

**KATARZYNA KORNACKA**

(Łódź)

**RICHARDA L. RUBENSTEINA  
KONCEPCJA „CZASU-ŚMIERCI-BOGA”**

Tragedia milionów ofiar koncentracyjnych obozów nazistowskich budziła i ustawicznie budzi przerażenie oraz skłania do zadawania pytania o przyczynę zaistnienia zła. Odpowiedź na to pytanie jest dosyć prosta z punktu widzenia historii czy socjologii. Socjolog mógłby, na przykład, powiedzieć, iż Zagłada została spowodowana przez nastroje antysemityczne w Europie lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego stulecia oraz przez ideę narodowego socjalizmu, która postulowała „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”. Historyk z kolei byłby w stanie zaakceptować takie socjologiczne podłoże *Shoah*, dodając, że bezpośrednim autorem owego bezkresnego zła był Hitler i inni naziści. Odpowiedzi te nie wyczerpują jednak problemu, ponieważ musi się jeszcze ustosunkować do niego filozofia i teologia po to, by szukać „racji ostatecznej” cierpienia i śmierci sześciu milionów wyznawców judaizmu oraz milionów przedstawicieli innych nacji. Racją tą tak w świetle klasycznej filozofii, teologii chrześcijańskiej, jak również judaizmu jest Bóg, o ile, oczywiście, uznalibyśmy za herezję twierdzenia gnostycyzmu, choć są one równie nieweryfikowalne, jak nieweryfikowalne jest przecież *de facto* istnienie boskiego bytu absolutnego.

Gdyby więc pojmować Boga jako Platońskiego Demiurga, który stworzył wszechświat, będąc wpatrzonym w jego najdoskonalszy paradygmat, to w świetle Holocaustu można by chyba zaryzykować twierdzenie, że ów Najdoskonalszy Rzemieślnik musiał utracić wzrok w chwili owej kreacji, a sam Platon utracił rozum, nie dostrzegając wśród swoich idei tej jednej, którą należałoby nazwać ideą *zła-samego-w sobie*. Arystoteles z kolei, pisząc o przyczynie celowej tego, co

istnieje, i utożsamiając ją z Dobrem, nie potrafiłby się chyba raczej dopatrzeć jakiegokolwiek, czy to realnego, czy to nawet pojęciowego jedynie dobra, w istnieniu bytów, jakimi były piece krematoriów. Nie potrafiłby także wyjaśnić, dlaczego jego „Nieruchomy Poruszyciel” wprawił w ruch – pośrednio przynajmniej – zbrodniczą maszynę, której celem była destrukcja istnienia.

W miarę pozytywnej odpowiedzi na pytanie o przyczynę zła można oczekiwać ze strony teologii chrześcijańskiej: cierpienie niewinnych ofiar nazizmu hitlerowskiego mogło być, w takim ujęciu, darem dla przyszłych pokoleń, a sześć milionów ludzi, którzy zniknęli z powierzchni ziemi, niejako partycypowało w męce i ukrzyżowaniu Chrystusa. Niestety, takie rozwiązanie problemu jest rozwiązaniem pozornie tylko poprawnym, bo choć uzasadnia śmierć ofiar i nadaje jej boską poiekąd wartość, to nie można jej jednak pogodzić ani z chrześcijańską, ani z judaistyczną wizją sprawiedliwego, miłosiernego i wszechmocnego Boga. Z tego więc powodu filozofowie i teologowie żydowski zajmujący stanowisko dogmatyczne i ortodoksyjne stoją przed istotnym problemem: muszą w jakiś sposób pogodzić swoje religijne przekonania z faktem *Shoah*, muszą wykazać niesprzeczność między okrutną śmiercią niewinnych ludzi a własnym głębokim przekonaniem o Bożej dobroci, sprawiedliwości i wszechmocy<sup>1</sup>.

Kwestia ta stanowiła prawdziwe wyzwanie dla myślicieli judaizmu i była inspiracją do powstania żydowskiej „teologii Holocaustu”, w której wyodrębnić można wiele poglądów. Większość z nich łączy jednak wspólne dążenie do ocalenia tradycyjnego porządku wszechświata wraz z jego „metafizyczną podstawą”: dobrym, miłosiernym, sprawiedliwym Absolutem. Ratowanie owego porządku i dowodzenie istnienia jego koniecznej osnowy wydaje się głównym celem przemyśleń tak znanych, między innymi, myślicieli, jak Emil Fackenheim czy Hans Jonas. Pierwszy z nich zaprezentował jako swoją teodyceę koncepcję 614. micwy<sup>2</sup>. Micwa Fackenheima, będąc kolejnym nakazem

---

<sup>1</sup> Wręcz lapidarnie problem ten ujął H. Jonas. Napisał on: „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. [...] jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?” (H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 33 nn.).

