

KATARZYNA KORNACKA

(Poznań)

„A BÓG POZWOLIŁ, BY COŚ TAKIEGO
SIĘ WYDARZYŁO”.
HANSA JONASA TEODYCEA PO HOŁOKAUŚCIE

Światło Nieskończonego nie ma formy
i przybiera kształt – dobry lub zły – tylko w odbiorcy.

A zatem wszystko zależy od nas.

Musimy starać się najlepiej jak potrafimy,
by nadać boskiemu światłu formę błogosławieństwa, a nie klątwy¹.

I. AUSCHWITZ. „JAK BÓG MÓGŁ POZWOLIĆ,
BY COŚ TAKIEGO SIĘ WYDARZYŁO?”²

Hans Jonas, urodzony w Niemczech w roku 1903 filozof żydowskiego pochodzenia, zaprzyjaźniony z Hannah Arendt, uczeń Heideggera, Bultmana i Husserla, nazywany bywa niekiedy „filozofem życia”³. W Polsce jest on znany głównie za sprawą dwóch dzieł. Pierwszym z nich jest *Religia gnozy*, drugim zaś *Etyka odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, w którym skupił się filozof na społecznych oraz moralnych problemach, jakie zrodziły się we współczesnym świecie na skutek rozwoju technologii. Kolejnym ważnym dziełem Jonasa, opublikowanym w roku 1963, jest praca z zakresu bioetyki, pt. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, kontynuacją

¹ Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 59.

² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 33.

³ Por. J. A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga* [w:] H. Jonas, dz. cyt., 5–13.

zaś owych rozważań z pogranicza biologii i filozofii stała się wydana w roku 1985 książka zatytułowana *Technik, Medizin und Ethic. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*.

Wszystkie wymienione tu dzieła Jonasa nie sytuują go zasadniczo w nurcie filozofii żydowskiej, którą jest filozofia uprawiana przez Żydów w żydowskim kontekście, tj. w odniesieniu do tradycji judaizmu. W żadnej bowiem ze wspomnianych książek filozof nie nawiązuje, wprost przynajmniej, do myśli judaistycznej, lecz porusza w nich problemy kulturowo uniwersalne, związane z historią filozofii, filozofią moralności lub bioetyką. Okazuje się jednak, iż Jonas, wychowanek filozoficznej szkoły niemieckiego egzystencjalizmu, nie był jednak w stanie uciec przed swoją żydowskością i nie mógł nie odnieść się do dramatu *Shoah*, tym bardziej że w Auschwitz wraz z milionami innych Żydów zginęła również jego matka. Tak więc, w roku 1984 wygłosił on w Tybindze odczyt zatytułowany *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, który w roku 2003 został opublikowany w języku polskim, wraz z dwoma innymi esejami filozofa⁴. Tekst Jonasa, w którym filozof zadaje pytanie o przyczynę milczenia Boga podczas Zagłady oraz stara się na to pytanie odpowiedzieć, uchodzić może za jedną z możliwych prób rozwiązania problemu, którego *de facto* nikt nie jest w stanie rozstrzygnąć w sposób sprawdzalny: nie można bowiem w sposób weryfikowalny rozwiązać kwestii dotyczącej pochodzenia i natury zła, ani, tym bardziej, nie można wykazać z całą pewnością istnienie bytów metafizycznych w taki sposób, by nie natrafić na stosowną kontrargumentację⁵. Mimo owej oczywistej niesprawdzalności przedstawionej przez Jonasa koncepcji Boga oraz zła, tezy filozofa uchodzić mogą, przynajmniej pozornie, za oryginalne. Niewątpliwie wpisują się też one w ogromny blok tematyczny, jakim jest żydowska teodycea „po Auschwitz”, ponieważ kwestia dobroci i wszechmocy – uznawanych przez wyznawców judaizmu za atrybuty Boga – musiała się nieuchronnie pojawić w myśli filozofów, którzy podczas Holokaustu stracili

⁴ Pierwszy ze wspomnianych tu esejów nosi tytuł *Przeszłość i prawda. Późny dodatek do tak zwanych dowodów na istnienie Boga*, drugi, omawiany w niniejszym artykule, zatytułowany jest *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, trzeci natomiast esej to *Materia, duch i stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne*. Wszystkie trzy eseje opublikowano w tomiku pod tytułem *Idea Boga po Auschwitz*. Zob. H. Jonas, dz. cyt.

⁵ „Można więc pracować nad pojęciem Boga, choć nie można podać dowodu na Jego istnienie; praca taka jest filozoficzna, jeśli nie zapomina o ścisłości pojęcia – a to znaczy również: o jego związku z ogółem pojęć”. Zob. H. Jonas, dz. cyt., s. 32.

rodziny, przyjaciół, domy i którzy jednocześnie, właśnie jako wyznawcy judaizmu, byli głęboko przywiązani do judaistycznego dogmatu, jakim jest wiara w Bożą dobroć i omnipotencję. Zarazem, paradoksalny wydaje się w tym kontekście fakt, iż, na przykład, Fakenheim, Berkovits, Heschel, Buber czy Rubenstein nie stworzyliby swoich naprawdę wyrafinowanych i oryginalnych koncepcji Boga, człowieka i świata, o ile nie zaistniałoby wcześniej absolutne zło Zagłady, które domagało się wyjaśnienia. W kontekście *Shoah* weryfikacji domagał się także tradycyjny – biblijny i rabiniczny – pogląd na istotę Absolutu. Jednocześnie, stwierdzić należy, iż każdy z przywołanych tutaj żydowskich myślicieli był świadom, że wypracowane przezeń teorie stanowić mogą tylko propozycje zrozumienia problemu zła oraz tragizmu Zagłady, jak również są one pewną próbą pogodzenia się z wszelkimi konsekwencjami Holokaustu, pośród których nie najmniejszą wcale rolę odgrywać zaczął zwykły ludzki lęk przed poczuciem bezsensu egzystencji i osamotnieniem, na skutek eliminacji z życia człowieka sfery nieskończonego *sacrum*, które dla wielu – niegdyś głęboko wierzących ludzi – spłonęło w krematoriach obozów koncentracyjnych wraz z milionami istnień.

