Architektura powinności: Leo Baeck i etyka dialogu



AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

Postać Leo Baecka, wybitnego rabina i teologa, stanowi fundament dla zrozumienia żydowskiego losu w cieniu nowoczesnych katastrof. Artykuł analizuje jego filozofię, w której judaizm nie jest zestawem dogmatów, lecz nieustannym zadaniem etycznym, zakorzenionym w idei Przymierza. Baeck, odrzucając pokusę sakralizacji państwa czy historii, definiuje naród żydowski jako wspólnotę mesjańską, której zadaniem jest desakralizacja wszelkiej tyranii i technokratycznej dominacji. Autor tekstu, śledząc napięcie między sefardyjskim intelektualizmem a aszkenazyjską dyscypliną tekstu, ukazuje Baecka jako diagnostę nowoczesności, który ostrzega przed budowaniem cywilizacji zafascynowanej własną sprawnością, lecz pozbawionej fundamentów normatywnych. Teologia Baecka, łącząca Wyjście z Egiptu z radykalną odpowiedzialnością za drugiego człowieka, staje się dziś kluczowym narzędziem dla dialogu międzyreligijnego. W dobie algorytmicznego zarządzania i dehumanizacji, myśl Baecka przypomina, że prawdziwa wolność nie jest przywilejem, lecz codziennym, trudnym obowiązkiem. Tekst stawia tezę, że w świecie, gdzie Egipt nieustannie powraca pod nowym logo – od piramid po cyfrowe dashboardy – jedyną drogą ocalenia jest wierność etycznemu wezwaniu, które wykracza poza doraźną politykę.

SŁOWA KLUCZOWE

Leo Baeck | Architektura powinności | Przymierze | Wyjście z Egiptu | Objawienie | Pustynia i Ziemia | Talmud | Halacha | Hagada | Wissenschaft des Judentums | etyka dialogu | desakralizacja władzy | ontologia historyczna | liberalna myśl żydowska | Theresienstadt

Leo Baeck: Architektura powinności w cieniu nowoczesności

Leo Baeck należy do tej rzadkiej kategorii myślicieli, których lektura wywołuje w czytelniku rodzaj specyficznego, intelektualnego zawstydzenia. Nie wynika ono bynajmniej z hermetyczności języka czy nadmiernego teoretyzowania, gdyż Baeck pisze z uderzającą, niemal krystaliczną jasnością. To raczej efekt obcowania z tekstami, w których stawką każdego sformułowania wydaje się być ocalenie resztek sensu pośród cywilizacyjnych ruin. Urodzony w 1873 roku rabin i teolog, będący filarem liberalnej myśli żydowskiej, nie był jedynie gabinetowym uczonym, lecz człowiekiem rzuconym w samo centrum historycznego cyklonu. Jego biografia, obejmująca przewodzenie reprezentacji Żydów niemieckich w dobie nazizmu, deportację do Theresienstadt w 1943 roku oraz powojenną misję w Londynie, nadaje jego słowom ciężar gatunkowy, którego nie da się zignorować. Nie pisał o etyce z bezpiecznego dystansu, lecz z wnętrza katastrofy.

Jego przedwojenne dzieło, „Istota judaizmu", ugruntowało jego pozycję jako centralnej postaci teologii liberalnej, lecz to późne „Dieses Volk. Jüdische Existenz" stanowi prawdziwy przełom w rozumieniu żydowskiego losu. Wydana w połowie lat pięćdziesiątych praca, znana szerzej jako „This People Israel", wykracza daleko poza ramy klasycznego traktatu religijnego. Jest to w istocie testament cywilizacyjny, spisany przez kogoś, kto na własne oczy widział, do czego zdolna jest Europa, gdy porzuca sumienie na rzecz sprawnej administracji. Baeck analizuje w nim mechanizmy przetrwania ducha w świecie, który postawił na technologiczną biegłość w zadawaniu cierpienia. To nie jest lektura dla poszukiwaczy taniego pocieszenia, lecz dla tych, którzy szukają fundamentów pod nową budowlę etyczną.

Współczesna recepcja myśli Baecka daleka jest od nastrojów muzealnych, wykazując wręcz zaskakującą, nową ostrość w obliczu dzisiejszych kryzysów. Świadczy o tym nie tylko niesłabnąca aktywność licznych instytucji noszących jego imię, ale przede wszystkim intensywne badania nad niemiecko-żydowską historią idei. Nowoczesne programy stypendialne i nagradzane monografie sytuują go w samym sercu sporów o uniwersalizm, naturę imperiów oraz kształt powojennej

wyobraźni. Takie podejście skutecznie obala szkodliwy i uproszczony przesąd, jakoby Baeck był jedynie pobożnym, biernym świadkiem Zagłady. W rzeczywistości jawi się on jako jeden z najbardziej przenikliwych diagnostów nowoczesności, który zrozumiał zagrożenia płynące z wewnętrznej erozji norm.

Sedno jego filozofii daje się ująć w formule, która jest równie prosta w brzmieniu, co ekstremalnie wymagająca w praktycznej realizacji. Izrael istnieje w jego ujęciu nie dzięki etnicznym mitom założycielskim czy wspólnocie krwi, lecz dlatego, że nieustannie żyje w Przymierzu. To właśnie Przymierze stanowi dla Baecka formę żydowskiej ontologii historycznej, czyli nauki o sposobie istnienia narodu w czasie i wobec wieczności. Naród nie wywodzi się tutaj z biologii, posiadanej ziemi, sukcesów militarnych czy dynastycznych zaszłości. Jego początek i trwanie zakotwiczone są w wezwaniu, co czyni judaizm religią zadania, a nie sakralizacją stanu posiadania.

Można pójść o krok dalej i stwierdzić, że w tej wizji to nie historia produkuje Przymierze, lecz Przymierze produkuje historię. Bez tego metafizycznego zwornika dzieje pozostają jedynie chaotycznym ciągiem zdarzeń, często krwawych i wzniosłych, ale pozbawionych głębszego, porządkującego sensu. Baeck stanowczo odrzuca wszelkie formy teologii zastępstwa oraz sugestie, że historyczne katastrofy mogłyby unieważnić więź Boga z Izraelem. Dla zwolenników chłodnego realizmu politycznego takie postawienie sprawy brzmi niemal skandalicznie, gdyż wymyka się logice doraźnych zysków i strat. Przymierze nie jest bowiem kontraktem, który można jednostronnie wypowiedzieć po jednym czy dwóch nieudanych kwartałach dziejowych.

Jest ono raczej formą wiecznego zobowiązania i miłości, w której to, co szczególne i partykularne, ma ostatecznie służyć celom uniwersalnym. Izrael zostaje wybrany nie po to, by dominować nad światem czy go posiadać, lecz by przypominać ludzkości o zakazie samoubóstwienia. Tutaj bierze swój początek pierwszy wielki ruch Baeckowskiej narracji, czyli Der Auszug – Wyjście. W tej koncepcji Wyjście z Egiptu przestaje być jedynie archaicznym epizodem religijnym czy narodową legendą o budowaniu państwowości. Staje się ono uniwersalnym archetypem wolności, który musi być odczytywany na nowo przez każde pokolenie mierzące się z tyranią.

Baeck postrzega historię w sposób niezwykle surowy, twierdząc, że zaczyna się ona realnie dopiero w momencie narodzin prawdziwej wolności. Egipt w jego interpretacji to nie tylko konkretne miejsce na mapie, ale typ cywilizacji, która pod maską splendoru i ładu legalizuje systemową przemoc. Wyjść z Egiptu oznacza zatem odwagę powiedzenia „nie” każdemu imperium, które rości sobie prawo do bycia bogiem. W tym sensie judaizm jawi się jako najstarsza i najbardziej konsekwentna szkoła desakralizacji władzy politycznej. Faraon może wprawdzie sprawnie organizować świat widzialny, ale nie posiada mandatu do definiowania tego, co jest dobrem.

Państwo ma prawo liczyć obywateli, nakładać podatki, budować infrastrukturę i wymierzać kary, ale nie wolno mu nigdy zawłaszczyć ludzkiego sumienia. Dla prawnika ta intuicja jest fundamentalna, gdyż prawo pozbawione transcendencji normatywnej staje się jedynie technologią dominacji. Z perspektywy antropologicznej równie istotne jest to, że pamięć o niewoli musi rodzić radykalną etykę empatii. Kto raz poznał mrok domu ucisku, ten ma obowiązek zrozumieć duszę obcego i stanąć po jego stronie. Wyjście nie ustanawia więc wyłącznie politycznej autonomii, lecz przede wszystkim głęboki, społeczny zmysł sprawiedliwości.

Egipt zawsze wraca pod nowym logo; raz przybiera formę piramid, innym razem ukrywa się za nowoczesnym dashboardem. Sens Wyjścia polega na tym, by nigdy nie mylić technokratycznej sprawności systemu z prawdą o kondycji człowieka. Wyobraźmy sobie dzisiejszy zarząd korporacji, który deklaruje przywiązanie do wolności, dopóki nie koliduje ona z wyznaczonymi wskaźnikami KPI. Baeck odpowiedziałby na taką postawę bez cienia kurtuazji, że wolność ograniczona tabelką w Excelu jest jedynie estetyczną formą niewoli. Jego myśl uczy nas rozpoznawać te subtelne mechanizmy zniewolenia, które często nazywamy postępem lub optymalizacją.

Kolejnym kluczowym ogniwem tej architektury jest Objawienie, czyli Die Offenbarung – punkt centralny, choć często błędnie interpretowany. Dla czytelników przyzwyczajonych do dogmatycznych nawyków innych tradycji Objawienie może kojarzyć się z zamkniętym katalogiem prawd. U Baecka jest jednak inaczej, gdyż Bóg nie staje się tu przedmiotem poznawczego posiadania, lecz pozostaje nieprzeniknioną Tajemnicą. Autor woli mówić o Bogu objawiającym niż o Bogu objawionym, co stanowi różnicę o znaczeniu kolosalnym dla praktyki religijnej. Bóg objawiony zbyt łatwo staje się własnością systemu, podczas gdy Bóg objawiający jest żywym, niepokojącym źródłem nakazu.

Objawienie nie dostarcza egzystencjalnego komfortu, lecz nakłada na człowieka konkretne, często trudne zadanie do wykonania. Nie kończy ono historii w akcie ostatecznego wyjaśnienia, lecz obciąża ją odpowiedzialnością i zmusza do ciągłej odpowiedzi. Właśnie dlatego wydarzenie pod Synajem jest dla Baecka aktem głęboko demokratycznym, w którym uczestniczy cała społeczność. Objawienie nie zostaje zmonopolizowane przez żadną kastę sakralną czy grupę wtajemniczonych specjalistów od sacrum. Cały lud staje wobec wymogu, a każdy jednostkowy człowiek staje się bezpośrednim adresatem etycznej powinności.

Religia w tym wydaniu nie polega na delegowaniu świętości do ekspertów, lecz na powszechnym podniesieniu poprzeczki odpowiedzialności za świat. Niezwykle istotna staje się tu formuła jedności stworzenia i objawienia, gdzie to pierwsze daje światu możliwości, a drugie nadaje mu kierunek. To rozróżnienie posiada dziś ogromną wagę wykraczającą daleko poza ramy teologii, zwłaszcza w naukach społecznych. Doskonale potrafimy opisywać techniczne możliwości systemów, ale coraz

gorzej radzimy sobie z uzasadnianiem ich ostatecznych celów. Dysponujemy potężną mocą konstrukcyjną, której towarzyszy niestety malejąca pewność co do fundamentów normatywnych.

