

DOI: 10.31648/pl.6981

ALICJA BALCERZAK

Pomeranian University in Słupsk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8933-6085>

e-mail: alicjabalcerzak@poczta.onet.pl

Wpływy chrześcijaństwa w kontekście Zagłady w rozważaniach Henryka Grynberga

The Influence of Christianity in the Context of the Holocaust in Henryk Grynberg's Reflections

Słowa kluczowe: teodycea, Holokaust, chrześcijański Bóg, religia i etyka chrześcijańska

Keywords: theodicy, the Holocaust, Christian God, religion and Christian ethics

Abstract

The aim of this paper is to study Grynberg's attempt to understand the attitude of Christians towards the Shoah catastrophe. It is a reflection on theodicy, on the Jew as the one who "killed Christ" and, at the same time, on the entire Jewish nation and its sacrifice comparable to Christ's sacrifice. This essay discusses Henryk Grynberg's view on the matter of divine intervention and, in conclusion, his career path of a writer is summarized. It also refers to other texts in an attempt to compare the approaches to this topic adopted in essays, poetry and novels. Grynberg's works do not constitute a closed chapter; they provide ground for further discussions and commentaries. He writes and simultaneously explains his actions. His poetry complements his prose, and his essays present a theoretical approach to the main theme. He gives a specific literary model of the survivor.

Fundamentalny dyskurs o tym, jak możliwa była Zagłada jest stale obecny w pisarstwie Henryka Grynberga. W swojej twórczości pisarz odwołuje się między innymi do istotnej roli chrześcijańskiego Boga w kontekście Zagłady, co daje mu pretekst do dokonania analizy nad łączeniem Absolutu z katastrofą Szoah. Są to rozważania nad teodyceą, nad Żydem jako tym, który „zabił Chrystusa”, nad znaczeniem próby wychowania żydowskiego dziecka na katolika. Przedstawiony obraz (głównie w wierszach) poglądu Grynberga na boską ingerencję w los człowieka ukazuje warunki dokonania się Holocaustu w chrześcijańskiej

Europie. Wyobrażenia na temat roli chrześcijańskiego Boga to jeden z najważniejszych motywów twórczości Henryka Grynberga zarówno w prozie, eseistyce, jak i poezji. Monika Szablowska-Zaremba stwierdziła, że u Grynberga odnalezienie swojego miejsca na ziemi, to przede wszystkim nazwanie i skonkretyzowanie swojego stosunku do Boga (Szablowska-Zaremba 2010: 133). Pisarz uznawał chrześcijaństwo za jedno ze źródeł antysemityzmu.

Kwestia katolicka w prozie Grynberga

Henryk Grynberg, w młodości katolik, z wiekiem odnalazł swoje związki z tradycją żydowską i stał się autorem „nieustającego” *Monologu polsko-żydowskiego* (Grynberg 2003). Na relację autor – narrator/podmiot liryczny nałożyła się więc wiedza dojrzałego człowieka, powracającego tematem twórczości do osobistych zdarzeń z przeszłości i wielokrotnych prób ich oceny w kontekście rozważań o chrześcijańskim Bogu. Grynberg znajduje się w sytuacji dziecka Holocaustu, a przez to funkcjonuje w świecie mitotwórczego pamiętania dzieciństwa w wieku dojrzałym.

Żydowska wojna – debiut Henryka Grynberga – jest głęboko umotywowana autobiograficznie. Chrześcijaństwo bohatera powieści zaważyło na jego życiu. Bohater poznał religię katolicką i zafascynował się nią. Matka instruowała syna, aby udawał katolika, gdyż stwarzało to szansę na przeżycie po aryjskiej stronie. Narzucona wiara stała się więc głównym warunkiem przetrwania. To, co dla jego matki było tylko środkiem, dla małego chłopca stanowiło coś więcej: „To co, że się modli? Modlenie się jeszcze nikomu nie zaszkodziło... – Do Pana Jezusa?... – Jest jeszcze mały, dla niego wszystko jedno do kogo się modli” (Grynberg 1989: 34). Dziecko jednak świadomie w *Zwycięstwie* odmawia powrotu do wiary w Jahwe. Żydowska wiara kojarzyła mu się z prześladowaniami i śmiercią:

O wiele bezpieczniejsze (wśród ludzi) było miejsce przy Jezusie Chrystusie – miłosiernym i sprawiedliwym Bogu, który także doznał cierpienia. Poszukiwanie drogi do Boga było próbą odnalezienia swojego miejsca wśród ludzi (Szablowska-Zaremba 2010: 29).

Henryk Grynberg w jednym z esejów otwarcie przedstawia swój stosunek do religii i etyki chrześcijan:

Niewiele brakowało, żebym i ja pozostał chrześcijaninem [...] ale cieszę się, że wróciłem do Żydów – pomordowanych w Europie przez Europejczyków. Chrześcijanie protestują, kiedy się mówi, że przez chrześcijan, według nich mordercy nie mogli

być „prawdziwymi chrześcijanami”. Ale dziećmi chrześcijaństwa niewątpliwie byli (Grynberg 2003: 140).

Kategoria słuszności tez wykładni chrześcijańskiej jest jednym z kluczowych problemów poruszanych wielokrotnie w esejach Grynberga.

Teodycea

Jeśli wierzyłbym w Boga jako wszechmogącego twórcę historycznego dramatu i Izraela jako Jego Wybrany Lud, musiałbym także zaakceptować to, że było jego wolą, aby Hitler zgromadził sześć milionów Żydów, aby ich zgładzić (Osika 2008: 89).

Taką postawę prezentuje autor pracy *After Auschwitz* Richard Rubenstein. Jest to sposób radykalnego myślenia wywodzący się wprost z antyteodycei. Teodycea jako koncepcja teologiczna z założenia usprawiedliwia Boga, broni Jego miłości i sprawiedliwości. Antyteodycea, będąca dziedziną filozofii, wyrosła więc z wizji doskonałego Stwórcy, który stworzył świat także pełen zła i nieszczęść. Nieobecność Boga, czy wręcz Jego śmierć, oznacza w podejściu Rubensteina zerwanie „łączności” z Bogiem. Człowiek pozostał sam z odpowiedzialnością za własne dzieje (Osika 2008: 89). Skala i rozpiętość udzielanych odpowiedzi na pytanie o Boga po Auschwitz jest duża (Buryła 2006: 241). Odrzucenie Boga po przeżyciach wojennych byłoby rozwiązaniem radykalnym, a nawet i poniekąd zrozumiałym. Tak się jednak nie stało. Holocaust nie doprowadził do masowego odstępstwa od wiary:

W XX wieku teologia (a nade wszystko teodycea), chyba bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, stała się sprawą prywatną. Pisały ją ludzkie dramaty; jej terenem okazywało się serce zwykłego człowieka, a nie sale wykładowe uniwersytetów. Po Zagładzie znaki zapytania rodzą się w umyśle jednostki dotkniętej bólem, którego przyczyn nie potrafi nazwać, a konwencjonalne wyjaśnienia sformułowane przez pryzmat „kary za grzechy” jej nie zadowalają (Buryła 2006: 243).

Henryk Grynberg uznawał chrześcijaństwo za jedno ze źródeł antysemityzmu:

Kościół przez wieki na fali konkurencji z judaizmem o nowych wyznawców [...] prowadząc jednocześnie nieustanną walkę o jedność własnych szeregów – utrzymywał i pogłębiał negatywną ocenę Żydów jako jego największych wrogów oraz zacietrwionych przeciwników prawdziwej wiary (Buryła 2006: 81).