Wydaje się, że właśnie z tego powodu również Jonas postanowił zabrać głos w obronie żydowskiego Boga, który w czasie Zagłady nie sprawił żadnego cudu⁶, aby wśród cierpiących ocalić wiarę w siebie samego, a tym bardziej w swą dobroć i komplementarną wobec dobroci wszechmoc. Filozof poczuł się zatem zobligowany do tego, by dokonać reinterpretacji biblijnej i talmudycznej idei Boga w kontekście tragedii Holokaustu. Żydowski myśliciel stwierdza bowiem wyraźnie już we wstępie do swego eseju:

Sądzę jednak, że ceniom zmarłych winien jestem swego rodzaju odpowiedź na ich dawno ucichły krzyk do milczącego Boga⁷.

Milczenie Boga w obliczu bezgranicznego cierpienia Jego wyznawców stanowi więc, w odczuciu Jonasa, problem, który musi, zresztą po raz kolejny, zostać rozwiązany na płaszczyźnie filozoficznej. Auschwitz rozumiane tu jako denotacja absolutnego zła, wraz ze wszystkimi egzystencjalnymi implikacjami, które bezpośrednio i pośrednio wpływają

⁶ Tamże, s. 43: „[...] zapewne można by oczekiwać, że dobry Bóg czasem złamie swa zasadę nawet skrajnego powściągnięcia własnej mocy i dokona ingerencji ratującym cudem. Lecz żaden taki cud się nie wydarzył; przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał”.

⁷ Tamże, s. 31.

na moralną kondycję jednostek oraz społeczeństw, stanowi wydarzenie szczególne w historii ludzkości i jej cierpień. Jak bowiem zauważa filozof, skierowane do Boga pytanie Hioba o przyczynę zła i cierpienia „od zawsze było głównym pytaniem teodycei, zarówno ogólnej, jak i szczególnej”⁸, czyli odnoszącej się do istnienia zła, które znosić muszą Żydzi – naród wybrany. Według Jonasa, na pytanie o przyczynę cierpień narodu wybranego udzielono już w przeszłości różnych odpowiedzi. Tak więc, cierpienie Żydów można było wyjaśnić winą, jakiej dopuścić się oni mieli wobec Boga, koniecznością dawania świadectwa wiary w Jedyne, a także soteryczną ideą męczeństwa niewinnych: „Dzięki ich ofierze jaśniało światło obietnicy, ostatecznego dokupienia przez nadchodzącego Mesjasza”⁹. Jednakże w obliczu wydarzenia Auschwitz – masowej zagłady całego narodu, mężczyzn i kobiet, starców i dzieci – wyjaśnienia te zawodzą, są niewystarczające i nieprzekonujące: „Wierność czy niewierność; wiara czy niewiara; wina czy kara; próba, świadectwo czy nadzieja; potęga czy słabość, bohaterstwo czy tchórzostwo, upór czy oddanie – nic takiego nie wchodziło tutaj w grę”¹⁰. W obozach koncentracyjnych Żydzi, zauważa Jonas, nie ginęli przecież za wyznawaną przez się wiarę, lecz za samą przynależność do narodu, któremu nadludzy Niemcy nakazali wyginąć: „Żydzi umierali dlatego, iż byli członkami tego narodu, które nazizm postanowił wyeliminować: to ich właśnie, potomków proroków, szaleństwo nazizmu upatrzyło sobie do unicestwienia”¹¹. Ich śmierć poprzedzała „dehumanizacja przez skrajne poniżenie i niedostatek”. W Auschwitz zatem, co podkreśla Jonas, „w Przymierze nie wierzyli ani oprawcy, ani ich ofiary”¹².

W tym momencie nie sposób nie zgodzić się z Jonaszem, który podobnie jak R. L. Rubenstein, odrzuca ideę Boga – Pana historii¹³. Taki Bóg nie może już istnieć, ponieważ owo Przymierze, które zawarł ze swoim ludem na górze Synaj, okazało się iluzją lub kłamstwem wobec tragedii *Shoah*, a wszelkie próby usprawiedliwiania zła, na jakie Bóg,

⁸ Tamże, s. 32.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 32 i n.

¹¹ Tamże, s. 33.

¹² Tamże.

¹³ H. Jonas, dz. cyt.: „Natomiast dla żyda, który ziemski świat postrzega jako miejsce Bożego stworzenia, Bożej sprawiedliwości, Bożego odkupienia, Bóg eminentnie jest Panem historii – i tu ‘Auschwitz’ nawet w oczach wierzących żydów kwestionuje tradycyjne pojęcie Boga”.

