

**Hans Jonas**

## **Pojęcie Boga po Auschwitz<sup>1</sup>**

Gdy zostało mi zaferowane wraz z zaszczytem tej nagrody także brzemie uroczystego wykładu, a przeczytałem w życiorysie Rabiego Leopolda Lukasa, ku którego pamięci nagroda ta została ufundowana, że umarł w Teresienstadt, zaś jego żona Dorota, matka fundatora, została deportowana do Oświęcimia, gdzie podzieliła los także mojej matki, ten temat narzucił mi się nieodparcie. Wybrałem go z bojaźnią i drżeniem.

Wierzyłem, iż winien jestem dać owym ceniom coś na kształt odpowiedzi na ich dawno przebrzmiały krzyk do niemej Boga.

Mam do zaferowanie kawałek spekulatywnej teologii. Pytanie, czy uchodzi to filozofowi, pozostawiam nierozstrzygnięte. Kant tego rodzaju rozważania skazał na banicję z obszaru teoretycznego rozumu, czyli z obszaru filozofii: zaś pozytywizm logiczny naszego stulecia, jak i cała panująca filozofia analityczna odmówiła używanym nawet w filozofii wyrażeniom językowym dotyczącym przedmiotów domniemanych jakiegokolwiek znaczenia rzeczowego, zatem każdego pojęciowego sensu w ogóle. Jakiegokolwiek rozważania na ten temat – abstrahując całkowicie od problemu prawdy i potwierdzenia – uważa za czysty nonsens. Zdziwiłoby to zapewne bardzo starego Kanta. Uważał on bowiem całkiem przeciwnie owe iluzoryczne przedmioty za przedmioty najwyższe, od których rozum nie może się uwolnić, chociaż musi zrezygnować z nadziei osiągnięcia jakiegokolwiek ich poznania. Projekty rozumu dotyczące przekroczenia niezmiennych granic ludzkiego poznania, są w kwestii tych przedmiotów z konieczności skazane na niepowodzenie. To stanowiło pozwała obok całkowitej rezygnacji spróbować innej jeszcze dro-

---

<sup>1</sup> Fragment: H. JONAS, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag Frankfurt am Mein und Leipzig 1992, str. 190–208.

gi. Kto bowiem zgadza się z niepowodzeniem dotyczącym wiedzy, z góry zrzekając się osiągnięcia tego celu, ten w sprawach sensu i znaczenia może pomyślnie te kwestie przemyśleć. Twierdzenie, jakoby nawet sens i znaczenie nie były dane, jest tautologicznym błędnym kołem, które z góry definiuje sens jako to, co daje się na samym końcu zweryfikować poprzez dane zmysłowe, więc identyfikuje to, co sensowne z tym, co jest przedmiotem wiedzy. Tym nadużyciem interpretacji jest związany tylko ten, kto się z nią zgadza.

Pojęcie Boga daje się więc wypracować także wówczas, gdy nie ma żadnego dowodu na jego istnienie. Zaś taka praca jest filozoficzna wtedy, gdy trzyma się ścisłości pojęcia, a to oznacza także związek z całością pojęć.

Naturalnie wszystko to jest bardzo ogólne i bezosobowe. Jak Kant przyznał rozumowi praktycznemu to, czego odmówił teoretycznemu, tak również my możemy rozmach jednorazowego i ogromnego doświadczenia wyrazić w pytaniu: jak się ma do tego wszystkiego Bóg? I tu wyłania się natychmiast następne pytanie: co dodał Auschwitz do monstrualnego wymiaru okrucieństw i grozy, jakich ludzie doznali i których się dopuścili? Co w szczególności dodaje on do tego, co nam Żydom jest znane z tysiącletniej historii cierpienia, a co stanowi istotną część naszej wspólnej pamięci? Pytanie Hioba było od dawna głównym pytaniem Teodycei: ogólnie z powodu egzystencji zła w świecie, zaś szczególnie z powodu wyostrzenia tajemnicą wyjątkowej relacji między narodem wybrania i przymierza a jego Bogiem. Co się tyczy owego wybrania, w związku z którym stoi nasze dzisiejsze pytanie, trzeba wyjaśnić poprzez biblijnych proroków – zagadkę przymierza. Naród przymierza stał się temu przymierzowi niewierny. W dawnych czasach jednak nie wierność była tym, co wymagało deklaracji, lecz idea świadectwa, owo dzieło czasu Machabeuszy, którzy przekazali potomności pojęcie męczennika. Stosownie do niego z powodu zła cierpią także niewinni i sprawiedliwi. W czasach Średniowiecza całe wspólnoty żydowskie szły na śmierć od miecza i płomieni, z wyznaniem jedyności Boga sch'ma Jisrael na ustach. Nazwą hebrajską na tę sytuację jest Kiddush – haschem, uświęcenie imienia, a zamordowani nazywają się świętymi. Dzięki ich ofierze jaśnieje światło obietnicy doczesnego zbawienia dokonanej przez przychodzącego Mesjasza.