<sup>2</sup> Por. E. L. Fackenheim, *Transcendence in Contemporary Culture: Philosophical Reflections and a Jewish Theology* [w:] *Transcendence*, ed. H. W. Richardson, D. R. Cutler, Beacon Press, 1969, s. 150.

prawa talmudycznego i nowym imperatywem moralnym, zobowiązuje wyznawców judaizmu do obrony wiary przodków oraz budowania potęgi państwa izraelskiego. Postępowanie takie miałyby uniemożliwić Hitlerowi odniesienie pośmiertnego zwycięstwa nad narodem żydowskim, Holocaust zaś znajduje w myśl tej koncepcji intrygujące uzasadnienie: za sprawą ofiary niewinnych sprawiedliwy Bóg pozwolił na stworzenie niepodległego Izraela.

O ile w ujęciu Fackenheim'a byt konieczny nie traci – mimo Auschwitz – żadnego ze swoich tradycyjnych przymiotów, o tyle Hans Jonas postrzega Go odmiennie. Bóg w „micie” Jonasa pozbawiony jest bowiem swojej wszechmocy i siły. *En-Sof* – to, co Nieskończone<sup>3</sup> – stało się kreatorem wszechświata i stworzyło to, co istnieje, poprzez *cimcum*: samonegację, samowycofanie się i samoograniczenie. *En-Sof*, zdaniem Jonasa – a wbrew temu, co głosiła na ten temat myśl żydowskiej kabały – jest wobec świata absolutnie transcendentny, a to, co stworzone, otrzymało od Niego bezwzględna wolność i niezależność<sup>4</sup>. Porządek ludzki nie jest więc w żaden sposób zależny od Bożych decyzji, zło zaś, którego historyczna kulminacja zaistniała w Auschwitz, jest dziełem wolnego człowieka i rozpatrywać je można wyłącznie na płaszczyźnie etycznej oraz antropologicznej<sup>5</sup>. Oskarżanie zatem Boga o niesprawiedliwość nie jest w ogóle uzasadnione: w Auschwitz to właśnie stworzony człowiek zawiódł swego Stworzyciela, a nie Stworzyciel człowieka. W ujęciu Jonasa, ponownie więc – tak samo jak w koncepcji Fackenheim'a – ocalona zostaje idea Boga judaizmu wraz z jej zasadniczymi, uświęconymi przez objawienie i tra-

<sup>3</sup> Znaczenie terminu *En-Sof*, który narodził się w mistycznej myśli żydowskiej kabały, omawia Scholem w swojej bez wątpienia wybitnej monografii poświęconej mistycyzmowi żydowskiemu: „*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 [rozumem]’, nie zaś ‘Niepochwytny’”. (G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 24).

<sup>4</sup> Por. H. Jonas, dz. cyt., s. 45 nn.

<sup>5</sup> Podobne na ten temat zdanie ma również Eliezer Berkovits, filozof będący reprezentantem ortodoksyjnego judaizmu, który twierdzi, że wolność ludzka oraz możliwość dokonywania wyborów moralnych stanowią o istocie człowieczeństwa. Powinnością zaś każdego człowieka jest odpowiedzialność za siebie, innych ludzi i otaczający świat. Wolność jest także darem ofiarowanym człowiekowi przez Boga. Dar ten jednak należy mądrze wykorzystać. (E. Berkovits, *God, Faith and History*, Jeruzalem 2004.)

dycję cechami, spośród których wyeksponowana zostaje bezgraniczna miłość bytu absolutnego w stosunku do ludzi.

Rzecz jasna, obie powyżej przedstawione koncepcje są niezwykle ciekawą próbą wyjaśnienia „spraw ostatecznych”: mówią o najwyższym dobru, najwyższym złu, o idei Boga czy idei człowieka. Nie wyczerpują jednak i wyczerpać nie mogą zainicjowanej przez Holocaust dysputy. Fenomen *Shoah* bowiem stanowi niewyczerpane źródło pytań i wątpliwości odnoszących się do ustanowionego i ustalonego – przynajmniej na gruncie filozofii judeochrześcijańskiej – porządku wszechświata oraz sytuacji i kondycji człowieka w owym wszechświecie. W nurt tych kwestii włączył się również, prezentując zgoła odmienne od tradycyjnego stanowisko, Richard Rubenstein, urodzony w Stanach Zjednoczonych teolog i filozof żydowski. Otrzymał konserwatywne wychowanie i wykształcenie, ukończywszy szkołę rabinacką, Rubenstein nie był w stanie zaakceptować ani zgodnych z doktryną judaizmu prób wyjaśnienia tragedii Holocaustu, ani *eo ipso* nie był on w stanie przyjąć za dogmat, w kontekście Zagłady, twierdzeń dotyczących omnipotencji Boga i sprawiedliwości Bożych wyroków. Pisze on bowiem:

Nigdy nie pragnąłem śmierci teistycznego Boga; ale ze smutkiem stwierdziłem, iż koncepcja takiego Boga nie jest wiarygodna w obliczu Holocaustu<sup>6</sup>.

