

SEBASTIAN REJAK

Lublin

„ZAĆMIENIE BOGA”

Eugeniusz S a k o w i c z (red.), *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny. Państwowe Muzeum na Majdanku, Światowa Konferencja dla Religii i Pokoju*, Lublin 1995, ss. 188.

Pozycja ta, wydana pod redakcją Eugeniusza Sakowicza (w wersji dwujęzycznej: polskiej i angielskiej), jest zapisem referatów wygłoszonych podczas międzynarodowego sympozjum na temat dialogu międzyreligijnego, które odbyło się w dniach 14-15 listopada 1994 r. w Państwowym Muzeum na Majdanku. „Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny” – tak brzmiało hasło tego spotkania, zorganizowanego pod auspicjami Muzeum na Majdanku i Światowej Konferencji Religie dla Pokoju (World Conference on Religion and Peace).

Fakt, że między religiami, zwłaszcza światowymi, a pokojem lub bolesnym jego brakiem na naszej planecie istnieje ścisły związek, raczej nie wymaga szczególnego komentarza lub dowodów. Religia „zawsze w dziejach ludzkości konfrontowana jest z zagadnieniem pokoju i wojny” – czytamy we wstępie. Redaktor zauważa jednak, iż sama z siebie nie może być ona nigdy powodem wojen. Rzeczywiście trudno by było znaleźć taką religię, która uznaje prowadzenie bądź wszczynanie wojen za jeden ze swoich celów. Przynajmniej w obrębie oficjalnej doktryny. Natomiast jeśli chodzi o praktykę, to trudno przeczyć fakt (potwierdza go historia), że często ludzie religii, jej reprezentanci stawali się inicjatorami lub sprzymierzeńcami konfliktów zbrojnych. Po części wynika to z pobłażliwości, jaką okazywano wojowniczym władcom, gdy w grę wchodziły interesy instytucji wyznaniowej, Kościoła, po części z faktu, iż przemoc traktowana była dość powszechnie jako środek do osiągnięcia celu, czasem mającego pozory pobożności. Przykład żywego w pewnych okresach historii imperia- lizmu muzułmańskiego wcale nie musi być najlepszy. Chrześcijańska przez wieki Europa poznała smak krwi przelanej w imię „prawdy Chrystusowej”

W naszych czasach „idea czynnego przeciwstawiania się złu, ale bez użycia przemocy (*non-violence*), staje się coraz bardziej żywa i aktualna” – pisze E. Sakowicz. Nie da się temu zaprzeczyć. Choć, z drugiej strony, na oczach, wydawałoby się, cywilizowanego świata masowo morduje się ludzi. Nie tylko w pierwszej połowie naszego wieku, także dzisiaj: na Bałkanach, w Rwandzie, Kambodży. „Ludzie ludzicom zgotowali ten los” – konstatuje ks. Józef Tischner cytując *Medaliony*. W obli-

czu zła, za którym stoją jednostki i systemy, pyta, czy zło jest człowiekowi potrzebne do istnienia – czy czyni je, bo „chce potwierdzić siebie”? Odwołuje się w tym miejscu do myśli żydowskiego filozofa E. Lévinasa, który postuluje powrót człowieka do doświadczenia Twarzy. Deformacja relacji ludzkich jest przedstawiana jako efekt cywilizacji technicznej i zdehumanizowanej nauki. „Między mną a tobą pojawiło się tysiące krzywych zwierciadeł, które nie pozwalają nam widzieć siebie w naszej prawdzie. Człowiek znieczulił się na doświadczenie dobra. Właściwym miejscem pojawienia się dobra nie są jednak abstrakcyjne zakazy i nakazy, lecz inny człowiek – człowiek w jego Twarzy. Kto odkrywa Twarz, ten przyjmuje odpowiedzialność” Ks. Tischner zdaje się przychylić do opinii Lévinasa, który krytykuje tradycję oświeceniową, ponieważ uważała ona, że „zło jest tylko «wypadkiem przy pracy» zawsze poprawnie funkcjonującego rozumu”

Autorem przejmującej relacji z wydarzeń w byłej Jugosławii jest Tadeusz Mazowiecki. Jest to poniekąd świadectwo tragedii współczesnej cywilizacji, współczesnej nauki: „cała ideologia «czyszczenia etnicznego» i budowy Wielkiej Serbii została sformułowana w Memorandum Serbskiej Akademii Nauki i Sztuki” Częścią polityki „czyszczenia etnicznego” są gwałty – „istnieją oczywiste dowody, że kobiety chorwackie, muzułmańskie i serbskie były więzione przez długi czas i wielokrotnie gwałcone” Jak tragiczne w skutkach mogą być takie „naukowo” wypracowane idee, ilustruje jeden z podanych w tekście przykładów. Młoda dziewczyna (z którą autor rozmawiał jako ze świadkiem wydarzeń w Bośni) opowiada „jak na jej oczach zabito jej narzeczonego, któremu przedtem kazano wykopać dla siebie grób...”