Nic z tej przeszłości nie oddziałuje na historię, której na imię Auschwitz. Nie miały tu miejsca ani wierność, ani niewierność, wiara czy niewiara, wina lub kara, próba, świadectwo czy nadzieja zbawienia, ani moc, ani słabość, bohaterstwo, czy tchórzostwo, upór, czy kapitulacja. O tym wszystkim nie wiedział Auschwitz nic, nawet wówczas nie korzystając z okazji, gdy mordował małe dzieci. Umierali tam nie za wiarę i nie z powodu niej zostali zamordowani, jak również nie dla swoich osobistych poglądów. Umieranie poprzedziła dehumanizacja przez ostateczne poniżenie i poczucie zbyteczności. Żaden blask ludzkiego szlachectwa nie opromienił tych, których dotyczyło ostateczne rozwiązanie. Nic z owej wzniosłości nie dało się rozpoznać w upiornych szkieletach oswobodzonego obozu, które go przeżyły.

Jednak – paradoks paradoksów – był to przecież stary lud przymierza, w co zupełnie nie wierzył nikt z biorących w tym udział, morderców i samych ofiar. Lecz właśnie ten lud a nie inny został wyselekcjonowany na podstawie fikcji rasy i skazany na całkowitą zagładę: najokrutniejsze odwrócenie wybrania w przekleństwo, któremu urąga każda interpretacja. Istnieje wszakże związek – co prawda pełen perwersji – z prorokami i bożymi tułaczami z przeszłości, których potomkowie zostali zebrani z diaspory i zrównani we wspólnej śmierci. A Bóg do tego dopuścił. Jakiż Bóg mógł pozwolić na to, aby to się stało?

Trzeba tu wtrącić, iż w tym pytaniu Żyd jest pod względem teologicznym w trudniejszej sytuacji niż Chrześcijanin. Bowiem dla Chrześcijanina, który oczekuje zbawienia spoza świata, ten świat w znacznej mierze jest w szponach szatana i zawsze jest przedmiotem dystansu i nieufności, zaś szczególnie świat ludzi, a to z powodu grzechu pierworodnego. Dla Żyda zaś, który w tym świecie dostrzega miejsce boskiego stworzenia, sprawiedliwości i zbawienia, Bóg jest jednoznacznie „Panem historii”, i dlatego Auschwitz stawia pod znakiem zapytania całe odziedziczone pojęcie Boga. To przydaje rzeczywiście, jak dopiero co próbowałem wykazać, żydowskiemu doświadczeniu historii coś niesłychanego, co w porównaniu ze starymi teologicznymi kategoriami jest nie do przewyciężenia. Lecz ten, kto nie chce przejść nad pojęciem Boga do porządku dziennego – a do tego filozof ma pełne prawo – ten musi, aby nie rezygnować z niego całkowicie, przemyśleć go na nowo, a na stare pytanie Hioba szukać innej odpowiedzi. Z Boga jako „Pana historii” musi jednak zrezy-

gnować. Więc pytamy raz jeszcze: jakież Bóg mógł pozwolić na to, aby to się stało?

Sięgam teraz do mojej wcześniejszej próby, którą podjąłem w konfrontacji z problemem nieśmiertelności. Już tutaj pojawiły się cienie Oświećmnia<sup>2</sup>. Wówczas pomogłem sobie wymyślonym przez siebie mitem, owym środkiem obrazowego, jednakże wiarygodnego domysłu, na który pozwolił sobie Platon, mówiąc o sferze idei, oraz tego, co można o nich wiedzieć. Pozwolą mi Państwo teraz na powtórzenie tego mitu.

U początku, na podstawie nieprzeniknionej decyzji Bóg powierzył się przypadkowi, ryzyku i nieskończonej różnorodności stawania się. Bez reszty. Podjął przygodę czasu i przestrzeni, nie zatrzymując dla siebie nic ze swojej boskości: nie pozostała żadna tajemnicza i nietykalna część, która spoza świata mogłaby prowadzić, regulować i w końcu zagwarantować wykonanie swojego planu w stworzeniu. W tej bezwarunkowej immanencji jest zanurzona współczesna mentalność. Jest jej odwagą czy może rozpaczą, w każdym razie jej gorzką uczuciowością ujęcie w całej powadze naszego bycia-w-świecie, widzenie świata pozostawionego samemu sobie, znoszenie jego praw, które są niczyją ingerencją, a brutalności naszej przynależności do świata nie łagodzi żadna pozaświatowa opatrność.

Tego samego wymaga nasz mit Boga, który jest w świecie. Oczywiście nie w sensie panteistycznej immanencji: jeśli Bóg i świat są po prostu identyczne, wówczas świat w każdej chwili i w każdej sytuacji jest doskonałą pełnią i nie może Boga ani stracić, ani zyskać. Raczej dlatego, że jest światem i istnieje dla siebie, odmawia Bogu autonomicznego istnienia.