Myśl Rubensteina, jak on sam przyznaje, ewoluowała w czasie. Wpłynęły zaś na nią dogłębne, historyczno-socjologiczne studia nad wydarzeniami epoki Holocaustu, jak również pewien kontakt z ideami hinduizmu, które żydowski myśliciel wykorzystał do stworzenia własnej, oryginalnej koncepcji filozoficznej<sup>7</sup>. Koncepcja ta nie narodziłaby się jednak w swej pełnej postaci, gdyby Rubenstein nie sięgnął także do dorobku protestanckich teologów radykalnych, od których bezpośrednio zaczerpnął ideę „śmierci Boga”. Tymi, którzy wywarli największy wpływ na myśl Rubensteina, byli, jak on sam przyznaje, Thomas J. J. Altizer, Paul J. Tillich, Harvey Cox i William Hamilton<sup>8</sup>. Inspirowane zaś przez filozofię Nietzschego twierdzenie Tillicha, iż „Boga teologicznego teizmu należy zabić, ponieważ nikt nie może znieść

---

<sup>6</sup> R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*, Second Edition, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1992, s. 248, tłum. własne.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 293–295.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 247–265.

bycia przedmiotem absolutnej wiedzy<sup>9</sup> stało się właściwym punktem wyjścia dla teorii Rubensteina.

Żydowski myśliciel przestrzega jednak przed utożsamieniem nietzscheańskiego hasła: „Bóg umarł” na gruncie filozofii chrześcijańskiej oraz judaistycznej. Zdanie bowiem „Bóg jest martwy” posiada zupełnie odmienne konotacje dla kogoś, kto wierzy w Chrystusa, Boga-Człowieka-Odkupiciela, oraz dla wyznawcy religii Mojżesza. Zresztą:

[...] ze względu na alienację od symboliki krzyża, jest niemożliwe dla Żydów powiedzieć „Bóg nie żyje”, ponieważ „Bóg w judaizmie po prostu nie umiera”<sup>10</sup>.

Mimo to Rubenstein decyduje się na wykorzystanie owych słów jako kanwy dla swoich przemyśleń. Podkreśla bowiem fakt, iż współcześni Żydzi amerykańscy przynależą do tego samego porządku kulturowego, z którego wyrosli współcześni myśliciele chrześcijańscy. Wszyscy oni zostali przecież intelektualnie ukształtowani przez tych samych filozofów: Freuda, Sartre’a, Hegla, Kirkegaarda i, nade wszystko, Nietzschego<sup>11</sup>. Skoro jednak żaden wyznawca judaizmu nie może – lub raczej nie wolno mu – stwierdzić: „Bóg nie żyje”, Rubenstein poszukuje własnej formuły, którą dałoby się w jakiś sposób pogodzić z religią jego „faryzejskich przodków” lub przynajmniej nie negowałaby ona wprost zasadniczych tez tradycji Mojżeszowej. Wniosek przemyśleń Altizera, „Bóg nie żyje”, ogranicza zatem filozof do twierdzenia: „Żyjemy w czasie śmierci Boga”<sup>12</sup>.

Zwraca uwagę fakt, iż Rubenstein przenosi w tym momencie akcent ze sformułowania „nie żyje” na słowo „czas”, mając na uwadze przede wszystkim historyczno-socjologiczny aspekt religii. Parafrazując słowa myśliciela, można by zatem stwierdzić: „Bóg nie żyje. Zmarł w czasie II wojny światowej”. Lub, precyzując: „Bóg nie żyje. Zmarł w wyniku ludzkiej refleksji nad Auschwitz, Kołymą i Hiroszimą”. Tak więc, w ujęciu Rubensteina, „śmierć Boga” jest niczym innym niż „faktem kulturowym”, nie zaś czymś, co w istocie się wydarzyło<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Tamże, s. 248, tłum własne.

<sup>10</sup> Tamże, s. 249, tłum. własne.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 249.

<sup>12</sup> „Nevertheless, I believe that radical theology errs in its assertion that God is dead. Such an assertion exceeds human knowledge. [...] It is more precise to assert that we live in the time of the death of God than to declare ‘God is dead’”. (Tamże, s. 250).

<sup>13</sup> „It must be stressed [...] that the death of God is not something that has happened to God. It is a cultural event experienced by men and women, many of whom remain faithful members of their religious communities”. (Tamże, s. 294).