Baeck wyprzedza ten współczesny kryzys, przypominając nam, że samo istnienie jakiejś możliwości nie jest wystarczającym powodem do jej realizacji. W świecie zafascynowanym tym, co da się zrobić, on pyta z uporem o to, co zrobić należy. Jego teologia jest zatem nieustannym przypominaniem o prymacie etyki nad techniką i sumienia nad procedurą. To nie jest głos z przeszłości, lecz bardzo aktualne ostrzeżenie przed budowaniem cywilizacji, która zna cenę wszystkiego, ale nie rozumie wartości niczego. Ostatecznie architektura powinności Baecka to projekt domu, w którym wolność nie jest przywilejem, lecz codziennym, trudnym obowiązkiem.

Architektura powinności: Pustynia, ziemia i etyka działania

I właśnie tutaj religia przestaje być w ujęciu Baecka jedynie folklorem pamięci, a staje się surową architekturą powinności. To podejście czyni go myślicielem zaskakująco aktualnym w naszej epoce sztucznej inteligencji, biopolityki oraz wszechobecnego zarządzania danymi. Świat pełen oszałamiających możliwości technicznych, który nie posiada równorzędnej etyki celu, jest w istocie tylko bardziej wyrafinowaną wersją niewoli. Egipt zawsze wraca pod nowym logo; raz ma kamienne piramidy, a innym razem lśniący dashboard pełen wskaźników. Na tym tle znacznie lepiej widać sens pary pojęć Wüste und Boden, czyli pustyni i ziemi, stanowiących jedną z najbardziej gęstych figur w myśli Baecka. Pustynia nie jest tutaj jałową pustką, lecz wymagającą szkołą wolności, w której człowiek uczy się odrzucać zbędny balast.

To właśnie w przestrzeni pustynnej milkną fałszywe bożki obfitości oraz prestiżu, a jednostka zostaje sam na sam wobec Boga i ciężaru własnej decyzji. Pustynia rodzi prostotę, ascezę oraz niezbędną trzeźwość spojrzenia na własną kondycję. Nie chodzi tutaj o gnostycką pogardę dla materii, lecz o jej radykalne odmitologizowanie i sprowadzenie do właściwych proporcji. Pustynia uczy nas, że wolność zaczyna się tam, gdzie kończy się dyktat posiadania i lęk przed brakiem. Dopiero po takim oczyszczeniu, gdy człowiek zrozumie swoją autonomię, może on wejść na drogę prowadzącą do konkretnego miejsca realizacji. Ziemia natomiast jest w tym systemie przestrzenią, w której wolność musi ostatecznie przekształcić się w trwały ustrój moralny.

To na ziemi sprawdza się w praktyce, czy abstrakcyjne objawienie potrafi przełożyć się na konkretną sprawiedliwość społeczną. Prawdziwym testem wiary staje się ochrona ubogiego, wdowy, sieroty oraz przybysza, co nadaje etyce wymiar wybitnie polityczny i wspólnotowy. Baeck

stanowczo przeciwstawia się w ten sposób nie tylko banalnej sakralizacji terytorium, lecz także każdej doktrynie typu Blut und Boden, czyli ideologii krwi i ziemi. Ziemia sama w sobie nie jest święta jak pogański fetysz, lecz staje się miejscem świętości dopiero wtedy, gdy podlega prawu sprawiedliwości. Człowiek nigdy nie występuje tu w roli właściciela absolutnego, lecz jest raczej dzierżawcą w porządku, który go poprzedza i osądza.

W języku współczesnej ekonomii można by rzec, że Baeck odrzuca model suwerenności jako nieograniczonej własności i zastępuje go modelem fiduciarnym. Ziemia jest nam powierzona w zarząd, a nie oddana do absolutnego i bezkarnego zawłaszczenia przez silniejszego. To fundamentalna różnica między bezduszną eksploatacją zasobów a etyczną odpowiedzialnością za powierzony nam świat. Jeśli więc Wyjście daje nam wolność, a Objawienie dostarcza normy, to wiara u Baecka staje się formą czynnej, nieustannej odpowiedzi na wezwanie. I tutaj dochodzimy do jednego z najbardziej radykalnych momentów jego antropologii religijnej, która redefiniuje pojęcie pobożności. Wiara nie jest dla niego ani chwilowym uniesieniem, ani intelektualnym uznaniem dogmatów za prawdziwe.

Wiara jest przede wszystkim decyzją woli, która manifestuje się w codziennym trudzie i konkretnym wyborze. Kto wierzy, ten przyjmuje nakaz i nie tyle kontempluje Absolut, ile z uporem szuka Jego dróg w sferze działania. Dlatego Baeck tak stanowczo łączy wiarę z Talmudem, widząc w nim żywy organizm, a nie skamieniały zbiór przepisów. Talmud nie jest dla niego gettową kompensacją po utracie państwowości ani jałowym legalizmem, który dusi ducha. Przeciwnie, stanowi on dowód, że objawienie nie obumiera po swoim pierwszym historycznym akcie, lecz trwa jako żywy proces interpretacji. Tora ustna jawi się tutaj jako księga w ruchu, gdzie prawo i opowieść wzajemnie się dopełniają.

Halacha, czyli system prawa religijnego regulujący życie, oraz Hagada, będąca sferą opowieści i legend, nie konkurują ze sobą, lecz współtworzą pełnię żydowskiego doświadczenia. Prawo bez poetyckiego oddechu wysycha i staje się martwą literą, natomiast opowieść bez prawa nieuchronnie rozpada się w mgłę subiektywizmu. Uczenie się staje się w tym systemie najwyższym aktem religijnego realizmu, wymagającym cierpliwości zamiast chwilowej ekstazy. Nie slogan i nie impulsywność, lecz żmudne studiowanie i dyscyplina sensu stanowią fundament tej formacji. Dlatego Talmud w Baeckowskim świecie nie jest jedynie dodatkiem do wiary, lecz formą cywilizacyjnej pamięci, która pozwala narodowi trwać jako wspólnocie uczącej się.

Współczesny paradygmat badań nad judaizmem potwierdza zresztą pośrednio trafność tej głębokiej intuicji. Dziewiętnastowieczna Wissenschaft des Judentums, czyli nowoczesna nauka o judaizmie oparta na metodach krytycznych, nie była jedynie akademickim kaprysem znudzonych intelektualistów. Była to raczej próba zastosowania nowoczesnych narzędzi filologii i historii do

tekstów żydowskich, a zarazem walka o podmiotowość kultury w świecie nauki. Dzisiejsze opracowania nadal opisują ten nurt jako kluczowy instrument nowoczesnej samointerpretacji judaizmu, który narodził się w dobie Haskali, czyli żydowskiego oświecenia. To ważne dla lektury Baecka, bo pokazuje, że jego myślenie nie jest w swej istocie antynowoczesne.

On raczej pyta z niepokojem, czy nowoczesność potrafi sama siebie ograniczyć, by nie zamienić wolności w całkowite rozpuszczenie formy. Można już teraz wyraźnie uchwycić zasadę konstrukcyjną całego dzieła Baecka, gdzie każde pojęcie stanowi niezbędne ogniwo jednego łańcucha. Przymierze daje byt historyczny, Wyjście ustanawia wolność, a Objawienie wprowadza normę, która porządkuje ludzkie życie. Pustynia oczyszcza intencje, Ziemia sprawdza ich realizację, a wiara uruchamia wolę do nieustannego działania w świecie. Talmud zabezpiecza ciągłość tego procesu przez uczenie się, które łączy pokolenia w jednym, wielkim wysiłku rozumienia. To nie są odrębne rozdziały, lecz pulsowanie tej samej, żywej tradycji.

Łańcuch ten prowadzi nas dalej, ku wielkim formom historycznej odnowy i ku napięciu między tradycją Aszkenazu a Sefaradu. Tam dopiero okaże się, czy żydowska egzystencja potrafi wejść w nowoczesny świat bez kapitulacji wobec jego nowych, technologicznych bożków. I tam Baeck stanie się naprawdę niewygodny, bo będzie bronił zarazem uniwersalizmu i żydowskiej odrębności, nowoczesności i twardej normy. Innymi słowy, odmówi on wszystkim obozom prawa do intelektualnego lenistwa i łatwych, ideologicznych odpowiedzi. Myśl Leo Baecka dotyczy ontologii żydowskiej egzystencji, czyli nauki o strukturze bytu, oraz mechaniki dziejowej, która tym bytem porusza.

Baeck nie opisuje historii Izraela jako prostego trwania tej samej formy przez wieki, lecz jako serię twórczych translacji. Opisuje ją raczej jako cykl odrodzeń i rekonsolidacji, dzięki którym naród zachowuje tożsamość bez kostnienia w archeologiczną skamielinę. Jego historiozofia jest zarazem konserwatywna i antykonserwatywna, co stanowi o jej unikalnej sile rażenia. Konserwatywna, bo z determinacją strzeże fundamentu, ale antykonserwatywna, bo nie pozwala utożsamić wierności z bezruchem. To dlatego tak wielką rolę odgrywa u niego napięcie między Sefaradem a Aszkenazem, które wykracza daleko poza folklorystyczne różnice w obyczajach.

Chodzi tutaj o dwie wielkie metody cywilizacyjnego przeżywania judaizmu, które wzajemnie się oświetlają i dopełniają. W trzecim tysiącleciu historii żydowskiej nie mamy do czynienia jedynie z dwiema różnymi diasporami, lecz z dwoma stylami organizacji pamięci. Są to dwa odmienne modele relacji między religią a kulturą oraz dwa sposoby metabolizowania obcych światów bez utraty własnego rdzenia. Sefardyjczycy rozwijali się przede wszystkim w przestrzeniach zdominowanych przez islam, zwłaszcza w złotej erze średniowiecznej Hiszpanii. Tamtejsza elita

miała znacznie intensywniejszy kontakt z filozofią grecką, medycyną oraz administracyjnymi formami kultury wysokiej, co sprzyjało syntezie intelektualnej.

Aszkenazyjczycy natomiast dojrzewali w świecie chrześcijańskim, początkowo głównie w kręgu niemieckim, a później coraz szerzej na wschodzie Europy. Częściej poddani wykluczeniu społecznemu, ekonomicznemu i symbolicznemu, wzmacniali swój zwrot do wewnątrz, ku tekstowi i wspólnotowej modlitwie. Ich światem stała się mikroskopijna praca interpretacyjna oraz budowanie szczelnej tożsamości w warunkach permanentnego zagrożenia zewnętrznego. Tę odmienność potwierdza również współczesna historiografia judaizmu, która opisuje świat sefardyjski jako silniej spleciony z kulturą arabsko-islamską. Świat aszkenazyjski pozostaje natomiast formowany przez specyficzne warunki życia mniejszościowego w łacińsko-chrześcijańskiej Europie, co nadało mu unikalny, introwertyczny charakter.

Sefarad i Aszkenaz: Dialog systemów w obliczu nowoczesności

Baeck kreśli tę dystynkcję z chirurgiczną niemal precyzją, widząc w sefardyjskiej religijności kulturę pobożności o najwyższym rygorze intelektualnym. Nie mamy tu do czynienia z eskapizmem, lecz z wyrafinowaną strategią negocjacji ze światem zewnętrznym, gdzie filozofia nie występuje w roli adwersarza Objawienia. Przeciwnie, staje się ona precyzyjnym instrumentem porządkowania rozumu, który musi odnaleźć swoje miejsce w cieniu boskiego przekazu. Centralną postacią tego uniwersum pozostaje Majmonides, którego monumentalny projekt łączy w sobie rygor jurydyczny, głębię metafizyczną oraz ambicje pedagogiczne. Prawda religijna w tym ujęciu nie walczy z logiką, lecz stanowi dla niej ostateczną miarę i konieczną korektę. Sefardyjczyk operuje systemem, kodem i syntezą, wychodząc od całości, by dopiero później precyzyjnie rozdysponować sens na poszczególne elementy składowe.