W naszym micie Bóg obnaża się ze swojej boskości, aby się powierzyć Odysei czasu, obciążony zniwem nieprzejrzanego przypadku, czasowego doświadczenia, przemieniony, lub raczej przez nie zniekształcony. W tym samoofiarowaniu się boskiej integralności na rzecz całkowitego stawania się, nie można dostrzec nic innego, jak tylko tę możliwość, że świat rządzi się swoimi prawami, i tym właśnie prawom powierzył Bóg swoją sprawę, wyzbył się siebie na korzyść świata.

Dla wieczności ta sprawa jest z pewnością – w powoli pracujących rękach kosmicznego przypadku i prawdopodobieństw jego sza-

---

<sup>2</sup> Patrz H. JONAS, *Pomiędzy nicością a wiecznością*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 165, Göttingen 1963, S. 55 ff.

lonej gry – pełnym wahania wynurzaniem się transcendencji z nieprzeniknioności immanencji. Podczas gdy nieustannie, jak możemy przypuszczać, gromadzi się cierpliwa pamięć kręgów materii i przyrasta do oczekiwania, z którym ciągle powiększając prowadzi wieczne dzieło czasu.

Następnie dokonuje się pierwsze poruszenie życia – nowa mowa świata: w niej zaś zdumiewające stopniowanie zainteresowania wiecznym obszarem i nagły skok we wzrastające odzyskanie swojej pełni. Jest to przypadek świata, na który czekała stająca się boskość, i wraz z którym jej rozrzutna operacja daje znak jego końcowej realizacji. Z nieskończone nabrzmiewającej fali uczuć, spostrzeżeń, dążeń i działań, która intensywnie i różnorodnie wznosi się ponad milczącymi werblami materii, wieczność zyskuje siłę, wypełnia się treścią samopotwierdzenia, do tego stopnia, że po raz pierwszy może przebudzony Bóg powiedzieć, iż stworzenie jest dobre.

Trzeba jednakże zauważyć, że wraz z życiem pojawiła się śmierć, oraz, że śmiertelność jest ceną, jaką musiała zapłacić za siebie nowa możliwość bytu. Jeżeli bezustanne trwanie byłoby celem, życie w ogóle nie mogłoby się rozpocząć, bowiem w każdej możliwej formie nie może się ono równać z trwałością nieorganicznych ciał. Mamy więc do czynienia z odwołalnym, zniszczalnym bytem, przysgodą śmiertelności, który od dawno trwającej materii i na jej warunkach organizmu z przemianą materii – uzyskuje na zasadzie pożyczki skończone kariery indywidualnych jaźni. Lecz w krótko trwającym samo-poczuciu, cierpieniu i działaniu skończonego indywiduum, które wobec naporu skończoności dobywa z siebie wielką siłę i czystość wrażenia, boski krajobraz rozwija swoją grę kolorów, a Boskość doświadcza samej siebie.

Należy zwrócić uwagę również na to, że w stanie niewinności życia, przed zjawieniem się wiedzy, sprawa boża nie może pobłądzić. Każda różnica gatunkowa, którą wytwarza ewolucja, dodaje własne możliwości odczuwania i działania i przez to wzbogaca samodoświadczenie boskiego podmiotu. Każdy otwierający się w jej przebiegu wymiar odpowiedzi oznacza nową modalność Boga, który bada ukrytą istotę i poprzez niespodzianki przygody świata odkrywa samego siebie. Całe żniwo jego uciążliwego stawania się, czy to jasne, czy mroczne, nabrzmiewa pozaświatowym skarbem czasowo przeżytej wieczności. Jest to znaczące dla rozszerzającego się spektrum

wielości, o wiele więcej zaś dla stopniującej się czujności i namiętności życia, które bliźniaczym rośnięciem spostrzeżenia i ruchu wkra-  
cza w królestwo zwierząt. Ciągłe doskonalsze wyostrenie instynktu  
i strachu, przyjemności i bólu, tryumfu i zbyteczności, miłości  
i okrucieństwa – przenikania intensywności w siebie, całego do-  
świadczenia w ogóle, jest zyskiem boskiego podmiotu, jego niezli-  
czonym powtórzeniem, jednakże nie monotonnym przeżywaniem  
(stąd konieczność śmierci i nowych narodzin). Dostarczają one ma-  
teriału, z którego Boskość odbudowuje się na nowo. Wszystko to stoi  
do dyspozycji ewolucji, poprzez czystą bujność jej gry i srogość jej  
ostróg. Jej twory, kiedy działają wedle instynktu, usprawiedliwiają  
boskie ryzyko. Samo ich cierpienie pogłębia jeszcze pełnię brzmienia  
symfonii. Bowiem Bóg w świecie dobra i zła nie może w wielkiej  
grze szczęścia utracić swojego rozwoju.

Równie mało może on co prawda zyskać w obronie swej niewin-  
ności, stąd rośnie w nim nowe oczekiwanie, w odpowiedzi na kieru-  
nek, jaki przyjmuje stopniowo nieświadomy ruch immanencji.