Według Władysława Panasza już w XIX wieku stosunek do sacrum żydowskiego był nacechowany ambiwalentnie:

Dla większości katolików Żyd był przede wszystkim „zabójcą Chrystusa”, krzyżującym go wciąż od nowa swoim upartym obstawaniem przy judaizmie. Wynikające stąd przesady uzasadniały rolę tej „nieczystej grupy”, tłumaczyły jej miejsce i wzajemne odniesienia. W interpretacji doktryny katolickiej zawarta była jednak ambiwalencja. Z jednej strony obarczała ona świadków misterium Męki Pańskiej. Działali oni z woli Bożej i realizowali Jego nieodgadnione zamysły. Należeli zatem do sfery sacrum, byli przekłęci, zarazem naznaczeni piętnem świętości (Panas 1996: 15).

Kościół ma jednak niechlubną opinię inspiratora antysemityzmu. Według autora Żydowskiej wojny chrześcijaństwo naznaczyło Żydów na długo przed Hitlerem. Skutki chrześcijańskiego antysemityzmu doprowadziły do bierności świadków. Grynberg stawia prowokacyjną tezę: Holokaust sprawił, że Kościół zaczął przyznawać się do swoich grzechów przeciwko Żydom. Czego jeszcze trzeba, żeby się zdo był na szczerość? (Grynberg 1989: 145). Sławomir Buryła przytacza relacje świadków-chrześcijan, w których wprost o powstaniu w getcie warszawskim stwierdzali: „to nie nasza sprawa”, „to nie nasza wojna” (Buryła 2006: 81). Autor pracy *Opisać Zagładę* uważa, że osoby ratujące Żydów nie robiły tego z pobudek chrześcijańskich. Nie ze względu na religijny obowiązek pomocy bliźniemu, ale dlatego, że ludzie ci byli ich „znajomymi”, ludźmi bliskimi. Badacz formułuje stwierdzenie, że Holokaust ustalił nowe progi dla tego, czego nie można już tolerować. Ustawił wrażliwość moralną w punkcie, w którym przemykanie oczu na niewinne z pozoru zachowania może oznaczać zgodę na zbrodnie (Buryła 2006: 103). W szerszym kontekście temat ten podjęty został w pracy Jacka Leociaka *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów* (Leociak 2018).

Chrześcijaństwo i judaizm w ujęciu historycznym

Relacje wyznawców Chrystusa i wyznawców judaizmu były skomplikowane od początków nauczania Jezusa w Judei. Z historycznego punktu widzenia chrześcijaństwo, wyrosłe z judaizmu (judaizm jest najstarszą religią mono-teistyczną) z małej ukrywającej się sekty już w IV wieku n.e., stało się z woli ostatniego cesarza, władającego zarówno zachodnią jak i wschodnią częścią cesarstwa rzymskiego, religią panującą w całym Imperium Rzymskim:

W roku 381 Teodozjusz I Wielki ogłosił chrześcijaństwo religią panującą, a w 392 roku zakazał praktykowania kultów pogańskich. Wówczas odżyły spory religijne między chrześcijaństwem a judaizmem, które sięgały jeszcze okresu działalności Chrystusa i apostołów. Wtedy właśnie sytuacja Żydów uległa radykalnej zmianie (Klugman 2003: 195).

Od tego czasu Żydom zabraniano pełnienia wielu stanowisk państwowych, ograniczano ich prawa do wykonywania wielu zawodów, zabraniano również zawierania małżeństw żydowsko-chrześcijańskich, wydziedziczania dzieci, które przyjęły chrzest. Żydzi nie byli godni żadnych zaszczytów, tytułów i odznaczeń. Antyżydowskie ustawodawstwo wynikało z triumfu chrześcijaństwa:

Antyżydowskość była integralnym składnikiem chrześcijańskich poglądów i postaw, które w pewnych okolicznościach wybuchały w formie krwawych prześladowań lub pogromów Żydów, zaś stale wyrażały się w niechęci i uprzedzeniach. W Kościele istniał nurt antysemitkiej teologii przypisujący Żydom złą rolę w historii zbawienia, przedstawiający ich jako odrzuconych lub czyniących z nich negatywne tło dla podkreślenia natury i misji Kościoła (Klugman 2003: 195).