Aszkenazyjczyk obiera drogę dokładnie odwrotną, zaczynając swoją intelektualną wędrówkę od najmniejszego szczegółu, od marginalnego komentarza czy konkretnego problemu halachicznego. Kazuistyka, czyli metoda analizowania poszczególnych przypadków prawnych w celu ustalenia ogólnych zasad, staje się tu głównym narzędziem poznawczym. To w niepozornym wersie, w pojedynczym kazusie prawnym, dostrzega on nagle szczelinę, przez którą można dojrzeć architekturę całego kosmosu. Przypomina on w tym genialnego prawnika tradycji common law, który z jednego precedensu potrafi wyprowadzić logikę całego porządku państwowego. Podczas gdy Sefardyjczyk czuje się najlepiej w roli wielkiego kodyfikatora, Aszkenazyjczyk realizuje się jako

niestrudzony komentator, drążący tekst aż do samej esencji. Obaj jednak, mimo skrajnie różnych metodologii, pracują ostatecznie na rzecz tego samego, nienaruszalnego porządku normatywnego.

Współczesna humanistyka, odchodząc od dawnych, binarnych uproszczeń, coraz częściej postrzega relację między Sefaradem a Aszkenazem jako gęstą sieć wzajemnych przepływów i asymetrycznych prestiży. Dzisiejsze programy badawcze, realizowane chociażby przez instytuty imienia Leo Baecka, nie traktują już judaizmu europejskiego jako zamkniętej, sterylnej kapsuły pamięci. Zamiast tego badacze tropią translacje idei i transregionalne powiązania, które łączą historię, literaturę i filozofię w jeden, pulsujący organizm. To podejście uznaje, że tożsamość żydowska kształtowała się w nieustannym dialogu z kontekstami pozaeuropejskimi, tworząc strukturę znacznie bardziej złożoną, niż sugerowałyby to stare podręczniki. W tym ujęciu różnica nie jest murem, lecz raczej dynamiczną membraną, przez którą nieustannie przenikają soki żywotne obu tradycji, wzbogacając wspólny skarbiec kultury.

Kontrast ten uwidacznia się szczególnie wyraźnie w obszarze mistyki, gdzie Baeck, choć nie był teoretykiem kabały na miarę Scholema, trafnie diagnozuje fundamentalne różnice postaw. Mistyka sefardyjska jawi się jako projekt kosmiczny, spekulatywny i metafizycznie gęsty, budujący skomplikowane diagramy ontologiczne opisujące strukturę bytów wyższych. Z drugiej strony mamy mistykę aszkenazyjską – znacznie bardziej etyczną, osobistą i egzystencjalnie intensywną, skupioną na codziennej praktyce i żarliwości. Podczas gdy jedna pyta o harmonię sfer niebieskich, druga zastanawia się, jak poprzez modlitwę i przemianę osobowości naprawić pęknięcia w tkance szarej codzienności. Ostatecznie jednak obie te formy zaczynają się przenikać, udowadniając, że judaizm przetrwał nie dzięki monolitycznej jedności, lecz dzięki napięciu między kodem a pieśnią.

Baeck nie celebruje tych różnic dla samej estetyki podziału, lecz szuka w nich głębokiej, cywilizacyjnej komplementarności, która pozwala narodowi trwać przez wieki. W jego wizji naród żydowski utrzymuje się przy życiu dzięki unikalnemu połączeniu wizji systematyka z cierpliwością komentatora. Wyobraźmy sobie tych dwóch partnerów w jednej, wielkiej kancelarii dziejowej, gdzie jeden próbuje od razu sformułować ostateczny kodeks, a drugi po raz czternasty analizuje to samo zdanie. Ten pierwszy dba o fundamenty i ramy, bez których konstrukcja by się zawaliła, natomiast drugi pilnuje, by prawo nie stało się martwą literą, lecz reagowało na zmienność życia. Obaj doprowadzają resztę zespołu do rozpaczy swoim uporem, ale to właśnie ich spór sprawia, że system pozostaje żywy i zdolny do adaptacji. Bez wizji mielibyśmy chaos, bez cierpliwości – skostnienie.

Na tym tle przejście do nowoczesności, którą Baeck nazywa z rozmachem Tysiącleciem Nadziei, staje się procesem znacznie głębszym niż tylko zmianą dat w kalendarzu politycznym. Rozciągnięcie tej epoki od roku 1500 aż po rok 2500 sugeruje, że mamy do czynienia z długim marszem redefinicji żydowskiego "ja" wobec państwa i rynku. Humanizm oraz reformacja,

rozbijając monopol chrześcijańskiego uniwersum, stworzyły szczelinę, w której mogło narodzić się pojęcie tolerancji. Żyd przestał być jedynym, absolutnym obcym, stając się po prostu jednym z wielu "innych" w coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. To pozornie subtelna zmiana, ale w rzeczywistości ma ona charakter ustrojowy, ponieważ przenosi relację z mniejszością z obszaru podejrzeń w sferę prawa i obywatelskiej umowy.

Dziewiętnastowieczny projekt Wissenschaft des Judentums, czyli naukowe badanie judaizmu oparte na metodach filologicznych i historycznych, był bezpośrednią odpowiedzią na to wyzwanie. Prawdziwy przełom przyniosło jednak nowoczesne państwo i rewolucyjna idea obywatelstwa, która wymusiła na wspólnotach żydowskich wyjście z wielowiekowej izolacji. Rewolucja Francuska nie tylko zburzyła mury gett, ale przede wszystkim postawiła przed Żydami brutalne pytanie o ich nową tożsamość w świecie bez barier. Dawniej można było egzystować obok wielkiej historii, chroniąc się w cieniu własnych praw korporacyjnych, teraz jednak należało wejść w sam środek historycznego cyklonu. Był to awans cywilizacyjny o ogromnej skali, ale wiązał się on z ryzykiem, którego wielu nie potrafiło początkowo udźwignąć bez strat.

Żyd nie miał już tylko trwać jako odrębna korporacja religijna, lecz stał się współodpowiedzialny za produkcję ładu społecznego, w którym przyszło mu żyć. Dla jednych oznaczało to upragnione spełnienie emancypacyjne, dla innych zaś niebezpieczną pokusę całkowitego rozpuszczenia się w kulturze dominującej większości. Baeck analizuje te procesy bez zbędnego sentymentalizmu, doskonale wiedząc, że nowoczesność bez kotwicy pamięci prowadzi nieuchronnie do tożsamościowego wywłaszczenia. Formułuje on przy tym jedną ze swoich najbardziej błyskotliwych i gorzkich diagnoz, która do dziś nie straciła na aktualności. Płytkie dziesięciolecia nowej kultury próbują wyprzeć głębokie tysiąclecia żydowskiej duszy, co stanowi przestrogę przed modernizacyjną pychą zapominającą o swoich korzeniach. To nie tylko socjologia asymilacji, ale przede wszystkim głęboka antropologia pamięci, która przypomina, że Egipt zawsze wraca pod nowym logo.

Nowoczesność jako wyzwanie: między tradycją a nauką

Centralną figurą tej intelektualnej rewolucji staje się Mojżesz Mendelssohn, w którym Baeck dostrzega nie tylko sprawnego dialektyka, lecz przede wszystkim model nowoczesnej syntezy. Mendelssohn udowadnia światu, że można z pełną swobodą poruszać się po salonach republiki uczonych, operując niemiecką filozofią i publicznym rozumem, a jednocześnie nie zostawiać Synaju w szatni. Nie mamy tu do czynienia z integracją pojmowaną jako kapitulacja przed silniejszą kulturą, lecz z fascynującym procesem integracji przez przekład. Tłumaczenie Biblii na język

niemiecki nie było w tym kontekście jedynie gestem filologicznym czy edukacyjnym, lecz potężnym ruchem o charakterze politycznym i cywilizacyjnym. Tradycja żydowska zaczęła przemawiać językiem nowoczesności nie po to, by pokornie spowiadać się ze swojej odrębności, lecz by zaistnieć w świecie jako równorzędny, suwerenny podmiot. Baeck widzi w Mendelssohnie myśliciela, który zdołał unieważnić pozorny konflikt między uniwersalnym Prawem Rozumu a partykularnym Prawem Synaju. Jedno z nich jest dla niego uniwersalnym światłem dostępnym każdemu, drugie zaś szczególnym powołaniem do strzeżenia tego światła w codziennej praktyce życia.

Żydowska odrębność w tym ujęciu nie stoi w jałowej opozycji do uniwersalizmu, lecz ma go dyscyplinować, konkretyzować i chronić przed pokusą abstrakcyjnego samouwielbienia. W tym samym horyzoncie ideowym wyrasta Wissenschaft des Judentums, czyli naukowe badanie judaizmu oparte na nowoczesnych metodach krytycznych, stanowiące jedną z najważniejszych odpowiedzi na wyzwania nowożytności. Dzisiejsze źródła instytucjonalne Leo Baeck Institute przypominają nam regularnie, że ruch ten polegał na odważnym zastosowaniu narzędzi filologii i historii do analizy żydowskich tekstów oraz praktyk. Był to projekt poznawczy o ogromnej skali, ale przede wszystkim była to przemyślana polityka godności. Skoro nowoczesny świat uznał naukę za podstawowy język legitymizacji, judaizm musiał dowieść, że nie jest tylko skansenem teologicznych stereotypów, lecz pełnoprawnym podmiotem intelektualnym. Nieprzypadkowo właśnie w tym nurcie pojawiają się takie postacie jak Leopold Zunz, Heinrich Graetz czy Zacharias Frankel, którzy zmienili sposób patrzenia na żydowską przeszłość.

W ich działaniach nie chodziło wyłącznie o masową produkcję wiedzy czy wypełnianie bibliotecznych regałów nowymi tomami. Chodziło o fundamentalną restytucję formy, o wydobycie własnej tradycji z dwóch pułapek naraz: z zewnętrznej pogardy oświeconych elit oraz z wewnętrznego bezruchu ortodoksji. Instytucjonalna pamięć tego projektu pozostaje żywa do dziś, co widać w licznych wystawach i programach badawczych poświęconych długofalowemu oddziaływaniu Wissenschaft na współczesne Jewish Studies. Warto jednak zachować zdrowy sceptycyzm wobec zbyt łatwych, triumfalnych narracji, które próbują przedstawić ten proces jako pasmo nieustannych sukcesów. Od samego początku ruch ten budził przecież gwałtowny sprzeciw środowisk tradycyjnych, obawiających się, że historyczno-krytyczne badanie tekstów osłabi ich sakralny autorytet. Współczesne analizy tego zjawiska pokazują jego głęboką ambiwalencję, która do dziś stanowi wyzwanie dla badaczy religii i kultury.

Z jednej strony nauka dawała narzędzia do nowoczesnej autoanalizy, z drugiej jednak wystawiała judaizm na niebezpieczną pokusę redukcji do czystego materiału kulturowego. Baeck intuicyjnie rozumiał ten problem i dlatego tak silnie akcentował, że wiedza historyczna, choć konieczna, nigdy nie może zastąpić żywej normy etycznej. Nauka o judaizmie pozbawiona judaizmu jako

egzystencjalnego zadania mogłaby stać się jedynie katalogiem pięknych, ale martwych ruin. Z drugiej strony judaizm pozbawiony zdolności do naukowej samoświadomości zbyt łatwo grzęźnie w defensywności i lęku przed światem. Dopiero połączenie obu tych elementów daje wspólnocie prawdziwą siłę przetrwania w warunkach nowoczesnego rozproszenia. Innymi słowy, archiwum nie może zastąpić przymierza, ale przymierze bez archiwum ryzykuje utratę własnej pamięci operacyjnej i tożsamościowej ciągłości. To nie historia produkuje Przymierze, lecz Przymierze produkuje historię, nadając jej kierunek i sens wykraczający poza daty.