Lęka się on przekroczenia progu, który jest wstrząsem rozwoju,  
zniesionym przez jego własną siłę rozpędu, tam, gdzie kończy się  
niewinność, a boską operację obejmuje w posiadanie całkiem nowe  
kryterium wyniku i chybionego uderzenia. Przybycie człowieka  
oznacza pojawienie się wiedzy i wolności, a z tym obosiecznym da-  
rem niewinność czystego podmiotu robi miejsce samowypełniającym  
się życiem dla zadania odpowiedzialności wobec różnicy między do-  
brem i złem. Szansa i niebezpieczeństwo tego wymiaru spełnienia  
jest odtąd powierzone stojącej się boskiej rzeczywistości, a jego re-  
zultat jest niepewny.

Obraz Boga zastygając początkowo w fizycznej całości, przecho-  
dzi z tym ostatnim przełomem, z dramatycznym przyspieszeniem  
w wątpliwy depozyt człowieka, aby się wypełnić, ocaleć lub znisz-  
czyć, przez to, co człowiek czyni ze sobą i światem. W tym budzącym  
strach wkroczeniu ludzkich czynów w boski los, w jego oddziaływa-  
niu na cały stan boskiego bytu istnieje ludzka nieśmiertelność.

Wraz z pojawieniem się człowieka Transcendencja obudziła się  
w sobie samej i przeprowadza odtąd swoje działania ze wstrzyma-  
nym oddechem, ufając i drżąc, z radością i smutkiem, z zadowolen-  
iem i rozczarowaniem, oraz, jak chciałbym ufać, czyniąc się do-  
strzegalną, jednakże bez ingerencji w dynamikę światowej widowni.

Czy nie mogłoby bowiem być tak, że to, co transcendentne, przez odbłask swojej rzeczywistości, tak, jak migoce on wraz z chwiejącym się bilansem ludzkiego czynu, rzuca światło i cień nad ludzki krajobraz?

Tyle hipotetyczny mit, który niegdyś, w innej kwestii poddałem rozważeniu. Posiada on implikacje teologiczne, które powoli będę się starał wyjaśniać. Chcę z tego mitu rozwinąć coś klarownego, w nadziei, iż przez przekład tego, co obrazowe, w to, co pojęciowe, to, co może się wydać prywatną fantazją, może zostać związane z poważną tradycją żydowsko-religijnego myślenia. W ten sposób spróbuję uwierzytelnić lekkomyślność mojej poszukiwawczo-domysłnej spekulacji.

Przed wszystkim, najwyraźniej mowa jest o Bogu cierpiącym, co wydaje się znajdować w bezpośredniej sprzeczności z biblijnym przedstawieniem bożego majestatu. Istnieje naturalnie chrześcijańskie znaczenie wyrażenia „cierpiący Bóg”, z którym jednakże nie można mieszać mojego mitu. Mit bowiem nie mówi, jak owo znaczenie o jednorazowym akcie, poprzez który Bóg w określonym czasie i określonym celu zbawienia człowieka wysłał część siebie samego w szczególną sytuację cierpienia (wcielenie i ukrzyżowanie). Jeśli cokolwiek z tego, co powiedziałem ma sens, to jest on taki, że stosunek Boga do świata od chwili stworzenia, a z pewnością od stworzenia człowieka jest stosunkiem cierpienia ze strony Boga. Naturalnie, obejmuje również cierpienie ze strony stworzeń, lecz ta rzeczywistość uznana została w każdej teologii. Czy więc idea, że Bóg cierpi wraz ze stworzeniem, *prima facie* zderza się z biblijnym przedstawieniem bożego majestatu? Czy jest ona rzeczywiście tak ekstremalna, jak to wygląda na pierwszy rzut oka? Czy nie spotykamy w biblii hebrajskiej Boga, który jest pogardzany i lekceważony przez ludzi, o których się troszczy? Czyż nie żałuje on tego, że stworzył człowieka, i jest często rozczarowany tym dokonaniem, zaś szczególnie doświadczeniem z narodem wybranym? Przypomnijmy proroka Izajasza i poruszające skargi miłującego Boga na swoją niewierną oblubienicę Izrael.

Jako następny punkt, mit szkicuje obraz stającego się Boga. Jest to Bóg, który wchodzi w czas, zamiast posiadać całkowity byt, identyczny ze sobą samym przez całą wieczność. Taka idea boskiego stawania się stoi z pewnością w sprzeczności z grecką, platońsko-arystotelesowską tradycją filozoficznej teologii, która od swojego

wcielenia w żydowską i chrześcijańską tradycję uzurpowała dla siebie autorytet, do którego w żaden sposób wedle autentycznych miar żydowskich (a także chrześcijańskich) nie jest uprawniona. Pozaczasowość, niepodatność na cierpienie, niezmienność, zostały uznane jako konieczne atrybuty Boga. Stawanie się podlega bytowi i jest charakterystyczne dla niższego, cielesnego świata. Zaś ontologiczne przeciwstawienie, które klasyczne myślenie ustanowiło pomiędzy bytem a stawaniem się, wyklucza chociażby cień stawania się z czystego, absolutnego bytu Boga. Poza tym, to helleńskie pojęcie nigdy dobrze nie pasowało do języka i ducha Biblii: pojęcie boskiego stawania się może faktycznie lepiej tego ducha oddać.

