

Ks. Krzysztof ŚNIEŻYŃSKI

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
Kraków

PAMIĘĆ W MYŚLENIU RELIGIJNYM **Kultura wspominania, zapominania i nadziei**

Pamięć jest konieczna do wszystkich działań rozumu.

B. Pascal¹

Człowiek, którego rozum szuka wiary i którego wiara szuka rozumu – myśli religijnie. Poprzez jego myślenie przejawia się jego wiara i poprzez jego wiarę przejawia się jego myślenie. Między wiarą a myśleniem nie ma przepaści niemożliwej do przekroczenia. Nie ma też dążenia, by jedno zniszczyć przez drugie. Myślenie religijne wyrasta z uznania praw religii i praw rozumu. Uznając prawa rozumu, wiara staje się myśleniem, uznając prawa wiary, rozum ma udział w jej naturze.

J. Tischner²

Doświadczenie codzienności przekonuje nas, że pamięć to miecz obojętny: są wspomnienia, które dodają nam odwagi do życia i działania, napawają optymizmem i nadzieją; są jednak i takie, które odbierają odwagę, zniechęcają do działania i sprawiają ból. Pamięć ludzka ma tę właściwość, że człowiek potrafi ustosunkować się do swojej przeszłości. To ustosunkowanie się może być właściwe lub niewłaściwe, w zależności od tego, na ile pozwala ono odnaleźć się człowiekowi w teraźniejszości. Bywa, że pamięć całkowicie zniekształca obraz rzeczywistości. Dzieje się tak wtedy, gdy nie przyjmuje się do wiadomości, że obraz noszony w pamięci jest obrazem minionej rzeczywistości. Belgijski filozof i teolog Wilfried Stinissen (ur. 1927 r.) stwierdza:

¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, s. 65.

² J. Tischner, *Myślenie religijne*, [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 357.

Nigdy nie będę żył w rzeczywistości, jeżeli nie nauczę się trzymać w korbach mej pamięci. Ona zazwyczaj bywa zbyt aktywna, oferuje mi swoje obrazy w porę i nie w porę. [...] Czasami dobrze jest pamiętać, ale częściej lepiej zapomnieć³

Nie tyle sama pamięć, ile sposób korzystania z niej może być właściwy lub niewłaściwy. Henri Bergson (1859–1941) zauważył, że przeszłość pojawia się w naszej świadomości tylko w tej mierze, w jakiej może nam pomóc w rozumieniu teraźniejszości i przewidywaniu przyszłości: pamięć o przeszłości oświeśla nasze działanie⁴ Podobnie ma się rzecz z pamięcią w myśleniu religijnym: także i tu chodzi o interpretację rzeczywistości i naszego w niej działania, ale już z perspektywy odniesienia egzystencji do podstawy ostatecznego sensu.

Naszym zadaniem będzie próba ujęcia w sposób opisowy⁵ roli pamięci w myśleniu religijnym. Zamierzamy tego dokonać w dwóch etapach: (1) opisać podstawowe formalne zasady (*modi*) pamięci religijnej (wspominanie, zapominanie i nadzieję), które współtworzą jedność przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w życiu człowieka religijnego; (2) przedstawić pamięć religijną w aspekcie przedmiotowym: Bóg pamięta o człowieku – człowiek (nie) pamięta o Bogu. Taka logika badań wyznacza ich dwudzielną strukturę: w pierwszej części naszych dociekań zanalizujemy pamięć religijną w jej aspekcie formalnym, a w drugiej pamięć religijną w jej aspekcie przedmiotowym.

Polem badawczym naszych analiz będzie pamięć budująca religijne myślenie biblijnego Izraela i pierwotnego chrześcijaństwa. Wybór żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji religijnej (oraz towarzyszących im elementów filozoficznej i teologicznej interpretacji) uzasadniamy nie tylko religioznawczym faktem, że w obu religiach mamy do czynienia z wysoką oceną rozumu i racjonalizacji wiary⁶. O wiele bardziej interesuje nas

³ W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1996, s. 79–80.

⁴ Por. H. Bergson, *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 51.

⁵ W odróżnieniu od aksjologicznego. Na temat różnicy między opisowym i aksjologicznym ujmowaniem pamięci, zob. Z. Rosińska, *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006, s. 5–12.

⁶ O miejscu rozumu w tradycji żydowskiej pisał A. J. Heschel: „Postępowanie się rozumem jest niezbędne dla zrozumienia i czci Boga, bez czego religia po prostu więdnie. Wejrzenia wiary są ogólne, mgliste i wymagają dookreślenia, aby mogły być przedstawione rozumowi jako spójne i koherentne. Bez rozumu wiara staje się ślepa; bez niego nie potrafilibyśmy odnieść naszych wejrzeń religijnych do konkretnych kwestii życiowych. Kult rozumu jest arogancją i zdradza brak inteligencji. Ale odrzucenie rozumu jest tchórzostwem i świadczy o braku wiary” (A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 29). Z kolei na temat relacji między rozumem a wiarą w tradycji chrześcijańskiej wypowiadał się J. Ratzinger: „Chrześcijaństwo od samego początku rozumiało siebie jako religię *Logosu*, jako religię według rozumu. [...] Chrześcijaństwo musi zawsze pamiętać, że jest religią *Logosu* [...]. Właśnie to powinno być dzisiaj jego filozoficzną

to, że obie religie są dobrym przykładem pozytywnych i negatywnych funkcji, jakie pełni pamięć w obszarze myślenia religijnego.

PAMIĘĆ RELIGIJNA W ASPEKCIE FORMALNYM

Pamięć może pełnić funkcje negatywne i pozytywne: budować lub niszczyć, dawać nadzieję lub ją odbierać, otwierać lub zamykać człowieka na doświadczenie żywego Boga. Judaizm i chrześcijaństwo są tego dobrym przykładem.

Rabin i filozof judaizmu Abraham Joshua Heschel (1907–1972), charakteryzując doświadczenie religijne Izraela, pisał: „Dla doświadczenia twórczego pamięć często jest zawadą”⁷, a dzieje się tak wtedy, gdy zapelniona pamięć ma zastąpić sobą życie duszy. Podobne spostrzeżenie na „płaszczyźnie świeckiej” poczynił Martin Heidegger (1889–1976): mieć tradycję to jedno, a umieć ją odkrywać i jej przestrzegać to całkiem inne zadanie⁸. Tradycja ma także zdolność „zakrywania”, stąd dotarcie do źródłowych doświadczeń wymaga niekiedy „spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych za jej sprawą zakryć”⁹

W życiu religijnym są jednak takie źródłowe doświadczenia (np. poczucie winy), których świadome „zakrywanie”, a ściśle biorąc: modlitwa błagalna o ich wymazanie z boskiej pamięci, staje się integralnym elementem obcowania ludzi z Bogiem. Tak jest w religijnym doświadczeniu Izraela. Składają się na nie dwa przeciwstawne i wzajemnie uzupełniające się wymiary: przeżycie wieczności Bożych obietnic i przeżycie czasu ludzkiej winy, która się im sprzeciwia i zatrzymuje ich wypełnienie, ale przez to staje się przyczyną nowych obietnic miłosiernego Boga¹⁰. Religijne przekonanie Izraela uformowało się w przeżyciu dialogu i zarazem konfliktu między wierną pamięcią Boga i niewiernym zapominaniem człowieka. Dobitnie wyraża to modlitwa psalmów: „Nie zapominaj, co dobrego ci uczynił” (Ps 103, 2)¹¹; „Wspominam dzieła Pana; chcę pamięć-

siłą, ponieważ ważne jest, czy świat pochodzi od tego, co nierozumne, a wtedy rozum jest tylko «produktem ubocznym» – nawet szkodliwym jego ewolucji, czy świat powstał w wyniku rozumu i w konsekwencji jest ukształtowany według jego kryteriów i celów” (J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 65, 67).

⁷ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 16.

⁸ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 29.

⁹ Tamże, s. 32.

¹⁰ Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 192.

¹¹ Cytaty z Pisma Świętego, jeśli nie zaznaczono inaczej, cytuję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.

tać o Twoich dawnych cudach” (Ps 77, 12); „Nie pamiętaj nam dawnej winy; niech nas prędko spotka Twoje miłosierdzie” (Ps 79, 8); „Przecież o Mnie nie pamiętałaś i nie zwracałaś na Mnie uwagi” (Iz 57, 11)¹². Konflikt między pamięcią Boga a niepamięcią człowieka jest elementem religijnego doświadczenia Izraela, które stało się istotną częścią powszechnej świadomości religijnej i oddziałuje także tam, gdzie zewnętrzna obecność judaizmu jest prawie niewidoczna. Było to możliwe za przyczyną rozproszonych po świecie wspólnot żydowskich, a także przez związki judaizmu z chrześcijaństwem¹³

Judaizm i chrześcijaństwo modlą się jednym głosem zarówno o pamięć, jak i niepamięć. Pamięć i zapomnienie mają swoje własne miejsce w życiu obu religii. Można zaryzykować twierdzenie, że w religii zapomnienie jest drugą stroną pamięci. Wszystko zależy od tego, czy pamięć (wierność) lub niepamięć (przebaczenie) o jakimś wydarzeniu służą wewnętrznej spójności życia człowieka religijnego i budują wspólnotę wierzących. Nowy Testament podkreśla oba wymiary życia religijnego. Są nimi: zapominanie – „Miłość [...] nie pamięta złego” (1 Kor 13, 5); „zapominając o tym, co jest za mną, a zwracając się ku temu, co przede mną” (Flp 3, 13); i pamięć – „Pamiętaj o Jezusie Chrystusie z rodu Dawida” (2 Tm 2, 8); „Nie pamiętacie tych pięciu chlebów dla pięciu tysięcy? A ile koszy zebraliście? Nie pamiętacie tych siedmiu chlebów dla czterech tysięcy?” (Mt 16, 8–10). Te ewangeliczne pytania nie tylko przywołują na pamięć minione wydarzenia, ale jeszcze prowokują do osobistego namysłu, przez co wskazują na dwa źródła myślenia religijnego. Jednym z nich jest pamięć (tradycja), z której dowiadujemy się o minionych wydarzeniach; drugim jest wysiłek osobistego poszukiwania Boga, który wprawdzie posługuje się pamięcią, ale nie powinien się nią wysługiwać, gdyż zbiorowa pamięć nie zastąpi osobistego życia religijnego. Tradycja i osobiste poszukiwania Boga to formalne zasady myślenia religijnego, którym teraz chcemy się bliżej przyjrzeć.