Nowożytność w oczach Baecka to moment, w którym świat aszkenazyjski przejmuje główny ciężar kreowania historii oraz najważniejszych idei religijnych. Nie oznacza to oczywiście, że tradycja sefardyjska nagle znika z mapy, lecz wskazuje na wyraźną zmianę centrum ciężkości w obrębie europejskiego judaizmu. Z tego aszkenazyjskiego tygla wyrastają zarówno nowoczesne badania nad tradycją, jak i wielkie projekty odnowy społecznej, narodowej oraz intelektualnej. Baeck idzie w swoich rozważaniach jeszcze dalej, wskazując, że to właśnie z aszkenazyjskiego ducha wyłoniły się niektóre z najpotężniejszych rewolucji nowoczesnej wiedzy. Marks, Freud i Einstein stają się dla niego figurami gigantycznego wkładu Żydów w radykalne przekształcenie wyobraźni całego nowoczesnego świata. Oczywiście z perspektywy ścisłej historii idei należy zachować ostrożność wobec zbyt prostych i bezpośrednich genealogii cywilizacyjnych.

Sama intuicja Baecka pozostaje jednak niezwykle ważna, gdyż pokazuje, że asymilacja nie była jedynie procesem rozpuszczania się w otoczeniu. Była ona również ogromnym transferem energii twórczej do samego serca cywilizacji europejskiej, która bez tego impulsu wyglądałaby zupełnie inaczej. To nie margines kontynentu wydał najważniejszą myśl nowoczesną, lecz współtworzyli ją ci, których kontynent przez stulecia trzymał w izolacji. Widać tu pełnię dramatyzmu Baeckowskiej diagnozy, w której nowoczesność jawi się jako zarazem wielka szansa i ostateczna próba. Oferuje ona przecież obywatelstwo, naukę, udział w globalnym rynku idei oraz nowe, skuteczne narzędzia awansu społecznego. Oferuje także asymilację, która może stać się albo twórczym wejściem w to, co uniwersalne, albo po prostu tragiczną ucieczką od samego siebie. Baeck nie odrzuca nowoczesności jako takiej, lecz odrzuca nowoczesność pozbawioną mechanizmów samokontroli i pamięci.

To subtelna, ale decydująca różnica, która ustawia całą jego filozofię w kontrapunkcie do naiwnego progresywizmu tamtej epoki. Myśliciel nie pyta retorycznie, czy należy wejść do świata nowoczesnego, lecz docieka, z jaką normą i jakim bagażem wartości powinniśmy do niego wkroczyć. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że dla niego problemem nie jest wybór między tradycją a nowoczesnością, lecz jakość obu tych sfer. Pyta on, jaka tradycja jest wystarczająco żywa, by przejść przez nowoczesność bez rozpuszczenia, i jaka nowoczesność jest wystarczająco samokrytyczna, by nie żądać kapitulacji pamięci. Ta sama żelazna logika prowadzi go nieuchronnie

ku mesjańskiej nadziei, którą musimy tu zdefiniować z najwyższą precyzją. Współczesna debata publiczna chętnie myli bowiem mesjanizm z polityczną gorączką, pustym sloganem lub jakąś formą eschatologicznej egzaltacji.

U Baecka sprawa wygląda dokładnie odwrotnie, gdyż mesjańska nadzieja nie jest dla niego odlotem od świata, lecz najtrudniejszą formą odpowiedzialności za świat. Naród żydowski jest mesjański nie dlatego, że posiada wyłączny monopol na zbawienie, lecz dlatego, że żyje w horyzoncie niespełnionego jeszcze ładu. Nadzieja mesjańska to energia, która nie pozwala uznać żadnego zastanego porządku za ostateczny i doskonały. Jest to wewnętrzna, kategoryczna odmowa wobec determinizmu dziejowego, który próbuje nam wmówić, że nic nie da się zmienić. Mesjanizm w tym wydaniu to także surowa szkoła cierpliwości, w której Baeck wraca do swojej wielkiej pary pojęć: cierpliwości i wizji. Geduld und Vision to fundamenty jego myślenia o trwaniu w czasie, który nieustannie próbuje nas zmielić w swoich trybach. Bez wizji historia zamienia się w jałowe administrowanie ruiną, natomiast bez cierpliwości każda wizja szybko degeneruje się w przemoc.

To jeden z najbardziej wyrafinowanych i aktualnych elementów jego filozofii historii, który do dziś budzi żywe zainteresowanie badaczy. Recepcja myśli Baecka we współczesnej humanistyce potwierdza, że właśnie ten splot religii, historii i uniwersalizmu pozostaje jego najtrwalszym wkładem. Nie jest on dziś czytany jedynie jako tragiczny rabin czasu Zagłady, lecz jako myśliciel, który próbował utrzymać razem rzeczy zwykle rozdzielane. Chodzi o radykalną odrębność tożsamościową oraz etyczny uniwersalizm, które w jego ujęciu nie wykluczają się, lecz wzajemnie napędzają. Przykładem są bieżące projekty badawcze instytucji noszących jego imię, które umieszczają niemieckojęzycznych Żydów w samym centrum sporów o nowoczesną podmiotowość. Z tego miejsca pozostaje już tylko jeden krok do syjonizmu, ale jest to krok, którego pod żadnym pozorem nie wolno wykonać pospiesznie. Dla Baecka syjonizm nie jest bowiem prostym zwrotem od religii do polityki, lecz przejściem mesjańskiej tęsknoty przez nowoczesną formę narodową, o czym szerzej opowiem w kolejnej części.

Mesjańska nadzieja jako fundament żydowskiej państwowości

Czy państwo żydowskie może przetrwać, nie unieważniając przy tym fundamentów Przymierza, czyli relacji wiążącej naród z boskim nakazem etycznym? Czy Syjon ma stać się jedynie kolejną pozycją w globalnym arkuszu kalkulacyjnym racji stanu, czy też zachowa swój nadrzędny, duchowy wektor? Po doświadczeniu Szoa pytanie o polityczne odrodzenie, które nie kapituluje przed wszechobecną logiką cynizmu, staje się wręcz palące. Właśnie w tym punkcie Leo Baeck okazuje się

myślicielem skrajnie niewygodnym dla wszystkich entuzjastów łatwej, pozbawionej skrupułów realpolitik. Przypomina on bowiem, że Egipt zawsze wraca pod nowym logo – raz ma piramidy, a raz ma pulpit nawigacyjny – lecz moralność nigdy nie jest luksusem dostępnym wyłącznie dla zwycięzców.

Mesjańska nadzieja w ujęciu Baecka nie jest eskapistyczną mrzonką ani polityczną gorączką, która jedynie nieudolnie próbuje naśladować język teologii. Stanowi ona raczej fundamentalną kategorię ustrojową żydowskiej egzystencji, swoisty system operacyjny, który nie pozwala zamknąć dziejów w suchym bilansie strat i zysków. Dzięki niej historia pozostaje otwartą przestrzenią powinności, a nie tylko zbiorem faktów dokonanych, przed którymi należy pokornie chylić czoła. Baeck, kończąc swoje opus magnum „This People Israel" w cieniu wojennej katastrofy, traktował żydowskie trwanie jako formę nieustannej odpowiedzi na wezwanie przekraczające każdą doraźną koniunkturę. To nie historia produkuje Przymierze, lecz Przymierze produkuje historię, nadając jej sens wykraczający poza biurokratyczny pulpit nawigacyjny.

Z tej perspektywy naród żydowski jawi się jako wspólnota mesjańska nie dlatego, że rości sobie prawo do metafizycznego monopolu na prawdę. Jego mesjanizm polega na kategorycznej odmowie uznania zastanego, często okrutnego porządku dziejowego za ostateczny i definitywny kształt świata. Nawet po katastrofie, wygnaniu i niewyobrażalnym mroku Szoa, historia nie uzyskuje w oczach Baecka prawa do wypowiedzenia ostatniego, rozstrzygającego słowa. Mesjanizm ten jest w swej istocie głęboko antycyniczny, ponieważ nie obiecuje łatwego pocieszenia ani szybkiego, hollywoodzkiego happy endu. Nie proponuje on również taniej teodycei, czyli praktyki polegającej na wyjaśnianiu obecności zła w świecie, ani nie tłumaczy cierpienia jako mechanicznego etapu drogi ku triumfowi.

Logika Baecka jest znacznie trudniejsza i przez to bardziej dojrzała, gdyż mesjańska nadzieja to dla niego zdolność do heroicznego utrzymania normy moralnej. Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy otaczający świat z całą brutalnością uczy nas beznormatywnego przystosowania i czystego instynktu przetrwania. Pamięć o tym, że dzieje są przede wszystkim miejscem zadania, a nie tylko bezwzględnym rynkiem walki o byt, stanowi rdzeń jego intelektualnego oporu. Maurice Friedman słusznie zauważył, że u Baecka żydowska partykularność, czyli stan odrębności i specyficzności losu danej grupy, umożliwia realizację uniwersalizmu jako przykazania. Nie jest to paradoks pozorny, lecz serce teologii historii, w której im silniej Izrael zachowuje własną tożsamość, tym pełniej służy całej ludzkości.

W tym skomplikowanym krajobrazie ideowym pojawia się syjonizm, który dla Baecka nie jest prostym przejściem od religijnej kontemplacji do twardej, narodowej geopolityki. Nie wolno go postrzegać jedynie jako świeckiej mutacji dawnego proroctwa, lecz jako historyczny przejaw tej

samej energii odrodzenia, obecnej w narodzie od wieków. Tęsknota za Syjonem nie narodziła się w dziewiętnastym stuleciu, gdyż ten wiek nadał jej jedynie nowoczesną formę organizacyjną oraz specyficzny język polityczny. Teodor Herzl nie stworzył tej tęsknoty z niczego, lecz umiejętnie ją zmobilizował, nadając jej konkretny kierunek w świecie zdominowanym przez państwa narodowe. Podobnie Moses Hess nie wymyślił pamięci o Syjonie, lecz przełożył ją na idiom nowoczesnego, świadomego samookreślenia.

Dlatego syjonizm w optyce Baecka nie stanowi zerwania z dawnym przymierzem, lecz jest jednym z możliwych sposobów jego aktywnej obrony w nowoczesnym świecie. Po doświadczeniach asymilacji, narastającego antysemityzmu i ostatecznie systemowego ludobójstwa, państwowość staje się narzędziem ochrony etycznego depozytu, a nie celem samym w sobie. Nowsze badania nad filozofią żydowską potwierdzają, że późny Baeck do końca zachował wyraźną dyspozycję mesjańską, łącząc ją z głębokim przekonaniem o misji Izraela. Niemniej jednak Baeck nie daje państwu żydowskiemu żadnej carte blanche, odrzucając tezę, że po doznanej dziejowej krzywdzie narodowi wolno absolutnie wszystko. Nie pozwala on przekształcić ogromu cierpienia w wieczysty tytuł egzekucyjny, który zwalniałby politykę z rygorów uniwersalnej etyki.

