej „wysublimowanego”, bardziej „boskiego” Boga niż wiara żyjąca „w świecie niepodważalnych twierdzeń”. W istocie rzeczy, wiara pozbawiona elementów ryzyka i męstwa traci charakter wiary i przyjmuje cechy jedynie prawdziwej ideologii. Zachodzi tutaj bezbożne pomniejszenie Boga, sprowadzenie go do pozycji bożka.

Żeby wyjaśnić moje stanowisko o pluralizmie jako szczególnej wartości chrześcijańskiej, zwrócę się do tradycyjnego w zachodniej myśli teologicznej rozróżnienia na to, co „ostateczne” i „przedostateczne”. W pełni autentyczne (nie budzi wątpliwości, nie jest związane z ryzykiem) jest tylko bezwarunkowe Nieuwarunkowanie, realność, która jest mi dana tak samo bezpośrednio, jak moje własne „ja” (to znaczy pochwycenie przez to, co dotyczy mnie bezwarunkowo). To obszar „ostatecznego”. Ale przyjęcie konkretnej treści Bezwarunkowego jest aktem męstwa, związanego z ryzykiem.

Chrześcijanin może powiedzieć: Jezus z Nazaretu stał się dla mnie treścią mojej „ostateczności”, treścią tego, co dotyczy mnie bezwarunkowo. W nim, Jezusie z Nazaretu, Bóg odkrył mi wszystko, co potrzebne do tego, aby moje życie wypełniło się sensem. Apostoł Paweł w Liście do Galatów napisał: „Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). (Nawiasem mówiąc, jest to klasyczny wyraz absolutnego

<sup>32</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 29.

<sup>33</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 45.

twierdzenia chrześcijaństwa!). Tak więc i dla mnie znaczenie Dobrej Nowiny (Ewangelia) wyraża się w podobnym okresie warunkowym: „Jeżeli nie biorę na siebie ostatecznej odpowiedzialności, jeśli uchylam się od niej, to Chrystus umarł na darmo”. Teraz próbuję wyjaśnić, co to znaczy.

Znamy słowa, które w naszej świadomości związane są z nazwiskiem niemieckiego mistyka wieku XVII Johanna Schefflera (Angelusa Silesiusa): „Jeśli mnie nie ma, to i Boga nie ma”<sup>34</sup>. Podobne słowa spotyka się w mistycznych tradycjach różnych religii. Mistrz próbuje wyrazić swoje doświadczenie: istnienie Boga w jakimś sensie „zależy” od istnienia człowieka. A w *Encyclopaedia Britannica*, w artykule *Antropologia filozoficzna*, nieoczekiwanie znalazłem słowa, z innej strony dotyczące tego samego przedmiotu: „Zadziwiająca korespondencja jest między tematami śmierci Boga i śmierci człowieka. [„Teologia śmierci Boga” była popularna na Zachodzie w latach 60. XX wieku —S.L.]. Wydaje się, że ujawnia ona głębszy wzajemny związek między teologią i antropologią [...]. Jeżeli w przeszłości myśl dążyła przede wszystkim do tego, żeby udowodnić istnienie Boga, to zasadniczą trudnością dla dzisiejszej myśli jest udowodnienie istnienia człowieka”<sup>35</sup>. (Myślę, że nie trzeba szczegółowo wyjaśniać, że pytanie „o istnienie człowieka” pojawia się w świecie, gdzie istniał Auschwitz).

Oto więc i moje rozumienie Nowiny: w Jezusie Bóg już zrobił wszystko, co zależało od Niego. A teraz sens życia i śmierci Jezusa zależy ode mnie. Jeśli nie biorę na siebie ciężaru świadczenia o Jezusie, o którym mówi Nowy Testament, to on „umarł na darmo”.

Takie jest doświadczenie przyjęcia semantycznego jądra chrześcijańskiej Nowiny. I temu odpowiada pojęcie Boga jako Tego, Który może dać mi siłę wzięcia na siebie tego brzemienia.

Oczywiście, taka teologia i taka chrystologia nie będą przedstawiać twierdzeń absolutnych na posiadanie pełni prawdy. Przyjąłem tę wiarę w Kościele, lecz nie mogę ręczyć, że i inni „uwierzą” w nią. Nawet nie odczuwam potrzeby „przekazania”, to znaczy jakoś jej nazwania.

Moja bezwarunkowość i „ostateczność” nie obowiązują innych. Nie mogę im wskazać drogi do „usprawiedliwienia” i „zbawienia”,

<sup>34</sup> Odwołanie do *Cherubinischer Wandersmann* Angelusa Silesiusa, ks. 2, 178 [*Alls steht im Ich und Du (Schöpfer und Geschöpfe)*]: „Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwey nicht seyn / So ist GOtt nicht mehr GOtt / und fällt der Himmel ein”. W przekładzie Nikołaja Biełowietowa: „Есть только Ты и я! И если бы я не был, / То не был бы Ты Бог и рухнуло бы небо!” (Ангел Силезский, *Избранные двустишия из Херувимского Странника*, przekł. Н. Белоцветова. Гамаюн, Берлин 1926; <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Poezia&go=page&pid=10101> [08.12.2019] [przyp. tłum.]).