Panująca religia wyznaczała granice postępowania etycznego. Pomimo że sama instytucja Kościoła zbudowana jest na podwalinach krwawych krucjat, powszechnie potrafimy „zrozumieć” nawet cele i metody działania świętej inkwizycji. Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* zanegował ontologiczny dowód istnienia Boga (Surzyn 2014: 77). W podobnym tonie wypowiadał się niemiecki filozof Friedrich Nietzsche. Jego twierdzenie, iż „Bóg umarł”, prezentuje negację idei Boga jako źródła kodeksu moralnego. Zderzając się z dwudziestowiecznym złem:

Trzeba zdać sobie sprawę z konsekwencji pojawienia się tak zwanej umysłowości oświeceniowej, która pozbawiła Boga istnienia, sprowadzając go do „idei Boga”, do przedmiotu ludzkiej refleksji. W efekcie człowiek pozostał sam, jako twórca swojej historii, jako podmiot decydujący o tym, co dobre, a co złe (Osika 2008: 88).

Poezja identyfikująca sacrum

Po oświeceniu rola chrześcijańskiej moralności została podważona. Podobne zagadnienia podejmuje Henryk Grynberg w swojej poezji religijnej. Poeta mówi głosem z pozycji świadka i ofiary, stawiając przy tym radykalne pytania. Rozpastruje w niej koncepcje Boga, a zapis liryki przypomina formą i funkcją traktat filozoficzny.

Bóg jest...

Bóg jest angielską królową
jest ale nie ma władzy
można być Mu posłusznym albo nie

kochać Go albo nie
 można Go nawet zabić
 w sobie
 [...]

nie ma władzy
 oddał ją
 nam jako wolną wolę
 i odtąd nie interweniuje nie ingeruje
 w nasze wewnętrzne sprawy
 a modłów i skarg naszych słucha
 naszymi własnymi uszami
 (ponieważ jest w nas) (Grynberg 2000: 48–49)

Autor porównuje Boga do angielskiej królowej, która pomimo obecności nie panuje nad podległym jej krajem. W tym przypadku pisarz oskarża o wyrządzone zło ludzi, którzy próbują za wszelką cenę przypisać swoje postępowanie absolutowi. Istnienie Boga jest pewne dla podmiotu lirycznego, jednak nie determinuje on ludzkiego postępowania. Miejsce Boga jest w człowieku, który został obdarzony wolną wolą, by móc decydować o sobie. Wszchemogący oddał władzę słabej istocie. Grynberg określa rolę Boga poprzez jego współistnienie z człowiekiem. Wzajemnie są sobie potrzebni, aby przypominać o własnym istnieniu.

Najprawdziwszy

Był jedynym Człowiekiem
 dlatego nazwali go Bogiem

gdy zrozumiał że był sam
 zrozumiał że był Bogiem

miał trudne chwile słabości
 bo nie można zawsze być Bogiem

i miał chwile boskości
 jak każdy
 bo każdy mógłby być Bogiem

wiedzieli że był jedynym Człowiekiem
 więc woleli nazwać go Bogiem (Grynberg 1971: 63)

W obu utworach ukazane zostały relacje między Bogiem a człowiekiem. Wskazano podobieństwa, jak również różnice, które ich dzielą. Bogu zostały przypisane atrybuty człowieka, człowiekowi atrybuty Boga. Po Zagładzie takie

obrazowanie boskości jest znamienne – Bóg wobec siły, z jaką człowiek wyrządza zło, staje się słaby i bezradny. Człowiek zaś jest tym, który wątpi i również ma chwile słabości, by dostrzec swoją samotność, która kończy się na Bogu. Zarówno argumenty mogące posłużyć do uniewinnienia Boga, jak i te, które Go obciążają, znajdziemy w wielu wierszach powstałych w różnych okresach życia Grynberga (Buryła 2006: 244).