Owo wydarzenie kulturowe sprawiło, iż wielu ludzi nie jest już dłużej w stanie wierzyć w transcendentnego „Boga Historii”, mimo iż nadal odczuwają oni potrzebę uczestniczenia w rytuałach, które stanowią egzoteryczny poziom każdej religii. Niektóre osoby potrzebują bowiem do końca swego istnienia jakiejś podpory, która wnosiłaby do ich życia pewien nadrzędny ład. Są jak drzewo, które nie zapaściło głęboko swoich korzeni i dlatego wymaga wzmocnienia. Rytuały poza tym – jako niezbędny element każdej religii – wzmocniają w wielu przypadkach poczucie sensowności istnienia, chociaż uczestniczenie w nich nie zawsze jest poparte głębszą refleksją<sup>14</sup>. Po prostu, *sacrum* stanowi swoiste – niekiedy konieczne – dopełnienie ludzkiej egzystencji. Co więcej, Rubenstein wskazuje, iż sfera *sacrum* może nawet istnieć w wersji świeckiej. Stworzył ją, na przykład, Karol Marks, snując – świecką właśnie – wizję możliwej do osiągnięcia przez realizujących jego idee świetlanej przyszłości, która stanowiła w tym ujęciu substytut „królestwa Bożego”<sup>15</sup>. Tak więc absolutna negacja Boga nie usunęła ani rytuału, ani *sacrum*. Myśl Marksa – jak każda inna religia – sama w sobie miała stanowić remedium na dramat egzystencji, zapewniając człowiekowi nadzieję na nadejście lepszych dni w bliżej nieokreślonym czasie.

Rubinsteina interesuje jednak przede wszystkim poziom ezoteryczny, na którym zaszła negacja istnienia Boga Historii, czyli Boga, który wybrał naród żydowski i zawarł z nim swoje Przymierze<sup>16</sup>. Zdaniem filozofa, wydarzenie Auschwitz dowodzi właśnie Bożego nieistnienia. Ani wybór narodu, ani Przymierze w kontekście obozów i krematoriów oraz zagłady milionów ludzi nie są wiarygodne. Stanowią tylko mit uświęcony przez tradycję. Nie są w stanie wyjaśnić śmierci, cierpienia i zła przenikających ludzką egzystencję. Nie może być też przedmiotem czy to wiedzy, czy nawet wiary jedynie ten Bóg, który miał dokonać wyboru narodu i zawrzeć z nim Przymierze, a jednocześnie milcząc, przyzwolił na *Shoah* i nie uczynił niczego, by ratować niewinnych. Ogłaszając jednak za Nietzschem i Altizerem śmierć „teistycznego Boga” – „Boga Historii”, Rubenstein nie neguje istnienia Boga czy bóstwa w ogóle. Przeciwnie, stara się zdefiniować istotę tego-co-boskie, która okazuje się czymś zasadniczo różnym od judeo-chrześcijańskiej wizji Absolutu.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 293.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 249.

<sup>16</sup> Por. Z. Braiterman, *(God) After Auschwitz*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1998, s. 87.

Punktem wyjścia dla przemyśleń Rubensteina staje się buddyjski pogład na egzystencję. Według żydowskiego myśliciela, filozofia Zachodu w sposób nieuzasadniony przypisuje bowiem jednostkowemu życiu trwałość i stabilność. W hinduizmie natomiast celem egzystencji jest odkupienie-wybabwienie rozumiane jako uwolnienie się od potrzeb i pragnień, w tym również od przywiązania do życia, które jest stanem jedynie efemerycznym. Buddyści zwracają również uwagę na fakt, iż ludzkie życie jest z natury przesiąknięte przez cierpienie i nieszczęścia, u których podstaw legły niezaspokojone potrzeby i pragnienia. Wyzbycie się owych pragnień, w tym również marzeń o wiecznym życiu, stanowić ma kres cierpienia. Śmierć z kolei, w kontekście nauk buddyjskich, jawi się jako ostateczne uwolnienie człowieka od jego fizycznych i duchowych potrzeb. Jest ona ponadto momentem zespolenia się indywidualnego, jednostkowego istnienia z „oceanem” bytu, z którego wyłoni się w przyszłości wszelkie nowe życie<sup>17</sup>.

Rubenstein zwraca uwagę, iż ta hinduistyczna perspektywa pozostaje w harmonii z fizjologicznymi i psychologicznymi faktami ludzkiej egzystencji w o wiele większym stopniu niż poglądy głoszone przez judaizm lub chrześcijaństwo, ponieważ „instynkty ludzi są często lepsze od ich ideologii”<sup>18</sup>. Pojmowanie zaś śmierci jako chwili wyzwolenia od niezaspokojonych potrzeb i pragnień umożliwia jej pozytywne, rzec by można epikurejskie, rozumienie: nawet zagłada niewinnych dzieci w piecach krematoriów nie była w istocie czymś dla nich złym, lecz stanowiła transgresję ku Bytowi, a zarazem wyzwolenie od przyrodzonego bólu egzystencji.

Chociaż byłem mocno zakorzeniony w tradycji żydowskiej, to poraził mnie fakt, iż aporie wywodzące się z poglądu teistycznego nie stanowią problemu dla buddyzmu<sup>19</sup>.

W taki zatem sposób znajduje Rubenstein wyjaśnienie dla zła, którego intensywność i rozległość przerasta w powszechnym odczuciu wszelkie możliwości rozumienia. Totalna zaś krytyka żydowskiej i chrześcijańskiej teodycei prowadzi go w kierunku konstrukcji nowej i oryginalnej – współcześnie przynajmniej – ontologii.