Państwo jako egzamin: Etyczny realizm Leo Baecka

Im większy ciężar historii, tym większa staje się odpowiedzialność normatywna, która nie pozwala na proste rozwiązania. Z odnalezionych omówień jego późnej myśli wynika bardzo wyraźnie, że powstanie własnego państwa uważał za istotny krok polityczny, lecz nigdy za kres zadania. Niemniej osiągnięcie państwowości nie miało zamknąć religijnego wymiaru judaizmu, lecz przeciwnie – na nowo postawić pytanie o zastosowanie wiary do życia zbiorowego. Chodziło o to, by w nowej rzeczywistości panowały sprawiedliwość i miłość, a nie logika tyranii, która tak niedawno zdeformowała Europę. To jest u Baecka niemal bezlitosne przypomnienie, że państwo żydowskie ma sens tylko wtedy, gdy nie redukuje się do zwykłego bytu politycznego. Dochodzimy tu do najbardziej drażliwego punktu jego doktryny, czyli relacji między Izraelem jako państwem a Izraelem jako nosicielem Przymierza.

Baeck nie myśli w kategoriach politycznej teologii suwerenności absolutnej, która czyni z władzy świeckiej instancję ostateczną. Nie interesuje go państwo jako samoistny bożek nowoczesności, domagający się bezwzględnego posłuszeństwa bez względu na etykę. Interesuje go państwo jako możliwa forma ochrony życia wspólnotowego, ale pozostająca pod nieustannym sądem wyższej normy. To nie historia produkuje Przymierze, lecz Przymierze produkuje historię, nadając jej kierunek i sens. Państwo istnieje, ale nie istnieje dla siebie, lecz dla realizacji celów, które je

przekraczają. Nie wolno mu uzurpować sobie statusu źródła ostatecznego dobra, gdyż to dobro ma swoje źródło w Przymierzu.

Właśnie dlatego Baeck byłby dziś niewygodny zarówno dla naiwnych kosmopolitów, jak i dla nacjonalistów każdego możliwego obrządku. Ci pierwsi chcieliby rozpuścić Izrael w abstrakcyjnym humanitaryzmie, drudzy zaś uczynić z historii dowód, że moralność jest luksusem. U Baecka moralność nie jest luksusem, lecz fundamentem, bez którego każda konstrukcja polityczna musi w końcu runąć. Bowiem bez niego zwycięstwo zaczyna przypominać porażkę, tylko nieco lepiej uzbrojoną i ubraną w mundury. Baeck uprawia szczególny rodzaj realizmu, który nie pozwala na oddzielenie skuteczności od etycznego wymiaru działania. Nie jest to realizm gabinetowy, który liczy dywizje i budżety, po czym ogłasza, że sumienie ma wrócić dopiero po stabilizacji.

To realizm normatywny, czyli postawa uznająca, że normy etyczne są tak samo realnym elementem rzeczywistości jak siły fizyczne. Wie on doskonale, że naród bez ochrony ginie, ale wie również, że naród bez miary moralnej może przetrwać biologicznie, a umrzeć duchowo. To rozróżnienie ma również ogromną wagę ekonomiczną i instytucjonalną dla każdego nowoczesnego bytu politycznego. Każdy taki byt zarządza ograniczonymi zasobami, ryzykiem, granicami oraz szeroko pojętym bezpieczeństwem. Jednak Baeck przypomina z uporem, że zarządzanie nie jest jeszcze celem samym w sobie, lecz jedynie instrumentem. Gdy instrument uzurpuje sobie status celu, powstaje to, co nowoczesność robi najczęściej i najchętniej.

Otrzymujemy wtedy perfekcyjnie administrowaną pustkę aksjologiczną, w której procedury zastępują sens, a wskaźniki zastępują wartości. Egipt zawsze wraca pod nowym logo: raz ma piramidy, a raz ma dashboard. To Egipt po digitalizacji, gdzie zamiast faraona rządzi algorytm skuteczności. Gdyby zaprosić Baecka na współczesne seminarium o bezpieczeństwie państwa, zapewne wysłuchałby wszystkich wykresów, wskaźników KPI i czarnych scenariuszy. Po czym zadałby pytanie, którego eksperci od strategii nie lubią najbardziej ze wszystkich możliwych pytań: dobrze, a w imię czego to wszystko ma być właściwie utrzymane przy życiu?

Metafizyka u Baecka nie przychodzi po to, by być dekoracją, lecz by stanowić twardy fundament politycznego bytu. Mesjanizm w jego ujęciu ma jeszcze jeden wymiar, który współczesna humanistyka coraz lepiej rozumie i docenia. Nie chodzi w nim tylko o daleką przyszłość, lecz o sposób zamieszkiwania teraźniejszości tutaj i teraz. Nadzieja nie jest w tej perspektywie psychologicznym zasobem odporności, choć i nim bywa w trudnych chwilach. Jest przede wszystkim formą krytyki rzeczywistości, która nie pozwala uznać zastanego porządku za ostateczny. Naród mesjański to taki, który nie pozwala, by obowiązujący porządek zmonopolizował definicję tego, co możliwe.

Dlatego Baeckowski mesjanizm nie jest polityką natychmiastowego spełnienia, lecz polityką odmowy wobec wszelkiego zamknięcia i stagnacji. Stąd bierze się jego nierozerwalny związek z cierpliwością, która jest cnotą polityczną najwyższej próby. Wszak cierpliwość nie oznacza tu bierności, lecz zdolność trwania przy normie bez ulegania ani rozpaczy, ani histerii. To bardzo rzadka cnota dziejowa, szczególnie trudna do zachowania w czasach gwałtownych zmian. Epoki dekadencji wolą zazwyczaj dwie inne postawy: albo cynizm, albo wszechobecną panikę. Baeck wybiera trzecią drogę, którą jest wierność Przymierzu mimo niesprzyjających okoliczności zewnętrznych.

Współczesna recepcja Baecka pokazuje zresztą, że jego znaczenie wykracza daleko poza historię religii czy teologię. Instytucje i środowiska badawcze związane z jego dziedzictwem traktują go jako postać centralną dla zrozumienia nowoczesności. Jest on punktem wejścia do sporów o emancypację, politykę pamięci, uniwersalizm i relacje między żydowskością a europejskością. Aktualne programy Leo Baeck Institute pokazują, że nie czyta się go dziś jak archiwalnej relikwii. Czyta się go jak autora nadal zdolnego organizować debatę o miejscu normy w historii. Warto jednak uczciwie zaznaczyć granicę pewności w interpretacji jego konkretnych sformułowań.

Nie każde zdanie przypisywane Baeckowi w popularnych omówieniach daje się łatwo zweryfikować bez pracy na oryginale. Dotyczy to zwłaszcza precyzyjnych sformułowań o charakterze cytatów odnoszonych bezpośrednio do wydarzeń po 1948 roku. Ogólna linia jego stanowiska znajduje jednak mocne potwierdzenie w opracowaniach i omówieniach dostępnych publicznie. Tam, gdzie brakuje bezpośredniego wglądu do pełnego kontekstu oryginału, rozsądnie jest mówić o najbardziej prawdopodobnej interpretacji. Gdy zebrać całość Baeckowskiego projektu w jedną formułę, brzmiałaby ona mniej więcej w następujący sposób: Przymierze daje Izraelowi byt historyczny, a Wyjście daje mu fundament wolności.

Objawienie daje normę, a Talmud zabezpiecza żywotność tej normy przez nieustanne uczenie się i interpretację. Sefarad i Aszkenaz uczą, że tożsamość nie jest monolitem, lecz twórczym napięciem różnych metod i tradycji. Oświecenie i nowoczesność wystawiają judaizm na próbę wejścia do świata powszechnego bez bolesnej samolikwidacji. Mesjańska nadzieja nie pozwala uznać żadnej katastrofy za ostateczną, otwierając zawsze drogę do odrodzenia. Toteż syjonizm staje się historyczną formą tego odrodzenia, ale tylko pod warunkiem, że nie wyrzeknie się swej miary etycznej. Państwo Izrael ma sens nie jako sakralizacja siły, lecz jako szczególnie trudny egzamin z odpowiedzialności.

To czyni Baecka myślicielem tak niewygodnym i jednocześnie tak bardzo potrzebnym w naszych czasach. Dla konformistów religijnych jest zbyt historyczny, dla cyników politycznych zaś zdecydowanie zbyt moralny. Dla estetów duchowości wydaje się zbyt zobowiązujący, a dla

technokratów pozostaje zbyt metafizyczny. Dla nacjonalistów jest zbyt uniwersalistyczny, a dla kosmopolitów zbyt wierny swojej konkretnej odrębności. Przy czym jest on trudny, ponieważ odmawia nowoczesnemu umysłowi jego ulubionych skrótów myślowych. Nie pozwala wybierać między pamięcią a uniwersalizmem, między narodem a etyką, między religią a historią.

Domaga się całości, a całość zawsze obraża tych, którzy chcieliby zachować tylko wygodną część prawdy. Baeck pozostaje ważny dziś, kiedy tak wiele języków publicznych utraciło zdolność odróżniania normy od narracji. W jego perspektywie naród żydowski nie trwa dlatego, że był zawsze silniejszy czy lepiej zorganizowany. Trwa dlatego, że w najczarniejszych epokach nie zgodził się uznać ciemności za ontologię, czyli naukę o strukturze bytu i relacjach. Nie zgodził się pomylić faktu z prawem ani uznać przemocy za ostatnie słowo historii. To jest mesjańska nadzieja w jej najdojrzalszej postaci: odmowa wobec świata, który nie widzi nic poza skutecznością.

Dialog religii: między odpowiedzialnością a triumfalizmem

W precyzyjnej siatce pojęć teologicznych słowo „ekumenizm” posiada swój ścisły, niemal techniczny adres, zarezerwowany wyłącznie dla wewnętrznych spraw chrześcijańskiej rodziny. Kiedy jednak wychodzimy poza mury kościołów, by rozmawiać z synami Izraela czy wyznawcami islamu, wchodzimy w obszar dialogu międzyreligijnego, choć publicystyka uparcie próbuje te pojęcia ze sobą mieszać. Ta terminologiczna dyscyplina nie jest jedynie akademickim kaprysem, lecz wyrazem szacunku dla odrębności, której nie wolno rozmyć w mętnej wodzie ogólnikowej życzliwości. Kościół katolicki od czasów Soboru Watykańskiego II doskonale rozumie tę różnicę, budując z judaizmem i islamem relacje oparte na trwałej współpracy aksjologicznej, a nie na doktrynalnym ujednoliceniu. Chodzi o wspólne działanie na rzecz pokoju i dobra wspólnego, które wymaga czegoś więcej niż tylko uprzejmego uśmiechu nad filiżanką herbaty. To nie jest dyplomacja religijna, lecz głęboka praca nad fundamentami ludzkiej kondycji.

Gdy przyłożymy do tego problemu soczewkę myśli Leo Baecka, dzisiejsza lukrowana retoryka konferencji międzyreligijnych może wydać się nam niepokojąco powierzchowna i niemal naiwna. Baeck nie postrzegał religii jako estetycznej dekoracji łagodnych obyczajów ani jako bezpiecznego schronienia przed brutalnością świata zewnętrznego. Dla niego wiara była przede wszystkim formą odpowiedzialności, surowym, normatywnym ciężarem historii, który każda wspólnota musi nieść z godnością i świadomością własnych ograniczeń. Widział w niej szkołę oporu wobec bałwochwalstwa politycznego, czyli tej wiecznie żywej pokusy, by to, co doczesne i partykularne, ubrać w szaty boskości. W tym sensie jego dorobek, choć nie projektował on dzisiejszych instytucji

dialogu, staje się dla nas bezcennym zestawem narzędzi do nawigowania w trudnym terenie. Religia, która umie rozmawiać tylko w czasach komfortu, jest jeszcze nieprzetestowana i w gruncie rzeczy bezużyteczna wobec prawdziwych kryzysów.