Pan historii, wówczas przystał, nie są w stanie wyjaśnić cierpienia, na przykład, żydowskich niemowląt ginących w krematoriach bądź zabijanych w jeszcze bardziej okrutny sposób przez oprawców narodu – jakoby – wybranego przez Boga. Skoro więc ów Bóg, Pan historii, „po Auschwitz” już nie istnieje, konieczna jest konstrukcja nowej koncepcji, która odpowiadałaby, po pierwsze, na ludzką potrzebę obcowania z metafizyką, pojmowaną tu jako odczuwanie głębszego sensu istnienia, po drugie zaś, dałaby się pogodzić z dramatem Zagłady, lub nawet pozwoliłaby ów dramat, do pewnego przynajmniej stopnia, wytłumaczyć. Właśnie dlatego filozof musi odpowiedzieć na pytanie „Jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło”?¹⁴

II. BÓG UWIKŁANY W ŚWIAT. JONASA KONCEPCJA ABSOLUTU

Podobnie jak pozostali myśliciele żydowscy, którzy „po Auschwitz” odczuli konieczność opracowania nowej filozofii Boga judaizmu, również Jonas zdawał sobie sprawę z faktu, iż jego własna koncepcja Boga i stworzenia stanowić może jedynie mit – opowieść, w którą można uwierzyć, lecz nie jest ona nigdy racjonalnie poznawalna bądź weryfikowalna empirycznie¹⁵. Tworzenie mitu kosmogonicznego i ontologicznego jest jednak, według żydowskiego myśliciela, uprawomocnione na gruncie filozofii, skoro niczym więcej, jak tylko mitem była przecież platońska teoria idei czy też arystotelesowska nauka o nieruchomym poruszycielu. Teologia bowiem, zauważa filozof, nie jest wiedzą spekulatywną, chociaż jej domeną są „zagadnienia najwyższe”¹⁶, które wciąż na nowo muszą się stawać najistotniejszym przedmiotem dyskursu filozoficznego i których żaden system filozoficzny nie jest w stanie pominąć, jako że stanowią one – bądź też ich negacja – fundament tegoż systemu.

Rozpoczynając zatem swoją mityczną opowieść, stawia Jonas tezę, iż:

Na początku mocą niedocieczonego wyboru, boska podstawa podjęła decyzję, że powierzy siebie przypadkowi, ryzyku i niezmierzonej wielorakości form stawania się, wchodząc „w przygodę czasu i przestrzeni”¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 34.

¹⁵ Według Jonasa, „mit jest instrumentem obrazowych, ale wiarygodnych przypuszczeń, które Platon dopuszcza tam, gdzie myśl wychodzi poza granice wiedzy”.

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Tamże, s. 34.

Wejście zaś owej boskiej podstawy w czas i przestrzeń było „totalne”: podczas procesu kreacji Bóg wyrzekł się samego siebie i był On „bezw warunkowo immanentny w stworzeniu”¹⁸. Innymi słowy, Bóg przestał istnieć jako odrębny byt, a Jego transcendentja miała powrócić dla świata dopiero u kresu dzieła stworzenia, wraz z pojawieniem się człowieka, jego wolności i wiedzy:

[...] aby świat zaistniał, Bóg zrzekł się swego własnego bytu; pozbawił się swego Bóstwa, aby je na powrót otrzymać od odysei czasu, obładowane przypadkowym plonem nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego, przemienione czy też może zniekształcone przez nie. [...] Wraz z powstaniem człowieka transcendentja przebudziła się ku samej sobie¹⁹.

W tym momencie, nie sposób nie dostrzec tutaj pewnej istotnej niekonsekwencji myśli Jonasa, który w swoim micie połączył koncepcję transcendentnego Boga Biblii i Talmudu z zupełnie odmienną od niej koncepcją Boga mistycznej myśli żydowskiej. Zgodnie zaś z tą ostatnią koncepcją, To-co-Boskie jest absolutnie immanentne w stosunku do dzieła kreacji, Bóg zaś, w takim ujęciu, staje się „wszystkim we wszystkim”. Jego *logos* przenika bowiem całą rzeczywistość²⁰. Połączenie przez Jonasa tych dwóch, zupełnie odrębnych, a nawet przeciwstawnych w stosunku do siebie, idei teozoficznych wydaje się mało przekonujące, a teoria, którą filozof przedstawia, jawi się jako dosyć niespójna, skoro z jej analizy, nie wynika z całą pewnością, czy bóstwo jest immanentne czy też transcendentne względem tego-co-stworzone. Jest to zaś kwestia zasadnicza, jeśli chodzi o filozoficzne postrzeganie statusu ontycznego i Boga, i świata. Okazuje się bowiem, że, w świetle teorii Jonasa, również istota tego-co-stworzone zmieniła się w procesie kreacji: do czasu pojawienia się człowieka była ona czymś boskim lub

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 34–36.

²⁰ Omawiając założenia teoretyczne szkoły kabały luriańskiej, G. Scholem przytacza pogląd Mojżesza ben Jakoba Kordowera (1522–1570) na kwestię stosunku Boga i świata: „*En-Sof*” – mówi – można również nazwać myślą [myślą świata], ‘jako że wszystko, co istnieje, zawarte jest w Jego substancji. Obejmuje On wszystko istniejące, jednakże nie na modłę rozdzielonego, izolowanego istnienia tu, w świecie, lecz raczej istnienia całościowej, jednorodnej substancji, gdyż [przy tym sposobie istnienia] rzeczy istniejące i On są Jednym, nierozdzielone ani niezróżnicowane, ani nieprzejawione na zewnątrz; Jego substancja obecna jest w Jego *sefirot*, i On sam jest wszystkim, a żadna rzecz nie istnieje poza Nim’”. Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 281.

z bóstwem tożsamym, potem zaś została z boskości odarta. Nie wiadomo także, dlaczego dopiero wraz z pojawieniem się ludzi nastąpić miało owo „przebudzenie się transcendencji ku samej sobie”. Jeśli więc nawet, zgodnie ze słowami Jonasa, przedmiotem analizy jest tutaj jedynie mit, to jednak i od niego można się chyba domagać wewnętrznej koherencji, a przynajmniej uzasadnienia, dla którego połączył autor w swej teorii dwa zupełnie odrębne ujęcia Absolutu, silnie osadzone i na równi uprawomocnione w tradycji żydowskiej²¹.