<sup>35</sup> *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol.1, Chicago [et al] 1974, s.v. Anthropology, Philosophical.



a nawet nie mogą wiedzieć, czy sens ich życia z Bogiem jest ustalony w tych czy innych terminach. I tutaj odkrywa się przestrzeń dla chrześcijańskiego pluralizmu.

## 2. Rosyjskie prawosławie i nowy patriotyzm

W pierwszej części tej pracy była mowa o rozumieniu Holocaustu przez zachodnich chrześcijan, eksterminacji europejskich Żydów i — w związku z tym — o specyfice chrześcijańskich odniesień do „kwestii żydowskiej”. Próbowałem pokazać, że ten poniekąd szczegółowy temat pozwala zobaczyć coś ważnego w „minionym i obecnym obrazie chrześcijańskiego bytu” i nawet pozwala zamyślić się nad „istotą chrześcijaństwa inaczej niż ją dotąd pojmowaliśmy”<sup>36</sup>.

Ale, naturalnie, naszą główną troską i punktem wyjścia wszystkich dyskusji jest wzrost agresywnego nacjonalizmu i antysemityzmu w społeczeństwie rosyjskim.

I tutaj temat żydowski wydaje się także wyłącznie osobisty. Pisarz Boris Chazanow wypowiedział słowa, nad którymi należy się zastanowić: „Antysemityzm to uniwersalna szkoła zła”<sup>37</sup>. W ostatnim czasie niemało mówi się o podobieństwie rosyjskiego nacjonalizmu do niemieckiego nazizmu. A dla narodowych socjalistów antysemityzm był czymś o wiele ważniejszym niż tylko jednym ze zwykłych punktów ich programu. Jak wiadomo, podział ludzkości na „aryjczyków” i „niearyjczyków” (pod którymi rozumiano przede wszystkim Żydów) stanowił filar ich rasistowskiej mitologii. Emil Fackenheim napisał: „Żydzi nie byli w Auschwitz gatunkiem ‘rasy niższej’, lecz prototypem, na którego podstawie ową ‘rasę niższą’ definiowano. Jako masowy ruch, nazistowska rewolucja zaczęła odnosić sukcesy dopiero po przekształceniu się w rewolucję antyżydowską; gdy zaś z hukiem poczęły się

<sup>36</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz*...

<sup>37</sup> Б. Хазанов, *Возвращение Азасвера*, в: tegoż, *Ветер изгнания. Эссеистика*, Сибирский хронограф — Возвращение, Новосибирск—Москва 2003 (toż w wersji online: ImWerdenVerlag, München 2006, s. 35, [https://imwerden.de/pdf/khazanov\\_veter\\_izgnaniya.pdf](https://imwerden.de/pdf/khazanov_veter_izgnaniya.pdf) [1.12.2019]). Chazanow pisze dokładniej: „Nie możemy zapominać, że antysemityzm jest ludzką szkołą zła i nie bez powodu wielowiekowa edukacja w tej szkole zakończyła się komorami gazowymi i krematoriami [печами]”. [Boris Chazanow, właśc. Giennadij Moisiejewicz Fajbusowicz, ur. 16 stycznia 1928 roku w Leningradzie. Prozaik, eseista, tłumacz dzieł Leibniza. W latach 1949–1955 więzień polityczny, później pracował m.in. jako lekarz. Prozę i eseje publikował w samizdacie i wydawnictwach poza Rosją, w Rosji natomiast jako Giennadij Szingariew był autorem książek popularnonaukowych. W 1982 roku wyemigrował do Niemiec, gdzie związał się m.in. z Radiem Swoboda. Mieszka w Monachium. Autor znanej powieści *Час короля* (1978), u której podstaw legła legenda o duńskim królu Christianie X, który na znak solidarności z prześladowanymi Żydami w czasie okupacji Danii miał podobno nosić opaskę z sześcioramienną gwiazdą]. [przyp. tłum.]

walić wszystkie jego dokonania, jeden cel pozostał niezmienny: zagłada Żydów”<sup>38</sup>.

Mówiąc o zbieżności tych dwóch obrazów agresywnego nacjonalizmu, proponuję pozostać na gruncie historycznego do nich podejścia i wcale nie dążyć do tego, aby na czytelniku sprawić wrażenie, że są one tożsame. Ten typ nacjonalizmu, który w dzisiejszym życiu politycznym jest silnie związany z Frontem Narodowo-Patriotycznym „Pamięć”<sup>39</sup>, powstał w warunkach tylko z daleka przypominających Niemcy po I wojnie światowej. I, naturalnie, chwytliwe podobieństwa i stwierdzenie prawdziwych podobieństw nie zastąpią analizy historycznej.

Dlatego, opierając się na tym, co powiedziano wcześniej i zgodnie z ogólnym planem pierwszej części tej pracy, postaram się pokrótce nakreślić moje rozumienie „nowego patriotyzmu” (uczestników ruchu typu „Pamięć” będę nazywał patriotami, używając ich własnych samookreśleń). Następnie — i to jest dla mnie najważniejsze — przeanalizuję prawosławne oceny tego ruchu, oceny, które uważam za typowe. Mam nadzieję, że takie podejście pozwoli nam dostrzec niektóre zasadnicze cechy współczesnego rosyjskiego prawosławia.