Tadeusz Mazowiecki dotyka również zagadnienia udziału religii w konflikcie bałkańskim. Wbrew wielu obiegowym opiniom nie jest to, według niego, konflikt o podłożu religijnym. Stwierdza, że przywódcy różnych wyznań potrafią ze sobą współpracować. Ale nie eliminuje to w stopniu absolutnym przejawów fundamentalizmu religijnego. Nie chodzi tu jednak o islam, jak się często uważa. „[...] islam bośniacki nie jest islamem fundamentalistycznym” Autor obawia się, że to „właśnie Kościół prawosławny żyje w [...] zamknięciu, w [...] poczuciu izolacji i pogłębia to przekonanie o jakimś spisku antyprawosławnym, antyserbskim” Píše o biskupach prawosławnych, którzy w Banja Luce, gdzie „pojawiła się nowa fala «czyszczenia etnicznego» [...] dali wyraz swojej solidarności z najbardziej ekstremalnym przywódcą przeprowadzającym te «czystki etniczne» [...] – z Karadziciem” Mazowiecki wspomina też o trudnościach na linii katolicy–prawosławni. Z drugiej strony mówi o napawającym nadzieją spotkaniu z imamem i franciszkaninem: „widziałem możliwości i przejawy współdziałania”

Wiele ciekawych myśli przedstawia Sulak Sivaraksa w tekście *Ziarna pokoju: buddyjska wizja odnowy społeczeństwa*. Aby rozpocząć odnowę społeczeństwa czy jakiegokolwiek grupy ludzkiej, „należy wyhodować ziarna pokoju w samym sobie” Według tradycyjnej buddyjskiej metody pielęgnacja ziaren pokoju rozpoczyna się od hojności i dobroczynności, a to jest podstawą większości religii. Dopiero „kiedy

dostrzeże się wyższość dawania nad braniem i żądaniem, [...] można odczuć prawdziwą radość”

Sivaraksa odnosi się również do problemu zabijania, które w buddyzmie jest zawsze złem. „Jeśli pojmujemy wyzwolenie jako potrzebę uwydatniania życia w jego wszystkich formach – to niezabijanie staje się wstępnym warunkiem dla społecznego wyzwolenia i światowego pokoju” Negacja jakiegokolwiek zabijania łączy się ze zdolnością do współczucia i wybaczenia, uważaną za element typowo chrześcijański, a w chrześcijaństwie jakby niepopularny. Sivaraksa pisze o współczuciu, które otwiera na udział w cierpieniach innych i prowadzi do działań eliminujących przyczyny tego cierpienia. To współczucie pomaga również „wybaczać swoim wrogom”

Gandhi: apostoł pokoju i zaniechania przemocy – to tytuł krótkiego tekstu zaprezentowanego przez Muthukumaraswamy’ego Arama. Gandhi, pod którego „twórczym przewodnictwem [...] Indie wywalczyły pokój bez uciekania się do przemocy”, jest przedstawiony przez autora jako pionier „w tworzeniu «globalnej etyki», w budowaniu «globalnego sumienia», opartego na zaniechaniu przemocy” Jako przykład idei zgodnej z zasadą *non-violence* Aram przytacza deklarację Parlamentu Religii Świata, opracowaną przy współpracy dra Hansa Künga, teologa z Tybingi, wydaną w 1993 r.: „Opowiadamy się za kulturą wykluczającą przemoc, za wzajemnym poszanowaniem, sprawiedliwością i pokojem” Podkreśla także rolę rodziny w budowaniu cywilizacji pokoju: „Rodzina jest naturalną i podstawową komórką społeczeństwa. Jest ona «laboratorium» miłości, opieki, a także ciężkiej pracy”