Wracając jednak do wywodu samego Jonasa, wraz z pojawieniem się człowieka dobiegł okres niewinności stworzenia, jako że wraz z wolnością, wolą i wiedzą ludzką do głosu doszła również odpowiedzialność lub brak odpowiedzialności za to, co jest przemijające, jak również za to, co jest wieczne i nieskończone:

Wizerunek Boga, zapoczątkowany przez świat fizyczny, [...] przechodzi pod problematyczną pieczę człowieka, który może go spełnić, ocalić bądź zepsuć swym czynem. Właśnie na tym zatracającym zderzaniu się jego czynów z Bozym losem, ich oddziaływaniu na stan wiecznego bytu polega ludzka nieśmiertelność²².

Człowiek jest zatem, w myśli Jonasa, współtwórcą świata, a nawet istotą odpowiedzialną za samego Boga, skoro akty ludzkie wpływają mają na losy bóstwa. Człowiek jest również w stanie zmieniać metafizyczny porządek świata. Może on zatem – poprzez akty pozytywne – podtrzymywać istnienie Boga, tak jak Bóg z kolei, w myśli judaistycznej, wciąż na nowo stwarza i nieustannie podtrzymuje istnienie stworzenia. Człowiek może też – poprzez zło, jakie wyrządza – doprowadzić do sytuacji, w której Bóg zniknie z horyzontu ludzkiego myślenia i odczuwania, przysłonięty przez ogrom cierpienia, którego nie był On w stanie odsunąć od ludzi czy choćby umniejszyć. Rozwijając tę teorię, wprowadza filozof ideę „stawania się Boga”. Oznacza to, przede wszystkim, iż tak pojmowane bóstwo nie jest bytem niezmiennym, lecz

²¹ Obie wspomniane tutaj idee Boga judaizmu kształtowały się i współbrzmiały ze sobą od czasów Średniowiecza. Genezę tego zjawiska wyjaśnia Scholem: „Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można by scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem. (Dosyć podobnie ma się zresztą rzecz z teologią scholastyki). W odniesieniu do kabały można jednak to sformułowanie jeszcze bardziej wyostrzyć i powiedzieć, że Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”. Zob. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 19.

²² H. Jonas, dz. cyt., s. 37.

takim, które „wyłania się w czasie”²³. Jest ono Bogiem, na którego stan wpływają wydarzenia „dziejące się w świecie”, czy też Bogiem uwikłanym w świat.

W myśli Jonasa zatem, Bóg zdany jest na człowieka i od niego zależny. Na stan Boga wpływają bezpośrednio czyny ludzkie i wydarzenia historii. Właśnie dlatego staje się On także Bogiem cierpiącym, czyli takim, który cierpi wraz ze stworzeniem. Żydowski filozof ujmuje to zupełnie jasno:

Jeśli cokolwiek z tego, co powiedziałem, ma sens, to taki, że relacja Boga do świata od chwili stworzenia, a z pewnością od chwili stworzenia człowieka, obejmuje Jego cierpienie²⁴.

Jonas zdaje sobie sprawę, że taka koncepcja Boga tylko pozornie kłóci się z biblijnym przekazem. W historii Izraela bowiem, Bóg – Pan historii narodu wybranego – niejednokrotnie wyrażał rozczarowanie i zmartwienie z powodu postępowania człowieka²⁵. Jednocześnie, co podkreśla filozof, owo cierpienie Boga nie jest aktem jednorazowym, jak ma to miejsce w chrześcijańskim dogmacie odkupienia, które ma być konsekwencją męczeńskiej śmierci Jezusa. Bóg „Jonasa” staje się, zmienia i cierpi zawsze. Nie jest już tym samym Bogiem, który zechciał zapoczątkować dzieło stworzenia. Jego uwikłanie w świat i sprawy ludzkie sprawiło, że i On utracił swój Eden: „nie istnieje obojętna i martwa wieczność, lecz wieczność, która rośnie z gromadzącym się plonem czasowości”²⁶.

Kolejną cechą, którą Jonas przypisuje Bogu i która ma związek z Bożym stawaniem się i cierpieniem, jest troska Boga o losy stworzenia. Troska o dzieło kreacji jest wprawdzie, jak zauważa Jonas, truizmem dla wyznawcy judaizmu, który wierzy w to, że dobry i potężny Ojciec martwi się o ludzi i jest ich w stanie ocalić przed złem i nieszczęściem. Jak bowiem nawoływał biblijny psalmista, *Speret Israel in Domino. Quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio*²⁷. W Auschwitz okazało się jednak, iż Boże miłosierdzie i troska o los człowieka nie są w stanie ocalić niewinnych, a modlitwy do Boga wznoszone nie przynoszą żadnego skutku. Jonas doskonale

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ Tamże, s. 38.

²⁶ Tamże, s. 39.

²⁷ *Psalmus CXXIX* (Nova Vulgata), http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Psalmi/Psalms129_NV.html.

zdając sobie sprawę z tragizmu tej sytuacji, usiłuje ocalić, przynajmniej częściowo, obraz Boga utrwalony w tradycji biblijnej. Twierdzi zatem, że Bóg się w istocie troszczy o świat, który stworzył, lecz już nie wszystko jest od Niego zależne. Tym, na kogo scedował odpowiedzialność i troskę o stworzenie, jest przecież człowiek, który jest bytem wolnym i odpowiedzialnym za świat. Bóg zaś może w tej sytuacji troszczyć się nie o świat, lecz o ludzi, których zadanie stanowi odpowiedzialność za dzieło stworzenia. Bóg bowiem, pisze Jonas, „nie jest czarodziejem”, który mógłby wpływać na zło będące ludzkim wytworem. Jest On natomiast „zagrożonym Bogiem, który podjął swoiste ryzyko. Musi tak być, gdyż w przeciwnym razie świat znajdowałby się w stanie permanentnej doskonałości”²⁸. W tym momencie trudno jest nie dostrzec wyraźnego podobieństwa myśli Jonasa do słów E. Berkovitsa, który wcześniej niż Jonas sformułował własną wizję Boga „po Auschwitz”²⁹. W swym dziele zatytułowanym *God, Man and History* Berkovits bardzo jasno precyzuje pogląd na naturę Boga i człowieka. Zdaniem filozofa, doskonały Bóg celowo stworzył niedoskonały świat. Podjął to ryzyko, ponieważ, w przeciwnym razie, doskonały – jak Bóg – człowiek nie mógłby być istotą wolną – prawdziwym człowiekiem – lecz pozostawałby „automatem”, „marionetką w rękach Wszechmocnego”³⁰.