Pamięć jako formalna zasada religii

Odnosząc termin „zasada formalna” do badania religii i jej pamięci, nawiązujemy do określenia Josepha Ratzingera (ur. 1927 r.), który przez to sformułowanie rozumie konstytutywne elementy chrześcijańskiej

¹² Izrael, który zapomniał o swoim Bogu na rzecz bóstw pogańskich, porównany został do kobiety oddającej się nierządowi.

¹³ Por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, s. 192.

wiary¹⁴ Naszym zadaniem będzie teraz ukazanie pamięci religijnej jako konstytutywnej, strukturalnej formy wiary religijnej Izraela i wiary chrześcijan. Rozpoczniemy w porządku historycznym – od judaizmu.

Dla badania pamięci religijnej nie jest bez znaczenia, że judaizm jest religią konkretnego narodu: Żydów (łac. *judaeus*). Judaizm określił się jako religia narodowa właśnie w sytuacji zagrożenia narodu: po raz pierwszy wyraźnie od VI wieku przed Chr., tj. w okresie niewoli babilońskiej. Pamięć to przede wszystkim istotna cecha żydowskiego narodu. Szef Mosadu, izraelskich tajnych służb, Isser Harel (1912–2003) stwierdził: „Pokażemy, że jako naród, n i g d y nie zapominamy. Nasza pamięć sięga tak daleko jak dzieje naszego narodu. Księga pamięci jest otwarta, nadal w niej piszemy”¹⁵ Podobnie wyraził się rabin Byron L. Scherwin: „My, Żydzi, mamy wiele wad, lecz amnezja do nich nie należy”¹⁶.

Najistotniejszą rolę pamięć odgrywa jednak dopiero w religii, gdyż dla współczesnych środowisk żydowskich, np. Żydów amerykańskich, pamięć nie ma istotnego znaczenia, przez co ciągłość judaizmu w Ameryce jest zagrożona¹⁷ O ile w pewnych kręgach żydowskich pamięć może już nie przedstawiać sobą szczególnej wartości, o tyle religijna pamięć Izraela uważa pamięć za największą świętość. Rabin Aron z Karolina (1736–1772), zapytany o największy z możliwych grzechów (sugerowano mu w odpowiedzi morderstwo lub herezję), odpowiedział: „Najgorszym grzechem, jaki człowiek może popełnić, jest zapomnienie, że jest dzieckiem króla, to znaczy Boga”¹⁸. Judaizm wznosi się na fundamencie historii, gdzie podstawowym elementem życia religijnego jest pamięć: „Imię Twoje i pamięć o Tobie są naszym pragnieniem” (Iz 26, 8). W żydowskim wyznaniu wiary pamięć pełni funkcję podstawową. Wiara wyraża się nie tyle w ustalonym zespole prawd i dogmatów, ile we wspomnieniach wielkich wydarzeń w historii narodu wybranego. Żyd nie powie na przykład: „Wierzę, że zbawienie się dokonało”, lecz raczej powie: „Pamiętamy, że Bóg wybawił naszych przodków z niewoli egipskiej, a mówi o tym Biblia” Utrata wspomnień, przeszłości oznaczałaby dla Żydów utratę tożsamości i utratę znaczenia. Dusza żydowska żyje pamięcią

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2000.

¹⁵ P. Z. Malkin, W. A. H. Stein, *Schwytalem Eichmanna. Porywająca relacja z pierwszej ręki superagenta Mosadu*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2004, s. 127, cyt za: N. Bascomb, *Wytropić Eichmanna. Pościg za największym zbrodniarzem w historii*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2009, s. 209.

¹⁶ Byron L. Scherwin, *Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów. We współpracy z Bogiem*, tłum. zbior., Kraków 2005, s. 21.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże, s. 36.

o wydarzeniach, które dokonały się w historii ludu wybranego. Całe bogactwo żydowskiej duszy kryje się we wspomnieniach. Biblia hebrajska nigdy nie nakazuje wiary, ale za to często nakazuje pamięć o zbawczych wydarzeniach. Taka właśnie pamięć jest wiarą judaizmu¹⁹

Konstytutywną rolę pamięci w judaizmie wyeksponował średnio-wieczny żydowski egzegeta biblijny i filozof religii Józef Halewi (ok. 1075 – ok. 1140). Jest on autorem filozoficzno-teologicznego dzieła pt. *Księga argumentacji i dowodu dla obrony upokarzanej wiary*, które Herder porównywał do dialogów Platona²⁰. W tym dziele, znanym jako *Księga Chazarów* (hebr. *Kusari*), Halewi ukazuje judaizm jako religię, w której historia kroczy przed teologią i doktryną. Inaczej – zdaniem Halewiego – jest w chrześcijaństwie i islamie, które z konieczności potrzebują odwołania się do judaizmu: chrześcijanie mówią o Jezusie, który nie przyszedł, aby znieść prawo, lecz je wypełnić, a muzułmanie mówią o Mahomecie, jako o „pieczęci proroków”, a o jego objawieniu jako o kulminacji objawienia danego przez Boga Izraelowi. Halewi nie zaczyna swego wywodu od kosmologicznego *credo*, tzn. nie mówi najpierw o Bogu jako o Stwórcy, lecz o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba. W ten sposób ukazuje zażyłość i bezpośredniość w relacjach z Bogiem, co kontrastuje z intelektualizmem filozofów. Podobnie Bóg został przedstawiony faraonowi: „Ukazał się nam Bóg Hebrajczyków” (Wj 5, 1). Tak samo Izraelitom na pustyni Synaj Bóg nie przedstawia się jako ich Stwórca, lecz jako ten, który ich wyprowadził z Egiptu (por. Wj 20, 2). W tamtej chwili nie liczyło się to, co Bóg uczynił dla świata, lecz to, co uczynił dla nich. Według Halewiego tym, co wyróżnia religię Izraela, jest połączenie zbiorowości i intymnej zażyłości. Jest to jedyna w swoim rodzaju intymna zażyłość historycznej relacji Boga z Izraelem. Zbiorowe doświadczenie całego narodu jest adresatem Bożego działania, Jego darów i pisemnego świadectwa, przekazywanego przez pokolenia w nieprzerwanej tradycji. Kolejne pokolenia nie tracą niczego z pewnością, która niegdyś towarzyszyła objawieniu Boga przodkom. Prawdziwa religia – a za taką uznaje Halewi tylko judaizm – nie ewoluowała jak inne sztuczne religie, lecz, podobnie jak stworzenie, powstała w jednej chwili, gdy rzesze Izraelitów doznały wybawienia i po wędrówce przez pustynię usłyszały słowa Boga²¹

Reasumując, w judaizmie obserwujemy szczególnego rodzaju powiązanie rzeczywistości ontologicznej i etycznej: istnienia Boga z Jego dzia-

¹⁹ Por. tamże, s. 20, 33.

²⁰ Por. L. E. Goodman, *Juda Halewi*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 209.

²¹ Por. tamże, s. 217–219.

łaniem pośród ludu, przedmiotowej prawdy o istnieniu Boga z podmiotową wolnością pamięci o Jego obecności. Żydzi nie pytają o to, kim jest Bóg „sam w sobie”, lecz przez religijną pamięć składają Mu świadectwo swoim życiem. B. L. Sherwin podkreśla, że zadaniem Żydów nie jest definiowanie Boga, lecz stanie się świadkiem Jego obecności w świecie. Wiara religijna Izraela to dziedzictwo, które powinno być ciągle odnawiane w każdym pokoleniu. W wierze każdy powinien być pionierem, jak Abraham. Nim jednak stanie się pionierem, najpierw musi być dziedzicem²². Zobaczmy teraz, jak „bycie dziedzicem” rozumiane jest w chrześcijaństwie, a konkretnie w katolicyzmie.

Chrześcijańskie rozumienie pamięci (tradycji) przedstawimy w ujęciu J. Ratzingera²³, który podkreśla, że tradycja odgrywa ogromną rolę od samego początku chrześcijaństwa. Znaczenie tradycji w chrześcijaństwie jest rezultatem historycznego charakteru wiary. Ma ona ścisły związek z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, z którym każdy wierzący wchodzi w zbawczą relację. Chrześcijaństwo rodzi się z wydarzenia Jezusa, z Jego życia i nauczania, które jest zakorzenione w religijnej tradycji Izraela i z niej obficie czerpie. Jednocześnie słowo Jezusa jest Jego własnym słowem, Jego nauka nosi znamiona absolutnej nowości, a Jego życie jest ostatecznym słowem, które Bóg Ojciec kieruje do ludzi. Wydarzenie Jezusa miało miejsce tylko raz, ale skierowane jest do wszystkich ludzi i jako takie musi być wszystkim ludziom przekazywane. Z tej racji sam Jezus uaktywnia dynamizm tradycji, posyłając swoich uczniów na świat: „Idźcie i nauczajcie” (por. Mt 28, 19–20). Tak rodzi się chrześcijański przekaz, chrześcijańska tradycja. Centralnym punktem tradycji, którą Jezus przekazuje ludziom, jest proste starożytne wyznanie Izraela: Bóg żyje. Poprzez taką tradycję Jezus prowadzi nas do poznania Ojca, a wychodząc od Ojca uczy nas jej rozumienia. Czytanie tradycji wraz z Jezusem chroni chrześcijan przed fałszywą tradycją i fałszywym przekonaniem o braku tradycji.