Janusz T. Maciuszko prezentuje możliwą odpowiedź religii na pytanie: *Cywilizacja gwałtu czy cywilizacja wspólnoty ludzkiej?* Pierwsza część artykułu przedstawia materiał z zakresu historii religii. Autor zajmuje się głównie religiami Europy i Azji. Prymitywne formy religijności związane były ściśle z określonym plemieniem i jego interesami. Wierzenia stanowiły naturalny sposób wyrazu klanowej solidarności i jedności, były wręcz wyznacznikiem identyfikacji jednostki z grupą. Zapewniały także poparcie grupy i zaspokajały potrzebę bezpieczeństwa. Już jednak ktoś spoza klanu nie mógł się czuć bezpiecznie. „Okazywanie obcym niechęci było najmniej wrogim sposobem reagowania; podkreślanie ich obcości, a nawet wrogości” uważano często wręcz za cnotę. Konsekwentnie „gwałt wobec obcych” nie był traktowany jak czyn godny nagany, natomiast sprzeciw wobec własnej wspólnoty, choćby dotyczył tylko pewnych obyczajów, był „karany niezmiernie surowo”

Kryteria kulturowe funkcjonujące na obszarach, gdzie wyznawano religie semickie i indoeuropejskie, niewiele odbiegały od „prastarych” pierwotnych wzorów. „[...] pozwalano na istnienie tortur, brutalność wobec niewolników, pobitych żołnierzy czy najechnych wiosek lub miast”

W kwestii dzisiejszych wielkich religii Maciuszko twierdzi na przykład, że „islam i nastawione fundamentalnie chrześcijaństwo mają poczucie własnego wybrania do prawdy i – w konsekwencji – do potencjalnego, co najmniej, zbawienia, ale jednak trzeba pamiętać, że przynajmniej deklaratywnie chrześcijaństwo nie próbuje przemo-

cy” Przynajmniej deklaratywnie – to trafne sformułowanie (przy okazji da się zauważyć, że autor stara się delikatnie bronić prawości własnego wyznania). Co do islamu zaś to stawianie go na równi z fundamentalistycznym nurtem chrześcijańskim jest dość odważnym posunięciem, zwłaszcza jeśli się weźmie pod uwagę wkład wielu muzułmanów i ruchów muzułmańskich w dzieło pojednania między religiami. A że prawo dżihadu, czyli świętej wojny, wynika z Koranu i jest (było) nadużywane przez skrajne ugrupowania – nikt nie przeczy. Czy warto jednak ryzykować tak jednoznaczny i generalizujący sąd o islamie jako takim, nie bacząc na bogactwo wniesione przez muzułmanów do kultury europejskiej (choćby poprzez filozofię i medycynę)?

Słusznie twierdzi J. T. Maciuszko, że dorobek myślowy poprzednich stuleci nie wskazuje na wykształcenie się „pojęcia powszechnego pokoju z poszanowaniem różnorodności społeczeństw i ich wzorów kulturowych” Do dziś zresztą, istniejąca w różnych odmianach i z różnym natężeniem, „cywilizacja gwałtu [...] nie wygasła”

Końcowa przesłanka jest, jak można mniemać, wyrazem wiary autora w sens dialogu międzyreligijnego i wszelkiego rodzaju działań na rzecz ogólnoświatowego pokoju. Nurty prezentujące „pozytywną etykę nieteologiczną są [...] sojusznikiem religii choćby tylko na odcinku budowania samego poczucia wspólnoty ludzi i ludzkości. [...] religie są mimowolnymi sprzymierzeńcami świata non- i pozareligijnego [...], pewne ich cele są podobne, jeśli nie wręcz wspólne”

Ks. Waldemar Chrostowski prezentuje referat zatytułowany *Dialog międzyreligijny w perspektywie doświadczeń Auschwitz i Kołomy*. Dialog ten, „pojmovany jako wola wzajemnego poznania się, poszanowania odmiennych tożsamości oraz szerokiej współpracy, jest w znacznej mierze rezultatem wstrząsu wywołanego przez XX-wieczne totalitaryzmy” Rzeczywiście wydaje się, że dopiero zgorszenie zbrodnią ludobójstwa popchnęło ludzkość, w dużej części religijną, ku działaniom na rzecz budowania cywilizacji, która rezygnuje z użycia siły. W tym globalnym poruszeniu znaczącą rolę odgrywają wielkie religie, które z jednej strony dostrzegają potrzebę współtworzenia lepszych relacji między ludźmi, między społeczeństwami i samymi religiami, a z drugiej – czują się odpowiedzialne za stan obecny i wyzierającą z historii „ohydę spustoszenia” wojnami, nienawiścią.