Cóż bowiem oznacza Bóg, który się staje? Nawet jeśli nie pójdziemy tak daleko, jak proponuje nasz mit, musimy przynajmniej co do stawania się, uznać w Bogu faktycznie, że jest on poruszony tym, co dzieje się w świecie. Zaś bycie poruszonym oznacza martwić się, frasować, zmieniać się wraz z sytuacją.

Jeśli chcemy pominąć również to, że stworzenie jako takie, jako akt i jako trwanie jego rezultatu, przedstawia decydującą zmianę w położeniu Boga, na tyle, na ile nie jest on już sam, to jednak oznacza ono jego ciągłą relację do tego, co stworzone, tego, co istnieje i płynie rzeką stawania się, jak i to, że doświadcza on czegoś w związku ze światem, że jego własne istnienie ulega wpływom tego, co zachodzi w świecie. Więc jeśli Bóg znajduje się w jakiegokolwiek relacji do świata – a jest to kardynalne stanowisko religii, to niniejszym sama wieczność zostaje uczasowiona i zmienia się nieustannie poprzez realizację procesu świata.

Przypadkową konsekwencją idei stającego się Boga jest zniszczenie koncepcji wiecznego powrotu tego samego. Koncepcja ta była nietscheańską alternatywą wobec chrześcijańskiej metafizyki, która w tym względzie jest tożsama z żydowską. Idea Nietzschego jest w rzeczywistości skrajnym symbolem zwrotu ku bezwarunkowej czasowości oraz immanencji. Jest ona odwrotem od wszelkiej transcendencji, która mogłaby zachować wieczną pamięć o tym, co przemija w czasie. Jest to idea, która mówi, że przez całkowite wyczerpanie możliwych permutacji w rozdzielaniu materialnych elementów, musi pojawić się na powrót początkowa „konfiguracja” kosmosu, z którą wszystko rozpocznie się na nowo: a skoro raz, to i niezliczoną ilość razy – Nietzschego „koło kół, koło wiecznego powrotu”.



Jeśli jednak przyjmiemy, że wieczność jest dotknięta przez to, co dzieje się w czasie, to nigdy nie może zaistnieć powrót tego samego. Bóg nie będzie taki sam, doświadczony świata, który jest procesem. Każdy nowy świat, który może się pojawić po odejściu poprzedniego, poniesie, że tak powiem, w swoim własnym dziedzictwie wspomnienie poprzedniego: lub innymi słowy: nie będzie niezróżnicowanej i martwej wieczności, lecz taka, która rośnie wraz z gromadzącym się zniwem czasu.

Ściśle związana z pojęciem cierpiącego i stającego się Boga jest idea Boga troszczącego się, Boga, który nie pozostaje z dala, oddzielony i zamknięty w sobie, lecz jest uwikłany w to, o co się troszczy. „Prapoczątkową” sytuacją boskości jest zawsze to, iż jego zamknięcie się w sobie kończy się z chwilą, w której wdał się on w istnienie świata, kiedy taki świat stworzył lub dopuścił jego powstanie. To, że Bóg troszczy się o swoje stworzenie, należy naturalnie do najbardziej podstawowych i intymnych prawd żydowskiej wiary. Lecz nasz mit akcentuje mniej ów intymny aspekt. Ten troszczący się Bóg nie jest żadnym czarodziejem, który w akcie troski realizuje równocześnie swój własny cel. Pozwolił on działać również innym aktorom, a spełnienie swojego planu od nich uzależnił. Stąd jest Bogiem zagrożonym, Bogiem własnego ryzyka. W innym wypadku świat byłby w stanie całkowitej doskonałości. Fakt, że nie jest, może znaczyć tylko jedną spośród dwu rzeczy: albo, że istnieje wielu Bógów, albo, że jedyny Bóg przekazał komuś innemu niż on sam, mianowicie swoim stworzeniom, swobodę ruchów i współdecydowanie odnośnie tego, co jest przedmiotem jego troski. Dlatego powiedziałem, iż troszczący się Bóg nie jest żadnym czarodziejem. W jakikolwiek sposób, czy to przez akt niezbadanej mądrości, czy miłości, czy inny boski motyw zrzekł się on gwarancji zadowolenia siebie samego przez swoją własną moc. Wcześniej przez stworzenie zrzekł się „bycia wszystkim we wszystkim”.