Kontynuując swoje rozważania, pisze Jonas, że Bóg, decydując się na akt stworzenia, dopuścił istnienie bytów skończonych, różnych od Siebie, zrzekł się tego, aby być wszystkim oraz świadomie zrezygnował z możliwości ingerencji w porządek tego, co zostało stworzone. Nie jest On już zatem Bogiem wszechmocnym, co podważa średnio-wieczny pogląd na temat Bożej omnipotencji. Zaprzeczenie wszechmocy Boga jest kluczowym twierdzeniem teozoficznym Jonasa, które filozof stara się uzasadnić za pomocą różnorodnej argumentacji. Jednym z uzasadnień jest twierdzenie, iż Boża dobroć i wszechmoc są atrybutami, które wzajemnie się wykluczają. Mogłyby wspólnie istnieć

²⁸ H. Jonas, dz. cyt., s. 39 i n.

²⁹ Książka Eliezera Berkovitsa, *God, Man and History* (Shalom Press, Jeruzalem 2004), w której filozof sformułował swój pogląd na problem przyczyny istnienia zła i cierpienia w świecie, została po raz pierwszy opublikowana w r. 1959, omawiany zaś tutaj esej Jonasa, stanowi rozwinięcie artykułu *The Concept of God after Auschwitz*, z roku 1968. (Por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 9.) Wydaje się zatem, iż „filozofa życia” zainspirowała myśl Berkovitsa, mimo że Jonas nie przytacza nazwiska jej autora.

³⁰ Por. E. Berkovits, dz. cyt., s. 83.

„tylko za cenę całkowitej niedocieczoności, to znaczy zagadkowości Boga”³¹. Innymi słowy tę rzecz ujmując, wszechmocny i dobry Bóg nie mógłby tolerować zła ewidentnie obecnego w świecie, chyba że byłby On również Bogiem absolutnie niezrozumiałym. Dowodząc zaś dalej swej racji, dla której z triady boskich atrybutów – dobroci, wszechmocy i zrozumiałości – wykluczył właśnie Bożą wszechmoc, pisze Jonas, iż: „Dobroć, to znaczy pragnienie dobra, z pewnością jest nieodłączna od naszego pojęcia Boga i nie można jej zredukować”³². Dodaje również, że: „Zgodnie z judaistycznymi normami, całkowicie ukryty, niezrozumiały Bóg jest pojęciem, którego nie sposób przyjąć”³³.

W tym jednak momencie nasunąć się muszą pewne spostrzeżenia. O ile więc pewna poznawalność Boga wydaje się w judaizmie, religii Spotkania i Przymierza³⁴, czymś oczywistym dla Żydów, to już Boża wszechmoc i dobroć pozostają kwestią wiary bądź niewiary. Rzecz jasna, można by przyjąć za Jonasem, iż Bóg jest bytem dobrym i pozbawionym wszechmocy, lecz równie uprawomocnione jest twierdzenie odwrotne: Bóg jest bytem wszechmocnym, pozbawionym jednak atrybutu dobroci. Bóg dobry i pozbawiony wszechmocy zmuszony jest tolerować zło w świecie. Bóg wszechmocny i pozbawiony dobroci zgadza się na istnienie zła i toleruje cierpienie niewinnych. Być może też człowiek poznał Boga dzięki Jego Prawu, lecz nie był w stanie Go dostatecznie zrozumieć? Gdyby sprawiedliwy Hiob naprawdę rozumiał Boga, który zesłał na niego nieszczęścia, nie prowadziłby z Nim dysputy, która trwa nieprzerwanie do czasów obecnych, szczególnie zaś ożywiona, z uzasadnionych względów, stała się ona po Zagładzie. Innymi słowy, wydaje się, że Jonas dość autorytarnie przypisuje i zarazem odbiera Bogu Jego atrybuty w taki sposób, by uzasadnić swoje podstawowe założenie:

[...] Bóg nie jest wszechmocny. Tylko pod tym warunkiem można bowiem utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło³⁵.

³¹ H. Jonas, dz. cyt., s. 41.

³² Tamże, s. 42.

³³ Tamże.

³⁴ O spotkaniu Boga i Adama w ogrodzie Edenu jako paradygmacie wszelkich spotkań Boga z człowiekiem „każdej epoki” i „każdego pokolenia” pisze Buber w inspirowanym myślą chasydzką tomiku zatytułowanym „Droga człowieka według nauczania chasydów”. Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2004, s. 11).

³⁵ H. Jonas, dz. cyt. s. 42.

Ponadto, Jonas wydaje się zapominać, że „zgodnie z judaistycznymi normami”, Boga nie można pozbawić również atrybutu wszechmocy, choć, rzecz jasna, chodzi tu o normy judaizmu rabinicznego³⁶.