Podstawowa intuicja Baecka uderza w samo sedno współczesnych sporów o tożsamość i rolę sacrum w przestrzeni publicznej. Twierdził on mianowicie, że religia odzyskuje swoją autentyczność nie wtedy, gdy uspokaja sumienie wspólnoty, lecz właśnie wtedy, gdy staje się dla niej wyrzutem sumienia. Prawdziwa wiara przypomina nam, że pod żadnym pozorem nie wolno sakralizować własnej siły, własnego interesu ekonomicznego czy nawet własnej, najbardziej bolesnej pamięci o doznanej krzywdzie. To czyni z Baecka myśliciela niezwykle aktualnego w epoce, w której religie zbyt często stają się zakładnikami politycznych ambicji i plemiennych resentymentów. Judaizm w jego lekturze to przede wszystkim religia Przymierza, co oznacza, że nie wywodzi on swojej powagi z etnicznego samouwielbienia, lecz z konkretnego, etycznego zadania. Wybranie nie jest tu przywilejem, który zwalnia z moralnego osądu, lecz wręcz przeciwnie – nakłada na wspólnotę szczególną odpowiedzialność za sprawiedliwość.

Taka perspektywa ma fundamentalne konsekwencje dla sposobu, w jaki judaizm wchodzi w interakcję z innymi tradycjami abrahamowymi. Nie pojawia się on w tym dialogu jako zwolennik ogólnikowej tolerancji, która wszystko wybacza i niczego nie wymaga, lecz jako tradycja wyczulona na pokusę autoidolatrii. Baeck pisał te słowa, mając za plecami cień Theresienstadt i traumę nazizmu, więc wiedział aż nadto dobrze, do czego zdolny jest człowiek religijny, który pomyli Przymierze z samousprawiedliwieniem. Wiedział, że osoba wierząca, która ubóstwia własny los, może stać się znacznie bardziej niebezpieczna niż najbardziej zdeklarowany ateista. Dlatego jego myśl wspiera model dialogu, w którym religie spotykają się nie po to, by wymieniać się uprzejmościami, lecz by wspólnie wyznaczać granice własnym triumfalizmom. To nie historia produkuje Przymierze, lecz Przymierze produkuje historię, narzucając jej etyczny kierunek i sens.

Z perspektywy religioznawczej judaizm wnosi do tej wielkiej abrahamowej rozmowy trzy elementy o ciężarze gatunkowym, którego nie sposób przecenić. Pierwszym z nich jest pamięć o Wyjściu, czyli wizja wolności, która nie jest jedynie politycznym wyzwoleniem z okowów, lecz przede wszystkim radykalnym wydarzeniem etycznym. Drugim jest pojęcie Objawienia rozumianego jako wezwanie do czynu, a nie jako zamknięty, zakurzony depozyt abstrakcyjnych pojęć teologicznych. Trzecim zaś, być może najbardziej fascynującym w dobie informacyjnego chaosu, jest tradycja talmudyczna, czyli cała cywilizacja sporu interpretacyjnego. W tym świecie prawda religijna nigdy nie jest nagim, brutalnym rozkazem, lecz owocem nieustannej, mozolnej pracy rozumu, języka i całej wspólnoty. To właśnie ten element wydaje się dzisiaj najbardziej ożywczy dla skostniałych struktur dialogu.

Skuteczność spotkania między religiami zależy bowiem od tego, czy wspólnoty uznają, że rozumienie własnej tradycji wymaga ciągłej interpretacji, a nie mechanicznego powtarzania martwych formuł. Kultura talmudyczna uczy nas wszystkich, że wierność fundamentom wcale nie musi oznaczać intelektualnego bezruchu czy lęku przed nowymi pytaniami. Jest to lekcja o uniwersalnym znaczeniu, równie ważna dla judaizmu, jak i dla islamu czy katolicyzmu, które borykają się z pokusą fundamentalizmu. Prawo bez poetyckiego oddechu wysycha i staje się narzędziem opresji, podczas gdy opowieść pozbawiona prawa rozpada się w mgłę sentymentalizmu. Tylko zachowanie tej delikatnej równowagi pozwala na budowanie dialogu, który nie jest jedynie grą pozorów, lecz realnym spotkaniem osób gotowych na intelektualny wysiłek.

Katolicyzm wnosi do tego trójstronnego układu swój własny, niezwykle istotny komponent, jakim jest zdolność do głębokiej, instytucjonalnej autokorekty. Przez stulecia Kościół pozostawał uwikłany w antyjudaistyczne wzorce myślenia, które kładły się cieniem na relacjach z „starszymi braćmi w wierze" i miały tragiczne skutki społeczne. Przełomem, który zmienił wszystko, stała się soborowa deklaracja Nostra aetate, będąca swoistym aktem odwagi i pokory. To właśnie ten dokument oficjalnie odrzucił fałszywą tezę o zbiorowej winie Żydów za śmierć Jezusa i jednoznacznie potępił wszelkie przejawy antysemityzmu. Kościół przestał wówczas patrzeć na inne religie wyłącznie przez pryzmat negacji, zaczynając dostrzegać w nich to, co jest prawdziwe, święte i godne szacunku. To nie była jedynie kosmetyczna zmiana retoryki, lecz całkowite przebudowanie teologicznego aparatu pojęciowego.

Kolejnym milowym krokiem na tej drodze był dokument watykańskiej Komisji ds. Relacji Religijnych z Judaizmem z 2015 roku, o wymownym tytule The Gifts and the Calling of God are Irrevocable. Podkreślono w nim z całą stanowczością, że przymierze Boga z Izraelem nigdy nie zostało odwołane, co wywraca do góry nogami dawną teologię zastępstwa. Dialog katolicko-żydowski przestał być postrzegany jako opcjonalny dodatek do życia religijnego, a stał się moralną i teologiczną powinnością każdego wierzącego. Dla współczesnej aksjologii jest to punkt zwrotny, w którym katolicyzm rezygnuje z dawnych uproszczeń, uznając judaizm za żywą i suwerenną tradycję. Różnice dogmatyczne nie zostają przy tym unieważnione, lecz przestają służyć jako pretekst do delegitymizacji drugiej strony w imię źle pojętej wyższości.

Islam z kolei wnosi do dialogu abrahamowego potężny zasób normatywny, który w zachodnim dyskursie publicznym bywa zbyt często zagłuszany przez prymitywne uproszczenia. Mowa tu przede wszystkim o radykalnym monoteizmie, o głębokim, wspólnotowym charakterze praktyki religijnej oraz o silnie akcentowanej odpowiedzialności człowieka przed Stwórcą. Choć dokumenty soborowe dostrzegały te wartości już w 1965 roku, to dopiero XXI wiek przyniósł w tej materii nowe, gwałtowne przyspieszenie. Kluczowym punktem odniesienia stał się podpisany w Abu Zabi w

2019 roku Dokument o ludzkim braterstwie, pod którym widnieją podpisy papieża Franciszka i wielkiego imama Al-Azharu. Ten tekst to coś więcej niż manifest pokoju; to wezwanie do stworzenia kultury dialogu, która traktuje religię jako siłę budującą, a nie niszczącą.

W sensie religioznawczym musimy jednak zachować trzeźwość umysłu: relacja między judaizmem, islamem i katolicyzmem nie opiera się i prawdopodobnie nigdy nie będzie się opierać na pełnej zgodności doktrynalnej. I, paradoksalnie, jest to sytuacja bardzo pożądana, chroniąca nas przed pułapką synkretyzmu. Gdy ktoś próbuje nas przekonać, że wszystkie te trzy wielkie tradycje mówią w gruncie rzeczy to samo, zazwyczaj zdradza jedynie, że nie zadał sobie trudu uważnej lektury Tory, Ewangelii czy Koranu. Spory między nimi są realne, fundamentalne i dotyczą samych podstaw: natury Objawienia, statusu Jezusa, roli prawa religijnego czy rozumienia zbawienia. Egipt zawsze wraca pod nowym logo – czasem jako totalitaryzm, czasem jako dyktatura algorytmu – i tylko rzetelne uznanie tych różnic pozwala nam wspólnie stawiać mu opór.

Uczciwa droga do jedności nie wiedzie przez przemilczenie różnic, lecz przez ich odważne wyartykułowanie i zaakceptowanie. Dzisiejszy dialog jest fascynujący właśnie dlatego, że nie odbywa się na poziomie utożsamienia treści, lecz na poziomie tego, co możemy nazwać aksjologiczną interoperacyjnością. Religie pozostają odrębne, zachowują swoje unikalne kody i dogmaty, a mimo to uczą się wspólnie bronić godności osoby ludzkiej oraz wolności religijnej. To nie jest poszukiwanie najmniejszego wspólnego mianownika, lecz budowanie koalicji na rzecz pokoju społecznego i ograniczania wszelkiej przemocy, zarówno tej fizycznej, jak i symbolicznej. W świecie, który coraz częściej zapomina o głębi, ta zdolność do współistnienia bez kapitulacji staje się najważniejszym testem dla każdej z tych wielkich tradycji. Płytkie dziesięciolecia nowej kultury próbują wyprzeć głębokie tysiąclecia żydowskiej duszy, ale to właśnie w tej głębi ukryty jest klucz do prawdziwego spotkania. Nie ekstaza, lecz cierpliwość. Nie slogan, lecz studiowanie.

Dialog jako opór: Wspólna etyka w epoce dehumanizacji

Współczesny paradygmat dialogu międzyreligijnego musi porzucić bezpieczne mielizny naiwnej tolerancji, którą zbyt często rozumiemy jako uprzejme przemilczanie fundamentalnych różnic w imię świętego spokoju. Taka „słaba” tolerancja, choć estetycznie poprawna, zazwyczaj rozpada się w pył przy pierwszym poważniejszym wstrząsie politycznym czy gwałtownym kryzysie społecznym. Nie jest nim również synkretyzm, czyli praktyka polegająca na mechanicznym łączeniu sprzecznych tradycji w jedną całość, usiłująca ulepić z wielkich religii pozbawioną smaku mgłę moralnych banałów. Choć takie konstrukcje prezentują się nienagannie w kolorowych folderach

konferencyjnych, to w rzeczywistości nie posiadają one żadnej trwałej wartości egzystencjalnej dla wiernych. Prawdziwe wyzwanie jest znacznie trudniejsze i wymaga budowania instytucji oraz języków pozwalających trzem tradycjom trwać w różnicy bez popadania w nienawiść. Chodzi o taką formę współistnienia, która nie zamienia odmienności w otwartą wrogość, lecz czyni z niej przestrzeń wzajemnego, głębokiego szacunku.

Doskonałym przykładem tej nowej, dojrzałej strategii są współczesne instytucje zajmujące się systematyczną formacją do dialogu na wielu poziomach społecznych. Leo Baeck College od dekad prowadzi programy międzyreligijne, w których Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie wspólnie zgłębiają tajniki swoich tradycji oraz tekstów źródłowych. Podobną drogą kroczy ICJS, rozwijając zasoby edukacyjne poświęcone trzem religiom jednocześnie, co pozwala na uniknięcie jednostronnej, często zafałszowanej perspektywy historycznej. Międzynarodowe środowiska skupione wokół ICCJ rozszerzają natomiast wcześniejsze doświadczenia dialogu żydowsko-chrześcijańskiego o formaty abrahamowe, włączając w ten proces dynamiczny i różnorodny świat islamu. Na poziomie symbolicznym wymownym przykładem tej tendencji jest Abrahamic Family House w Abu Zabi, łączący w jednej przestrzeni meczet, kościół oraz synagogę. To unikalne miejsce modlitwy i nauki materializuje założenie, że różne drogi do Boga mogą współistnieć obok siebie bez wzajemnego anulowania.