Tym, co stanowi fundamentalne jej założenie, jest przekonanie o istnieniu Bożej Immanencji, a właściwie – mówiąc precyzyjniej –

---

<sup>17</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 294 i nn.

<sup>18</sup> Tamże, s. 260, tłum. własne.

<sup>19</sup> Tamże, s. 295, tłum. własne.



przekonanie o istnieniu Boga immanentnego w stosunku do świata, kosmosu i w ogóle stworzenia. To, co istnieje, posiada więc boską naturę, i stanowi zarazem część „wszystkiego”. Owa boska natura czy „metafizyczna istota” bytu jest jednak przez Rubensteina specyficznie pojmowana. Właściwie utożsamić ją byłoby można z jońską prazasadą, *arche panton*, która niejako zespala wszelki byt, choć sam Rubenstein nie powołuje się tutaj wprost na Jonię, lecz wspomina ogólnie o pewnym podobieństwie swojej myśli do pogańskiej filozofii przyrody (*nature paganism*)<sup>20</sup>. Myśl ta, zdaniem żydowskiego myśliciela, stanowiła zresztą niezwykle mądrą refleksję nad miejscem człowieka w porządku istnienia.

Tak więc, w ujęciu Rubensteina, transcendentny, osobowy Bóg judaizmu i chrześcijaństwa zostaje zastąpiony przez siłę czy moc przenikającą wszystko i będącą podstawą istnienia wszystkiego<sup>21</sup>. Podstawa ta może zostać również określona jako Duch, Boskie Źródło, Absolut, *Urgrund*. Rubenstein zdaje sobie sprawę z nieadekwatności języka, który nie jest w stanie wyrazić mocy niewyrażalnej. Zresztą, jak pisze myśliciel, „zdawali sobie z tego sprawę mistycy wszystkich epok”<sup>22</sup>, do których zalicza filozof również przedstawicieli chasydyzmu<sup>23</sup>. Z perspektywy Bożej Siły wszystko przenikającej, cały kosmos, czyli porządek istnienia w swej czasowej i przestrzennej różnorodności, jest postrzegany przez Rubensteina jako wielość manifestacji owej samo-realizującej się mocy. Jedną z tych manifestacji jest, oczywiście, człowiek, pojmowany jako część kosmosu i ważki element tego, co stworzone.

Boskość, jako Fundament Bytu i wszelkich istnień, może być rozumiana jako podstawa uczucia, myśli i refleksji. Ludzka zaś myśl i uczucie są zatem wyrazem boskiej myśli i boskiego uczucia [...] <sup>24</sup>.

Prezentując swoją ontyczną koncepcję, Rubenstein określa ją jako „syntetyzujący system ciągły” i odróżnia od „dychotomizującego systemu przestrzeni”, powstałego w judeochryścianizmie<sup>25</sup>. W teorii żydow-

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 296; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 96.

<sup>21</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 295 i nn; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 95.

<sup>22</sup> R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 295, tłum własne.

<sup>23</sup> Tamże, s. 260.

<sup>24</sup> Tamże, s. 296, tłum. własne.

<sup>25</sup> „To choose immanence, mysticism, nature paganism, or the quest of Buddhist enlightenment is to choose a synthesizing system of continuity over a dichotomizing system of gaps, such as faith in the radically transcendent God of biblical tradition,



skiego filozofa ów boski duch tworzy wszystko i wszystko przenika, będąc zarazem jedyną prawdziwą rzeczywistością. Transcendentny natomiast Bóg biblijnego przekazu stanowi byt absolutnie odrębny wobec tego, co zostało przez Niego stworzone. Także biblijny człowiek stoi tu w opozycji do reszty wszechświata, uzurpując sobie swoistą w stosunku do owej reszty transcendencję. Między Bogiem, światem a resztą stworzenia pozostają niedookreślone obszary lub raczej graniczne linie, które nie stanowią przecież jednak żadnych jakości ontycznych. W zasadzie można by je określić jako istniejący niebyt, co, rzecz jasna, jest pozbawione głębszego sensu, skoro, jak rzekł – chyba rozsądnie – Parmenides, „niebytu nie ma”.

W celu eksplikacji zasady owego „systemu ciągłego”, przywołuje Rubenstein myśl Hegla. Heglowski *Geist*, Duch, jest przecież czymś analogicznym w stosunku do Bożej Immanencji – siły przenikającej wszystko to, co istnieje jako byt skończony, konkretny. Co więcej, zdaniem Hegla, *Geist* czy Absolut nie mógłby istnieć, gdyby nie istniały owe byty skończone: one warunkują bowiem w sposób konieczny bytowanie Ducha. „Bez świata Bóg nie jest Bogiem”, zauważa przecież filozof z Jeny. Jednocześnie zaś każdy byt i każde wydarzenie, jakie istnieje lub ma miejsce w empirycznym świecie, stanowi z kolei wyraz istnienia Ducha-Absolutu. Tak więc „system ciągłości” nie jest, w ujęciu Hegla, niczym innym, jak tylko samorozwijającą się totalnością ontyczną. Zarówno ludzkość w jej historycznym rozwoju, jak i natura w swej ewolucji tworzą kolejne jakości powstałe z jednej i tej samej rzeczywistości.

