

AGNIESZKA SZTAJER

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Wydział Filozofii
e-mail: counscience@wpl

XIX-wieczna filozofia reformy jako część projektu Oświecenia żydowskiego

Abstract. *Reform Judaism is the branch of Judaism that tends to initiate dialogue rather than seeking confrontation with the ideas of modern world. It is commonly believed that Enlightenment intellectual movement Wissenschaft des Judentums was direct inspiration to reform Judaism. It is also acclaimed that Moses Mendelssohn was the spiritual father of the reform. However, Michael Myers argues that although Mendelssohn's thought could be seen as progressive for his contemporaries, his philosophy is actually close to orthodox Judaism. Activists of Wissenschaft des Judentums like Gotthold Ephraim Lessing or Leopold Zunz, nevertheless, beyond all doubts may be called philosophical forefathers of religious reform.*

Keywords: *Enlightenment, Jewish Enlightenment, reform, Moses Mendelssohn, reform judaism*

Dziewiętnastowieczną filozofię reformy – która dała początek nurtowi judaizmu reformowanego, żywemu do dziś i posiadającemu swe synagogi również w Polsce – można rozpatrywać na dwóch, współzachodzących na siebie chronologicznie i niewykluczających się, lecz raczej dopełniających się, planach.

Po pierwsze, można nań patrzeć jako na wycinek Oświecenia europejskiego w ogóle, jako jeden z prądów biorących udział w wyścigu ku emancypacji nauki, ku postępowi i usprawnieniu życia równych sobie obywateli w społeczeństwach coraz bardziej wcielających ideały demokratyzacji (a przynajmniej egalitaryzacji). Będzie to oczywiście ujęcie prawdziwe, dążenia Mojżesza Mendelssohna czy

Abrahama Geigera da się wpisać w ogólnooświeceniowe (jeśli można tak rzec) trendy transgresji modeli, w których nauka czy polityka są podporządkowane wyrośniętym z tradycji, zhierarchizowanym instytucjom¹. Hermeneutyka stosowana przez Geigera czy Leopolda Zunza wpisuje się też w ciągłość tradycji, która na dobrą sprawę wywodzi się wprost od Barucha Spinozy, który jako pierwszy otwarcie potraktował Torę jako tekst nie tylko sakralny, ale też taki, który można i należy analizować pod względem historycznym czy literackim, a nawet wykazywać mu nieścisłości, jeśli takowe się podczas analizy pojawiają².

Druga i moim zdaniem ważniejsza płaszczyzna to wewnętrzna historia samego judaizmu, diaspory żydowskiej w Niemczech oraz innych diaspor w poszczególnych krajach Europy; płaszczyzna wydarzeń, jakie przynoszą konieczność „przesilenia” czy przełomu w samodefiniowaniu się judaizmu. Mordecai Finley zauważa, że XIX-wieczna reforma może być postrzegana jako „dostosowywanie się do powstającego właśnie społeczeństwa liberalnego”³, czyli rodzaj szeroko zakrojonego projektu asymilacyjnego, z drugiej strony wychodzącego z własną propozycją do potencjalnych konwertytów z chrześcijaństwa, poszukujących wiary racjonalnej. Tak i czynienie judaizmu bardziej racjonalnym (a prekursorem tych starań był niewątpliwie Mojżesz Mendelssohn) może być interpretowane jako próba wpisywania się w nową europejską filozofię, która racjonalnością niejako oddychała, a wszelkie aspiracje naukowe czy społeczne musiały być dokładnie oczyszczone ze śladów zabobonu i ślepego polegania na tradycji.