Musimy jednak pamiętać, że sama architektura, choćby najbardziej imponująca i nowoczesna, nie rozwiąże skomplikowanych sporów teologicznych, ponieważ budynki same w sobie nikogo nie zbawiają. Instytucje przestrzenne mają jednak kolosalne znaczenie, gdyż w świecie kochającym teatralne konflikty materializują one ideę cierpliwej i pokornej współobecności różnych wspólnot. Prawdziwy dialog judaizmu, islamu i katolicyzmu nie może opierać się wyłącznie na lukrowanych hasłach, lecz musi odważnie mierzyć się z własnymi, historycznymi cieniami. Każda z tych wielkich tradycji wnosi do wspólnego skarbca nie tylko światło, ale również ciężar swoich dawnych i współczesnych uwikłań. Baeckowska lekcja brzmi tutaj wyjątkowo aktualnie: dialog zaczyna się dopiero tam, gdzie wspólnota przestaje używać Boga jako adwokata własnej pychy. Religia, która umie rozmawiać tylko w czasach komfortu, jest jeszcze nieprzetestowana i pozostaje jedynie teoretycznym konstruktem.

W tym kontekście każda z tradycji abrahamowych staje przed koniecznością krytycznej autorefleksji nad własnym dziedzictwem i pokusami, które mogą prowadzić do niebezpiecznych wypaczeń. Judaizm wnosi pamięć wieków prześladowań, ale też trudne doświadczenie nowoczesnej państwowości i wszystkich napięć etycznych, jakie się z nią nieuchronnie wiążą. Katolicyzm oferuje potężną doktrynę godności osoby ludzkiej, niosąc jednocześnie brzemię historycznego antyjudaizmu oraz skomplikowanych, często bolesnych uwikłań kolonialnych. Islam z kolei wnosi

do dialogu niezwykłą energię moralną monoteizmu, zmagając się z napięciem między pluralizmem a pokusą politycznej totalizacji wiary. Każda z tych dróg posiada unikalne zasoby mądrości, ale też specyficzne dla siebie zagrożenia, które wymagają ciągłej, duchowej czujności. Dialog staje się zatem procesem oczyszczania intencji i porzucania roszczeń do posiadania wyłączności na interpretację woli Stwórcy.

Szczególnie istotny staje się dziś wymiar aksjologiczny, czyli dziedzina filozofii badająca naturę i hierarchię wartości, w którym te trzy wielkie religie mogą ramię w ramię współpracować. Nie dzieje się to dlatego, że identycznie rozumieją one naturę Boga, lecz z powodu wspólnego przekonania o nienaruszalności ludzkiego życia. Człowiek w tej perspektywie nie jest własnością państwa, bezdusznego rynku ani plemienia, co w dobie wszechobecnej technokracji brzmi niemal rewolucyjnie. Żyjemy w epoce, w której systemy redukują nas do zbiorów danych, a polityka chętnie zamienia żywe osoby w nośniki ideologicznej tożsamości. Egipt zawsze wraca pod nowym logo – raz ma piramidy, a raz ma cyfrowy dashboard, na którym liczy się tylko nasza wydajność i wskaźniki KPI. Religie abrahamowe pozostają jednymi z ostatnich języków, które konsekwentnie głoszą, że godność ludzka nie wynika z użyteczności, lecz z relacji z Absolutem.

Współczesny dialog międzyreligijny musi zatem wyjść poza sferę symbolicznych gestów i wspólnych fotografii, wchodząc głęboko w obszar praktycznego prawa oraz polityki. Chodzi o tworzenie kultury praw człowieka, ochrony mniejszości i wolności religijnej, która byłaby odporna na zmienne wiatry politycznych koniunktur i populizmów. W świecie muzułmańskim kluczowym punktem odniesienia pozostaje Deklaracja z Marrakeszu z 2016 roku, która broni praw mniejszości, odwołując się bezpośrednio do źródeł islamskich. Podobnie katolickie odrzucenie antysemityzmu ma fundamentalne znaczenie, ponieważ koryguje ono realny język wykluczenia, który przez wieki zatruwał relacje między sąsiadami. Judaizm wnosi do tego układu szczególną wrażliwość na nierozerwalny związek prawa, pamięci oraz bezwzględnej ochrony najsłabszych członków społeczeństwa. Razem te tradycje budują wspólną infrastrukturę moralno-prawną, która stanowi najskuteczniejszą zaporę przed współczesnymi formami dehumanizacji i przedmiotowego traktowania człowieka.

Dialog jako przymierze: między tożsamością a odpowiedzialnością

Nie ma sensu udawać, że żyjemy w teologicznym raju, bo obecna rzeczywistość przypomina raczej poligon niż sielankę. Wojna w Ziemi Świętej, narastający antysemityzm i islamofobia to nie tylko nagłówki w serwisach informacyjnych, lecz brutalny test dla samej idei spotkania. W dobie skrajnej

polaryzacji religie zbyt często stają się zakładnikami politycznych interesów, zamieniając wierność zasadom na partyjną lojalność. To właśnie w takich momentach najłatwiej pomylić zbiorową pamięć z prymitywną propagandą, która karmi się lękiem i wykluczeniem. Współczesny dialog między judaizmem, islamem a katolicyzmem nie powinien być zatem mierzony liczbą uprzejmych deklaracji, lecz zdolnością do trwania przy stole, gdy polityka serwuje nam swój ulubiony narkotyk – moralne uproszczenie.

Leo Baeck byłby w tej kwestii całkowicie bezlitosny, gdyż uważał, że wiara musi hartować się w ogniu konkretnych wyzwań. Religia, która umie rozmawiać tylko w czasach komfortu, jest jeszcze nieprzetestowana i pozostaje jedynie estetycznym dodatkiem do spokojnego życia. Na tym tle szczególnie jaskrawo rysuje się napięcie między potrzebą dialogu a lękiem o zachowanie własnej tożsamości. Wielu wierzących obawia się bowiem, że autentyczne spotkanie z Innym doprowadzi do nieuchronnego rozpuszczenia ich własnych fundamentów. Baeck pozwala nam jednak ten lęk uporządkować, wskazując, że tożsamość słaba i niepewna zawsze będzie szukać izolacji, bo panicznie boi się jakiegokolwiek porównania.

Dojrzała tożsamość nie potrzebuje przemocy ani wykluczenia, by potwierdzić sens swojego istnienia w świecie. W duchu Baecka możemy przyjąć, że judaizm, islam i katolicyzm mają pełne prawo, a nawet metafizyczny obowiązek, by twardo stać przy własnych roszczeniach do prawdy. Prawdziwy problem nie pojawia się tam, gdzie religia mówi „wierzę, że to jest prawda", lecz w punkcie, w którym dodaje „a zatem nie muszę cię już słuchać". Dialog w tym ujęciu nie ma nic wspólnego z tanim relatywizmem, który wszystko rozmywa w imię świętego spokoju. Jest on raczej surową dyscypliną brania odpowiedzialności za to, jak nasza prawda rezonuje w przestrzeni publicznej i jakie skutki wywołuje nasz język.

Z perspektywy religioznawczej możemy zaproponować konkretną typologię zasobów, jakie te trzy wielkie tradycje wnoszą do wspólnego przymierza. Judaizm wnosi do tej abrahamowej triady głęboką pamięć przymierza, wyrafinowaną etykę interpretacji oraz zdrową nieufność wobec wszelkich prób sakralizacji bieżącej historii politycznej. Islam z kolei oferuje porażającą moc jedynego Boga, integralność codziennej praktyki oraz niezwykle silny zmysł wspólnotowego podporządkowania życia normie religijnej. Katolicyzm uzupełnia ten układ o rozwiniętą refleksję instytucjonalną, uniwersalizm kościelny oraz unikalną zdolność przekładania abstrakcyjnych zasad moralnych na rozbudowany, precyzyjny język doktryny społecznej.

Te trzy duchowe kapitały nie są identyczne i właśnie ta różnorodność sprawia, że mogą one pełnić funkcję wzajemnych korektorów. Judaizm nieustannie przypomina katolicyzmowi i islamowi, że pamięć o własnym cierpieniu powinna być fundamentem dla bezwzględnej ochrony każdego obcego. Islam z kolei uświadamia pozostałym partnerom, że religia pozbawiona dyscypliny

codziennej praktyki bardzo szybko degraduje się do poziomu czystej, pozbawionej ducha kultury. Katolicyzm natomiast wnosi przekonanie, że uniwersalne struktury instytucjonalne mogą i powinny być nośnikiem globalnej etyki, wykraczającej poza lokalne partykularyzmy. Tak rozumiany dialog nie jest dyplomacją uprzejmości, lecz twardą wymianą korekt, w której każda strona musi sygnalizować granice swojej pewności.

Musimy jednak pamiętać, że nie istnieje jedna, monolityczna doktryna o dialogu, wspólna dla wszystkich wyznawców tych trzech tradycji. Wewnątrz każdej z nich trwa nieustanny, często bolesny spór między nurtami otwartymi na świat a postawami skrajnie ekskluzywistycznymi. W judaizmie obserwujemy przecież ogromne różnice w podejściu do dialogu między środowiskami ortodoksyjnymi, konserwatywnymi a liberalnymi. W islamie zupełnie inne akcenty kładą tradycjonaliści, reformatorzy czy oficjalne autorytety państwowe, które często instrumentalizują religię dla celów politycznych. Także w katolicyzmie toczy się realna walka o zakres i styl obecności w świecie, co sprawia, że współczesny paradygmat dialogu jest raczej kruchym rezultatem dominujących dziś instytucji niż powszechną jednomyślnością.

To rozróżnienie jest kluczowe, by nasz obraz dialogu pozostał rzetelny i prawdziwy, a nie zamienił się w lukrowaną, hagiograficzną opowieść o powszechnej miłości. Gdybyśmy mieli streścić tę skomplikowaną dynamikę w jednej formule, należałoby powiedzieć, że najbardziej owocny dialog to przymierze bez fuzji. Nie chodzi tu o mechaniczne stopienie trzech odrębnych tradycji w jedną, abstrakcyjną i bezbarwną etykę, która nikogo nie ziębi ani nie grzeje. Chodzi raczej o wytworzenie takiego ładu, w którym każda z religii pozostaje w pełni sobą, ale jednocześnie żadna nie rości sobie prawa do monopolizowania definicji człowieczeństwa. Jest to model głęboko zakorzeniony w najlepszych intuicjach Baecka, gdzie szczególność ma służyć uniwersalizmowi, a nie go niszczyć.

Wiara w tym ujęciu ma rodzić konkretną odpowiedzialność za świat, a nie być paliwem dla sakralnej pychy i poczucia wyższości nad innymi. Religia powinna ograniczać bałwochwalstwo współczesności, zamiast produkować jego nowe, jeszcze bardziej wyrafinowane i niebezpieczne odmiany. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że jeżeli judaizm, islam i katolicyzm nie nauczą się wspólnie występować przeciwko postępującej dehumanizacji, to świat bardzo szybko znajdzie dla nich wspólny mianownik. W epoce algorytmicznej instrumentalizacji człowieka religie abrahamowe mogą być dla siebie nawzajem trudnymi partnerami, ale pozostają jednymi z nielicznych szkół przypominających, że człowiek nie jest sumą funkcji.