## I

Nowy patriotyzm często porównuje się do czarnoseciństwa, rasistowskiego nacjonalizmu typu protonazistowskiego, który pojawił się na powierzchni politycznego życia Rosji na początku XX wieku i stał się aktywny w okresie demokratycznych reform, jakie zaczęły się w roku 1905. Następnie rosyjski nacjonalizm tego odłamu rozwijał się na emigracji, nawet na Dalekim Wschodzie istniała Rosyjska Partia Faszystowska ze stolicą w Harbinie. Historyczny związek między czarnoseciństwem i nowym patriotyzmem jest niewątpliwy (jeden ruch przejął od drugiego w darze *Protokoły Mędrców Syjonu*), ale znaki ciągłości nie powinny przesłaniać specyfiki nowego patriotyzmu.

Spróbujemy wyodrębnić te specyficzne cechy nowego patriotyzmu, które są uwarunkowane jego powstaniem wewnątrz społeczności komunistycznej. Przedkładam podwójną interpretację tej specyfiki:

<sup>38</sup> E.L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust...*, s. 349.

<sup>39</sup> Национально-патриотический фронт «Память» — ultrapravicowa, antysemitka organizacja monarchistyczna, założona w Moskwie w 1980 r. Szerzej: В.В. Прибыловский, «Память». *Документы и тексты*, Информационно-экспертная группа «Панорама», Москва 1991.

1. Treść ideologii nowego patriotyzmu odwołuje się głównie do rasistowskiej myśli, bądź to rosyjskiej, niemieckiej lub zachodnioeuropejskiej w ogóle (na przykład do angielskich i francuskich teorii rasowych przeszłego stulecia).

2. Struktura nowej ideologii narodowej w większości określona jest przez strukturę ideologii komunistycznej, która do niedawna prawie niepodzielnie panowała w naszym kraju.

Konsekwentnie starając się unikać myślenia „na wielką skalę”, powinniśmy określić, co rozumiemy przez społeczność komunistyczną i ideologię komunistyczną. Ale to bardzo odwołoby nas od istoty zagadnienia, ponieważ nie ma zadowalającej definicji tych pojęć i dlatego po prostu wyszczególnię te cechy ideologii komunistycznej, które są istotne dla naszego tematu.

Zatem przez strukturalne cechy ideologii komunistycznej rozumiemy totalność i dualizm. Totalność jest dążeniem ideologii do udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania ludzkiej egzystencji, objęcia przez siebie wszystkiego bez pozostawiania pytań otwartych. Dualizm to wyraźna definicja jasnych i ciemnych biegunów, obraz rzeczywistości społecznej polaryzowany według zasady: „swoi – obcy”, „przyjaciele – wrogowie”, „postępowa ludzkość – siły reakcji”.

Można powiedzieć, że komunizm w Rosji sformułował taką polityczną kulturę mas, wewnątrz której zrodził się nacjonalizm „Pamięci”. Przecież jeśli rozpatrywać komunizm i rasizm jako nauki ścisłe, które pojawiły się w Europie XIX wieku i stały się ideologiami mas w wieku XX, to trzeba byłoby zwrócić uwagę na to, co je łączy: na antyliberalny patos, na powszechny sprzeciw wobec wartości liberalnych.

W nowym patriotyzmie, podobnie jak w komunizmie, jest widoczna totalność, zaspokajająca potrzebę prostej i wszechobjemującej interpretacji społecznego doświadczenia. Co się tyczy dualizmu, to najnowszy nacjonalizm uważa za ciemny biegun, źródło wszelkiego zła, „syjonistów”, tworzących spisek w celu zapanowania nad całym światem. Być może, teraz już otwarcie, a nie eufemistycznie, mówi się właśnie o spisku „syjonistycznym”, a nie po prostu „żydowskim” czy „żydo-masońskim”. W tym, że właśnie „syjonizm” stał się słowem kluczem dla oznaczenia wroga w ideologii nowego patriotyzmu, wypowiedział się również wpływ oficjalnej propagandy antysyjonistycznej, wpływ stworzonego przez nią mitycznego obrazu syjonizmu.

Widzimy więc, że również i dla najnowszego rosyjskiego nacjonalizmu „kwestia żydowska” nie jest czymś szczególnym. Rasistowski antysemityzm w formie mitu antysyjonistycznego i tutaj

sytuuje się w samym centrum programu. Można powiedzieć i tak: antysemityzm pozostaje jedynym ję z y k i e m nacjonalizmu.

Przypomina się znany aforyzm Hegla z wprowadzenia do jego *Filozofii historii*: „Historia uczy, że ludzkość niczego się z niej nie nauczyła”.

Oczywiście, chcieliby się mieć nadzieję, że historia mimo to nauczy czegoś również zwolenników „nowego patriotyzmu”. Ale nas prostych ludzi, obywateli nie pałających miłością do ani jednego „izmu”, historia Auschwitz i historia Gułagu powinna była nauczyć tego, że najstraszniejsze w ideologiach nienawidzących człowieka jest dzielenie rzeczywistości na Absolutne Dobro i Absolutne Zło, identyfikacja Zła z jakąkolwiek społecznością ludzką i wynikające stąd „ostateczne rozwiązanie” problemu Zła, próba zniszczenia tych ludzi, których ideologia wskazała jako nosicieli Zła, ucieleśnienie mrocznego przeciwieństwa.