Jednocześnie reforma była też procesem nieuchronnie wynikającym z pogarszania się sytuacji diaspory żydowskiej w Niemczech. Żydzi byli wykluczani z życia akademickiego i politycznego, nierzadko wybuchały zamieszki. Codziennością było dla Żyda znoszenie przykrości związanych z tym, że wyróżniał się specyficznym wyglądem, zwyczajami, strojem etc. Tak pisze David Myers o historycznym kontekście powstania ruchu Wissenschaft des Judentums:

Niepokój tego pokolenia [druga dekada XIX w – A.Sz.] budziła nie tylko groźba przemocy fizycznej i zuchwała retoryka. Być może głębsza jeszcze była troska natury egzystencjalnej: czy Żydzi i judaizm mają do spełnienia jakąś znaczącą funkcję we współczesnym świecie? Czy w postoświeceniowym świecie, w którym różnice religijne nie są już konieczne do odróżnienia jednej grupy od drugiej, znajdą Żydzi wystarczająco przekonującą rację, aby kontynuować istnienie jako odrębna wspólnota?⁴

¹ Por. np. H.H. Ben-Sasson (red), *A History of Jewish People*, Harvard 1985; M. Butler, *Moses Mendelssohn and the Orthodox Mind*, <https://www.thelehrhaus.com/scholarship/moses-mendelssohn-and-the-orthodox-mind/> [dostęp: 11.11.2017].

² Por. np. Y. Melamed, *The Haskalah: Jewish Modernity & Shame*, <http://jewishstudies.washington.edu/jewish-history-and-thought/haskalah-jewish-modernity-shame/> [dostęp: 9.11.2017]

³ M. Finley, *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia reformy*, w: D.H. Frank, O. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, WAM, Kraków 2009.

⁴ D. Myers, *Ideologia Wissenschaft des Judentums*, w: D. Frank, o. Leaman (red.), *Historia filozofii żydowskiej*, WAM, Kraków 2009, s. 730.

Skądinąd wiemy, że jest to bolączka nie tylko Żydów niemieckich; świadectwa takiego stanu ducha diasporę żydowskiej znajdziemy choćby w literaturze pięknej; w książce Isaaka Singera niczym lejtmotyw powtarza się kreacja Żyda, który mimo wewnętrznego agnostycyzmu boryka się z prześladowaniami z racji przynależności do diaspory. Azriel z sagi *Dwór*, Dawid z *Certyfikatu* czy też sam Singer opisujący siebie w autobiografii *Miłość i wygnanie* – wszyscy zadają sobie kilka pytań: „Dlaczego musimy od pokoleń znosić prześladowania? Czy na tym polega wybraństwo narodu wybranego? Jakie mamy z tego korzyści? Boskie obietnice się nie ziszczają, a jedyne, co mamy z trwania przy niezliczonych nakazach Halachy, to trud i cierpienie. Czas zerwać z tym wszystkim!”.

Potrzeba samookreślenia się i wybrania swojej tożsamości na nowo, co miało być związane z odmianą losu, zdaje się być naczelną emocją tak historyków konstytuujących berlińskie stowarzyszenie Verein für Culture Und Wissenschaft der Judentum, jak i postaci fikcyjnych, odmalowanych przez najwybitniejszego z polskich pisarzy żydowskiego pochodzenia. Można więc przypuszczać, że istotnie była to dominująca emocja w tym kręgu kulturowym. Świadectwem tego niech będzie zapytanie jednego z założycieli stowarzyszenia Verein, niejakiego Lista: „Po co uparcie mam trwać przy czymś, czego nie szanuję, a za co tak bardzo cierpię?”⁵.