Negując zatem tradycyjny pogląd judaizmu na genezę zła, którego autorem jest Bóg, twórca tak blasku, jak i ciemności³⁷, Jonas rozwija swoją koncepcję dobrego, zrozumiałego i pozbawionego siły Boga. Ów Bóg, zdaniem filozofa, nie dokonał cudu Bożej interwencji podczas Holocaustu „nie dlatego, że nic chciał, lecz dlatego że nie mógł”³⁸. Podczas procesu stworzenia określanego jako *creatio ex nihilo*, Stworzyciel wyzbył się samego siebie, ograniczył swoją moc, a nawet stał się bezbronny wobec tego-co-stworzone. Świat zatem jest w stosunku do Boga absolutnie autonomiczny, On zaś sam pozbawił się dobrowolnie możliwości ingerencji w tworzony przez ludzi porządek ziemski. Tak pojmowana *creatio ex nihilo*, przyznaje Jonas, jest mocno ugruntowana w tradycji żydowskiej kabały, której centralnym i podstawowym pojęciem jest *cimcum*, tj. samoograniczenie się *En-Sof*, Tego-co-Nieskończone³⁹, po to, aby mogło zaistnieć stworzenie. Jednocześnie jednak twierdzi filozof, że jego własna koncepcja Boga jest bardziej śmiała niż kosmogonia i teozofia kabały:

Mój mit idzie jeszcze dalej. Skurczenie się jest totalne, jako całość Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce⁴⁰.

³⁶ Por. R. L. Rubenstein: „From the perspective of biblical and rabbinic Judaism, neither the justice nor the power of God can ever be denied. Within Judaism God has been traditionally understood to be the infinitely righteous, radically transcendent, and absolutely omnipotent Creator of all things”. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and contemporary Judaism*, London 1992, s. 157).

³⁷ „Jam Pan, a nie masz żadnego więcej; który czynię światłość, i stwarzam ciemność; sprawuję pokój, i stwarzam zło. Ja Pan czynię to wszystko” (Iz 45, 6–7). Odnosząc się do tych – dość powszechnie cytowanych – słów proroka Izajasza, pisze, na przykład, Berkovits: „[...] God as the source of all reality, is also the creator of darkness and evil. In our terminology, this amounts to saying that the element of imperfection is a necessary part of creation”. E. Berkovits, dz. cyt., s. 80.

³⁸ H. Jonas, dz. cyt., s. 43 i n.

³⁹ „*En-Sof* jednak nie znaczy (jak często błędnie się pisze) ‘Nieskończony’, lecz ‘Nieskończone’. Właśnie takim mianem owego *deus absconditus* nazywa Izaak Ślepiec, pierwszy znany nam konkretnie kabalista; unikając zabarwienia osobowego, mówi on ‘To, co niepochwytne [rozumiem]’, nie zaś ‘Niepochwytny’. Kabaliści zatem, odwołując się do teozoficznego motywu nieosobowej głębi Boga, który istotą osobową staje się dopiero w swym stworzeniu i objawieniu, porzucają personalistyczny fundament biblijnego pojmowania Boga”. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 24.

⁴⁰ H. Jonas, dz. cyt., s. 45.

Bóg jest zatem w tej sytuacji bezbronny wobec zła, którego twórcą jest człowiek, i które za sprawą człowieka „dochodzi do władzy w świecie”⁴¹.

III. „TORA MA SIEDEMDZIESIĄT TWARZY [...] W NIEJ JEST WSZYSTKO”⁴²

Jak pisze R. Elijor, sukcesorka Gershoma Scholema i profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, od lat badająca żydowski mistycyzm w różnych jego aspektach, „Tora, jako słowo wiecznego Boga, zawiera nieskończenie wiele warstw znaczeniowych i jest otwarta na niezliczone interpretacje”⁴³. Jeszcze więcej możliwości interpretacyjnych dostarcza odbiorcom literatura kabalistyczna, której twórcami byli przez wiele stuleci żydowscy mistycy: to oni właśnie są, jak się wydaje, prawdziwymi autorami teozoficznej koncepcji zaprezentowanej przez Hansa Jonasa. Wszystkie bowiem idee w niej zawarte były także obecne w mistyce twórców kabały, jak również w filozofii chasydów „przekształcających kabałę w etos”⁴⁴. Wspomniana już tutaj Tora, jak również Talmud, „który śmiało odsłania Biblię w całej rozciągłości dramatu ludzkiego”⁴⁵, czy też pisma rabiniczne są dla wyznawców judaizmu zbiorem zasad, reguł i norm odnoszących się do niemal każdej sfery życia ludzkiego, z wykluczeniem jednej spośród nich, którą jest wolność myślenia, oparta właśnie na dowolności interpretacyjnej kanonu tekstów świętych. Z tego też powodu idea Boga w myśli Jonasa, tj. koncepcja dobrego i miłosiernego bóstwa zatroskanego o stworzenie i wraz ze stworzeniem cierpiącego, pozbawionego jednak atrybutu wszechmocy, nie jest w gruncie rzeczy niczym oryginalnym. Co więcej, rzecz nawet można, iż Jonas nadał co najwyżej pewien nowy, bardziej współczesny odcień ideom, które kształtowały się przez stulecia, i które stanowiły filozoficzną odpowiedź na kolejne nieszczęścia i katastrofy, jakich doznawał naród żydowski. Zburzenie Świątyni w Jerozolimie, wygnanie z Hiszpanii, diaspora, pogromy domagały się wciąż na nowo

⁴¹ Tamże, s. 44.

⁴² BaMidbar Rabba, 13:15, http://www.hebrew4christians.com/Articles/Seventy_Faces/seventy_faces.html, tłum. własne.

⁴³ R. Elijor, *Jewish Mysticism, The Infinite Expression of Freedom*, Oxford, Portland, Oregon 2010, tłum. własne, s. 35.

⁴⁴ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 375.