Rodowód

Dziadka w pobożnej jarmułce z babką w czepku cnotliwych
rozebrałeś do naga przed chamem
a gdy o pomoc wołali cyklon B do gardła im wsypałeś
a drugiemu dziadkowi entuzjazm wiary miłości nadziei
odpłaciłeś zhańbieniem najlepszej z chasydzkich córek
a gdy biegł jej na pomoc zastrzeliłeś go ręką chama
a drugiej babce jak Chanie kazałeś
patrzeć na śmierć wszystkich dzieci i świata
całego jaki miała
zanim jej pozwoliłeś by sama się położyła do grobu
a ojca mi zarąbałeś chamską siekierą w tył głowy
żeby się nie mógł obronić
a brata półtorarocznego znalazłeś
bo miał znak Twojego Przymierza (zgodnie z Twym przykazaniem) (Grynberg 1983: 8)

Grynberg zdecydowanie jest pomiędzy odwróceniem się od Boga a nawiązaniem z Nim rozmowy. Przytaczany utwór jest oskarżeniem Boga, żalem połączonym z przeraźliwym gniewem. Wyliczenie wszystkich zarzutów wobec Wszechmocnego, powoduje zobojętnienie na własny los. W wierszu *Bóg jest...* zdecydowanie zmieniony został ton. Nie wiadomo, która postawa jest właściwa. Podmiot liryczny dopuszcza do swojej świadomości fakt sprawczości boskiego okrucieństwa względem swojej rodziny. Człowiek mający świadomość tak ogromnej katastrofy, której sam doświadczył, może zwątpić w istnienie Boga miłosiernego. Choć Grynberg nie spiera się z Nim, nie oskarża Go, nie wini, zastanawia się nad Jego rolą i sprawczością pozostawioną człowiekowi w Holokauście. Człowiek postawiony w sytuacji skrajnej, może przyjąć postawę buntowniczą wobec milczącego Boga. Nie może również powstrzymać się od zadawania Stwórcy pytań typowych dla człowieka złamanego, będącego w sytuacji krańcowej. W tym wypadku nie chodzi jedynie o czystą refleksję, o odnalezienie odpowiedniej filozofii tłumaczącej i porządkującej myśli. Podmiot liryczny żąda jednoznacznych rozstrzygnięć. Pomimo zwątpienia Grynberg zawiera przymierze z Bogiem. Tylko z jakim Bogiem?

Milczenie chrześcijan wobec Holokaustu nie jest wytworem ostatnich przemian społecznych i kulturowych:

Kościół godził szlachetne wezwania i pogardliwe oskarżenia, obwołując świętymi ludzi rozpalonych miłością do swego Boga, ale wypalonych pogardą do obcych Żydów (Weiser 2008: 155). I wyznawcy Chrystusa, i poplecznicy Himmlera wymierzali ostrze swojej krytyki w obecność Żydów i przeciwko nim wymierzali swoje działania. Ci pierwsi odbierali im prawo do trwania, ci drudzy – prawo do istnienia. Ludziom, głosili pierwsi, nie wolno być Żydami; Żydom, głosili drudzy, nie wolno być ludźmi. Żyd Kościoła mógł wybrać w swoim sumieniu, Żyd nazistów musiał zniknąć z powierzchni ziemi. Kościół i nazizm różniły nie tylko zamiary, ale także metody. Nawet zatwardziali Żydzi mieli prawo do życia, nawet spolegliwi Żydzi mieli pójść do gazu (Weiser 2008: 157).

Autor artykułu stwierdza, że nie istnieje analogia między wygnaniem ze średniowiecznych gett i wywózkami z gett współczesnych. Nazizm i nauka Kościoła różniły się punktami odniesienia. Pierwszy potępiał za bycie Żydem, drugi oferował zbawienie za przyjęcie chrztu. Następstwem pielęgnowania nienawiści jest Holokaust. Niektóre religie tłumaczą sens cierpienia jako karę za grzechy. Genezę cierpienia próbował wyjaśnić św. Augustyn, odwołując się do koncepcji grzechu pierworodnego:

Jeśli chodzi o źródło tych nędz i boleści życia doczesnego, to pochodzą one stąd, że cały rodzaj śmiertelników skazany został na karę. Samo to życie, jeśli je życiem nazwać można, życie pełne cierpień daje świadectwo o tym (Orbik 2008: 114).