Rubenstein, podzielając poglądy Hegla, rozwija teorię „systemu ciągłego”. Punktem wyjścia staje się w tym momencie dla żydowskiego myśliciela odnalezienie takiej koncepcji Boga, która „nie fałszowałaby ani nie mistyfikowała rzeczywistości”<sup>26</sup>, jak ma to miejsce w judaizmie i chrześcijaństwie. Skoro bowiem nie żyje już transcendentny „Bóg Historii”, to można podjąć próbę stworzenia teodycei kompatybilnej z ontyczną ciągłością. Tak więc, według Rubensteina, Bóg jest nieskończoną „Świątą Nicością”. Jest owym Niczym, ponieważ nie jest czymkolwiek, do czego można by Go było porównać, biorąc pod uwagę wszelkie byty i fenomeny świata empirycznego<sup>27</sup>. Bóg ten stanowi zarazem źródło i podstawę wszystkich bytów skończonych. Jest

who bestows a covenant upon Israel for His own utterly inscrutable reasons”.  
(R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 296.)

<sup>26</sup> Tamże, s. 298, tłum. własne.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 298; Z. Braiterman, dz. cyt., s. 98.

On nieśmiertelny w odróżnieniu od, na przykład, bytu ludzkiego, dla którego śmierć oznacza rozpad i unicestwienie, niezależnie od tego czy wierzy się w życie wieczne, czy też się takiej wiary nie posiada.

By zilustrować swoją teorię, Rubenstein porównuje Boga do oceanu, byty zaś ludzkie do fal.

Każda fala posiada własny moment, gdy jest identyfikowalna jako w pewien sposób odrębny byt. Mimo to żadna fala nie jest w całości różna od oceanu, który stanowi jej substancjalną podstawę<sup>28</sup>.

Bóg jest więc immanentny w stosunku do stworzenia i jest jedyną totalną rzeczywistością. Człowiek z kolei nie ma najmniejszego nawet wpływu na „Nicość”: stanowi on tylko epifenomen boskości, będąc po prostu jedną z manifestacji „Świętej Nicości”<sup>29</sup>. Jest to, rzecz jasna, manifestacja skończona i przemijająca: podobnie jak morska fala posiada ów człowiek „własny moment” – czas życia, który wyznaczają jego narodziny i śmierć. Śmierć z kolei jest, w takim ujęciu, zupełnie naturalnym zjawiskiem wpisanym w porządek istnienia. Umierając, dajemy przecież możliwość zaistnienia kolejnego bytu skończonego, powstałego z nieskończonej „Nicości”. Człowiek, w myśli Rubensteina, ma zatem w gruncie rzeczy bardzo ograniczone możliwości zaznaczenia własnej indywidualności. Podlega bowiem uniwersalnym, bezosobowym siłom natury: „po prostu powielamy, każdy na swój sposób, los wspólny bilionom innych ludzkich istnień”<sup>30</sup>. Nikt z nas nie decyduje świadomie o tym, czy ma się urodzić, dojrzewać, starzeć czy wreszcie umierać naturalną śmiercią.

Rubenstein zdaje sobie sprawę, iż prezentowana przezeń koncepcja nie jest w gruncie rzeczy oryginalna. Odpowiednikiem bowiem „Świętej Nicości” jest w koncepcji wspomnianego tu już Hegla „Duch”, w koncepcji zaś Tillicha „Podstawa bytu”. Wszystkie te trzy desygnaty odnoszą się do pewnej jakości ontycznej zdominowanej przez czynnik żeński, macierzyński, warunkujący rodzenie. Byt ten wytwarza inne byty, które powstają z jego własnej substancji, tak samo, jak dzieje się to w przypadku dziecka, którego ciało powstaje – dosłownie – z organizmu matki. Co więcej, zdaniem Rubensteina, ów macierzyński Bóg, będący „wszystkim we wszystkim”, „partycypuje w radościach

<sup>28</sup> R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 299, tłum. własne.

<sup>29</sup> „There is an inescapable tension between God’s essential unity and his process of self-manifestation in the multiplicity of the empirical world”. (R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 301).