Leo Baeck bez trudu rozpoznałby w naszych dzisiejszych zmaganiach starą prawdę, która po prostu przywdziała nowe, technologiczne szaty. Egipt zawsze wraca pod nowym logo – raz ma piramidy, raz ma dashboard, a kiedy indziej cyfrowy interfejs. Niezależnie od tego, czy zniewolenie przychodzi pod postacią algorytmu, czy brutalnej siły politycznej, zadanie religii pozostaje niezmienne. Jest

nim nieustanne uczenie wyjścia z niewoli i przypominanie o godności, której nie da się przeliczyć na żadne rynkowe wskaźniki. W tym sensie dialog między tradycjami nie jest luksusem dla intelektualistów, lecz egzystencjalną koniecznością w świecie, który coraz chętniej zapomina, że człowiek nie jest sumą funkcji.

> Egipt nigdy nie znika, zmienia jedynie narzędzia, którymi mierzy ludzkie posłuszeństwo. W świecie zafascynowanym optymalizacją, myśl Baecka pozostaje niewygodnym głosem przypominającym, że człowiek nie jest sumą funkcji. Czy w epoce cyfrowych bożków potrafimy jeszcze odróżnić techniczną sprawność od prawdziwej wolności?

Inspiracje

[1] "Leo Baeck Werke Band 2 Dieses Volk German Edition" Albert H Friedlander

Albert Hoschander Friedlander (1927–2004) był wybitnym niemiecko-amerykańskim rabinem, pedagogiem i pisarzem. Urodzony w Berlinie, uciekł z nazistowskich Niemiec w 1939 roku i ostatecznie osiedlił się w Stanach Zjednoczonych. Został wyświęcony na rabina w 1952 roku, a następnie uzyskał doktorat z teologii na Uniwersytecie Columbia. Friedlander miał znakomitą karierę zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Wielkiej Brytanii, pełniąc funkcję dziekana Leo Baeck College w Londynie oraz starszego rabina synagogi Westminster. Był powszechnie uznawany za swoje zaangażowanie w dialog międzyreligijny, pojednanie i badania nad Holokaustem. Za znaczący wkład w stosunki angielsko-żydowskie i działalność międzyreligijną został odznaczony Orderem Zasługi Republiki Federalnej Niemiec i mianowany Oficerem Orderu Imperium Brytyjskiego (OBE).

Albert Hoschander Friedlander (1927–2004) was a prominent German-American rabbi, educator, and author. Born in Berlin, he fled Nazi Germany in 1939, eventually settling in the United States. He was ordained as a rabbi in 1952 and later earned a Ph.D. in theology from Columbia University. Friedlander had a distinguished career in both the United States and the United Kingdom, serving as the Dean of the Leo Baeck College in London and as the Senior Rabbi of the Westminster Synagogue. He was widely recognized for his commitment to interfaith dialogue, reconciliation, and Holocaust studies. For his significant contributions to Anglo-Jewish relations and interfaith work, he was awarded the Order of Merit of the Federal Republic of Germany and appointed an Officer of the Order of the British Empire (OBE).

Leo Baeck College, Westminster Synagogue

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] "Mebo ha-Yerushalmi (Introduction to the Jerusalem Talmud)"

Zacharias Frankel

1870 | Breslau

[2] "Manifest komunistyczny"

Karol Marks, Fryderyk Engels

1848 | Bureau der Kommunistischen Bildungsgesellschaft | ISBN: 9788361154297



[3] "The Essence of Judaism"

Leo Baeck

1905 | Schocken Books | ISBN: 978-0805203370

[4] "This People Israel: The Meaning of Jewish Existence"

Leo Baeck

1955 | Holt, Rinehart and Winston | ISBN: 978-0827600379

[5] "Przewodnik błądzących"

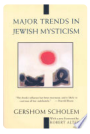
Mojżesz Majmonides

2008 | Tora Pardes | ISBN: 978-83-88403-00-0

[6] "Miszne Tora (Księga Poznania)"

Mojżesz Majmonides

1994 | Jüdische Quellen | ISBN: 978-3-928835-12-5



[7] "Major Trends in Jewish Mysticism"

Gershom Scholem

1941 | Schocken | ISBN: 9780307791481

[8] "Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676"

Gershom Scholem

1973 | Princeton University Press | ISBN: 978-0-691-01759-4



[9] "Jerusalem, or On Religious Power and Judaism"

Moses Mendelssohn

1783 | Brandeis University Press | ISBN: 9780874512649

[10] "Phaedon: Or, The Death of Socrates"

Moses Mendelssohn

1767 | Friedrich Nicolai

[11] "Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt"

Leopold Zunz

1832 | A. Asher



[12] "Zur Geschichte und Literatur"

Leopold Zunz

1845 | Veit und Comp.



[13] "Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart"

Heinrich Graetz

1853 | Oskar Leiner | ISBN: 978-3-8460-1234-5

[14] "Darkei ha-Mishnah (The Ways of the Mishnah)"

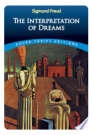
Zacharias Frankel

1859 | Leipzig

[15] "Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej"

Karol Marks

1867 | Verlag von Otto Meissner | ISBN: 978-0140445688



[16] "The Interpretation of Dreams"

Zygmunt Freud

1900 | Courier Dover Publications | ISBN: 9780486803272

[17] "Civilization and Its Discontents"

Zygmunt Freud

1930 | Internationaler Psychoanalytischer Verlag | ISBN: 978-0393301588

[18] "The World As I See It"

Albert Einstein

1934 | Philosophical Library | ISBN: 978-0806530697



[19] "Out of My Later Years"

Albert Einstein

1950 | Philosophical Library | ISBN: 978-0806530680



[20] "Martin Buber: The Life of Dialogue"

Maurice Friedman

1955 | Legare Street Press | ISBN: 9781022887312

[21] "To Deny Our Nothingness: Contemporary Images of Man"

Maurice Friedman

1967 | Delacorte Press | ISBN: 978-0-385-29007-4

[22] **"Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage"**

Theodor Herzl

1896 | M. Breitenstein | ISBN: 978-0486427508

[23] **"Altneuland"**

Theodor Herzl

1902 | Seemann | ISBN: 978-1557790336

[24] **"Rome and Jerusalem: The Last National Question"**

Moses Hess

1862 | Eduard Mengler | ISBN: 978-0814705841

[25] **"The Holy History of Mankind and Other Writings"**

Moses Hess

1837 | Cambridge University Press | ISBN: 978-0521387569

[26] **"Laudato si': On Care for Our Common Home"**

Papież Franciszek

2015 | Vatican Publishing House | ISBN: 978-1601374820

[27] **"Fratelli tutti: On Fraternity and Social Friendship"**

Papież Franciszek

2020 | Vatican Publishing House | ISBN: 978-1601376558

[28] **"The Jewish Imperial Imagination: Leo Baeck and German-Jewish Thought"**

Christian Wiese

2023 | Cambridge University Press

[29] **"Leo Baeck: Etyka dialogu"**

Krzysztof Świerkosz

2015 | Wydawnictwo Naukowe Scholar

[30] **"Jewish Philosophy: The Basics"**

T.M. Rudavsky

2025 | Routledge

[31] **"The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna"**

David Sorkin

2011 | Princeton University Press

[32] **"Leo Baeck: Teacher of Theresienstadt"**

Albert H. Friedlander

1991 | Overlook Press

[33] **"The Ethics of Jewish Philosophy"**

Norbert M. Samuelson

2013 | Cambridge University Press

[34] **"The Emergence of Jewish Scholarship in America: The Publication of the Jewish Encyclopedia"**

Shira Kohn

2017 | Hebrew Union College Press

[35] **"The Cambridge Companion to Marx"**

Terrell Carver

2015 | Cambridge University Press

[36] **"The Ethics of Ambiguity"**

Simone de Beauvoir

2015 | Open Road Media

[37] **"The Ethics of Dialogue: The Philosophy of Martin Buber"**

Robert E. Wood

2011 | Northwestern University Press

[38] **"Statelessness: A Modern History"**

Mira L. Siegelberg

2020 | Harvard University Press

[39] **"The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom"**

Robert Nisbet

2010 | ISI Books

[40] **"The Idea of Justice"**

Amartya Sen

2019 | Harvard University Press

[41] **"The Pope and the Grand Imam: A Thorny Path"**

Mohamed Abdel Salam

2021 | Vatican Publishing House

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Editorial: Ethical and Epistemological Aspects of 'Dialogue': Exploring the Potential of the Second-Person Perspective"**

Biemann, A.

2023 | Religions

Google Scholar

[2] **"The Architecture of Responsibility: Leo Baeck and the Ethics of Dialogue"**

Anna Kowalska

2020 | Journal of Jewish Thought and Philosophy

Google Scholar

[3] **"The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala"**

Gershom Scholem

1972 | Diogenes | DOI: 10.1177/039219217202007904

Google Scholar

[4] **"Maimonides' Non-Kantian Moral Psychology: Maimonides and Kant on the Garden of Eden and the Genealogy of Morals"**

Heidi M. Ravven

2013 | Journal of Jewish Thought and Philosophy

Google Scholar

[5] **"Mendelssohn on the Edge: Memory, Agency, and National Belonging in Weimar Germany"**

Martina Steer

2021 | The Leo Baeck Institute Year Book

Google Scholar

[6] **"The 'Wissenschaft des Judentums' and the Construction of Modern Jewish Identity"**

Michael A. Meyer

2016 | Jewish Studies Quarterly

Google Scholar

[7] **"Leo Baeck and the Ethics of Dialogue"**

Albert H. Friedlander

2016 | Journal of Jewish Ethics

Google Scholar

[8] **"Wissenschaft des Judentums and the Construction of Jewish Identity in the Nineteenth Century"**

Christian Wiese

2016 | Journal of Modern Jewish Studies

Google Scholar

[9] **"Marxism and the Critique of Modernity"**

Alex Callinicos

2018 | Journal of Political Ideologies

Google Scholar

[10] **"Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics"**

Zygmunt Freud

1913 | Imago | DOI: 10.1037/11361-000

Google Scholar

[11] **"The Ego and the Id"**

Zygmunt Freud

1923 | Internationaler Psychoanalytischer Verlag | DOI: 10.1037/11363-000

Google Scholar

[12] **"The Ethics of Dialogue: A Contemporary Perspective"**

Martin Buber (re-evaluated by contemporary scholars)

2020 | Journal of Philosophical Ethics

Google Scholar

[13] "Science and Religion"

Albert Einstein

1941 | Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life

Google Scholar

[14] "Jewish Philosophy and the Modern World"

Leora Batnitzky

2016 | Journal of Jewish Thought and Philosophy

Google Scholar

[15] "The Bases of Buber's Ethics"

Maurice Friedman

1967 | The Philosophy of Martin Buber (Library of Living Philosophers) | DOI: 10.2307/j.ctv1xx9h5t.15

Google Scholar

[16] "Martin Buber's Encounter with Mysticism"

Maurice Friedman

1970 | Review of Existential Psychology and Psychiatry

Google Scholar

[17] "The Ethics of Dialogue: Buber and Levinas"

Robert Bernasconi

2016 | Journal of Jewish Thought and Philosophy

Google Scholar

[18] "The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"

Anonymous Researcher

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[19] "The Philosophy of the Act"

Moses Hess

1843 | Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz

Google Scholar

[20] "Rethinking Ontological Individualism"

Various Authors

2022 | Journal of Social Philosophy

Google Scholar

[21] "Grounding Human Rights in Political Conceptions"

Bosko Tripkovic

2023 | Journal of Ethics and Social Philosophy

Google Scholar

[22] "Redefining the Role of Religion in Contemporary Society: Pope Francis and Sheikh Ahmad Muhammad al-Tayyeb"

Heri Setyawan

2019 | Jurnal Sosiologi Walisongo

Google Scholar

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 90b54c19-fc08-40b3-afbc-8f35febeeb38