Można wysnuć wniosek, iż grzech pierworodny obciąża winą dorosłych jak również dzieci. Wynika to z przynależności do rodzaju ludzkiego, co jest, zdaniem autora tej wypowiedzi, wytłumaczeniem wszelkiego cierpienia. Istnieje opinia, że Holokaust stanowił karę boską wymierzoną Żydom za to, że nie przyjęli nauki Chrystusa. Ksiądz profesor Waldemar Chrostowski stwierdza, że jest to bluźnierstwo:

Każdy, kto dopuszcza możliwość, że w potwornościach Auschwitz, Majdanka czy Treblinka Bóg kolejny raz „odpłacił się” Żydom, karząc ich za upór i zatwardziałość, godzi w samego Boga. Taka pseudoteologia może być równoznaczna z bluźnierstwem. Wykorzystywanie do niej autorytetu Biblii jest rażącym nadużyciem i musi się spotkać ze stanowczym sprzeciwem (Klugman 2003: 204).

Według Chrostowskiego, tradycyjna teologia chrześcijańska w ciągu wieków izolowała Jezusa z jego żydowskiego środowiska, czego skutkiem był „brak właściwego spojrzenia na tożsamość Zbawiciela”, co sprzyjało „znieczulicy wobec

bezmiaru cierpień Żydów”, a przecież „istnieje zbieżność losu Jezusa i losu milionów Żydów” (Klugman 2003: 208).

Figura Chrystusa w poezji Grynberga

Motyw Chrystusa jest dla Grynberga szczególny. Wskazuje on na współcierpiącego Żyda. Porównuje męczeństwo Jezusa do umęczonego narodu żydowskiego. Topos Chrystusa w twórczości pisarza dowodzi silnego wpływu chrześcijaństwa. Poeta w utworze *Nie ukrzyżowaliby* przedstawia swoją wizję historii Chrystusa w czasie Holokaustu:

Nie ukrzyżowaliby

Nie ukrzyżowaliby
zatłukliby kijem
wrzuciliby jak kamień w wodę
i nikt by nie wiedział czy zmartwychwstał
gdyby urodził się w Polsce (Grynberg 2000: 76)

Nie ukrzyżowaliby II

Zamęcziliby bezimiennie w obozie
utopiliby w mogile zbiorowej
zadusiliby w bydłącym wagonie
wrzuciliby w wapno palone
wepchnęliby do komory gazowej
spaliliby razem z milionem
których popiół rozdmuchał wiatr
i mało kto by pamiętał
i za mało by było dowodów
i znacznie trudniej by było uwierzyć (Grynberg 1993: 20)

W obu tych utworach ukazane zostaje przez Grynberga funkcjonowanie mechanizmu zbrodni hitlerowskiej. Jest to także dramatyczne oskarżenie chrześcijan o nierozpoznanie Boga w drugim człowieku. Chrystus został ponownie zamordowany, lecz nie na krzyżu, tylko w komorze gazowej i tym razem nie przez swój naród, tylko przez swoich wyznawców. Ironiczny ton, który wskazuje zdrajców-chrześcijan jest użyty z premedytacją, by ukazać tragiczny paradoks wyznawców chrześcijaństwa, którzy skazując swoich sąsiadów na śmierć, sprzeciwili się tym samym zasadom wiary. Dostrzec można również zachwyty człowieczeństwem

Chrystusa. Grynberg nadaje męce pańskiej nowej jakości. Cykl analogii zamyka motyw płonącego getta utożsamionego z grobem Chrystusa:

W Wielkanoc mama powiedziała, że chce pojechać ze mną do katedry po drugiej stronie Wisły, żeby pokazać mi grób Pana Jezusa. Jak się okazało, „grób” to był wielki, dymiący pożar, który można było dostrzec nawet z Pragi (Grynberg 1989: 38).