Skoro jednak mówimy o reformie, a nie o porzuceniu judaizmu, oznacza to, że interesująca nas grupa myślicieli decyduje się rozwiązać tę patową sytuację w duchu ewolucyjnym, a nie – rewolucyjnym. I tak, jako rozwiązanie zaczyna się postrzegać reinterpretację Halachy, czyli całokształtu wykładni Prawa Mojżeszowego. Co istotne, Halacha to nie tylko Miszna i Gemara (czyli teksty), ale też wykładnie poszczególnych rabinów. Reforma oznaczała więc nie tylko badania hermeneutyczne nad tekstami, ale i redefinicję autorytetu rabinicznego. Finley przywołuje tradycyjną zasadę halachiczną: *hilkh 'ta k'vatra 'ei*, która oznacza mniej więcej tyle, że tam, gdzie Halacha pozostaje niejasna, ostateczne zdanie mają rabini, którzy już się na ten temat wypowiedzieli. Rabini ci, *poskim*, są niekwestionowanymi autorytetami. Można powiedzieć, że nic nie zapośrednicza relacji Halacha – rabin (*posek*), a wyższą instancją od rabina jest właśnie już tylko sama Halacha⁶.

Filozofia reformy radykalnie zmienia ten porządek. Oczywiście, odnosi się do tych samych pism, które interpretuje judaizm tradycyjny; co więcej, twierdzi, że ona to dopiero odczytuje pisma w sposób prawidłowy (prawdziwie ortodoksyjny?), ale udaje jej się to dlatego, że nie polega na autorytecie pojedynczych ludzi i wytworzonego przez nich dyskursu, obrosłego zwyczajami i skostniałymi tradycjami – reforma sprawia, że w roli pośrednika pomiędzy tekstami kanonu a żydem, który musi się do swoich świętych tekstów ustosunkować, stoi rozum.

Nie trzeba chyba tłumaczyć, jak wielki jest tutaj wpływ np. filozofii Kanta – czysty rozum jest w sposób oczywisty obszarem, na którym poszukuje się kryteriów

⁵ Ibidem, s. 731.

⁶ M. Finley, *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia...*, s. 712.

do usprawiedliwiania kolejnych obszarów poznania. Obszar poznania prawa (cały czas należy mieć w pamięci, że reforma jest przede wszystkim reformą prawa!) nie należy do wyjątków; tutaj również narzędziem badań jest rozum; rozum niezniewalany przez wieki rozwoju tradycji rabinicznej.

Jest jeszcze jedna filozoficzna racja, dla której tak ważne było samodzielne badanie i reinterpretacja tekstów. Przyczyniło się do tego nowe pojęcie natury historii, któremu bliskie jest teraz pojęcie postępu. Oświecenie lansuje model patrzenia na dzieje jako na dokonujący się nieustannie postęp, kroczącą naprzód emancypację. Dość charakterystyczna wydaje się sentencja francuskiego filozofa doby Oświecenia Anne-Roberta-Jacques'a Turgota, przywołana przez Finleya:

Cała rasa ludzka, choć w na przemian postępujących okresach spokoju i niepokojów, dobrotytu i nędzy, posuwa się naprzód, choć wolnym krokiem, ku większej doskonałości⁷.

W tym kluczu rozumowali również czołowi przedstawiciele ruchu reformatorskiego: pragnąc odkryć judaizm *autentyczny*, za formy coraz doskonalsze i bliższe ideału uznawali po prostu formy nowsze, będące pochodną coraz to nowszych badań. Według wizji Gottholda Lessinga, wysoko cenionego przez myślicieli reformy (choć sam, ściśle rzecz biorąc, do reformatorów nie należał, choćby ze względu na swoje nieżydowskie pochodzenie), objawienie i rozum są dwoma skrzydłami, prowadzącymi ludzką myśl wzwyż i uszlachetniającą religię na coraz to wyższych etapach jej rozwoju⁸. Warto zauważyć, że ten ewolucyjny sposób widzenia historii doktryny jest na wskroś oświeceniowy i można postawić go w jaskrawej kontrze do ujęcia konserwatywnego, gdzie to, co doskonałe będzie oznaczało nie to, co nowe, ale to, co uświęcone przez wieki tradycji. W łonie reformy legitymacją autentyczności staje się zatem nowość, aktualizacja, które wyznaczają doskonałość; judaizm tradycyjny przeciwnie – legitymizacji będzie upatrywał w zgodności z wielowiekową tradycją.

