

ks. Leszek Łysień

„Pojęcie Boga po Auschwitz” H. Jonasa (wstęp od tłumacza)

Hans Jonas (1900–1993) był uczniem Husserla, Heideggera i Bultmana. W 1933 r. opuścił Niemcy i w czasie II wojny światowej walczył w szeregach armii brytyjskiej. Był wykładowcą na uniwersytetach w Jeruzolimie i Ottawie oraz profesorem New School for Social Research w Nowym Jorku. W tłumaczeniu polskim ukazały się dwie jego książki: *Religia gnozy*¹ oraz *Zasada odpowiedzialności*².

Wykład Jonasa „Pojęcie Boga po Auschwitz”³ jest próbą refleksji nad sytuacją w jakiej znalazło się myślenie o Bogu po doświadczeniach, które stały się udziałem człowieka w czasie II wojny światowej, a wyrażają się w pojęciu Auschwitz. Trudno jest myśleć i mówić o Bogu po kwestionującym wszelkie wartości Holokauście. Wykład zawiera kilka wątków. Dwa z nich chciałbym szczególnie uwyraźnić. Niedawno ukazała się na polskim rynku wydawniczym książka Claude Tresmontanta nosząca tytuł *Esej o myśli hebrajskiej*⁴. Przesłaniem tej niewielkiej książeczki jest głębokie przekonanie, iż filozofia chrześcijańska więcej zawdzięcza myśli hebrajskiej, aniżeli myśli greckiej. Aby uchwycić rzeczywistość Boga w chrześcijaństwie, trzeba sięgnąć do żywego konkretności Biblii, a nie posłkować się abstrakcyjnymi terminami filozofii greckiej. Arystotelesowskie pojęcia aktu, możliwości, materii, formy itd., bardziej zniekształcają, aniżeli precyzują myślenie o Bogu. W wykładzie Jonasa mocno pobrzmiewa to przekonanie. Arystotelesowsko-scholastyczna spuścizna chrześcijaństwa jest tym sposobem myślenia o Bogu, który należy porzucić, aby myśl mogła dotrzeć do niego, zwłaszcza po doświadczeniu Auschwitz.

¹ Wydawnictwo Platan, Kraków 1994.

² Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

³ Tekst wykładu drukujemy w materiałach, strony – 9–23.

⁴ Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

Czy noesis noeseos Arystotelesa, samomyśląca się myśl, Bóg kontemplujący siebie samego, jako jedyną godną tego doskonałość, nie wiedzący nic o istnieniu świata, a tym bardziej nie mający pojęcia o cierpiących istotach, które myślą, czują, doświadczają tragedii, umierają, może zostać skonfrontowany z doświadczeniem Holokaustu? Czy nieruchomy poruszyciel, ens a se, ens per se, jest w stanie odpowiedzieć na krzyk człowieka, który w szalonym bólu pyta, dlaczego?

Warto tutaj dokonać refleksji nad tym, jak głęboko w chrześcijaństwie jest zakorzeniony ten styl mówienia i myślenia o Bogu, Bogu radykalnie transcendentnym, radykalnie od świata oddzielnym, niezmiennym, nieruchomym, z niewyobrażalnej dali panującym nad światem. Ież z tej wizji Boga, pobrzmiwa w pięknych strofach hymnu J. Kasprowicza „Święty Boże, święty mocny”:

„Zrzuć z siebie Boże nietykalne blaski
zgnij ze siebie tę Bożą,
tę władającą moc, co nad wiekami
nieugaszoną płomienieje zorzą”

i dalej:

„A Ty o Boże, o nieśmiertelny,
o wieńcem blasków owity
na niedostępnym tronie
siedzisz pomiędzy gwiazdami
i głową na złocistym spoczawszy trójkacie
krzyż trójramienny mając u swych stóp
proch gwiazd w klepsydrze przesypujesz złotej
i ani spojrzysz na padolny smóg”.

Czy ten nawyk myślenia o Bogu dalekim, innym, obcym, karzącym nie uzewnętrznił się w potężnym buncie Konrada z III części *Dziadów* i jego będącym na granicy bluźnierstwa oskarżeniu rzuconym temuż Bogu: „Kłamca, kto Ciebie nazwał Miłością, Ty jesteś tylko Mądrością”?

Czyżby chrześcijańskie przesłanie o Bogu interpretowane w kategoriach arystotelesowsko-tomistycznych zapoznało prawdę Wcielenia, która przecież do rdzenia chrześcijaństwa należy? Czy zapomniało chrześcijaństwo o tym, o czym tak sugestywnie przypomina Jonas: o Bogu cierpiącym, który biorąc na swoje barki krzyż, odpowiada na przemożne i naglące pytanie człowieka żyjącego po Auschwitz: Jakież Bóg mógł pozwolić na to, aby to się stało?

Być może, że bardziej adekwatnym sposobem wyrażania Boga w epoce po Shoah będzie Whitehead ze swoją filozofią procesu i pięknym określeniem Boga jako: „Wielkiego współtowarzysza, współcierpiącego, który rozumie”.

Czy nie jest inercyjnym trwaniem w uporze określenie takiego stylu myślenia o Bogu panteizmem, jak czynią to niektórzy tomiści?

I na ten jeszcze drugi wątek, wątek obawy przed panteizmem w tej wizji intymności Boga i świata, Boga i człowieka chciałbym zwrócić uwagę.

H. Jonas prezentując ideę Boga poruszonego do głębi stworzeniem świata, Boga niejako „zdeteminowanego” przez świat, odcina się od wszelkiego rodzaju panteizmów. Trzeba zaznaczyć, iż panteizm jest stanowiskiem ontologicznym, dokonującym identyfikacji świata i Boga. Spinozańskie *Deus sive Natura* jest istotowym jego ujęciem. W panteizmie Bóg przelał się w świat, stał się światem, a tym samym świat stał się Bogiem. Nic z tej koncepcji nie widać w prezentowanym tutaj wykładzie. H. Jonas maluje przed naszymi umysłami piękną ideę Boga, który towarzyszy światu i jego dziejom. Człowiekowi zaś zawierzył całą aktywność i odpowiedzialność za ten świat.

Wreszcie, aby swoje myślenie o Bogu po Auschwitz jeszcze bardziej uczynić zrozumiałym, nawiązuje autor do żydowskiej Kabały w jej wersji luriańskiej oraz do zawartej tam koncepcji zimzun, cofnięcia się Boga, jego autoredukcji, kontrakcji, jako warunku powstania świata. Bóg musiał się w siebie cofnąć, musiał się niejako „skurczyć”, aby dać miejsce światu i człowiekowi.

Jak wiele w tej wizji Jonasa jest zbieżności z wizją Boga, jaka tkwi w samym rdzeniu chrześcijaństwa. Czyż chrześcijańska kenosis, uniżenie się Boga, nie jest refleksem koncepcji zimzum? Ile jest w tym wykładzie impulsów ku chrześcijańsko-judaistycznemu dialogowi, ku spotkaniu Chrześcijan i Żydów we wspólnym pochyleniu czoła przed „WIELKIM WSPÓLTOWARZYSZEM, WSPÓLCIERPIĄCYM, KTÓRY ROZUMIE”.