Fakt istnienia chrześcijańskiej tradycji – podkreśla Ratzinger – zasada się przede wszystkim na nieidentyczności Objawienia i Pisma. Pismo Święte jest podstawowym kryterium wiary, dlatego wszelkie nauczanie w Kościele jest ostatecznie wyjaśnianiem Pisma, tak jak ono, ze swej strony, jest wyjaśnianiem samoobjawiającego się żyjącego Słowa, którym jest Jezus Chrystus. Ostatecznie najważniejszy nie jest tekst, lecz życie, które Pan przekazał swemu Kościołowi. Pierwszeństwo Biblii jako świadectwa

²² Por. Byron L. Sherwin, *Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów...*, s. 43, 18.

²³ W omówieniu chrześcijańskiej tradycji katolickiej w ujęciu J. Ratzingera posłużyłem się opracowaniem A. Michalika, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, s. 125–132.

i pierwszeństwo Kościoła jako żywego miejsca tego świadectwa pozostają w ścisłym związku. Przez tradycję rozumie się zatem wyjaśnienie – w dziejach wiary Kościoła – wydarzenia Chrystusa poświęconego w Biblii. Taka interpretacja dokonuje się pod przewodnictwem Ducha Świętego, tzn. Zmartwychwstałego Chrystusa, który jest w Kościele nieustannie obecny przez Ducha Świętego.

Rzeczywistość żyjącego Kościoła pozwala Ratzingerowi na wyjaśnienie, że w Kościele katolickim tradycja to nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, zasób przekazanych dawnych nauk czy tekstów, ale określony sposób wzajemnego przyporządkowania żywego słowa Kościoła i miarodajnego, pisanego słowa Biblii. Tradycja oznacza, że Kościół, żyjący w ramach sukcesji apostoelskiej, której centrum stanowi urząd Piotrowy, jest miejscem, gdzie wciela się Biblię w życie i wiążąc się ją interpretuje. Interpretacja Biblii stanowi *continuum* historyczne, które wyznacza pewne nieodwracalne mierniki, ale nigdy nie staje się zamkniętą ostatecznie przeszłością. Zamknięte jest samo Objawienie, ale nie jest zamknięta jego wiążąca wykładnia; nie ma natomiast odwołania od ostatecznie wiążącej interpretacji. Tradycję kształtuje więc tutaj w istotny sposób element określany jako „żywy głos”, tzn. fakt, że nauka Kościoła jako całości jest wiążąca²⁴. Nie mamy tu miejsca na szerszą prezentację wyszczególnionych i omówionych przez Ratzingera składników chrześcijańskiej tradycji. Trzeba jednak podkreślić, że do formalnych zasad chrześcijaństwa należą trzy elementy: Pismo Święte, Tradycja i Magisterium Kościoła.

Judaizm i chrześcijaństwo, dla których pamięć ma ogromne znaczenie, nie zgodzą się z przekonaniem, że historia zbawienia ogranicza się do wspomnienia, bez nadziei na nowość. Obie religie wykazują napięcie między „już” bliskości Boga a „jeszcze nie” jej pełnej realizacji²⁵. W obu religiach żywe jest przekonanie, że człowiek bez reszty pogrążony w przeszłości nie może liczyć na to, że spotka go coś nowego. Obie religie podzielają ideę „wychylenia w przyszłość”, która niekiedy wręcz nakazuje zapomnienie. Dzięki zapomnieniu, nieoglądaniu się wstecz, moż-

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, „Kolekcja Communio” 5:1990, s. 171.

²⁵ Zmartwychwstanie Jezusa nie jest ostatecznym dziełem zbawienia, dlatego nie ma zasadniczej sprzeczności między nadzieją chrześcijan na chwalebne przyjscie Chrystusa a przekonaniem wyznawców judaizmu, dla których obecna sytuacja świata przemawia za tym, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł i rzeczywiste odkupienie ludzkości jeszcze się nie dokonało. Żydzi i chrześcijanie wspólnie modlą się o nadejście pełni Królestwa Bożego, choć dla chrześcijan w zmartwychwstaniu Chrystusa zajaśniała już moc tego przyszłego Królestwa. Por. W. Hryniewicz, *Czym jest Zmartwychwstanie*, [w:] W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009, s. 173.

liwe jest spojrzenie w przyszłość i nadzieja na dobro. Jest to zarówno element żydowskiej, jak i chrześcijańskiej nauki o zbawieniu: „Ten, kto przyłożył rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie jest przydatny w królestwie Bożym” (Łk 9, 62). Chasydyzm nawołuje do zapomnienia własnego zła, aby osiągnąć pokój serca i móc czynić dobro: „Odwróć się całkowicie od złego, nie zatrzymuj się nad nim, i czyn dobro. Źle postąpiłeś? Możesz zadośćuczynić przez czynienie dobrze”²⁶. Aby wierzyć, trzeba nauczyć się zapominać.

Wiara religijna jako sztuka zapomnienia

Ludzka pamięć jest ambiwalentna: może wytwarzać w nas podział lub zjednoczenie. Pamięć dzieli, gdy wyrwa nas z aktualnej codzienności i zmusza do życia nierzeczywistą przeszłością; pamięć jednoczy, gdy pozwala nam wciągnąć przeszłość w chwilę obecną, umożliwiając nam tym samym ogarnięcie w pełni naszego życia²⁷. Okiełznanie tych dwóch sił pamięci wymaga wysiłku i inteligencji.

Inteligencji i wysiłku wymaga również pamięć religijna. Na ten wysiłek składa się m.in. inteligentne zapomnianie. Aby móc właściwie przechowywać religijny depozyt wiary trzeba ciągle na nowo pogłębiać jego interpretację i nie przywiązywać się zbyt mocno do jego dawnych wykładni. Tradycją – tak religijną, jak i filozoficzną – należy się posługiwać, a nie wysługiwać. Tradycja nie zwalnia z myślenia, lecz do niego wzywa. Tradycja, to miejsce, z którego rusza się „naprzód”. Posługuje się tradycją ten, kto nawiązując do jej treści, myśli już we własnym imieniu i dla własnej terażniejszości, przez co sam współtworzy tradycję. Henri de Lubac (1896–1991) pisał:

Bez wysiłku niczego nie da się przechować w stanie nienaruszonym. Powtarzanie formułek nie gwarantuje przekazu myśli. Skarbu doktryny nie można powierzyć biernej pamięci. W jego przechowywaniu musi mieć swój udział inteligencja, wymyślając go w pewnym sensie od nowa, w miarę upływu czasu. Aby rzeka Tradycji mogła aż do nas dopłynąć, należy nieustannie oczyszczać jej koryto²⁸

Systematyczne oczyszczanie pamięci w religii polega m.in. na ćwiczeniu się w niezwykle trudnej sztuce zapomnienia.

²⁶ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 39.

²⁷ Por. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, s. 86.

²⁸ H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Roztworowska-Książek, Kraków 1995, s. 12.

W duchowości chrześcijańskiej sztukę zapominania opanował do perfekcji św. Jan od Krzyża. Celem pamięci, która ćwiczy się w sztuce zapominania, nie jest samorealizacja, lecz miłość do Boga i Jego uwielbienie. Hiszpański mistyk nieustannie nawołuje do zapominania nawet o nadzwyczajnych łaskach (np. wizjach, objawieniach), a jeśli już akceptuje pamięć o nich, to tylko dlatego, aby wspomnienia stały się bodźcem do większej miłości Boga, a nie wywoływały tęsknoty za darami, które stały się niegdyś naszym udziałem. W *Słowach światła i miłości* pisał: „W miłosnej pamięci o Bogu szukaj pokoju ducha”²⁹ Zapominanie o sobie samym i świecie ze względu na Boga pomaga poznać, czy szukam samego siebie, czy też Boga, czy kieruje mną egoizm, czy miłość. „Bez trudu pozyskasz ludzi i służyć ci będzie wszystko, jeśli zapomnisz o wszystkim i o sobie samym”³⁰.

Ostatecznym kryterium życia i pamięci jest miłość. Wszystko, co oddala człowieka od miłości Boga, powinno być zapomniane. W *Przestro-gach* św. Jan od Krzyża pisze:

Nie gorsz się więc niczym, ani nie dziw się temu, co widzisz, co zauważasz, starając się strzec swojej duszy w zapomnieniu o tym wszystkim³¹.

W *Słowach światła i miłości* święty Doktor Kościoła uważa, że prawdziwa służba Bogu nie zadowala się jedynie tym, co się opuściło, lecz wzywa do radykalnego zapomnienia:

porzuć wszystko, co ci pozostaje i oddaj się jednemu, co ma w sobie wszystko [...] i tam przebywaj ustawicznie w zapomnieniu o wszystkim³².

Innymi słowy, pamięć, o ile jest zjednoczona z Bogiem, który ma w sobie wszystko, jest obecna we wszystkim. W pracy człowieka, który całkowicie zapomniał się w Bogu, Bóg sam bierze odpowiedzialność i uaktywnia ludzką pamięć, gdy trzeba sobie coś przypomnieć. On sam trzyma ster ludzkiego życia i pamięci. Dlatego „święte zapomnienie” nie ogranicza się do członków zakonu karmelitańskiego, lecz ma wymiar uniwersalny. Nie jest ono także wezwaniem do ucieczki ze świata. Chodzi o to, aby żyjąc w świecie i pośród jego spraw mieć uwagę skierowaną ku Bogu. Zapomnienie się w Bogu nikogo nie zwalnia z pracy, lecz pozwala ją właściwie wykonać:

²⁹ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 108.