Dochodzimy teraz do tego, co jest może najbardziej krytycznym punktem w naszym spekulatywnym, teologicznym ryzyku: ów Bóg nie jest Bogiem wszechmocnym. W rzeczywistości twierdzimy z uwagi na nasz obraz Boga oraz naszą relację do niego, iż nie możemy utrzymać średniowiecznej doktryny absolutnej, nieograniczonej mocy bożej. Pozwolą Państwo umotywować mi to najpierw na czysto logicznej płaszczyźnie przez artikulację paradoksu, który le-

ży w pojęciu absolutnej mocy. Logicznie sytuacja nie jest w żaden sposób taka, że boska wszechmoc jest rozumnie przekonującą i samopolecającą się nauką, podczas gdy jej ograniczenie stanowiskiem upartym i wymagającym obrony. Jest akurat całkiem na odwrót. Z czystego pojęcia mocy wynika, że wszechmoc jest wewnętrznie sprzecznym, samoznoszącym się i bezsensownym pojęciem. Jest z nią podobnie, jak w ludzkiej dziedzinie z wolnością. Nie zaczyna się ona tam, gdzie kończy się konieczność, lecz istnieje i żyje wspólnie z koniecznością. Odcięcie od łańcucha konieczności pozbawia wolność jej przedmiotu i pozostaje ona bez niego jak siła bez oporu. Absolutna wolność byłaby pustą wolnością i znosiłaby samą siebie. Podobnie absolutna wszechmoc byłaby pustą mocą. Absolutna, totalna moc oznacza taką moc, która jest niczym nie ograniczona, żadną inną egzystencją, która byłaby poza nią i od niej różna. Sama egzystencja czegoś takiego innego byłaby ograniczeniem i moc musiałaby to zniszczyć, aby zachować swoją absolutność. Absolutna moc nie ma żadnego przedmiotu w swojej samotności, na który mogłaby oddziaływać. Lecz jako bezprzedmiotowa moc, jest ona bezsilną mocą, która znosi samą siebie. Wszystko znaczy tutaj nic. Aby moc mogła działać, musi być coś innego, a skoro tylko to coś się pojawia, tamta moc nie jest już wszechmocna, chociaż jej potęga może tę drugą dowolnie przy każdym porównaniu przewyższać. Uporczywa egzystencja per se innego przedmiotu ogranicza jako warunek działania siłę sprawczą mocy, pozwalając jednocześnie jej być siłą sprawczą.

Krótko: moc jest pojęciem relacyjnym i domaga się relacji wielopoziomowej. Jeśli moc nie napotyka żadnego oporu w swoim partnerze, nie jest żadną mocą. Moc urzeczywistnia się tylko w odniesieniu do czegoś, co samo dysponuje mocą. Moc jeśli nie chce być daremna, powinna być zdolnością przewycięzania czegoś. Koegzystencja tego, co inne jest wystarczająca, aby dostarczyć tego warunku. Bowiernie istnienie oznacza opór, zatem przeciwdziałającą siłę. Tak jak w fizyce siła bez oporu, czyli przeciwność pozostaje pusta, daleko bardziej w metafizyce moc bez przeciwności. To więc na co działa siła, musi posiadać moc od siebie samego, nawet jeśli pochodzi od tej pierwszej potęgi, a siła została jej udzielona pierwotnie przez samozrzeczenie się bezgranicznej mocy – właśnie w akcie stworzenia. Nie może więc być tak, że cała potęga jest tylko po stronie działającego podmiotu. Moc musi być rozdzielona, aby w ogóle mogła być mocą.

Oprócz logicznego i ontologicznego, istnieje ważki, teologiczny i prawdziwie religijny zarzut przeciw idei absolutnej i nieograniczonej boskiej wszechmocy. Boska wszechmoc może istnieć wspólnie z boską dobrocią tylko za cenę całkowitej nieprzenikalności Boga, tzn. jego tajemniczości. Wobec egzystencji zła lub chociażby biedy w świecie musielibyśmy poświęcić zrozumiałość Boga dla połączenia dwóch innych atrybutów. Bowiem tylko o całkowicie niepojętym Bogu można powiedzieć, że jest on jednocześnie absolutnie dobry i absolutnie wszechmocny. Mówiąc ogólnie w kwestii trzech atrybutów – absolutnego dobra, absolutnej mocy i zrozumiałości – stoją one w takiej relacji do siebie, że każde połączenie dwóch spośród nich wyklucza trzeci. Pytanie jest teraz następujące: które spośród nich są rzeczywiście integralne i stąd bezsporne dla naszego pojęcia Boga? Który z nich musi jako mniej istotny ustąpić przeważającemu roszczeniu innych? Z pewnością dobro jest nierozdzielnie związane z naszym pojęciem Boga i nie może podlegać żadnemu ograniczeniu. Zrozumiałość i poznawalność jest podwójnie uwarunkowana: istotą Boga i granicami poznawczymi człowieka, i w ostatecznym względzie niewątpliwie podlega ograniczeniu, lecz w żadnych okolicznościach nie toleruje całkowitego zaprzeczenia. Deus absconditus, ukryty Bóg (nie mówimy o Bogu absurdalnym) jest całkowicie nieżydowską ideą. Nasza nauka, Tora opiera się na tym, i to jest jej racją bytu, że możemy Boga rozumieć, naturalnie nie całkowicie, lecz jakąś część jego woli, planów i nawet jego istoty, bowiem to wszystko nam objawił. To poznanie dokonało się dzięki objawieniu. Posiadamy jego przykazania i prawo, a licznym swoim prorokom udzielił się on bezpośrednio, gdy jego usta przemówiły poprzez ograniczone medium języka ludzkiego i czasu, więc nie pozostały zanurzone w mrocznej tajemnicy. Całkowicie zakryty, niepojęty Bóg jest nie do przyjęcia dla mentalności żydowskiej. Musiałby jednak takim pozostać, gdybyśmy jego wszechdobroci przypisali także wszechmoc. Po Auschwitz możemy twierdzić z ostateczną stanowczością, że wszechmocny Bóg nie byłby samą dobrocią, albo pozostałby całkowicie niezrozumiały.