Ks. Chrostowski przypomina o tym, że wciąż jeszcze „do przemyślenia pozostaje problem, dlaczego w latach 20. i 30. chrześcijanie Zachodu wybierali na ogół milczenie wobec krwawej rewolucji bolszewickiej i popełnianych wtedy okrucieństw” Ale nie tylko solidarność chrześcijan pozostawia wiele do życzenia. Również wśród narodu żydowskiego poczucie braterstwa w czasie II wojny światowej było wystawione na ciężką próbę. „Los Żydów w komunistycznej Rosji, a potem w nazistowskich Niemczech był dobrze znany Żydom w Europie Zachodniej i w USA. [...] W imię prawdy i sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że amerykańscy Żydzi mogli zrobić znacznie więcej dla swoich prześladowanych współbraci”

Wniosek wynikający z wojennych doświadczeń, jak sugeruje ks. Chrostowski, jest taki, aby chrześcijanie i Żydzi niestrudzenie przestrzegali „ludzkość przed pokusami budowania «raju na ziemi», czyli pokusami eschatologii doczesnej”

Wiesław Jan Wysocki pisze o *Duchowym wymiarze człowieka w sytuacjach granicznych*. Porusza w tym artykule problem wiary ludzi więzionych w obozach masowej zagłady, w łagrach. Twierdzi, że wiara ta miała „swoje gradacje: obok postaw mistycznych istniały najprostsze jej formy, wypływające z uwarunkowań socjalnych, kulturowych i emocjonalnych” Mogła się ona wyrażać „poprzez ucieczkę w pełną zależność od wyroków Opatrzności, w przekonanie o przeznaczeniu i o niemożności wpływania na własny los” Nie można zapomnieć o paraliżującej obecności lęku przed Bogiem w wierze wielu ludzi – Wysocki mówi tu o odwołaniu się „do teologicznego atrybutu Boga karzącego Sędziego”

Autor przytacza też fragment listu więźnia Auschwitz, którego doświadczenie Boga jest diametralnie inne: „czuję Moc Bożą na każdym kroku. [...] jestem szczęśliwy, [...] przekonany, że gdzie tylko znajdę się i co tylko dzieje się ze mną, to wszystko pochodzi z ojcowskiej opatrności, która najwłaściwiej kieruje losem wszystkich narodów i każdego człowieka na świecie” Taka wiara miała jedną zaletę: pozwalała na akceptację własnego losu, dawała jakieś wytłumaczenie niewytłumaczalnego, ale tylko na własne potrzeby. Te same słowa mogłyby doprowadzić do szału mającego z głodu i zimna współwięźnia...

W przetrwaniu obozu najważniejszą sprawą, pisze W. J. Wysocki, mogła się okazać motywacja: po co, dla kogo mam żyć, mam chcieć przeżyć. „Bez tego traciło się punkt oparcia, zamykało się wewnątrz” Okazuje się, że sprawdziły się słowa Nietzschego – „Kto ma w życiu jakieś PO CO, zniesie niemal każde JAK”

Michael Schudrich przedstawia *Żydowskie odpowiedzi na katastrofę*, jaka stała się udziałem europejskich Żydów w XX wieku. Najpierw „rozprawia” się z panującym powszechnie przekonaniem, „zgodnie z którym historia żydowska jest historią następujących po sobie katastrof” Opinia taka zrodziła się z zestawiania dat 1096 (masakry Żydów podczas krucjaty), 1492 (wygnanie z Hiszpanii), 1648-1649 (pogromy w czasie powstania Chmielnickiego) i 1939-1945. Wydarzenia te traktuje się tak, jakby się dokonały na przestrzeni 100 a nie 1000 lat. Według rabina Schudricha można „przecież mówić o żydowskiej reakcji na sukces czy stabilizację, jak również o zdolności Żydów do zachowania tożsamości grupy mniejszościowej w czasie trwającego 2000 lat wygnania”

A jednak „wypracowanie odpowiedzi na destrukcyjną sytuację, która miała miejsce”, okazuje się konieczne lub przynajmniej pożyteczne. „Ośmiela bowiem jednostkę i grupę do zmierzenia się z zaistniałym złem, po to, ażeby przetrwać i funkcjonować w społeczeństwie jako aktywna, twórcza i pozytywna siła” Ale nie wszystko da się przykryć „konstruktywną odpowiedzią” Kiedy ginie jedna trzecia narodu żydowskiego, w tym 80% Żydów europejskich, a 90% Żydów polskich, to pytanie o Boga musi być postawione.