³⁰ Tamże, s. 107.

³¹ Tamże, s. 120.

³² Tamże, s. 108.

Dusza nie ma więc prawa przestać myśleć i przestać pamiętać o tym, co powinna robić i wiedzieć, aby móc wypełnić to, do czego jest obowiązana³³

Asceza pamięci w praktyce oznacza, że powinniśmy pamiętać o tym, co jest potrzebne do wypełnienia naszych obowiązków, a poza tym możemy żyć w świętym zapomnieniu. Takie wskazanie jest możliwe do powszechnej realizacji, gdyż uwzględnia ono życiowe sytuacje każdego człowieka. Kiedy Bóg staje się „magnesem”, nadzieja okazuje się darem, który ułatwia nam zapominanie o wszystkim, co nie prowadzi do Boga. Zapomnienie staje się bardziej dziełem Boga, który sam wprowadza człowieka w zapomnienie, pociągając go ku sobie. „W nadziei już zostaliśmy zbawieni” – powie św. Paweł w Liście do Rzymian (8, 24).

Zapomnienie może być nie tylko dziełem Boga w człowieku, lecz także dziełem Boga w oskarżycielu człowieka. Tradycja chrześcijańska zna amnezję jako linię obrony człowieka na sądzie Bożym. Patronka Europy św. Brygida Szwedzka (1303–1373) w swojej *Księdze Objawień* opisała wizję sądu ostatecznego nad jej synem Karolem. Szatan, który oskarżał Karola przed Bogiem, ostatecznie okazał się bezsilny z powodu utraty swej pamięci:

Kiedy diabeł to usłyszał, głośno zawołał, zaryczał z niecierpliwością i rzekł: „Cała moja pamięć został mi odebrana. Już nie przypominam sobie, w czym wola tego rycerza podążała za moją i – co jest jeszcze bardziej godne pożałowania – zapomniałem nawet jakie imię nosił na ziemi”³⁴.

Niepamięć, w równym stopniu co pamięć, zbliża człowieka do Boga: opróżnia duszę ze wszystkiego, co odwodzi od Boga, nie pozwala przywiązywać się do tego, co się zapomina i staje się obroną na sądzie. Pamięć i niepamięć to dwie strony religijnej nadziei.

Pamięć religijna żyjąca nadzieją

Dynamika myślenia religijnego jest podobna do górskiej wędrówki. Na szlaku możemy doświadczyć dwóch różnych sił, które oddziałując na

³³ Tłumaczenie W. Stinissena, por. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, s. 82. W oficjalnym polskim przekładzie fragment ten (pochodzący z *Drogi na Górę Karmel*, III, 15,1) brzmi następująco: „człowiek nie może nie myśleć i nie pamiętać o tym, co powinien znać i czynić. Takie przypomnienie jednak, jeśli się do niego nie przywiązuje, nie wyrządzi jej szkody” (Św. Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 336).

³⁴ *Wyjątki z objawień świętej Brygidy. Karol, syn Brygidy na sądzie Bożym (VII, 13 – 1372 rok)*, cyt. za: J. Iwaszkiewicz, *Brygida. Macierzyński patronat dla Europy*, Ząbki 2003, s. 145.

nas z dwóch różnych stron, pomagają jednak iść w jednym kierunku – naprzód. Doświadczamy zatem fizycznej siły wiatru, która – gdy jest nam pomyślny – wieje w plecy i popycha nas „od tyłu” i duchowej siły nadziei, która pociąga nas „ku przodowi” dla osiągnięcia wytyczonego celu. Te dwie różne siły symbolizują dwie formalne zasady ludzkiej egzystencji: pamięć i nadzieję. Są to dwa podstawowe egzystencjały (*modi bycia*) każdej ludzkiej istoty. Człowiek jako *homo viator* (G. Marcel) doświadcza siły pamięci i nadziei jako dwóch sił napędowych, poruszających jego egzystencję. Pamięć „popycha” człowieka „od tyłu”, daje mu poczucie własnej tożsamości i świadomość „skąd” przychodzi; nadzieja pociąga „ku przodowi” i otwiera go na „ku czemu” jego wolności. Pamięć nie jest samowystarczalna, potrzebuje ożywiającej mocy nadziei. Nie wystarczy wiedzieć „skąd” się przychodzi; trzeba mieć świadomość „ku czemu” się zmierza. Nadzieja ożywia pamięć, nadaje jej wewnętrzny rytm. Rytm nadziei jest odczuwalny w myśleniu religijnym. Św. Brygida, w jednej ze swych duchowych sentencji, napisała:

Nadzieja to nogi dla duszy, na których idzie ku Bogu. Bo jak ciało posuwa się naprzód za pomocą nóg, tak dusza zbliża się do Boga mocą boskiej tęsknoty i krokami nadziei³⁵

Nadzieja to także ogniwo łączące dwa dyskursy na temat religii: filozoficzny i teologiczny. Teologia jako „społecznie zorganizowana, kolektywna reakcja poznawcza na Objawienie” (M. Bierdiajew) i filozofia religii mówią jednym głosem: w religii chodzi o nadzieję. Od strony teologicznej trafnie wyraził ją św. Augustyn (354–430) w swoich *Wyznaniach*:

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie³⁶.

Na płaszczyźnie filozofii kategorię nadziei spotykamy przykładowo w trzecim słynnym pytaniu postawionym przez Immanuela Kanta (1724–1804), na które – jego zdaniem – ma odpowiadać religia: „Na co wolno mi mieć nadzieję?”³⁷

Przez ziemskie życie prowadzi człowieka nadzieja, która zapewnia mu poczucie bycia przeznaczonym do „czegoś więcej”, niż jest w stanie teraz zobaczyć. Przyjrzyjmy się zatem jak nadzieja – świadomość przeznaczenia do „czegoś więcej” – przedstawia się w tradycji judaizmu i chrześcijaństwa.

³⁵ Św. Brygida, *Sentencje, O Bogu*, IV, 115, cyt. za: J. Iwaszkiewicz, *Brygida...*, s. 171.

³⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, I, 1, s. 23.

³⁷ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005, s. 37.

Judaizm jest najstarszą historyczną religią monoteistyczną. Jej przewodnią myślą, jak stwierdza A. J. Heschel, jest „Bóg żywy”³⁸ Przez to określenie – wyjaśnia Juda Halewi – Żydzi odróżniają Boga swoich ojców, od bożków czczonych przez bałwochwalców³⁹ Wiara religijna Izraela jest wydarzeniem twórczym, a nie tylko odtwarzaniem z pamięci. Pamięć jest jednak koniecznym horyzontem, na którym dokonuje się osobiste spotkanie człowieka z żywym Bogiem. Aby myślenie religijne było w ogóle możliwe, nie wystarczy sam horyzont pamięci (tradycja), ani samo doświadczenie religijne, bez historycznego kontekstu. Tradycja bez osobistego doświadczenia (nadziei) jest martwa, a osobiste doświadczenie bez tradycji jest ślepe. Osobista wiara i historia wiary narodu Izraela wzajemnie się dopełniają. A. J. Heschel pisał: „Autentyczna wiara jest czymś więcej niż echem tradycji. Jest ona sytuacją twórczą, wydarzeniem”⁴⁰

Wagę osobistych poszukiwań Boga podkreśla myśl rabina i teologa judaizmu Meira Eisenstadta (1670–1744). Interpretując sentencję uwielbienia rozpoczynającą modlitwę *Osiemnastu błogosławieństw*⁴¹, Eisenstadt wyjaśnia, że po słowach „Boże praojców naszych” należy wymieniać trzy imiona (Abrahama, Izaaka, Jakuba), gdyż ani Izaak, ani Jakub nie polegali wyłącznie na swoich ojcach, lecz chcieli szukać Boga sami⁴². O czynnym odniesieniu do tradycji świadczy również podstawowe pojęcie dla judaizmu: *halacha* (dosłownie: „iść”, „wędrować”). Ten wieloznaczny termin oznacza m.in. szczególny sposób obchodzenia się z tradycją. Polega on na dążeniu do sumiennego interpretowania przykazań Bożych w konkretnych życiowych sytuacjach⁴³

W chrześcijaństwie pamięć i niepamięć to dwie strony nadziei, która jednoczy człowieka z Bogiem. Warto znów odwołać się do nauki św. Jana od Krzyża o życiu kontemplacyjnym. Hiszpański mistyk i myśliciel przywiązuje wielką wagę zarówno do władzy pamięci, jak i do roli nadziei względem pamięci. Życie kontemplacyjne jest życiem miłości, a gdzie jest miłość, tam nie może być mowy o niepamięci. Cel życia kontemplacyjnego jest następujący: aby „dusza zjednoczyła się z Bogiem według władzy pamięci – w nadziei”⁴⁴. Pamięć łączy człowieka z Bogiem

³⁸ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 37.

³⁹ Por. L. E. Goodman, *Juda Halewi...*, s. 222.

⁴⁰ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 138.

⁴¹ Pierwsze słowa tej sentencji brzmią następująco: „Pochwalonyś Ty, Wiekuisty, Boże nasz, Boże praojców naszych, Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba”, cyt. za: *Co każdy powinien wiedzieć o judaizmie*, praca zbiorowa, tłum. M. Ruta, Kraków 2007, s. 42.

⁴² Rabin Meir Eisenstadt, *Panim Me'iroth*, nr 39. Amsterdam 1715, podaje za: A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 138.