Rozwinięcie tej sceny dokonuje się za pomocą dziecięcego pytania: „– Mamo, dlaczego oni ukrzyżowali Pana Jezusa? Dlaczego to zrobili? – Nie wiem, synku, ale myślę, że gdyby urodził się nie wśród Żydów, to zabiliby go nie-Żydzi ...” (Grynberg 1989: 57). W utworach Grynberga Chrystus staje się medium, które udowadnia niewinność Żydów. Nie stanowi on wyłącznie symbolu nadziei na odrodzenie świata. Nie tłumaczy też sensu cierpienia. Chrystus nie musiał, ale chciał cierpieć. Do bydłowego wagonu, do komory gazowej zostałyby jednak zagnany przemocą przez sprawców Holokaustu. Chrystus, powracając na ziemię albo przychodząc na świat w czasach i w miejscu Zagłady, poszedłby do Auschwitz i bez wahania, i bez wyboru. Byłaby to dobrowolność paradoksalna (Weiser 2008: 166–167). Chrystus miał wybór – wolność albo wierność. Wybrał wierność swojemu posłannictwu. Wolność w Auschwitz stanowiła pozór, była fałszem. Ofiara Jezusa miała być symbolem, budulcem gromadzącym wspólnotę Kościoła. Jego przeznaczeniem była historia zbawienia. Grynberg w swoich wierszach: *Nie ukrzyżowaliby* oraz *Nie ukrzyżowaliby II* przenosi Chrystusa do czasów Holokaustu oraz snuje domysły jak mógł wówczas wyglądać los Zbawiciela. „Myślę o Jezusie jako o Żydzie zatroskanym o swoich żydowskich braci. Myślę o Jezusie jak o polskim Żydzie dzielącym dolę swego ludu w Polsce okupowanej przez nazistów” (Sherwin 2016: 307) – to wyznanie rabina Byrona L. Sherwina, które ukazuje dobrą wolę, zrozumienie oraz wrażliwość na ludzkie cierpienie. Dyskusja z chrześcijaństwem o postrzeganiu Żydów, jako morderców Chrystusa jest wciąż żywa.

Wykluczenie poprzez absolutyzm religijny

Żydzi nie mogli szanować czy cenić religii, która głosiła miłość i pokój, ale często w praktyce dopuszczała się w stosunku do nich nienawiści i gwałtów (Sherwin 2016: 283). Właściwe wydaje się być podejście Żydów do tej kwestii. Jeśli z nauki i poglądów chrześcijaństwa jasno wynika, że członkowie narodu wybranego są odrzuceni przez Boga, co prowadzi do prześladowania ich, nawracania bądź unicestwienia, to z gruntu skazani są na doświadczenie Inności. Wówczas

Żydzi mogą dopuścić się twierdzenia, iż jest to dowód na to, że chrześcijaństwo w głoszonej przez siebie nauce jest fałszywe. Wobec tego nie jest prawdą, iż jest religią miłości. Doświadczana pogarda pobudzała i wzmacniała żydowską wrogość wobec chrześcijaństwa, chrześcijan i Chrystusa (Sherwin 2016: 283):

Winę za brak wzajemnego zrozumienia można odnaleźć w średniowiecznym absolutyzmie religijnym, który zostaje usunięty z nowoczesnych i demokratycznych społeczeństw. A tam zostaje zastąpiony pluralizmem religijnym, który oznacza odrzucenie absolutyzmu epistemologicznego, teologicznego i politycznego. Pluralizm religijny zakłada, że żadna religia nie ma monopolu na prawdę, że teologiczna różnorodność odzwierciedla Bożą wolę, że coś więcej niż tylko jedna wiara odgrywa rolę w Bożym planie odkupienia ludzi (Sherwin 2016: 288).