<sup>30</sup> Tamże, s. 299, tłum. własne.

i smutkach dramatu kreacji”<sup>31</sup>. Jest więc Bogiem, który współczuje, współ-odczuwa. Stanowi zarazem antytezę biblijnego „Boga Historii”, którego nie określa się nigdy jako „grunt”, „podstawę” czy „źródło”. Znany jest On natomiast jako ojciec, stwórca i sędzia<sup>32</sup>. Jest Bogiem patriarchalnym – mężczyzną, który wykreował najpierw mężczyznę. Biblijny Adam z kolei jest bytem odrębnym od Boga: jest bytem w stosunku do Boga zewnętrznym. Bóg judaizmu i chrześcijaństwa nie przenika tego, co stworzone. Czuwa on natomiast – jako sędzia właśnie – nad procesem kreacji, którą niegdyś zainicjował.

Aby dodatkowo uzasadnić swoją koncepcję, Rubenstein zauważa, iż teodyceę i kosmogonię odmienną od teodycei tradycyjnego judaizmu skonstruował żyjący w XVI wieku żydowski uczyony i mistyk, Izaak Luria<sup>33</sup>. U podstaw koncepcji Lurii leży teoria *cimcum* – samoograniczenia się Boga, co oznacza, iż *Szechina*, Boża Obecność, zostaje oderwana od *En-Sof*, Bożej Istoty. Innymi słowy, część Boga zostaje oderwana od tegoż Boga po to, by mogło zaistnieć to, co stworzone<sup>34</sup>. Celem z kolei istnienia tego, co stworzone, jest, w myśli kabalistycznej, „droga do Boga” – powrót do *En-Sof*, do tego, co Nieskończone, do boskiej postawy bytu. Z drugiej zaś strony, Bóg jest obecny we wszystkim, jako że *Szechina* przenika wszystko, co istnieje<sup>35</sup>. Poglądy Lurii przejęli dużo później chasydzi, których doktrynę określić wprost można jako panteizm<sup>36</sup>, mimo że nie zawsze się do tego przyznawali, pragnąc w jakiś sposób połączyć swoje przekonanie o Bożej immanencji z transcendentalizmem biblijnego judaizmu<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, s. 302, tłum. własne.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Z. Braiterman twierdzi, że R. L. Rubenstein, był pierwszym teologiem żydowskim, który jawnie włączył Luriańską teorię *cimcum* do swojej koncepcji Boga. (Por. Z. Braiterman, dz. cyt., s. 105.) Wydaje się, że autor tej tezy nie uwzględnił licznych teologów chasydzkich, jak np. Baal Szem Towa.

<sup>34</sup> Por. G. Scholem, dz. cyt., s. 289.

<sup>35</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 303.

<sup>36</sup> „Dlatego w pierwszym okresie chasydyzm wyraża swe myśli w sposób o wiele wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem zabarwiony panteizmem. Doktrynę o immanencji Boga we wszystkim Salomon Schechter uznał nie tylko za centralną naukę chasydyzmu; była ona dlań również charakterystycznym jego wyróżnikiem. Można jednak wątpić, czy ujęcie to trafnie oddaje istotę rzeczy. [...] Nowością wydaje mi się tutaj nie doktryna, lecz ów pierwotny zapał jej towarzyszący, entuzjastyczne poczucie, że Bóg „wszystko otacza i wypełnia”, obalając wszelkie przedziały i przegrody”. (G. Scholem, dz. cyt., s. 381 i n.)

<sup>37</sup> Przykładem filozofa, którego myśl wyrosła z doktryny chasydzkiej jest, między innymi, Martin Buber, który właśnie usiłował dokonać syntezy owej doktryny z orto-

Podobny pogląd, pisze Rubenstein, odnaleźć też można w chrześcijańskiej myśli Pawła z Tarsu, spadkobiercy doktryny faryzejskiej, który pisząc o ostatecznej unii Chrystusa i Boga-Ojca, wyraża nie co innego, jak tylko mistyczny obraz Boga, który jest „wszystkim we wszystkim” oraz koncepcję ostatecznego powrotu tego, co stworzone, ku „Temu, co Nieskończone”<sup>38</sup>. „Bóg Historii” natomiast, doświadczany przez ludzkie „ja” jako „Ty”, jest oddzielony od swojej prawdziwej natury, którą jest *En-Sof*, czyli „Święta Nicość”<sup>39</sup>.

W tym momencie podkreślić należy, jak się wydaje, fakt, iż myśl Rubensteina jest w gruncie rzeczy swoistą kontynuacją żydowskiej myśli kabalistycznej, i to nie tylko w jej luriańskiej wersji. Wszyscy bowiem mistycy żydowscy zawsze akcentowali swoje przywiązanie do koncepcji *creatio ex nihilo*, choć pojmowali ją zgoła odmiennie niż ortodoksyjni teologowie i tradycyjna filozofia. „Stworzenie z niczego” nie oznaczało bowiem dla żydowskich mistyków stworzenia z niebytu. Owo „nic” konotuje w ich myśli natomiast pewną niedefiniowalną i niepoznawalną ani w sposób empiryczny, ani racjonalny jakość ontyczną. Jak bowiem pisze Scholem, charakteryzując ogólnie mistykę żydowską:

To „Nic”, z którego wszystko się wywodzi, nie jest bynajmniej czystą negacją; ono tylko z naszego punktu widzenia wymyka się wszelkim określeniom, gdyż nie poddaje się poznaniu rozumowemu. [...] Owa Nicość to w istocie mistyczna Pełnia, jakkolwiek nie sposób ująć jej żadnym ludzkim określeniem<sup>40</sup>.