⁴³ Por. *Co każdy powinien wiedzieć...*, s. 19.

⁴⁴ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 335.

o tyle, o ile jest systematycznie oczyszczana. Funkcję oczyszczania pamięci z tego, co ją odwodzi od Boga pełni cnota nadziei. Jak wiara oczyszcza rozum, tak nadzieja oczyszcza pamięć, uwalnia ją dla Boga. Nadzieja wywłaszcza pamięć i pozostawia ją prózną dla tej jednej rzeczy, której człowiek-kontemplatyk powinien istotnie pragnąć – samego Boga⁴⁵. Według św. Jana od Krzyża nadzieja potrzebuje wolnej przestrzeni, gdyż odnosi się do tego, czego się nie posiada. Im więcej dusza posiada wspomnień, które nie są Bogiem, tym mniej miejsca dla nadziei – i tym samym mniej nadziei. I tu jest miejsce na zapomnienie: im bardziej człowiek ogołoci swoją pamięć z form i przedmiotów pamięciowych, które nie są Bogiem, tym bardziej utkwi swoją pamięć w Bogu i będzie ją miał opróżnioną, aby Bóg mógł ją sam wypełnić. Życ prawdziwą i czystą nadzieją oznacza – zdaniem św. Jana od Krzyża – zwracać się ku Bogu, a nie skłaniać się ku swoim wiadomościom, formom i obrazom ukrytym w pamięci. Treści zawarte w pamięci są pożyteczne jedynie do rozpoznania naszych ziemskich zobowiązań, ale nie powinniśmy się do nich przywiązywać i pokładać w nich ufności. Jeśli naszą pamięcią i uwagą zwracamy się ku Bogu, wówczas obrazy i treści wywoływane z pamięci nie wyrządzą nam szkody⁴⁶.

W życiu religijnym zapomnienie nie jest jedynie próbą działania negatywnego, tj. usuwaniem czegoś z pamięci. Zapomnienie to również próba działania pozytywnego: uświęcenie pamięci, jej opanowanie za pomocą nadziei. Ta ostatnia pomaga człowiekowi w ćwiczeniu stałej dyspozycyjności pamięci wobec Boga. Gdyby Bogu i człowiekowi pozostała do dyspozycji wyłącznie „monadycznie” zamknięta pamięć, bez jej odniesienia do nadziei, to okazałaby się ona przekleństwem i dla Boga, i dla ludzi (nie mówiąc już o tym, że z takiej perspektywy judaizm i chrześcijaństwo byłyby całkowicie niezrozumiałe). Monadyczna pamięć to przekleństwo dla biblijnego Boga miłości, który nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i miał życie (por. Ez 18, 23); taka pamięć byłaby też przekleństwem dla człowieka, który żyje z nadziei większej niż pamięć: „Nie pamiętaj nam dawnej winy; niech nas prędko spotka Twoje miłosierdzie” (Ps 79, 8). Ponadto absolutna władza pamięci nad nadzieją nie pozwala na odczytanie autentycznej troski Boga o człowieka. Chasydyzm wskazuje, że pełne troski pytanie Boga o Adama: „Gdzie jesteś?”, może być zafałszowane przez błędne i przewrotne dopowiedzenie, które nie pochodzi od Boga: „Z miejsca, do którego zaszedłeś, nie ma już drogi wyjścia”⁴⁷

⁴⁵ Por. N. Cummins, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, tłum. T. Kieniewicz, Kraków 1992, s. 50.

⁴⁶ Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła...*, s. 335 n.

⁴⁷ M. Buber, *Droga człowieka...*, s. 15.

Do tej pory ukazaliśmy dwa zasadnicze formalne aspekty pamięci religijnej: nadzieję otwierającą człowieka na „coś więcej” i zapomnienie, które usuwając z pamięci przeszkody na drodze do Boga, stwarza wolną przestrzeń dla nadziei. Zobaczmy teraz, na co konkretnie religia ma nadzieję i o czym powinna koniecznie pamiętać.

PAMIĘĆ RELIGIJNA W ASPEKCIE PRZEDMIOTOWYM

Sens żydowskiej i chrześcijańskiej pamięci religijnej skrywa w sobie permanentną i dramatyczną polaryzację między dwoma biegunami: trwałością pamięci Boga o człowieku i nietrwałością pamięci człowieka o Bogu. Oba te bieguny są obecne w biblijnych opisach relacji między Bogiem i ludźmi. Przyjrzymy się teraz, jak w żydowskim i chrześcijańskim myśleniu religijnym prezentują się te obustronne wspomnienia oraz dramat niewierności ludzkiej pamięci. W pierwszej kolejności rozważmy, co Biblia mówi na temat pamięci Boga o człowieku.

Biblia jako wyraz Boskiej pamięci o człowieku

Dusza żydowska jest pełna zachwytu nad cudem pamięci Boga o człowieku: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?” (Ps 8, 5). Pamięć Boga o człowieku wyprzedza pamięć człowieka o Bogu. To nie człowiek pierwszy pyta o Boga i myśli o Nim, lecz Bóg najpierw pyta o człowieka i troszczy się o niego. Na tym polega paradoks wiary biblijnej: Bóg podąża za człowiekiem jakby go potrzebował. Bóg okazuje, jakby nie chciał być sam i wybrał człowieka, aby ten Mu służył. Pamięć poszukująca Boga nie może być tylko troską człowieka, lecz jest także troską Boga. Biblijna historia ludzkości pozwala streścić się w tym jednym zdaniu: Bóg pamięta o człowieku i nieustannie go szuka.

Pytanie Boga o człowieka: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9) jest pierwszym pytaniem na kartach Biblii. Konsekwencją tego jest podstawowa perspektywa, w jakiej Biblia ukazuje człowieka i świat: z punktu widzenia Boga. A. J. Heschel pisał:

Biblia to przede wszystkim boska wizja człowieka, a nie ludzka wizja Boga. Biblia nie jest teologią człowieka, lecz antropologią Boga, traktującą raczej o człowieku i o tym, o co On prosi człowieka, niż o naturze Boga⁴⁸.

Pamięć Biblii hebrajskiej ma za swój przedmiot spotkania Boga z ludem, do których doszło w przeszłości. W dziejach tych spotkań Bóg

⁴⁸ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 110.

przypomina się ludziom i przyrzeka pamiętać o nich: „Usłyszał Bóg ich skargę i wspomniał na przymierze z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” (Wj 2, 24). Centralne miejsce w historii spotkań Boga z narodem wybranym zajmuje wydarzenie na Synaju: Bóg zawarł przymierze z Izraelem. Przymierze to jest obustronne, dlatego pamięć o nim wiąże obie strony: Izrael zobowiązuje się do wierności Bogu, bo i sam Bóg pamięta o swoim zobowiązaniu: „Na wieki pamięta o swoim przymierzu – obietnicę dał dla tysiąca pokoleń” (1 Krn 16, 15). Wiara religijna jest zatem pamięcią o wydarzeniach, a nie tylko o tym, czego Izrael się nauczył dzięki tym wydarzeniom. Historia jest nieodłącznym elementem wiary.

Wiara Izraela zawiera w sobie dwa podstawowe elementy: Biblię i zobowiązanie ludzi wobec Boga, które trzeba rozumieć. Judaizm jest jednocześnie źródłem pamięci o zbawczych wydarzeniach, jak i źródłem ich racjonalnej interpretacji. Wiara żydowska zawiera zarówno ogół idei, jak i wyjątkowych zdarzeń⁴⁹. W bogatym zbiorze prób racjonalnej legitymizacji religijnego zobowiązania Izraela znajdujemy między innymi – mówiąc językiem Immanuela Kanta – ideę warunków możliwości pamięci o Bogu.

Bóg nawiedzający pamięć jako warunek pamięci o Bogu

W żydowskim myśleniu religijnym sama możliwość pamięci o Bogu jest interpretowana jako znak Boskiej obecności w człowieku i świecie. „Pomyślawszy Go, uświadamiamy sobie, że to dzięki Niemu możemy Go pomyśleć” – stwierdza A. J. Heschel⁵⁰.

Świadomość obecności Boga w człowieku silnie zaakcentował ruch chasydzki. Dostrzegał on we wszystkich rzeczach i istotach Boskie promieniowanie, tłące się Boskie iskry, i uczył w jaki sposób można się do nich zbliżyć, jak je „podnieść”, jak je wyzwolić i ponownie złączyć z ich prazródłem. Talmudyczna nauka o Szechinie, „nieustannej obecności Boga” – obecności, która nie jest istotą (substancją) Boga, lecz Jego chwałą, procesem, dobrocią dla świata⁵¹ – nabrała w chasydyzmie nowej i praktycznej treści. Kiedy człowiek z całego serca pamięta o Bogu i jego zarządzeniach, wówczas łączy w jedno Boga i Szechinę, wieczność i czas⁵². Można nawet powiedzieć, że pamięć o Bogu jest wprowadzaniem Boga na świat. Chasydyzm usiłuje w ten sposób przełamać (nie tylko potoczne)

⁴⁹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 30.

⁵⁰ Tenże, *Człowiek nie jest sam...*, s. 109.

⁵¹ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 104 n.