Jeśli jednak Bóg ma być w pewien sposób i do pewnego stopnia zrozumiały (a musimy przy tym obstawać), wówczas jego dobroć musi się dać połączyć z egzystencją zła, zaś powiedzie się to tylko wówczas, gdy wykluczymy jego wszechmoc. Tylko wtedy możemy

utrzymywać, że jest on zrozumiały i dobry, a mimo to istnieje w świecie zło. Tak, czy inaczej uznaliśmy pojęcie wszechmocy za wewnętrznie problematyczne, za atrybut, z którego musimy zrezygnować.

Do tego miejsca nasz argument o wszechmocy nie uczynił niczego więcej, jak tylko ustanowił zasadę dla każdej teologii, która jest kontynuacją dziedzictwa żydowskiego, iż dostrzegamy potęgę Boga ograniczoną przez to, czego egzystencję i moc działania na podstawie własnego prawa i autorytetu on sam uznał. Można to interpretować jako ustępstwo ze strony Boga, które może odwołać, kiedy mu się spodoba, czyli, jako powściągliwość swojej mocy, którą on sam w całości posiada, lecz ze względu na autonomię stworzenia używa jej tylko częściowo. Jednakże nie byłoby to wystarczające wyjaśnienie sprawy, bowiem w wypadku autentycznych okrucieństw, jakie jego stworzenia wzajemnie sobie wyrządzały, mogłoby się oczekiwać, że dobry Bóg złamie niekiedy własne reguły najbardziej skrajnej swojej powściągliwości i zaingeruje w ludzkie dzieje. Jednakże nie pojawił się żaden cud: przez lata Oświećciami-szaleństwami Bóg milczał. Cud, który się zdarzył, przyszedł ze strony samych ludzi: czynów tych pojedynczych, często nieznanym sprawiedliwych wśród narodów, którzy sami nie przerazili się ofiary, aby ratować, łagodzić, a jeśli nie mogło być inaczej, podzielić los Izraela. O nich będę jeszcze mówić. Ale Bóg milczał. Teraz winienem to powiedzieć. Bóg nie ingerował nie dlatego, że nie chciał, lecz dlatego, iż nie mógł.

Z racji, które są rozstrzygające dla współczesnego doświadczenia, proponuję ideę Boga, który wobec czasu, czasu postępującego procesu świata, rzeka się wszelkiej formy ingerowania w fizyczny bieg rzeczy: który na zderzenie historii świata ze swoim własnym bytem nie odpowiada „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem”, jak my Żydzi co roku, wspominając wyjście z Egiptu recytujemy, lecz swoimi usilnie milczącymi werblami niespełnionego celu.

Tutaj znacznie oddala się moja spekulacja od starej, żydowskiej nauki. Większość z trzynastu przykazań Majmonidesa, które są śpiewane podczas nabożeństw, pobrzmiwają „mocną ręką”: przykazanie Bożego panowania nad stworzeniem, nagradzania przez niego dobra i karania zła, także przyjścia obiecane Mesjasza. Ale nie zasada powołania ludzi, inspiracji proroków i Tory, także nie idea wybrania. Niemoc Boża dotyczy tylko tego, co fizyczne. Nie będzie-