Według Grynberga, jest to o tyle dziwna anomalia, że nie ma bardziej zbliżonych religii. Rozdzielają je wieki prześladowań i krzywd, kompleksów i nienawiści oraz tego, co Arthur Cohen nazywa „teologicznym bratobójstwem”, ale charakterystyczną cechą stosunków żydowsko-chrześcijańskich była i jest nadal wzajemna ignorancja (Grynberg 1990: 29). Grynberg przyznaje, iż dyskusja między judaizmem a chrześcijaństwem jest niezwykle trudna. Zetknięcie się z przeży tą tragedią Holokaustu, której rozmiarów nikt nie był stanie przewidzieć, musiało być przerażające i nieodwracalnie bolesne, a jednocześnie nacechowane obawami o zafałszowanie. Grynberg jest typem ofiary Zagłady, który naznaczony osobiście jako dziecko i zarazem bezpośredni świadek, całe życie nosi ją w sobie i traktuje swoje pisarstwo jako powinność dawania świadectwa i szukania odpowiedzi. Konfrontowanie się z traumą i osvajanie jej realizuje autor nie w kontekście zrozumienia, lecz w wyrażaniu gniewu i smutku poprzez zadawanie fundamentalnych i niezwykle trudnych pytań o sens tego co się wydarzyło i domaganiu się odpowiedzi. W tak istotnym u tego autora poszukiwaniu własnej tożsamości szczególnie ważne jest nazwanie i skonkretyzowanie stosunku do chrześcijańskiego Boga.

Bibliografia

Źródła

- Grynberg Henryk (1971), *Antynostalgia*, Londyn.
Grynberg Henryk (1983), *Wśród nieobecnych*, Londyn.
Grynberg Henryk (1989), *Żydowska wojna*, Warszawa.
Grynberg Henryk (1990), *Prawda nieartystyczna*, Katowice.
Grynberg Henryk (1993), *Pomnik nad Potomakiem*, Warszawa.
Grynberg Henryk (2000), *Z księgi rodzaju*, Warszawa.
Grynberg Henryk (2003), *Monolog polsko-żydowski*, Wołowiec.

Opracowania

- Buryła Sławomir (2006), *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław.
- Holokaust a teodycea* (2008), red. Jerzy Diatłowski, Karolin Rąb, Iwona Sobieraj, Kraków.
- Klugman Aleksander (2003), *Żyd – co to znaczy?*, Warszawa.
- Leociak Jacek (2018), *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów*, Kraków.
- Orbik Zbigniew (2008), *Problematyka cierpienia w kontekście teodycei*, w: *Holokaust a teodycea*, red. Jerzy Diatłowski, Karolin Rąb, Iwona Sobieraj, Kraków.
- Osika Grażyna (2008), *Kondycja człowieka po doświadczeniu zła radykalnego holokaustu*, w: *Holokaust a teodycea*, red. Jerzy Diatłowski, Karolin Rąb, Iwona Sobieraj, Kraków.
- Panas Władysław (1996), *Pismo i rana*, Lublin.
- Sherwin Byron L. (2016), *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. Waldemar Chrostowski, Warszawa.
- Surzyn Jacek (2014), *Immanuel Kant i ontologiczny dowód na istnienie Boga*, „Idea”. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr XXVI, Białystok.
- Szabłowska-Zaremba Monika (2010), *Człowiek po Zagładzie. Problematyka egzystencjalna w twórczości Henryka Grynberga*, Lublin.
- Szuchta Robert, Trojański Piotr (2003), *Holokaust. Zrozumieć dlaczego*, Warszawa.
- Weiser Piotr (2008), *Kryzys czy koniec powszechności Kościoła, głoszącego odkupienie, witającego pomazańca? Żydowskie pytania Fackenheim*, w: *Holokaust a teodycea*, red. Jerzy Diatłowski, Karolin Rąb, Iwona Sobieraj, Kraków.