⁵² Por. M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Herz, Poznań 1989, s. 17.

przekonanie, że Bóg jest wszędzie. Żydowski filozof religii Martin Buber (1878–1965) relacjonuje naukę rabiego Mendla z Kocka:

„Gdzie jest mieszkanie Boga?”. Pytaniem tym rabbi Mendel z Kocka zaskoczył grono uczonych, którzy u niego gościli. Wszyscy się roześmiali: „Co za pytanie! Czyż cały świat nie jest pełen Jego chwały?”. On jednak odpowiedział: „Bóg mieszka tam, gdzie człowiek go wpuści”⁵³

Skoro tajemnicą ludzkiej egzystencji jest wprowadzanie Boga na świat, to jakże wielką rolę w tym dziele musi odgrywać ludzkie myślenie i pamięć. Próbuje to rozjaśnić A. J. Heschel, który w fenomenie pamięci o Bogu dostrzega przekroczenie filozoficznej relacji podmiot–przedmiot:

Myślenie o Bogu nie jest poza Jego granicami, lecz w Jego wnętrzu. Myśl o Nim nie byłaby przed nami, gdyby Bóg nie stał za nią. Myśl o Bogu nie ma fasady. Jesteśmy w całości w niej, gdy tylko ona jest w całości w nas. Pojąć ją to być przez nią pochłoniętym, jak terażniejszość przez przeszłość, przez przeszłość, która nigdy nie umiera⁵⁴

Bóg, który nawiedza ludzką myśl i tym samym ludzką pamięć, sprawia, że człowiek wprowadza Boga na świat przez to, kim jest jako człowiek. Człowiek staje się wybranym miejscem obecności Boga: „Człowiek przypomina «to, co boskie», dzięki temu, czym jest, a nie tylko dzięki temu, co osiąga”⁵⁵

Religijne myślenie Izraela nie jest sztuką biernego odtwarzania gotowych sensów i pojęć, ale sztuką pamięci zaangażowanej. Zaangażowanie to odwołuje się do wrażliwości umysłu i serca na metaforyczny sens Biblii, która może być prawdziwa na wiele sposobów. Gdy mówi zwyczajny człowiek, to stara się przekazać jakiś jeden określony sens. Gdy przemawia prorok, to otwiera całą głębię sensów i znaczeń. Myślenie religijne dostosowuje umysł człowieka do znaczeń słów wcześniej niespotykanych. Przykładem takiej sytuacji jest biblijne stwierdzenie: „Bóg powiedział”. Słowo to odwołuje się do treści, która nie spoczywa w umyśle człowieka biblijnego, lecz domaga się wrażliwości na głębię słowa Bożego. Ludzkie słowa, w których spisano Biblię, są jedynie wskazówką wyznaczającą pewien tor myślenia i domagają się osobistego zaangażowania⁵⁶

Żydowska pamięć o Bogu rezygnuje z gotowych i utartych znaczeń, aby otworzyć się na to, co nieznanne. Jak jeszcze można rozumieć słowo Boże? – oto pytanie godne człowieka biblijnego. Biblia jest pamięcią

⁵³ Tenże, *Droga człowieka...*, s. 48.

⁵⁴ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 109.

⁵⁵ Tamże, s. 111.

⁵⁶ Por. tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 230 n.

o spotkaniu Boga i człowieka na poziomie konkretnych wydarzeń. Wspomniany A. J. Heschel pisze:

Istota żydowskiej myśli religijnej nie polega na zajmowaniu się pojęciem Boga, lecz na zdolności do wyrażania pamięci o chwilach olśnienia Jego obecnością. Izrael nie jest ludem, który daje definicję, lecz ludem, który niesie świadectwo: „Wy jesteście moimi świadkami” (Iz 43, 10)⁵⁷

Zobaczmy teraz, jak przedstawia się chrześcijańskie świadectwo pamięci o Bogu.

Ludzkie i nadludzkie źródła pamięci o Jezusie Chrystusie

Dla chrześcijan pamięć o Bogu jest tożsama z pamięcią o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i Synu Człowieczym⁵⁸. Taka pamięć ma dwojaki źródło: ludzkie i nad-ludzkie.

Wyjątkowym ludzkim źródłem pamięci o Jezusie z Nazaretu jest Maryja, Matka Jezusa. Papież Jan Paweł II (1920–2005), w książce pt. *Pamięć i tożsamość*, zaliczanej do współczesnych filozoficznych prac poświęconych pamięci⁵⁹, stwierdza: „Pamięć Maryi jest szczególnym źródłem poznania Chrystusa, źródłem z niczym nieporównywalnym”⁶⁰. Wyjątkowy charakter tej pamięci poświadcza specyfika obecności Maryi na kartach Nowego Testamentu. Imię Maryi, matki Jezusa, pojawia się w Piśmie Świętym zaledwie dziewiętnaście razy⁶¹. Za to wyraźnie akcentuje się rolę Maryi jako strażniczki pamięci o wydarzeniach związanych z Jezusem: „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2, 51)⁶²; w języku greckim mamy tu dokładnie słowo „strzegła”⁶³, co zdaje się wzmacniać przekład „chowała wiernie”.

Wyjątkowość osobistej pamięci Maryi polega nie tylko na Jej bliskości z Jezusem, ale także na Jej związku z Kościołem. Macierzyńska pa-

⁵⁷ Tamże, s. 37.

⁵⁸ To, że Jezus nazywał siebie „Synem Człowieczym” nie oznacza, że wskazywał na to, iż jest człowiekiem – to wszyscy widzieli. Jeśli On sam kładł na to nacisk, to dlatego, że chciał wyeksponować to, co w Jego człowieczeństwie było niezwykle: człowieczeństwo Jezusa jest pełnym człowieczeństwem i zarazem wcześniejsze od każdego innego człowieczeństwa, co czyni z Jezusa nowego Adama. Szerzej na temat obu tytułów Jezusa („Syn Boży”, „Syn Człowieczy”), zob. J. P. Roux, *Jezus*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1995, s. 258–260.

⁵⁹ Por. Z. Rosińska, *Wprowadzenie*, [w:] *Pamięć w filozofii XX wieku...*, s. 5.

⁶⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 152.

⁶¹ Por. P. Cz. Bosak, *Jezus – Maryja – Józef. Konkordancja*, Pessano 1995, s. 213.

⁶² Cyt. za *Biblią Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980³

⁶³ *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interliniarne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1995.

mięć Maryi jest istotna dla bosko-ludzkiej tożsamości Kościoła. Z pamięci Maryi nowy Lud Boży czerpie swoją pamięć, przeżywając w celebracji eucharystycznej wciąż na nowo czyny i słowa Chrystusa poznane także z ust Maryi. Pamięć Kościoła jest ostatecznie pamięcią matczyną, bo Kościół jest matką, która pamięta. Kościół zachowuje w znacznej mierze to, co jest żywe we wspomnieniach Maryi. Jan Paweł II wiąże udział Maryi w zachowywaniu jedności i ciągłości pamięci Kościoła również z faktem, że Maryja jest kobietą: „W pewnym sensie pamięć należy do tajemnicy kobiety bardziej aniżeli mężczyzny”⁶⁴, co mają poświadczać dzieje rodzin, rodów i narodów. Pamięć Kościoła stopniowo poszerzała się o świadectwo apostołów i męczenników. Nie jest ona jednak biernym przechowywaniem wspomnień, lecz formą tradycji w jej funkcji pamiętania i przekazywania. W tej funkcji Kościół jest wspierany przez wiarę w nadludzkie, a dokładnie Boskie źródło pamięci – Ducha Świętego.

Podobnie jak w żydowskiej myśli religijnej Bóg sam jest warunkiem ludzkiej pamięci o Bogu, tak i w chrześcijaństwie: Bóg sam przypomina o sobie. Duch Święty „przypomina” tajemnicę życia Jezusa i Jego nauczania, ale nie jako zamkniętą księgę, lecz jako otwartą aktualność żywego Słowa: jako tradycję. W Ewangelii Janowej czytamy: „Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, pouczy was o wszystkim oraz przypomni wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 26). Dzięki temu pamięć o zbawczych wydarzeniach nie tylko wyraża się w historii, ale także ją przekracza. Tajemnicza obecność Ducha Świętego pośród wierzących w Chrystusa zapewnia Kościołowi jego tożsamość, która okazuje się silniejsza od wszystkich podziałów, jakie wnieśli ludzie⁶⁵.

Na początku ziemskiego życia Jezusa, które Duch Święty nieustannie przypomina Kościołowi, znajduje się tajemnica wcielenia. Duch Święty nie tylko „przypomina” tę tajemnicę, ale sam jest jej sprawcą, poprzez Maryję, która przyjęła Boskie orędzie: „Duch Święty zstąpi na Ciebie” (Łk 1, 35). Można powiedzieć, że wcielenie odwiecznego Syna Ojca jest „materialnym fundamentem pamięci” o Słowie, które stało się ciałem.

Wcielenie jako materialny fundament jedności pamięci o Bogu i człowieku

Francuski filozof i teolog katolicki Adolphe Gesché (1928–2003) stwierdza, że zasadniczo wszelka teologia myśli o Bogu po to, aby myśleć o człowieku. Jest sposobem uprawiania antropologii, gdyż myśli o czło-

⁶⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, s. 154.