⁴⁵ E. Lévinas, *Trudna wolność, Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 105.

wyjaśnienia, a wyjaśnieniem tym stawał się antropomorficzny Bóg – Bóg bezsilny i cierpiący wraz wybranym przez się narodem.

Już kosmogoniczna wizja Jonasa, która legła u podstaw jego poglądu na naturę Boga, co przyznaje on sam, nie jest niczym innym, jak tylko powtórzeniem mitu Izaaka Lurii, żyjącego w wieku szesnastym mistyka żydowskiego, twórcy tzw. kabały luriańskiej⁴⁶. To Luria właśnie wprowadził jako pierwszy do teorii teozoficznej pojęcie *cimcum*, czyli wycofania się Boga, samoograniczenia się Boga, które uznać też można za Jego autonegację. Tylko w taki bowiem sposób możliwe było stworzenie bytu odmiennego od Boga będącego pierwotnie wszystkim i niczym. Jednocześnie, myśl żydowskiej kabały podkreślała, iż stwarzanie było – i takim pozostaje niezmiennie – stwarzaniem z nicości, która – na pozór paradoksalnie – jest jedynym realnie istniejącym bytem. Jak pisze Scholem, „Byt jest więc niczym jak tylko nicością, a wszystko jest jednym w prostocie absolutnego niepodzielenia”⁴⁷. Scholem dodaje również, że „*cimcum* należy uważać za pójście Boga na wygnanie w głąb Samego Siebie”⁴⁸. Tak więc u podstaw teozofii i kosmogonii luriańskiej leży pojęcie wygnania. Bóg poszedł na wygnanie, by świat mógł zaistnieć. Żydzi są na wygnaniu i cierpią, po to, by uczynić ten świat lepszym. Na wygnaniu zatem spotyka się ze sobą los Boga i los człowieka. Na wygnaniu także rodzi się ludzkie i boskie współodczuwanie cierpienia. Cierpienie to jest tym większe, że, w myśli kabalistycznej, dwa odrębne aspekty bóstwa, *En-Sof* oraz *Szechina*, zostały od siebie oddzielone, na skutek kosmogonicznej katastrofy, która miała miejsce u zarania istnienia tego-co-stworzone.

Mityczna koncepcja *cimcum* została bowiem uzupełniona o mit „rozbitych naczyń”, które nie zdołały pomieścić świetlistej energii emanującego Absolutu. Naczynia te uległy niespodziewanie zniszczeniu, a okruchy gliny, z której były one wykonane, stały się więzieniem dla świętych iskier *Szechiny* – Bożej chwały i Bożej obecności, czyli żeńskiego aspektu bóstwa. Zadaniem każdego człowieka jest uwalnianie owych iskier poprzez żarliwe modlitwy i wykonywanie *micwot*, nakazów Prawa, oraz realizację wszelkich innych moralnie pozytywnych aktów, co umożliwić ma powrót *Szechiny* do jej oblubieńca⁴⁹. Innymi

⁴⁶ Por. R. Elior, dz. cyt., s. 143 i n.; G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 279–316.

⁴⁷ G. Scholem, *Judaizm*, s. 96.

⁴⁸ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 290.

⁴⁹ „W kontekście głębokiego sensu wygnania i tęsknoty za zbawieniem kabaliści rozwinęli ideę wybawienia żeńskiej *Szechiny* z *kelipot* – nieczystości, wygnania i oddzielenia – i zjednoczenia jej z męskim ów odpowiednikiem – Kudsza Berich Hu –

słowy, każdy ludzki czyn, który ma miejsce w świecie ziemskim, powoduje nie tylko ziemskie dobro, lecz również prowadzi do przywrócenia porządku światów wyższych. Co więcej, w kontekście doktryny o „naprawie świata”, *tikun olam*, to nie Bóg staje się odkupicielem człowieka, lecz człowiek jest odkupicielem Boga⁵⁰. Tak więc, owa odpowiedzialność człowieka za świat, o której pisze Jonas, nie jest również niczym nowym w żydowskiej filozofii, skoro już od XIII – wieku kabałiści podkreślali rolę człowieka, który jest współtwórcą dzieła stworzenia, i bez którego Bóg nie byłby w stanie osiągnąć pełni swojego istnienia. Bez człowieka i jego prawych czynów wygnana *Szechina* więziona byłaby nadal w *kelipot*, glinianych łuskach, utożsamianych z materią, z gorszą postacią istnienia, ze złem. Jak zatem widać, również bezsilność Boża, nie jest ideą oryginalną, sformułowaną po raz pierwszy przez Jonasa. W mistyce żydowskiej Bóg od zawsze „szuka człowieka”, jak określił to Heschel w tytule jednej ze swoich prac⁵¹. Bóg ten z pewnością nie jest Bogiem wszechmocnym, a Jego własny byt i bytowanie uzależnione są od dobra lub zła, którego autorem jest człowiek. Człowiek bowiem jest w stanie przywracać pierwotny – choć utopijny – *Pardes*, sad rajski, ogród Edenu. Może on także powodować metafizyczną zagładę: wyrządzając zło drugiemu człowiekowi, wyrządza też krzywdę bóstwu, wpływając destrukcyjnie na jego istnienie. Jak zatem widać, średniowieczna mistyka kabały poprzedziła myśl Jonasa lub stanowiła nawet jej bezpośrednie źródło. Jonas bowiem powtórzył jedynie kabalistyczne koncepcje nowym językiem oraz poparł je auto-

w celu odnowienia stanu jedności. W drugiej połowie XVI wieku kabała luriańska stworzyła idee łączące wygnanie i ‘rozbicie naczyń’ ze zbawieniem ‘naprawionego świata’ (*olam-ha-tikun*) i wzniesieniem spośród *kelipot* boskich iskier. W ten sposób uwidoczniła się idea konfliktu w światach wyższych, który znajduje swą analogię w ludzkim świecie, uwydatnieniu uległa także siła ludzkiej myśli i ludzkiego działania, nakierowanych na osiągnięcie ‘odnowy’, ‘naprawy’, ‘restauracji’ i sił rozwiązujących mistyczny konflikt w świecie wyższym”. Zob. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009, s. 51.