Dla mistyków – tak samo jak dla Rubensteina – „Nicość” jest święta<sup>41</sup>. Co więcej, jest ona istotą boskości, jest samym Bogiem. *Creatio ex nihilo*, oznacza w tym ujęciu, iż stworzenie było procesem, który zaistniał „w samym Bogu i z niego”<sup>42</sup>. Mamy więc w takim przy-

---

doksyjnym judaizmem w taki sposób, by nie zostać oskarżonym o panteizm. W przedmowie do *Drogi człowieka według nauczania chasydów* napisał on: „Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie. Tak więc w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra boża, lecz każda taka iskra zamknięta jest w osobnej ‘muszli’. Jedyne człowiek potrafi ją wyzwolić i na powrót złączyć z początkiem”. (M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 2004, s. 7).

<sup>38</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 304.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 37 i n.

<sup>41</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 252.

<sup>42</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 38.

padku do czynienia z teorią emanacji, choć różną zupełnie od jej platońskiego paradygmatu, ponieważ byty, które kolejno się z *En-Sof* wyłaniają, nie są jego hipostazami, lecz stanowią po prostu skończone epifenomeny „Tego, co Nieskończone”.

Jak zatem widać, Rubenstein nie konstruuje więc w gruncie rzeczy nowej, oryginalnej teodycei czy teorii bytu. Jednakże, dzięki zastąpieniu czy to skomplikowanej terminologii heglowskiej, czy to hermetycznego języka żydowskiej kabały przez metaforykę oceanu, sprawia, że dość mocno już osadzona w historii filozofii koncepcja teozoficzna nabiera niejako nowego i oryginalnego znaczenia: staje się ona jasna, zrozumiała i spójna. Co więcej, śmierć „Boga Historii” nie jest, w ujęciu Rubensteina, powodem do jakiegokolwiek rozpacz<sup>43</sup>. Bóg bowiem w rzeczywistości nie umarł, lecz „jest On źródłem tak życia, jak i śmierci”. Sama zaś śmierć stanowi „ostateczną cenę, jaką płacimy za życie i miłość, za dane nam chwile „radości i spełnienia”<sup>44</sup>. Umierając, tracimy to, co w nas jednostkowe, by połączyć się z boską „Nicością”, która jest zarazem „Pełnią” istnienia<sup>45</sup>. W takim ujęciu, cierpienie ofiar obozów koncentracyjnych może być jednak do pewnego stopnia zrozumiałe: ofiary te były pierwotnie Niczym. W Nicości także się roztopiły, Nicością pozostały, partycypując jednocześnie w „Tym, co Nieskończone” – boskie. Szkoda tylko, iż tak niewiele było w życiu tych ludzi owych chwil „radości i spełnienia”. Mimo to musieli zapłacić za nie najwyższą i straszną cenę. Może właśnie dlatego Rubenstein jest przekonany o świętości tego, co boskie, choć lęka się „Świętej Nicości” i Ją podziwia, to nie jest w stanie pokochać Boga, w którego wierzy<sup>46</sup>. To, co Nieskończone, jest bowiem dawcą tak życia, jak i śmierci, która nieuchronnie stanowi kres każdego indywidualnego istnienia: i z faktem tym należy sobie samodzielnie poradzić, choćby nawet za pomocą iluzji, jakich dostarczają religie.

<sup>43</sup> „The world of the death of the biblical God need not be a place of gloom and despair”. (R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 306.)

<sup>44</sup> Tamże, s. 306, tłum. własne.

<sup>45</sup> Por. G. Scholem, dz. cyt., s. 38.

<sup>46</sup> Por. R. L. Rubenstein, dz. cyt., s. 264.

RICHARD RUBENSTEIN'S CONCEPTION  
OF THE TIME OF THE DEATH OF GOD

Summary

The idea of God acting in history became important in Jewish theology and philosophy after the Holocaust. Some Jewish thinkers tried to defend the „traditional” God of the Covenant. Richard Rubenstein, however, denies the existence of a God who acts in history. Inspired by Protestant radical theology, he worked out a conception that may be called the theory of „the time of the death of God”. Yet Rubenstein does not deny the existence of God in general; he accepts and develops a kabbalistic idea of God as immanent in the world and in human beings. In Rubenstein’s theodicy the personal God of Judaism and Christianity is replaced by a cosmic power. The entire universe is seen as a multiplicity of manifestations of this divine power, and man is just one of these manifestations. Death – the death of children in Auschwitz, for instance – can be regarded as a form of liberation and is the final step toward „Holy Nothingness”.

*Katarzyna Kornacka*