⁶⁵ Por. tamże, s. 153 n.

wieku, posługując się kluczem, który nazywa Bogiem. Szczególnie jest to prawdą w obszarze chrześcijaństwa, gdzie od czasu wcielenia wiara już nie jest w stanie wyrażać się inaczej, niż postrzegając Boga i człowieka jako wzajemnie nadających sobie znaczenie⁶⁶

Wzajemnie określanie się Boga i człowieka dotyczy także religijnej pamięci, która do tej pory doznawała w sobie rozdzielenia na pamięć o Bogu i pamięć o człowieku i świecie. Dzięki temu, że Syn Boży staje się człowiekiem, chrześcijańska pamięć o Bogu, człowieku i świecie pozostają nadal od siebie odróżnione, ale zarazem organicznie połączone. Jezus Chrystus, jako „przedmiot” pamięci Kościoła, nadaje jej jedność przez to, kim jest On sam. Protestancki pastor i teolog Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), rozważając możliwość ideału mądrości – a zatem także pamięci – która „za jednym zamachem” pozwoli człowiekowi spojrzeć na świat i Boga w świecie, wskazuje na osobę Chrystusa. Jezus Chrystus jest jedynym takim miejscem, z którego jednocześnie można dostrzec Boga i rzeczywistość, bez rozpląnięcia się rzeczywistości w obecności Boga, albo bez konieczności oddalenia się rzeczywistości od Boga. Bonhoeffer podkreśla przy tym radykalne związanie się Boga ze światem w Chrystusie:

Dopóki Bóg i świat pozostają z sobą w rozdarciu, żaden człowiek nie może jedynym niepodzielnym spojrzeniem ogarnąć zarazem Boga i realnego świata. Choćby najbardziej się wysiłał, będzie mógł tylko chyłkiem zezować od jednego do drugiego. A przecież jest miejsce, z którego można Boga i świat objąć jednym spojrzeniem, miejsce, w którym Bóg i świat są pojednani, w którym stanowią jedno. Miejsce to nie leży gdzieś poza rzeczywistością – w świecie idei, lecz jawi się w samym centrum historii – jako cud Boży, stanowi je Jezus Chrystus – pojednawca świata. [...] Kto ogląda Chrystusa, naprawdę ogląda Boga i świat w Jednym, i już odtąd nie może widzieć Boga bez świata ani świata bez Boga⁶⁷

Uobecnieniem Ciała i Krwi Chrystusa we wspólnocie Kościoła katolickiego jest Eucharystia: pamiątka Paschy Chrystusa. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „W Nowym Testamencie pamiątka otrzymuje nowe znaczenie. Gdy Kościół celebrował Eucharystię, wspomina Paschę Chrystusa, a ona zostaje uobecniona”⁶⁸ W kulcie eucharystycznym Kościół łączy wspomnienie (anamnezę) i złożenie ofiary, np.: „Wspominając śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, ofiarujemy Tobie, Boże, Chleb życia i Kielich zbawienia” (*Druga modlitwa eucharystyczna*); „Wspominając, Boże, zbawczą mękę Twojego Syna, jak rów-

⁶⁶ Por. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 8.

⁶⁷ D. Bonhoeffer, *Teoretyk etyczny a rzeczywistość*, tłum. fragm. M. Urban, [w:] tenże, *Wybór pism*, tłum. zbior. Warszawa 1970, s. 158 n.

⁶⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1364.

niez cudowne Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, oraz czekając na powtórne Jego przyjście, składamy Ci wśród dziękczynnych modłów tę żywą i świętą Ofiarę” (*Trzecia modlitwa eucharystyczna*)⁶⁹ W Eucharystii pamięć znajduje swoje centralne miejsce. Kiedy kapłan wypowiada słowa Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”, słowo „pamiątka” nabiera szczególnego znaczenia. Już nie ten, czy inny aspekt życia Jezusa staje się terażniejszością, lecz całe Jego życie jest obecne tu i teraz. W pamiętce Męki i Zmartwychwstania Chrystusa Jego całkowite wydanie się z miłości dla świata jest aktualną rzeczywistością⁷⁰

Skoro cielesność Chrystusa nazwaliśmy „materialnym fundamentem pamięci”, to należałoby teraz powiedzieć, że słowa „fundament” używamy tu w najbardziej dosłownym znaczeniu. Kościół nie traci swej pamięci i nadziei na zbawienie pod warunkiem, że karmi się Ciałem Chrystusa. Pamięć o ciele Chrystusa jest kryterium dla orientacji w wierze i rozpoznawania duchów: „Każdy duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł ciele, jest od Boga” (1 J 4, 2). D. Bonhoeffer zwraca uwagę, że pierwsi uczniowie Jezusa nie mogli otrzymać, trwając w cielesnej wspólnocie, nic więcej poza tym, co chrześcijanie otrzymują obecnie. Ta wspólnota jest ofiarowana dzisiejszym chrześcijanom nawet mocniej, pełniej i pewniej niż apostołom. Chrześcijanie bowiem żyją w pełnej cielesnej obecności przemienionego Chrystusa. Jego Ciało jest podstawą i opoką wiary chrześcijan, jedynym i doskonałym darem, w którym dostąpią zbawienia, nowym życiem, którym chrześcijanie są przyjęci przez Boga do wieczności⁷¹.

Dla chrześcijan osią ludzkich dziejów jest i pozostanie wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Nowego Adama. W Nim Bóg nieodwołalnie związał swój los z człowiekiem. Chrystus jest nie tylko drogą Boga do ludzi i zarazem ludzi do Boga, ale także niemożliwą do wyminięcia drogą człowieka do człowieka. „Nie ma już dla nas innej drogi do drugiego człowieka, jak przez Chrystusa, przez Jego słowo i nasze naśladowanie. Bezpośredniość jest iluzją” – pisał D. Bonhoeffer⁷². Jego zdaniem w chrześcijaństwie, które wierzy w jedynego Pośrednika zbawienia, bezpośredniość w stosunku do naturalnej rzeczywistości życia jest grzechem i iluzją. Jezus Chrystus, jako jedyny pośrednik zbawienia, zrywa każdą bezpośredniość: „Od zawołania Jezusa nie istnieje dla Jego uczniów natu-

⁶⁹ Por. np. *Mszal z czytaniem (niedziele, uroczystości, święta, dni powszednie)*, Katowice 2006, s. 678, 683.

⁷⁰ Por. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, s. 91.

⁷¹ Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 169. Mimo różnic między katolicką a luterzańską nauką o Eucharystii, słowa Bonhoeffera pozostają po „katolicku” prawdziwe.

⁷² Tamże, s. 57.

ralna, historyczna bądź emocjonalna bezpośredniość”⁷³ Taki sens słowa „bezpośredniość” można – pod pewnymi warunkami – odnieść także do judaizmu. W biblijnej religii Izraela grzech wyraźnie podpada pod kategorie bezpośredniości, niepamięci i iluzji: odwrócenie się od jedynego Boga i bezpośrednio zwrócenie się do świata i zmyślonych bożków. Izrael zna liczne ostrzeżenia, jak to zapisane w Księdze Powtórzonego Prawa: „tylko się strzeż i bardzo się pilnuj, abyś nie zapomniał Jahwe, Boga twojego; strzeżcie się, abyście nie zapomnieli o przymierzu, które zawarł z wami Pan, wasz Bóg” (por. Pwt 4, 9).

Organiczne powiązanie pamięci o Bogu z pamięcią o człowieku i jego zbawicielu (Jezusie) nadaje chrześcijańskiej religii charakter na wskroś humanistyczny i chrystologiczny. Pamięć o człowieku, jego dziejach, problemach, wzlotach i upadkach, należy do tajemnicy życia Kościoła. Kościół jest przejęty powołaniem człowieka w Chrystusie⁷⁴ do tego stopnia, że każdy człowiek, z którym w tajemnicy wcielenia i odkupienia zjednoczył się Chrystus, jest pierwszą drogą Kościoła⁷⁵ Dzieje i pamięć ludzkości są także dziejami i pamięcią Kościoła: „Kościół jest matką, która na podobieństwo Maryi przechowuje całe te dzieje, zachowując w sercu wszystkie ludzkie istotne problemy”⁷⁶ – pisał Jan Paweł II.

Zapomnienie o Bogu w imię bezpośredniości względem świata i drugiego człowieka ma swoją długą i niekończącą się historię. Jest to zarazem historia ogromnej ceny, jaką przychodzi ludzkości zapłacić za każdym razem, gdy decyduje się ona na zapomnienie o Bogu. I właśnie ze względu na wysokość tej ceny nie można o niej zapomnieć:

W pewnych okolicznościach, zwłaszcza gdy historyk staje w obliczu grozy, granicznej formy historii ofiar, bycie dłużnym przekształca się w obowiązek niezapomnienia⁷⁷ – pisał Paul Ricoeur (1913–2005).

Utrata własnej tożsamości i groza zagłady: cena zapomnienia o Bogu

A. Gesché pisał: „Aby zrozumieć siebie, człowiek zawsze pukał do drzwi bogów”⁷⁸. Nie zawsze jednak byli to bogowie, którzy pomagali ludziom w odkrywaniu ich własnej tożsamości. Żydzi i chrześcijanie znają biblijną historię pierwotnej pokusy ludzkości – „staniecie się jak Bóg”

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979 r.), 18.

⁷⁵ Por. tamże, 14.

⁷⁶ Tenże, *Pamięć i tożsamość...*, s. 155.

⁷⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 272.

⁷⁸ A. Gesché, *Człowiek...*, s. 7.

(Rdz 3, 5), jako historię zapomnienia o tym, że może istnieć tylko i wyłącznie jeden Bóg. Przez zapomnienie o jedyności Boga człowiek prowokuje reakcję Boga, który wyrusza na poszukiwanie swego stworzenia. Wyrazem tych poszukiwań jest pytanie skierowane do zagubionego człowieka. Przyjrzyjmy się mu bliżej.