## II

Mam przed sobą dwa teksty, których autorzy próbują dać krytyczną analizę agresywnego rosyjskiego nacjonalizmu z p r a w o s ł a w n e g o punktu widzenia. Jest to artykuł Gleba Aniszczenki *Kto jest winny*<sup>40</sup> i list otwarty Wiktora Aksjuczycza do Władimira Osipowa, redaktora pisma „Ziemia”<sup>41</sup>. Mamy prawo oceniać oba te artykuły razem, ponieważ Aksjuczycz pisze: „Mój stosunek do ‘Pamięci’ jest całkowicie zgodny z poglądami mojego współwydawcy dziennika ‘Wybor’ Gleba Aniszczenki”<sup>42</sup>.

Autorzy obu tekstów rozważają analizowany w części pierwszej tej pracy postulat, wedle którego chrześcijaństwo tworzy w a r t o ś c i o w y rdzeń narodowej kultury, a kultura narodowa jest wartościowa w podobnej mierze, co kultura chrześcijańska.

<sup>40</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?* «Гласность» 1988, nr 15 (февраль). [Gleb Aleksandowicz Aniszczenko, ur. 13 października 1952 roku w Moskwie, pisarz, pedagog, działacz społeczny i religijny. W latach 1987–1992 wydawca (wraz z Wiktorem Aksjuczyczem) i redaktor naczelny literacko-filozoficznego czasopisma „Wybor”, poświęconego rosyjskiej kulturze chrześcijańskiej. Autor m.in. zbiorów prac: *Православие. Литература. Революция*, Паломник, Moskwa 2012; *Литературный справочник*, Форум, Moskwa 2012 [przyp. tłum.].

<sup>41</sup> «Гласность» 1988, nr 18 (апрель). [Wiktor Władimirowicz Aksjuczycz, ur. 29 sierpnia 1949 roku we wsi Wardomicze na Białorusi, filozof, teolog, publicysta, polityk, lider Rosyjskiego Ruchu Chrześcijańsko-Demokratycznego (*Российское христианское демократическое движение*), zwolennik monarchii konstytucyjnej. Mocno zaangażowany w działalność polityczną po roku 1990. Od 2019 roku prezes fundacji Русские университеты. Najważniejszą jego pracą pozostaje *Идеократия в России*, Выбор, Moskwa 1995; wznowienie: Direct Media, Moskwa–Berlin 2019. Władimir Nikołajewicz Osipow, ur. 9 sierpnia 1939 roku w Słancy, publicysta, działacz społeczny, polityk, członek Rady Głównej monarchistyczno-prawosławnego Związku Narodu Rosyjskiego (*Союз Русского Народа*), przedrewolucyjnej organizacji reaktywowanej w roku 2004. Do głównych jego prac należą *Корень нации. Записки русофила*, Алгоритм, Moskwa 2008; *Возрождение русской идеологии*, Алгоритм, Moskwa 2012 [przyp. tłum.].

<sup>42</sup> Tamże.

Widzieliśmy, że po Auschwitz w zachodniej myśli chrześcijańskiej postulat ten został postawiony pod znakiem zapytania. Co więcej, na drodze wielkiego przewartościowania wartości, które zaczęło się w epoce po Auschwitz, teologowie chrześcijańscy zakwestionowali samą możliwość złączenia tego, co „chrześcijańskie” z tym, co „narodowe”. Tymczasem, bez względu na historyczną katastrofę, jaką przeżył nasz naród, znaczeniowo podobny ruch nie zrodził się w rosyjskim chrześcijaństwie.

Zdaniem Aniszczenki, „dla utwierdzenia chrześcijańskiego światopoglądu (a to jest również fundament rosyjskiej świadomości narodowej) trzeba koniecznie dążyć do pozytywnego, pokojowego rozwiązania problemów, a nie do rozniecania wrogości i gniewu, nie do sprzyjania narodowej nieodpowiedzialności”.

Aksiuczyz uważa, że „pośród [wielu] zniszczeń w naszym kraju, szczególnie nadwyreżona została świadomość patriotyczna, przez dziesięciolecia wypalano ją z naszych dusz. To oczywiste, że nie może się ona odrodzić bezboleśnie [podkr. — S.L.]. [...] Długi proces naszego ozdrowienia wymaga od nas wzajemnego cierpienia i cierpliwości, zrozumienia i uczestnictwa, pokuty i przebaczenia. To znaczy tego, co pragnęło w nas wpoić Rosyjskie Prawosławie”.

Rozmyślając nad uwarunkowaniami chrześcijańskiej krytyki najnowszego rosyjskiego nacjonalizmu, zauważyłem dwie cechy szczególne.

1. Chrześcijański pogląd na to zagadnienie podskórnie odwołuje się do stanowiska ideologicznego, które nazwałbym „klasycznym antykomunizmem nacjonalistycznym”, czyli ideologią wrogą nie tylko wobec komunizmu, ale i wobec liberalizmu. Ideologia ta zrodziła się w obrębie pierwszej emigracji porewolucyjnej. Jej recepcja na gruncie rodzimym miała miejsce w publicystyce Aleksandra Sołżenicyna<sup>43</sup>, Igora Szafariewicza<sup>44</sup>, Dmitrija Dudki<sup>45</sup> i innych (po

<sup>43</sup> Aleksandr Isajewicz Sołżenicyn (1918–2008), wybitny pisarz rosyjski, dysydent, laureat Nagrody Nobla (1970), autor legendarnego *Archipelagu GULag*. Mocno związany z rosyjską myślą prawosławną z biegiem lat zbliżał się ku ideom słowiańskim i panslawistycznym, zabarwionym poglądami nacjonalistycznymi i autorytarnymi [przyp. tłum.].