M. Schudrich nie okazuje jednak chęci głębszego potraktowania kwestii teologicznych. W kontekście religijnej odpowiedzi na zagładę zdobywa się jedynie na powtarzanie znanych nauk rabinistycznych, tak popularnych również w chrześcijaństwie. „Skoro Bóg czuwa nad wszystkim, co się zdarza, nic nie może się stać bez jego przyzwolenia, katastrofa także musi znaleźć właściwe sobie miejsce jako element Boskiego planu” Nam niekoniecznie musi być objawiony powód jej zaistnienia, ale uczymy się akceptować owo wydarzenie jako część Boskiego planu. Powiedzieć ludziom, że zwierzęca śmierć ich rodziców była wkalkulowana w Boży plan, nie jest przesłaniem godnym teologa końca XX wieku ani przejawem delikatności...

Kolejny artykuł rozpoczyna się cytatem z dzieła *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgensteina: „Na temat rzeczy, o których nie potrafimy mówić, powinniśmy zawsze milczeć” Właściwie tekst mógłby się na tym zakończyć, bo podjęty przez Michaela Berenbauma temat – *Holokaust i teologia amerykańska* – dotyczy wyłącznie problemów, o których nie wiadomo jak mówić. Jest to zresztą najbardziej filozoficzny i teologiczny zarazem artykuł w całym zbiorze. Tym, co w sposób szczególny go charakteryzuje, jest jednak konsekwentny egzystencjalizm Berenbauma, momentami egzystencjalizm do bólu.

Tekst jest tak treściwy i głęboki, że dobre jego streszczenie stanowiłoby 90% oryginału. Niech zatem wystarczy dotknięcie kilku wątków najbardziej inspirujących i zmuszających do stawiania sobie samemu trudnych pytań.

Po pierwsze, Berenbaum przedstawia dwie drogi, dwa sposoby teologicznego i historiozoficznego myślenia o Holokauście. Za I. Greenbergiem zdaje się sugerować, iż „żadne stwierdzenie – teologiczne czy jakiegokolwiek inne – nie powinno być wypowiedziane, jeżeli nie można go powtórzyć w obecności płonących dzieci” To zdanie powinno sprowadzić na ziemię każdego myśliciela religijnego, zwłaszcza tych, którzy bez większej rozważliwości szafują „Opatrznością Bożą” Powinno się ono stać istotnym elementem weryfikacji doktryn teologicznych i w nie mniejszym stopniu – pobożności i przekonania ludzi wierzących.

Kto poważnie podchodzi do dramatu Auschwitz, może mówić, za M. Buberem, o „zaćmieniu Boga” Przyczynę tego zaćmienia widzi żydowski filozof w zawłaszczeniu przez fałszywe bóstwa przestrzeni pomiędzy Bogiem a ludzką społecznością, „wskutek czego doznanie obecności Boga zostało zastąpione idololatrią”

Spośród licznych cytowanych wypowiedzi (prawie 50% tekstu to cytaty) Berenbaum bodaj najczęściej przytacza Richarda Rubensteina. Jest to przykład radykalnego teologicznego egzystencjalizmu; niektórzy powiedzieliby być może: pesymistycznego egzystencjalizmu. „Rubenstein twierdził, że po Auschwitz wiara w Boga-Zbawcę, który jest żywy w całej historii i który zbawi ludzkość od jej zmiennych kolei losów, była już nie do utrzymania” Byłaby to próba zgodnego z teologią rabinacką usprawiedliwienia Boga, i „oznaczałaby, że Hitler był częścią Boskiego planu, a Izrael został ukarany za swoje grzechy” Dlatego Rubenstein nie akceptuje takiej („ohyd-

nej”) idei Boga, którego obecność w świecie zaznaczałaby się największymi zbrodniami ludzkości – zbrodniami przeciw ludzkości.