Biblijne pytanie skierowane do człowieka: „Gdzie jesteś” (Rdz 3, 9) ruch chasydzki interpretuje w następujący sposób. Przede wszystkim, nie należy tego pytania traktować jako wyrazu niewiedzy Boga. Wszechwiedzący Bóg nie spodziewa się usłyszeć czegoś, o czym nie wie. Za pomocą tego pytania chce On jedynie wywołać rezonans w człowieku: nie o pytanie tu chodzi, lecz o upomnienie. To ostatnie będzie skuteczne, jeżeli człowiek pozwoli, by dotarło ono do jego serca. Każdy człowiek jest Adamem: ukrywa się, aby uniknąć składania wyjaśnień i uciec od odpowiedzialności za swój sposób życia. Im bardziej człowiek ucieka od Boga, tym bardziej traci poczucie własnej tożsamości. M. Buber stwierdza:

Człowiek nie jest w stanie uciec przed wzrokiem Boga, ale próbując się przed Nim ukryć, chowa się przed samym sobą. Co prawda w nim samym jest Coś, co go szuka, lecz on stawia temu Czemuś coraz większe przeszkody. Pytanie ma na celu obudzenie człowieka i zaburzenie tego systemu kryjówek, ma pokazać człowiekowi, dokąd zaszedł, i obudzić w nim silną wolę wydostania się stamtąd⁷⁹

Bywają jednak sytuacje, gdy silna wola wydostania się z sytuacji zapomnienia o Bogu nie rodzi się pod wpływem poczucia winy, lecz ze szczerego współczucia wobec Boga, który cierpi z powodu samotności. A. J. Heschel opisuje sytuację człowieka, który – z powodu osobistych przejść w nazistowskich obozach zagłady – definitywnie porzucił modlitwę. Nagle zmienił swoje nastawienie, co wyjaśnił tak:

Zastanawiałem się nad tym i nagle zrozumiałem, jak smutny i samotny musi być Bóg. Poczulem litość do Niego i dlatego teraz odmawiam modlitwy – aby Bóg wiedział, że nie jest sam, że nie został zapomniany w swoim świecie⁸⁰

Niezależnie od rodzaju motywów skłaniających człowieka do przypomnienia sobie o Bogu świadectwo biblijne ukazuje zapomnienie jako skłonność człowieka nabytą przez niego już w raju. „Słyszałem twój głos w ogrodzie [...] i ukryłem się” (Rdz 3, 10) – oto odpowiedź człowieka o nieczystym sumieniu. Biblia niejednokrotnie wskazuje na kruchość pamięci o Bogu. Wyraża się ona w zapomnieniu o Jego dobrodziejstwach

⁷⁹ M. Buber, *Droga człowieka...*, s. 14.

⁸⁰ A. J. Heschel, *A Passion for Truth*, New York 1973, s. 302–303, cyt. za: Byron L. Sherwin, *Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów...*, s. 46.

i nakazach: „Nie pamiętali o Panu, swoim Bogu, który ich wybawił z rąk wszystkich okolicznych wrogów” (Sdz 8, 34). Z kolei trwałość Boskiej pamięci o człowieku wyraża się w logice miłosiernej miłości, która – jedynie dla przestrogi – okazuje, jakoby miała zapomnieć o człowieku, aby tak skłonić go do nawrócenia: „Ponieważ zapomniałeś prawo twego Boga, Ja zapomnę o twoich synach” (Oz 4, 6). Cierpienie ma sens wychowawczy i powinno ożywić w człowieku pamięć o Bogu, jak to przedstawia ewangeliczna przypowieść o miłosiernym ojcu: „Zastanowił się nad sobą i stwierdził: «Tylu najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu ginę z głodu. Wstanę i pójdę do mojego ojca i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i względem ciebie»” (Łk 15, 17–18). Nie zawsze jednak wychowawczy sens cierpienia jest tak jasny i czytelny. W historii powszechnej są takie miejsca i wydarzenia, wobec których jedyną rozsądną reakcją wydaje się być bolesne milczenie.

Dla narodu żydowskiego i chrześcijan różnych narodowości – bo tylko o tych dwóch religiach mówimy – istnieje symboliczne miejsce pamięci, na którym ukazała się niszcząca siła zapomnienia o Bogu, czy wręcz sprzeciwu wobec Boga. Miejscem tym jest największy, choć oczywiście nie jedyny, hitlerowski obóz zagłady: Auschwitz-Birkenau. Papież Benedykt XVI dał wyraz doświadczeniu, jakie stało się udziałem ludzi (religijnych) na tym miejscu: Bóg zamilkł, jakby zapomniał o człowieku. Nie było to jedynie chwilowe „zapomnienie” o znaczeniu wychowawczym, ku przestrodze – lecz dojmujące i długotrwałe opuszczenie. Papież tylko pyta, nie przedstawiając gotowych odpowiedzi: „Ileż pytań nasuwa się na tym miejscu! Ciągłe powraca jedno: Gdzie był Bóg w tamtych dniach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na tak wielkie zniszczenie, na ten triumf zła?”⁸¹. Posługując się słowami Psalmu 44, wspólnej modlitwy Żydów i chrześcijan, Papież wskazuje na dramat ludzi, którzy pamiętają o Bogu: „Wszystko to na nas przyszło, a jednak myśmy nie zapomnieli o Tobie”, a mimo to czują się przez Niego opuszczeni: „Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie? Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze! Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze, zapominasz o nędzy i ucisku naszym?” (Ps 44, 18.24–25).

Zamiast ulegać pokusie sądu nad Bogiem i historią, Papież wzywa do pokornej i gorliwej modlitwy o „przywrócenie” pamięci Boga o stworzeniu: „Przebudź się! Nie zapominaj o człowieku, którego stworzyłeś!”⁸². Ma to być zarazem wołanie do ludzkich serc, aby w imię Boga

⁸¹ Benedykt XVI, *Przemówienie na terenie obozu Auschwitz-Birkenau, 28 maja 2006*, [w:] *Pielgrzymka Ojca Świętego Benedykta XVI do Polski 25–28 maja 2006 roku. Homilie i przemówienia*, Poznań 2006, s. 44.

⁸² Tamże, s. 45.

„o-pamiętały się” (w swoim działaniu miały zawsze przed oczyma pamięć o Bogu) i porzuciły przemoc i nienawiść. Pierwszą ofiarą zapomnienia o Bogu jest bowiem zawsze człowiek:

zbrodniarze, unicestwiając ten naród, zamierzali zabić Boga, który powołał Abrahama, a przemawiając na Górze Synaj, ustanowił zasadnicze kryteria postępowania ludzkości, obowiązujące na wieki. Skoro ten naród, przez sam fakt swojego istnienia stanowi świadectwo Boga, który przemówił do człowieka i wziął go pod swoją opiekę, to trzeba było, aby Bóg umarł, a cała władza spoczęła w rękach ludzi⁸³

Rzesze ludzkich istnień, które padły ofiarą zapomnienia o Bogu w imię samoubóstwienia garstki tyranów, Papież nazwał „ludźmi, którzy wstrząsają naszą pamięcią i naszym sercem”⁸⁴. Taki wstrząs pamięci i serca jest nam potrzebny, gdyż czas miniony nie jest tylko przeszłością: dotyczy nas wszystkich i pokazuje, jakimi drogami nie należy iść, a jakimi pójść można⁸⁵. Jedną z właściwych dróg jest dzieło stopniowego oczyszczania pamięci. Takie dzieło może zainicjować tylko sam Bóg, ale nie można liczyć na to, że Bóg całkowicie wyręczy w tym ludzi.

* * *

Zadaniem niniejszych dociekań było przyjrzenie się obecności pamięci w myśleniu religijnym. Polem badawczym była żydowska i chrześcijańska pamięć religijna (tradycja), rozpatrywana w aspektach formalnym i przedmiotowym. Omówiliśmy niektóre *modi* pamięci (wspominanie, zapominanie, nadzieję) oraz wskazaliśmy na wierną pamięć Boga o człowieku i dramat ludzkiego zapomnienia o Bogu.

Przedstawione analizy, z konieczności ograniczone i cząstkowe, mogą stanowić twórczy impuls do podjęcia badań związków religijnej pamięci ze współczesnością. Na tym polu pojawia się dziś wiele problemów, jakie niesie ze sobą niespodziewany powrót religii do współczesności. Nie spełniły się prognozy nadejścia „ery całkowicie bezreligijnej” (D. Bonhoeffer), ani nadzieje XIX i XX-wiecznych krytyków religii, którzy zamierzali ją sprowadzić do relacji społeczno-psychologicznych: reakcji na społeczną niesprawiedliwość (K. Marks), kompensację słabości (F. Nietzsche), dziecięcą neurozę (Z. Freud). Dziś religia, choć jeszcze nieśmiało, powraca do kultury. Wiąże się z tym konieczność określenia jej właściwego miejsca w nowoczesnym społeczeństwie. Dla filozofii religii współczesność otwiera pod tym względem ogromne pole badawcze, którego ważną częścią jest namysł nad specyfiką religijnej pamięci.

⁸³ Tamże, s. 46.

⁸⁴ Por. tamże, s. 47.

⁸⁵ Por. tamże, s. 45.

MEMORY IN RELIGIOUS THINKING
THE CULTURE OF RECALLING, FORGETTING AND HOPE

S u m m a r y

The aim of the present considerations was to scrutinize the presence of memory in religious thinking. The research field was Jewish and Christian religious memory (tradition), viewed in formal and objective aspects. Some modes of memory (recalling, forgetting, hope) are discussed, and God's faithful memory of man and the drama of human forgetfulness about God are indicated as well.

The presented analyses, albeit limited and fragmentary of necessity, can serve as a creative impulse to launch investigations on the relations between religious memory and modern times. Today, we witness the rise of numerous problems in this field in connection with an unexpected return of religion to our current reality, as none of the following have come true: predictions of the onset of a "completely religionless era" (D. Bonhoeffer) or the hopes of 19th and 20th century critics of religion who wanted to reduce it to socio-psychological relations, such as reaction to social injustice (K. Marx), compensation of weakness (F. Nietzsche) or childhood neurosis (S. Freud). Though still hesitantly, religion is making its way back to culture, and this entails the necessity of defining its proper place in the modern society. In this respect, the present times open a huge research field for the philosophy of religion, one of the crucial areas of investigation being reflection on the specificity of religious memory.