W poszukiwaniu słów kluczy, charakteryzujących XIX-wieczną reformę religii mojżeszowej, obok pojęć takich jak „rozum” i „historia”, niezwykle ważne jest też wspomniane już pojęcie „prawa”. Jak zostało powiedziane, reforma judaizmu jest reformą rozumienia Prawa. Nie chodzi jednak tylko o nadanie nowego kształtu szczegółowym rozstrzygnięciom dotyczącym koszerności czy zasad życia codziennego – chodziło o rozumienie tego, czym jest prawo jako takie i jakie są kryteria rozpoznawania Prawa.

Prawo zostało Żydom dane w ramach Pięcioksięgu Mojżeszowego – i reformatorzy nie zamierzali podważać tego faktu ani też zaprzeczać konieczności podążania za tym Prawem. Poczynając od Mendelssohna, który w przestrzeganiu micwot

⁷ Ibidem, s. 714.

⁸ Ibidem.

wciąż był wyznawcą ścisłej obserwancji⁹, poprzez reformatorów XIX-wiecznych, jedyną zmienną była interpretacja tych pierwotnych praw i poszukiwanie kryterium legitymizacji wykładni owego Objawionego Prawa. W ramach reformy dokonało się, przedstawiając to słowami Finleya, „przeniesienie autorytetu z tradycji na rozum, który odkrywa to, co słuszne z natury”. Przejęcie prymatu przez dyskurs naturalno-prawny jest niezwykle ważne z punktu widzenia historii reformy, bowiem „domyka” ono proces racjonalizacji praktyk religijnych judaizmu. W czym dokładnie wyrażał się ówczesny iusnaturalizm? Za Randallem Garettem powtórzmy, że naturalistyczna teoria prawa zawiera w sobie trzy założenia: „że istnieje natura ludzka, że ta natura jest poznawalna oraz że posłannictwem prawa jest realizacja tej natury lub zapobieżenie złu, mieszczącemu się w tej naturze”¹⁰.

Jakkolwiek dziś w dyskursie politycznym pojęcie prawa naturalnego jest raczej przypisywane prawej stronie sceny światopoglądowej, warto porzucić to skojarzenie. W kontekście XIX-wiecznej filozofii niemieckiej należy to pojęcie umiejscowić zupełnie inaczej. Oto skoro poszukujemy judaizmu autentycznego, i poszukujemy go, kierując się kryterium natury ludzkiej i postawionym przez nią wymaganiami, to może się zdarzyć, że istnieją takie konwencje i takie zwyczaje, które są z tą naturą niezgodne, które tę naturę zaciemniają i nie pozwalają Prawu realizować celu, do którego jest ono w rzeczywistości powołane.

Jak już wiemy, narzędziem poszukiwania owej zgodności prawa z naturą jest rozum, a konkretnej – wiedza, stąd też zresztą nazwa najbardziej wpływowego stowarzyszenia reformy – Verein für Culture Und Wissenschaft der Judentums.

W jaki sposób reforma praktycznie rozwiązywała problemy stojącej w obliczu konieczności samookreślenia się diaspory żydowskiej? Ponieważ litera Prawa została uznana za materiał badania interpretacyjnego, jak też przedmiot możliwej zmiany, dokonano pewnych korekt w sposobie sprawowania kultu, tradycji liturgii i tekstach modlitw. Jakkolwiek, jak pamiętamy, filozofia reformy w swoich najgłębszych założeniach dążyła do odkrycia judaizmu autentycznego, istoty judaizmu, to zadziwiająco wiele praktycznych zmian było inspirowane chrześcijaństwem. I tak np. powiązano bimę z aron ha-kodesz (czyli wkomponowanie szafy z rodalami w podwyższenie, z którego odczytuje się Torę i prowadzi modły), wprowadzono muzykę liturgiczną (organy!), zezwolono na używanie w liturgii języków narodowych, a nawet zastanawiano się, czy nie przesunąć obchodów szabatu z soboty na niedzielę, ostatecznie jednak z tego zrezygnowano. Pojawia się zatem pytanie, na ile reforma – deklaratywnie dążąca do wykryształizowania się „nienaruszonego”, „oryginalnego” judaizmu – nie była po prostu dość bezpośrednim dążeniem do upodobnienia Prawa Mojżeszowego do zwyczajów chrześcijańskich, po to, aby ułatwić funkcjonowanie diasporze. Wydaje się, że dostrzegano niebezpieczeństwa