<sup>44</sup> Igor Rostisławowicz Szafariewicz (1923–2017), wybitny rosyjski matematyk, od lat 60. XX wieku czynnie zaangażowany w ruch obrony praw człowieka i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Później odszedł od idei Andrieja Sacharowa, zbliżając się do poglądów Aleksandra Sołżenicyna. Krytykował komunizm z pozycji narodowych (nacjonalistycznych), posługując się także retoryką antysemicką. Z powodu eseju *Rusofobia* (1982), w którym Szafariewicz pisał o „małym narodzie” (Żydach), którego podstępne działania opanowały „wielki naród” (Rosję), i w efekcie doprowadziły do „rytualnego morderstwa” rodziny carskiej, Szafariewicz znalazł się w ogniu krytyki ponad 400 matematyków z całego świata, członków amerykańskiej National Academy of Sciences. Poglądów swoich jednak nie zmienił [przyp. tłum.].

<sup>45</sup> Dmitrij Siergiejewicz Dudko (1922–2004), protojerej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, teolog, pisarz, poeta. Wielokrotnie więziony przez władzę radziecką, był popularnym duchownym wśród znacznej części inteligencji, autorem licznych publikacji, organizatorem spotkań religijnych [przyp. tłum.].

raz pierwszy w sposób obszerniejszy w zbiorze *Spod głązów*<sup>46</sup>, w którym publikowali dwaj pierwsi tu wymienieni autorzy). Prawosławie zbudowało jej konieczny komponent: „bezbożnik” nie może być pełnym antykomunistą w rozumieniu tej ideologii.

W świadomości wielu rozpolitykowanych prawosławnych młodszego pokolenia ten nacjonalistyczny antykomunizm stał się prawie kanonicznym autorytetem. W 1986 roku autor jednej odpowiedzi na samizdatową ankietę na temat współczesnego prawosławia radził wątpiącym „częściej czytać znakomitego *Wykształciucha* [Образованщина] Sołżenicyna, a jeszcze lepiej – nauczyć się go na pamięć”<sup>47</sup>.

Aniszczenko wychodzi z oczywistego dla niego „faktu, że równoległe z duchową eksterminacją narodu rosyjskiego postępował inny proces: kształtowania się rusofobii”. „Nie będę — mówi — zatrzymywał się na analizie rusofobii, została ona pokazana w pracach Aleksandra Sołżenicyna *Nasi pluraliści* i Igora Szafariewicza *Rusofobia*. Dodam tylko, że Aksiuczyc w artykule *Z głębokości* bardzo dokładnie pokazał organiczny związek komunizmofilii z rusofobią”.

Tak więc, ci zwolennicy ideologii nacjonalistycznego antykomunizmu, dla których osobista więź z Rosyjską Cerkwią Prawosławną jest najważniejsza (wśród nich wydawcy pisma rosyjskiej kultury chrześcijańskiej „Wybor”, Wiktor Aksiuczyc i Gleb Aniszczenko), wychodzą w swoich ocenach „nowego patriotyzmu” z szeregu politycznych i historiozoficznych twierdzeń, których prawdziwości sami, najwyraźniej, nie sprawdzili. Twierdzenia te przyjęli na wiarę i, w konsekwencji, już teraz uważają je za część rosyjskiej kultury chrześcijańskiej.

2. Światopogląd chrześcijańskich krytyków agresywnego nacjonalizmu ma wiele wspólnego z ideologią, będącą obiektem ich krytyki. Aniszczenko pisze: „Jeśli wspólnota, pozbawiona religijnych podstaw, zamienia się w stado, to w ten sam sposób ‘odpowieź świata’, oderwana od prawosławnych korzeni, stwarza przesłanki dla komunistycznego ‘internacjonalizmu’ i kosmopolityzmu. Proces kastracji rosyjskiej świadomości narodowej trwa od lat siedemdziesięciu”<sup>48</sup>. Taki, uważa Aniszczenko, powinien być punkt widzenia prawdziwego chrześcijanina, któremu rosyjska kultura jest droga tylko dlatego, że jest ona, w rozumieniu tego autora, „zbudowana na wyższej prawdzie — chrześcijańskich ideałach”.

<sup>46</sup> *Из-под глыб*, YMCA-Press, Париж 1974. w zbiorze znalazły się artykuły m.in. A. Sołżenicyna, I. Szafariewicza, M. Poliwanowa, E. Barabanowa. Książka spotkała się z ostrą krytyką oficjalnej propagandy radzieckiej. [przyp. tłum.]

<sup>47</sup> «Вестник Русского Христианского Движения» [Париж] 1987, nr 149.

<sup>48</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?*...

Aniszczenko zaznacza: „[Front] ‘Pamięć’ postawił kwestię niszczenia rosyjskiej kultury dostatecznie radykalnie i prawdziwie”<sup>49</sup>.