my prosić o wyjaśnienie zła żadnego dualizmu manichejskiego, bowiem wychodzi ono z ludzkiego serca, stając się potęgą. W samym dopuszczeniu ludzkiej wolności zawiera się zrzeczenie bożej mocy. Już z naszego roztrząsania pojęcia mocy wynikła negacja boskiej omnipotencji. To otwiera teoretycznie możliwość alternatywnego rozwiązania pomiędzy początkowym teologicznym lub ontologicznym dualizmem a samoograniczeniem się jedyne Boga przez stworzenie z niczego. Dualizm może znowu przyjąć manichejską postać aktywnej siły zła, która przeciwdziałała od początku bożym zamiarom we wszystkich sprawach: teologia dwóch bogów: czy platońska postać biernego pośrednika, który tak samo uniwersalnie pozwala się wcielić ideałowi w świat, tyle, że niedoskonale urządzony: ontologia materii i formy. Pierwszy wybór – teologia dwóch bogów jest oczywiście dla Żydów nie do przyjęcia. Platoński wybór odpowiada w najlepszym razie na problem niedoskonałości i konieczności natury, lecz nie na problem pozytywnego zła, które implikuje wolność posiadającą pełnomocnictwo swojego stwórcy: jest to fakt i powodzenie chcianego zła, wiele bardziej niż plagi ślepej przyczynowości natury – Auschwitz, a nie trzęsienie ziemi w Lizbonie – z Auschwitz właśnie zмага się dzisiaj teologia żydowska. Tylko w idei stworzenia z nicości mamy równocześnie daną jedność boskiej zasady, wraz z jej samoograniczeniem się, które daje przestrzeń dla egzystencji i autonomii świata. Stworzenie było aktem absolutnej suwerenności, poprzez które ona, ze względu na istnienie samookreślającej się skończoności, zgodziła się nie być absolutną, było więc aktem boskiej samoalienacji.

Przypomnijmy sobie, że także żydowska tradycja nie jest tak bardzo monolityczna w kwestii boskiej suwerenności, jak to wydaje się pokazywać oficjalna nauka. Potężny, ukryty nurt Kabały, który w obecnym czasie został wydobyty na nowo na światło dzienne przez Gershoma Sholema, pokazuje los Boga, któremu poddał się on wraz ze stawianiem się świata. Istnieje tam wysoce oryginalna i bardzo nieortodoksyjna spekulacja, wobec której moja nie wydaje się taka samotna. W zasadzie mój mit radykalizuje ideę zimzun, czyli centralnego, kosmogonicznego pojęcia luriańskiej Kabały. Zimzun oznacza kontrakcję, zwrot, samoograniczenie. Aby uczynić przestrzeń dla świata, musiał En-Sof początku, nieskończone, cofnąć się w siebie i w ten sposób pozwolić powstać pustce, nicości poza sobą,

w której i z której mógł stworzyć świat. Bez tego cofnięcia się w siebie nie mogłoby istnieć nic innego poza Bogiem, i tylko jego dalsza powściągliwość zachowuje skończone rzeczy przed tym, aby na powrót nie straciły swej autonomii w boskim „wszystkim we wszystkim”.

Mój mit idzie jeszcze dalej. Cofnięcie się jest całkowite. Nieskończoność jako całość wedle swojej mocy, wyobcowuje się w to, co skończone i jemu się powierza. Czy zostaje jeszcze jakieś odniesienie Boga do siebie samego? Pozwolą mi Państwo odpowiedzieć cytatem z mojego wcześniejszego pisma<sup>3</sup>.

Zrzekając się własnej nienaruszalności, wieczna zasada pozwoliła światu być. Tej samonegacji wszelkie stworzenie zawdzięcza swój byt. Skoro Bóg poświęcił się w całości stającemu się światu, nie ma już nic więcej do ofiarowania: teraz tylko człowiek może coś ofiarować. Może to czynić wtedy, gdy na drogach swojego życia zwraca uwagę na to, aby nie działo się tak, a przynajmniej nie często i nie z jego powodu, aby Bóg musiał żałować tego, iż dopuścił świat do istnienia. Mogłaby to być tajemnica nieznanych „36” sprawiedliwych, których według żydowskiej nauki nigdy nie powinno zabraknąć, aby świat mógł trwać dalej, a do których liczby w naszym czasie mogliby należeć niektórzy ze wspomnianych „sprawiedliwych spośród narodów”: że mocą nadwyżki dobra nad złem, której oczekujemy od nieprzyczynowej logiki tamtego świata, może jego ukryta świętość zrównoważyć nieprzeliczoną winę, wyrównać rachunki pokoleń i ocalić pokój niewidzialnego królestwa.

Moje Panie i Panowie. Wszystko to jest bełkot. Słowa wielkich wizjonerów, proroków i psalmistów, którzy stoją poza wszelkim porównaniem, również były bełkotem wobec wiecznej tajemnicy. Także każda odpowiedź na pytanie Hioba nie może być niczym innym. Moja jest przeciwstawna do tej, jaka zawiera się w księdze Hioba: tamta powołuje się na pełnię mocy stwórcy, moja na jej zrzeczenie się. Jednakże obie należy pochwalić. Zrzeczenie się mocy sprawiło, że mogliśmy zaistnieć. Także to wydaje mi się być odpowiedzią udzieloną Hiobowi – w nim cierpi sam Bóg.

---

<sup>3</sup> A. a. O. s. 60.

Czy ona jest właściwa, tego nie możemy wiedzieć. Na podstawie tych kilku biednych słów, które dodałem do tej odpowiedzi, mogę tylko ufać, że nie zostaną one wykluczone z tego, co Goethe w „Testamencie staroperskiej wiary” ujął w słowach:

„Co tylko chwałę najwyższego bełkoce  
Gromadzi się gdzieś w kręgu kręgach”.

*tłumaczenie ks. Leszek Łysień*