⁹ Por. np. Mojżesz Mendelssohn, *Jeruzalem*, www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mendelssohn1782.pdf [10.11.2017].

¹⁰ R. Garret, *Meaning and ending*, „Yale Law Journal” 8(96)/1985, s. 1802.

związane ze zbyt daleko idącą „chrystianizacją” judaizmu i stąd właśnie cofanie się przed najbardziej radykalnymi postulatami.

Jednocześnie obok zagrożenia roztopienia się judaizmu w chrześcijaństwie, istniało inne: dysocjacja religii mojżeszowej na ogólnikowe elementy liberalizmu politycznego. Geiger za zasadniczą podstawę judaizmu uważał racjonalność, etykę oraz sprawiedliwość. Twierdząc, że owe wartości najlepiej wyrażają się właśnie w judaizmie, poszerzał zarazem zakres tego, co judaizmem może się zwać, liberalizując prawo i rozluźniając zasady. Warto przyrzeć się deklaracji powstałej na synodzie w Leipzigu (jej bezpośrednim autorem był Ludwig Philippson):

Synod oświadcza, że judaizm jest zgodny z zasadami nowoczesnego społeczeństwa i państwa, ponieważ te same zasady głosił mozaizm, a rozwijali w swoim nauczaniu prorocy, to znaczy w zgodzie z zasadami jedności ludzkości, równości wszystkich wobec prawa, równości w odniesieniu do obowiązków i praw wobec ojczyzny i państwa oraz zupełnej wolności jednostki w sprawach przekonań religijnych i wyznania. [...] W pokoju między wszystkimi religiami i wyznaniem, we wzajemnym poszanowaniu praw oraz walce o prawdę – toczoną jednak wyłącznie orężem duchowym i zgodnie z moralnością – Synod uznaje jeden z największych celów ludzkości. Dlatego też Synod uważa za jeden z istotnych celów judaizmu uznanie, szerzenie i reprezentowanie tych zasad, oraz dążenie do ich realizacji¹¹.

Te ogólnikowe i bardzo uniwersalistyczne deklaracje są w zgodzie z duchem Oświecenia, ale nie sposób nie zauważyć, że synowie narodu wybranego w pewnym sensie rezygnują tu z tytułu wybraństwa, zrzekając się najpierw obowiązków, ale też i – co za tym idzie – praw z nich wynikających. W takiej sytuacji nie dziwi właściwie, że współcześnie judaizm reformowany jest opisywany jako nurt, który właściwie nie wymaga wiary w Boga, jest natomiast pewną propozycją kulturową czy tożsamościową. Można by w tym miejscu zapytać, w jakim sensie ruch, w którym zrezygnowano z przekonania o własnej wyjątkowości, oferuje tożsamość. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, trzeba przyznać, że logicznym krokiem przyjęcia owej, powiedzmy, tożsamości rozmytej, jest też porzucenie wątku mesjanistycznego. Reforma była bowiem skierowana ku przyszłości na sposób ewolucyjny; przyszłość judaizmu była rozumiana progresywiście, jako produkt pewnych procesów będących właściwie kreacją jego wyznawców, teoretyków i badaczy.