Taką zaś ocenę „nowego patriotyzmu” daje Wiktor Aksiuczyc: „[...] cieszy mnie, że w ‘Pamięci’ po raz pierwszy głośno powiedziano o licznych, żywotnych naszych problemach. [...] Sądzę, że w określonych kręgach inteligencji stołecznej panują mocno przesadzone poglądy na temat niebezpieczeństw, pochodzących z ruchu ‘Pamięci’”<sup>50</sup>. Aksiuczyc zarzuca autorom apelu „Pamięci” z 8 grudnia 1987 roku, że „nie chcą wyciągnąć wniosków z przestępstw, jakie formułują”<sup>51</sup>.

\*

Tak więc „Pamięć” i jej prawosławnych krytyków jednoczy miłość do kultury rosyjskiej i chęć „przywrócenia tożsamości narodowej”. Gleb Aniszczenko i Wiktor Aksiuczyc zarzucają ideologom „Pamięci” niedostateczny antykomunizm i błędne rozumienie chrześcijaństwa. Aniszczenko wyjaśnia: „Historia pokazała, że kultury narodu nie zbawią odrestaurowane świątynie, mogą jej nawet nie zbawić i te, w których odprawia się nabożeństwa. Tożsamość narodu zależy od tego ducha, jaki panuje w świątyni. Jedyne antypody obecnej ideologii to chrześcijaństwo. Gdyby udało się wyjąć z kultury rosyjskiej filar chrześcijaństwa, wówczas przestałaby ona wchodzić w bezpośredni konflikt z ideałami komunizmu”<sup>52</sup>.

\*

Wszystko to przypomina mi epizod z historii chrześcijańskiej apologetyki, mało znanej czytelnikowi rosyjskiemu. W październiku 1930 roku Alfred Rosenberg opublikował antychrześcijańską, antyliberalną i antyżydowską książkę *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*<sup>53</sup>. W styczniu 1934 roku Adolf Hitler mianował Rosenberga swoim pełnomocnikiem do spraw ideologicznych w NSDAP. Z osobistej wypowiedzi *Mit XX wieku* przekształcił się w oficjalną

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> В. Аксютчиц, *Русский маятник. От коммунистического тупика через либеральный обвал. Заметки очевидца*, Директ-Медиа, Москва–Берлин 2017, s. 137.

<sup>51</sup> Tamże, s. 141.

<sup>52</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?*...

<sup>53</sup> Alfred Rosenberg (1893–1946), jeden z najbardziej wpływowych ideologów III Rzeszy, twórca teorii rasiistowskiej, którą zawarł w książce *Mit XX wieku*. Niektórzy uważają go za twórcę sformułowania „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej” (*Endlösung der Judenfrage*) [przyp. tłum.].

niemalże wykładnię nazistowskiej ideologii. I wtedy teologowie Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego (luterńskiego) poczuli się zobowiązani do udzielenia odpowiedzi na *Mit Rosenberg*. Tak ukazały się książki Waltera Künnetha *Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus*, Rudolfa Homanna *Der Mythos und das Evangelium*, Heinricha Hüffmeiera *Evangelische Antwort auf Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts* i innych<sup>54</sup>. Dlaczego o nich wspominam? Dzisiejszy czytelnik tych krytycznych wobec nazistowskiej mitologii dzieł, napisanych w połowie lat trzydziestych XX wieku, również zauważy przede wszystkim p u n k t y w s p ó ł n e stanowisk teologów ewangelickich i krytykowanego przez nich Rosenberga. Künneth twierdzi zatem, że chrześcijanin niemieckie narodowe i rasowe wartości rozumie g ł ę b i e j niż Rosenberg; tylko chrześcijańskie Objawienie pozwala poznać Rasę, Naród i Państwo jako porządku stworzonego bytu, zakorzenione w ochraniającej woli Boga. Według *Mitu XX wieku*, rasa nordycka [*германская раса*] odwiecznie występuje przeciwko niszczącemu wpływowi żydowskiej „przeciw-rasy”. Odrzucając z pozycji chrześcijańskich rasistowskie poglądy Rosenberga na temat Starego Testamentu, Künneth dodaje, że szkodliwość współczesnego „światowego żydostwa” jest konsekwencją klątwy, ciężącej na Żydach z powodu ukrzyżowania Chrystusa. Rosenberg natomiast, odrzucając chrześcijaństwo, nie jest w stanie zrozumieć — opisanego przez siebie — tego najgłębszego źródła nienawiści rasowej.

W połowie lat trzydziestych XX wieku niemieccy teolodzy jeszcze nie rozumieli, że narodowy socjalizm jest ideologią totalną (w wyjaśnionym wyżej znaczeniu tego słowa) i dlatego n i e n a l e ż y k o r z y s t a ć z j e j j ę z y k a . Można w nim wyrazić tylko znaczenia do niej należące. To niezrozumienie jest możliwe do wyjaśnienia na gruncie historyczno-kulturowym: wspomniane początkowe podobieństwo stanowisk (a dokładniej, podobieństwo szeregu zarzutów dotyczących wiary) nie pozwoliło chrześcijańskim oponentom Rosenberga znaleźć punktu widzenia niezbędnego do konsekwentnej i głębokiej krytyki narodowego socjalizmu. Taki punkt widzenia powinien być przeciwstawny obiektowi krytyki, tj. znajdować się jeśli nie „ na górze”, to przy-

<sup>54</sup> Walter Künneth (1901–1997), wybitny teolog ewangelicki, w czasie II wojny światowej krytykował antysemityzm nazistowski z pozycji antysemityzmu chrześcijańskiego. Oponent Rudolfa Karla Bultmanna, zwolennika demitologizacji przekazu Nowego Testamentu. Główne dzieło Künnetha to *Theologie der Auferstehung* (1933). Rudolf Homann (1894–1973), teolog luterński, pastor w Dortmundzie, Düsseldorfie i Münsterze. Heinrich Hüffmeier (1901–1956), pastor w Wilmersdorfie, dzielnicy od 1920 w obrębie Wielkiego Berlina [przyp. tłum.].



najmniej gdzieś „z boku”. A ewangeliccy chrześcijanie czuli się wówczas wewnątrz burzliwie rozwijającego się życia narodowego.