⁵⁰ Mojżesz Kordowero, wybitny kabalista z XVI – wieku, nauczyciel Izaaka Lurii, podkreślał w swoich pismach z zakresu etyki związek pomiędzy ludzkimi czynami a dobrostanem „świata wyższego” oraz rolę człowieka z restauracji niebiańskiego porządku: „Po czwarte człowiek powinien zrozumieć, że jego niewłaściwe czyny odpychają w górę Szechinę. Człowiek powinien bać się spowodować jeszcze większego zła, odwracając miłość Króla (Boga) od Królowej (Szechina)”. Zob. w: M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Kraków 2007, s. 145.

⁵¹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.

rytetem współczesnej filozofii. Pojęcie Boga bezsilnego i cierpiącego, jak również idea odpowiedzialności człowieka za mikro i makrokosmos, za fizyczność ludzkiej egzystencji i za metafizykę istnienia były już zbyt mocno osadzone we wcześniejszej filozofii żydowskiej, by można było pominąć ów fakt milczeniem. Dziwne wydaje się zatem, że Jonas nie przywołuje w swoim eseju właściwych twórców teorii teozoficznej, którą w nim prezentuje.

Oczywiście, filozof miał prawo przyjąć, że los cierpiącego człowieka i los cierpiącego Absolutu mogły się ze sobą połączyć również w Auschwitz. Z drugiej jednak strony, nie można się zgodzić z twierdzeniem Jonasa, iż po Auschwitz Bóg jest nadal zrozumiały. Dość znany i zrozumiały jest bowiem Bóg Biblii, określany przez Jonasa jako „Pan historii”. Jest to ten Bóg, który zawarł Przymierze z narodem wybranym. Skoro jednak po Auschwitz, jak przyznaje sam Jonas, ów Bóg nie może już być przedmiotem ludzkiej wiary, to pozostaje wyznawcom judaizmu wiara w Boga, którego pierwotną ideę stworzyli Plotyn, Filon z Aleksandrii oraz żydowscy mistycy, czyli wiara w emanującą „Nicość”. Jednakże o Bogu będącym Niczym, *Ayin*⁵², naprawdę niewiele można *ex definitione* orzec. Jest On bytem niezrozumiałym, niepoznawalnym ani empirycznie, ani racjonalnie, mimo że niekiedy odczuwać jesteśmy w stanie Jego istnienie, dzięki nieustannemu, dialektycznemu procesowi wycofywania się bóstwa w głąb siebie i przeciwstawnej doń emanacji, które implikują stwarzanie. Stwarzanie trwa bowiem nieprzerwanie, poprzez Boże myśli i słowa, a także dzięki tym ludzkim uczynkom, które korespondują z Bożym planem.

Wydarzenie Auschwitz, zarówno w świetle kabały, jak i teorii Jonasa, w owym planie się nie mieściło, choć, oczywiście, prawomocne mogłoby być także twierdzenie przeciwne, skoro wszelkie sądy na temat Boga są kwestią wiary, nie zaś spekulacji. Coś jednak spowodowało Zagładę, popychając nazistowskich oprawców do ludobójstwa na tak ogromną skalę. Czy zło znajdowało się w nich samych? Czy zło lub zły duch istnieje realnie jako gnostyczna antyteza dobra i Boga? Czy samego Boga należy pojmować, w sposób gnostyczny właśnie, jako dawcę życia i śmierci? Wydaje się, niestety, że pytania te pozostają

⁵² „*Ayin*, Nothingness, is more existent than all the being of the world. But since it is simple, and every simple thing is complex compared with its simplicity, it is called *Ayin*. (...) is also called Nothingness. If one asks, ‘What is it?’ the answer is ‘Nothing’, meaning: No one can understand anything about it. It is negated of every conception. No one can know anything about it – except the belief that it exists”. D. C. Matt, *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1994, s. 66.

muszą bez satysfakcjonującej odpowiedzi, tak samo, jak odpowiedzi nie doczekało się wciąż na nowo pobrzmiewające w ludzkich uszach pytanie Hioba. Być może też – wbrew twierdzeniu Jonasa – to właśnie absolutna niezrozumiałość, nie zaś dobroć czy wszechmoc, stanowi jedyny niezbywalny atrybut Boga we współczesnej filozofii judaizmu.

„AND GOD LET IT HAPPEN”. HANS JONAS’ THEODICY AFTER
THE HOLOCAUST

Summary

Hans Jonas, a German-born philosopher of Jewish origin, attempts to explain the silence of God during the Holocaust. In *The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*, he constructs a new idea of God to explain His weakness and inertia during the Shoah. God „after Auschwitz” can no longer be seen as the Lord of History, though He is still regarded as good and understandable. He is constantly ‘becoming’, always cares for the world, and suffers with what has been created. He is not able to overcome Evil, for it is Man who is responsible for creation and is the true author of suffering.

The article shows the genesis of Jonas’s theosophical views, which are neither new nor original. Medieval Kabbalists presented the idea of Man, the redeemer of a God who is in permanent dialectical tension. The destiny of the cosmos is dependent on morally good or bad human activity. Moreover, Jonas was also influenced by the views of E. Berkovits. In *God, Man and History* Berkovits develops the concept of a free and imperfect man who was given responsibility for the world by God.

Katarzyna Kornacka