Przypatrując się, choćby nawet pobieżnie, rozwojowi ruchu Wissenschaft des Judentums, da się zauważyć jeszcze jeden paradoks. Z jednej strony mamy do czynienia z nieuchronnym „rozmywaniem” tożsamości, jeśli za czynnik konstytuujący tożsamość żydowską przyjmiemy skrupulatność w przestrzeganiu Prawa (a podważenie tego związku jest sprawą dość ryzykowną). Z drugiej jednak strony nurt reformy, badając teksty kanoniczne, zwracał się też ku badaniom komentarzy do Tory i literatury hebrajskiej w ogólności. Zakładano instytuty i seminaria zajmujące się bardzo specjalistycznym badaniem i edycją tekstów zarówno kanonicznych, jak

¹¹ M. Finley, *Dziewiętnastowieczna niemiecka filozofia...*, s. 721.

i w jakikolwiek sposób powiązanych z kulturą żydowską. Jednym z najbardziej znanych instytucji tego typu była Hochschule für die Wissenschaft des Judentums we Wrocławiu. Instytucjonalizacja z jednej strony pomogła dookreślić samo postrzeganie judaizmu niemieckiego, ale trzeba powiedzieć, że kadra owych szkół i seminariów tak czy inaczej nie była uznawana przez uniwersytety państwowe. Ośrodki naukowe reformy, mimo iż sama reforma niemal rozpaczliwie dążyła ku asymilacji, do złudzenia przypominały kolejną formę gett, gdzie żydzi mówią do żydów o sprawach judaizmu. Z tego też powodu uprawianie nauki wokół reformy zaczęło być krytykowane przez samych synów reformy; wystarczy wspomnieć chociażby Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga czy Salo Barona, którzy, sami wywodząc się z ruchu Wissenschaft des Judentums, krytykowali go, zdając sobie sprawę z nieuchronnego paradoksu, w jaki popadał¹².

Podsumowując, warto zauważyć, że judaizm reformowany nie jest klasycznym liberalnym odłamem religii, polegającym na stałej tendencji do rozluźniania rygorów oraz relatywizowania założeń. Judaizm reformowany to ruch osadzony w określonym kontekście historycznym, wypadkowa pewnych zmagających z niełatwą sytuacją żydów w Europie – choć to ostatnie nie jest niczym nowym. Żyd – wieczny tułacz sportretowany na grafikach Gustave Dore’a, jest pewnym archetypem żyda w ogólności – od czasów niewoli babilońskiej i wygnania Żydzi, z mniejszym czy większym sukcesem, próbowali dokonać samodefinicji w ramach otaczającego ich kontekstu obcości. Jako naród bez państwa, a zarazem wspólnota o odmiennych od tubylców, hermetycznych zwyczajach, cierpieli wszystkie niedogodności związane z tym rodzajem tożsamości. Na XIX-wieczną filozofię reformy można patrzeć jako na jeden z przejawów zmagania się judaizmu z samym sobą; jako na pewien wysiłek tożsamościowy¹³. Takie spojrzenie nie oznacza wszelako uznania reformy za obiekt muzealny. Wytworzyła wszak nurt żywy i funkcjonujący w jakimś wymiarze do dziś, i choć nie jest to na obecny moment nurt najbardziej liberalny, to zawiera w sobie pewną filozofię zmiany, istotne podejście hermeneutycznie, nieobecne np. w judaizmie ortodoksyjnym. Tak czy inaczej, w mojej opinii reforma pozostaje głównie świadectwem mocowania się z losem człowieka żyjącego w diasporze, próbującego nabrać dystansu do swojej samotności w społeczeństwie nierespektującym zasad jego wspólnoty, bez konieczności negocjowania swojej tożsamości jako całości.

¹² Por. np. D. Myers, *Ideologia Wissenschaft...*, ss. 742-744.

¹³ Por. np. D.R. Langton, *A Question of Backbone: Contrasting Christian Influences upon the Origins of Reform and Liberal Judaism in England*, <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1b3014&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS.PDF> [dostęp: 5.11.2017].