Okazuje się, że ówczesne (pierwszej połowy lat 30. XX wieku) niezrozumienie tego, że kościół chrześcijański nie może flirtować z „ideą narodową”, historycznie jest zrozumiałe. Jak pisał Karl Barth, największy teolog protestancki naszego wieku i konsekwentny wróg nazizmu, „w Niemczech istniało wiele powodów, by opowiedzieć się właśnie za tą nową kombinacją (chrześcijaństwa z ideą narodową — S. L.). Była ona szczególnie korzystna dla niemieckiego luteranizmu [...]. Mogłaby stać się potężnym strumieniem, w którym zjednoczą się wciąż jeszcze oddzielone nurty historii niemieckiego kościoła [...]. Wydawało się, że podniesie wyrzucony na brzeg statek kościoła i, jak fala przyptywowa, w końcu wyniesie go na otwarte morze narodowego życia”.

To złudzenie jest tak samo oczywiste, jak oczywista jest przeanalizowana przez nas nieudana próba Bierdijajewa przeciwstawienia się rasistowskiemu antysemityzmowi przy użyciu tradycyjnego chrześcijańskiego wizerunku judaizmu i Żydów.

Ale przecież katastrofy naszego stulecia właśnie ujawniły niezgodność tych poglądów i ideologii, które wcześniej wydawały się skojarzone ze sobą (odnosi się to na przykład do „związku” liberalnej tradycji z nacjonalizmem: na takim połączeniu ufundowanych było wiele nauk politycznych XIX wieku). W świecie idei zaistniał wielki podział. Oczywistymi prawdami stały się myśli, które wcześniej były sądami nieznaczącej mniejszości. I odwrotnie, niemożliwe stało się powtórzenie tego, co wcześniej postrzegano jako miejsce wspólne.

Katolicki teolog Johann Baptist Metz pisze: „Daję moim studentom pozornie proste, ale bardzo trudne kryterium oceny systemów teologicznych. Zapytajcie samych siebie: czy teologia, której się uczycie, mogłaby być taka sama przed i po Auschwitz. Jeśli mogłaby, to trzymajcie się od niej jak najdalej!”

O b e c n i e tego rodzaju wątpliwości są niewybacalne.

### III

Jednak to oddzielenie, wyjaśnienie i oczyszczenie nie miało na nas wpływu. Właśnie dlatego najnowsze prawosławne odpowiedzi na nienawistny mit rosyjskiego nacjonalizmu ujawniają b r a k p u n k t u w i d z e n i a , który byłby adekwatny dla tej krytycznej

analizy. Prawosławna krytyka nie może obejmować całego tematu, brakuje jej głębi: w końcu, jak już widzieliśmy, nie ma własnej pozycji semantycznej. w naszym przypadku oznacza to, że nie ma ona niezależnie wypracowanego rozumienia chrześcijaństwa; rozumienia obejmującego doświadczenie naszej katastrofy historycznej; rozumienia, które zrodziło się z myśli o tym, dlaczego w roku 1917 „nie uratowały nas te świątynie, w których odbywały się nabożeństwa”, tj. dlaczego rosyjskie prawosławie okazało się nie do utrzymania w obliczu bolszewizmu, dlaczego Rosyjska Cerkiew Prawosławna nie poradziła sobie ze sprawą duchowego przywództwa ludu.

Bieda nie w tym, że autorzy analizowanych prac, podobnie jak wielu innych współczesnych pisarzy prawosławnych, nie mogą i nie chcą oddzielić tego, co „chrześcijańskie” od tego, co „narodowe”; nie tylko w tym, że, jak się wydaje, uważają za klasykę współczesnej myśli chrześcijańskiej *Rusofobię* Szafariewicza, będącą nową redakcją mitu o wszechświatowym spisku żydowskim i o narodzie rosyjskim jako ofercie tego spisku (jak widzieliśmy, to założycielski mit „nowego patriotyzmu”). Gorsze jest to, że niezmienną została kulturowa matryca, utwierdzająca podobne przekonania: „obraz naszego chrześcijańskiego bytu” pozostał taki sam<sup>55</sup>.

Rosyjskie prawosławie nadal żyje w „świecie niepodważalnych twierdzeń”, który runął pod ciosami historii XX wieku. Zadanie oczyszczenia, tj. krytycznej analizy tradycji, wcale nie zostało określone. Przeciwnie, starania zmierzają właśnie do zachowania integralności tradycji prawosławnej, której wszystkie elementy uznawane są za wartościowe i ważne. Dlatego dzisiaj w Rosji odradza się to samo prawosławie, które nie przetrwało próby i pod wieloma względami już pokazało swoją porażkę.