W tym kontekście nie da się uniknąć problemu „śmierci Boga” „Uważam, że najtrafniejszy teologiczny opis naszych czasów – utrzymuje Rubenstein – zawarty jest w stwierdzeniu, że żyjemy w czasach śmierci Boga. Istota teologii głoszącej śmierć Boga ma swoje źródło w fakcie, że najpełniej pojęła ona prawdę spotkania Boga i człowieka w naszych czasach. Prawda zaś jest taka, że takie spotkanie w ogóle nie miało miejsca” Teologia bywa więc także miejscem wyrażenia bólu, miejscem, w którym doświadczenie religijne może oznaczać krzyk cierpienia, który wydobywa się z głębokości człowieka z powodu nie-spotkania z Bogiem. Wobec takiego nie-doświadczenia Obecności płytkie wydają się odgłosy syjonistów, że Shoah to kara za pozostawanie na wygnaniu, bez własnego państwa, lub też tłumaczenia ortodoksów, utrzymujących, że grzechem była sekularyzacja. Także Żydzi nie są zatem „zwolnieni od obowiązku przemyślenia swojej teologii”

W innym kierunku idzie myśl Emila Fackenheima. Nie jest bez znaczenia, że on sam był więźniem Sachsenhausen. Wychodzi on z założenia, podobnie jak Rosenzweig, iż naród żydowski jest poza historią, nie może więc być przez nią „dotknięty” Fackenheim twierdzi, że „odповідzią Żyda na próbę zniszczenia judaizmu przez Hitlera nie może być jego współudział” Myśliciel ten „definiuje Holokaust jako cywilizacyjne rozdarcie [...] Obowiązkiem ludzi jest likwidacja skutków tego rozdarcia”

Podobnie próbuje radzić sobie z rzeczywistością po Auschwitz Elie Wiesel. Zdobywa się na trudny optymizm, który nie traci z oczu absurdu tego świata. „Musimy być rozumni w świecie obłędu, musimy z nicości stworzyć piękno. A ponieważ świat jest zbrodniczy – a my wiemy o tym najlepiej – chociaż zdajemy sobie sprawę, jak bardzo beznadziejna może okazać się nasza walka, to musimy zwalczać zbrodnie i obłęd i nadawać sens, jeśli nie naszej nadziei, to tej bitwie.” Ostatecznie Wiesel stwierdza, iż „wewnętrzna wolność człowieka jest usprawiedliwieniem Boga” Czy jednak wszyscy są w stanie odnaleźć się w takim myśleniu? Jest ono przecież źródłem kolejnych, nie mniej trudnych pytań...

Berenbaum prezentuje w końcu teologię, która stara się ująć problem ludzko-boskiej winy za Shoah w sposób całościowy. Eliezer Berkovits – bo o jego teologię chodzi – dostrzega decydującą rolę człowieka w tworzeniu historii. Nie uniewinnia jednak całkowicie Boga, którego potrzebuje przynajmniej na poziomie filozoficznym. „Bóg nie może być obecny w historii manifestując władzę materialną. Taka obecność zniszczyłaby historię. Historia jest dziełem człowieka i polem jego odpowiedzialności” Tak więc według Berkovitsa to ludzkość jest odpowiedzialna za Holokaust, a nie Bóg. Jednak „mimo wszystko Bóg jest odpowiedzialny za wszystkie niezasłużone cierpienia w historii. Bóg jest odpowiedzialny za stworzenie świata, w którym człowiek tworzy historię. [...] Żydzi nie wątpią w obecność Boga, chociaż nie potrafi On ograniczyć trwania i intensywności swojej nieobecności”

*

Przedstawione przez Berenbauma typy teologii czy filozofii po Holokauście są tak różne, jak różne jest ludzkie doświadczenia zła, śmierci, umierania. Są również żywym świadectwem obrazów Boga, jakie każdy nosi w sobie; poświadczają ludzkie spory z Bogiem o Boga i o człowieka. Może jednak człowiek jest w stanie przezwyciężyć swój własny paraliżujący ból i bunt. Może też jest w stanie rozumieć niemoc wyjścia z kręgu cierpienia, które dotyka innego, które nie oszczędza nawet Innego.

Berenbaum ostatecznie wyraża swoją wiarę w pokornie konstruktywne myślenie: „właściwą reakcją na rozdarcie nie jest rozpacz, ale scalanie, gojenie ran i odbudowa” Oby nie było to tanim pocieszeniem dla cywilizacji, która z zimną krwią patrzy na płonące dzieci i bestialsko gwałcone kobiety...