Myślę, że nasze prawosławne chrześcijaństwo utraciło charakter Ewangelii, tj. radosnej wiadomości, „dobrej nowiny”. W zamian za to stało się „rdzeniem rosyjskiej kultury”. Tkanina tego naszego prawosławia utkana jest ze splotów różnorodnych politycznych, narodowych i duchowych aspiracji. Zaszło coś bardzo prostego: po tym, jak nowe typy samoświadomości (*самопонимания*), na przykład „internacjonalizm komunistyczny”, zaczęły tracić na znaczeniu, odradzały się dawne formy świadomości mas: „religijna” i „narodowa”. Za ideałem nie trzeba było chodzić daleko, był pod ręką i gotowy do użycia. Wszelako stopień bliskości, nieprzenikalności tego ideału (dokładniej: tej

<sup>55</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz...*

ideologii) ujawnia się powoli w „żywym doświadczeniu religijnym”, o którym u nas zawsze się pisze i mówi z taką słodkością. To, co „religijne” i „narodowe” wewnątrz naszego prawosławia, scaliło się do tego stopnia, że niemożliwe jest „wyodrębnienie fundamentu chrześcijaństwa w czystej postaci” (pamiętamy, cytowane w pierwszej części tego studium, słowa Roberta Erickse-<sup>56</sup>), i nawet nikt do tego nie dąży.

\*

Naturalnie, t a k i e prawosławie nie daje autentycznego wsparcia sprzeciwowi wobec rasistowskiego antysemityzmu „nowych patriotów”. W rzeczywistości, mitotwórczy nacjonalizm głosi: „Syjonizm przeszedł do otwartego ataku na front patriotyczny!” (Apel Frontu Narodowo-Patriotycznego „Pamięć” z dnia 1 lutego 1988 roku). A Gleb Aniszczenko wyjaśnia, że „proponowana przez ‘Pamięć’ odpowiedź na pytanie ‘Kto jest winny?’ wcale nie jest fikcją, u jej podstaw leży o wiele bardziej realna i poważna kwestia: problem dramatycznych (jeśli nie tragicznych) relacji między narodami rosyjskim i żydowskim w rosyjskiej historii i rosyjskim życiu (podkr. — S.L.). Ale ten problem może być pożywką dla wszelkiego rodzaju zjawisk pasożytniczych”.

Jakżeż to przypomina odpowiedź luterkańskiego teologa Waltera Künnetha na mit o konfrontacji ras — aryjskiej i żydowskiej — „w niemieckiej historii i niemieckim życiu”...

Jeżeli czegokolwiek można oczekiwać od prawosławnych teologów i publicystów w zakresie przeciwstawienia się antysemityzmowi, to wyłącznie powtórzenia tych twierdzeń, z których korzystał również Bierdiajew:

— chrześcijaństwo jest ponadnarodowe i personalistyczne;

— „antysemityzm jest spreczny z Ewangelią Chrystusową, która jest skierowana do wszystkich ludzi bez jakiegokolwiek dyskryminacji rasowej” (są to słowa z opublikowanego w kwietniu 1990 roku *Oświadczenia rosyjskich teologów prawosławnych za granicą z powodu wzrostu antysemityzmu w Rosji*);

— apostoł Paweł w Liście do Rzymian przekazał normatywną chrześcijańską interpretację judaizmu, współlistniejącego z Kościołem (wybranie Żydów nie zostało zniesione, lecz czasowo zawieszono po to, aby ustąpić miejsca poganom; na końcu czasów „cały Izrael zostanie zbawiony”);

<sup>56</sup> R. Ericksen, *Theologians under Hitler...*, s. 46.

— nie będziemy mówić o winie Żydów za śmierć Zbawiciela, lepiej pomyślmy o tym, że sami go codziennie rozpinamy na krzyżu przez swoje grzechy.

To wszystko, albo prawie wszystko, co mogą powiedzieć prawosławni, zaniepokojeni tym, że „niektóre osoby i ugrupowania łączą antysemityzm z Prawosławiem” (z *Oświadczenia rosyjskich teologów prawosławnych*). Odnosi się to również do niedawnych polemicznych uwag Zoi Krachmalnikowej wobec *Rusofobii* Igora Szafariewicza<sup>57</sup>.

Wiemy, że taka teologia pozwoliła Kościołowi (*Церкви*) milczeć przez wszystkie te lata, kiedy naziści eksterminowali Sześć Milionów.

Milczy Rosyjska Cerkiew Prawosławna i teraz, choć jej zagraniczni członkowie wiedzą: „Jeszcze do dzisiaj wisi nad światem groza Zagłady Żydów w czasie II wojny światowej”.

Obawiam się, że nie przerwie ona tego milczenia, ponieważ nie ma nic do powiedzenia w obronie Żydów.

IV, 1988 – IX, 1990

*Przełożył Marian Kisiel*

<sup>57</sup> Zoja Aleksandrowna Krachmalnikowa (1929–2008), radziecka i rosyjska literaturoznawczyni, publicystka prawosławna, dysydemtka, obrończyni praw człowieka. Lozow ma na myśli artykuł Krachmalnikowej *Rusofobia. Antysemitizm. Chryścianstwo* («Нева» 1990, nr 8, s. 163–178), przedrukowany następnie w tomie: 3. Крахмальникова (red.), *Русская идея и евреи. Роковой спор. Христианство, антисемитизм, национализм*, Наука, Восточная литература, Москва 1994 [przyp. tłum.].