Anna Szklarska
ORCID 0000-0003-4424-2143
DOI 10.24917/20838972.15.11

Teodycea w obliczu Zagłady: wspólny problem filozofii i teologii

Bóg skoro jest dobry wielu rzeczom nie jest winien
Platon

W niniejszym tekście autorka podejmie się próby zarysu problemu teodycei[1], czyli próby usprawiedliwienia Boga z zarzutu istnienia zła i niesprawiedliwości w świecie, ale w szczególnym kontekście zbrodni totalitaryzmu, jakich najdotkliwiej doświadczył naród żydowski. Pytanie o genezę zła samo w sobie problematyczne, dla teologii (zwłaszcza związanej z religią monoteistyczną) jest wyzwaniem. Zgodnie z wykładnią chrześcijańską wolna wola, jaką człowiek został obdarzony jest warunkiem doskonałości świata, choć ma to swoje upiorne konsekwencje (moralny upadek), jednak dla wielu wyjaśnienie to okazuje się niewystarczające. Napięcie pomiędzy wolnością a odpowiedzialnością wydaje się dotyczyć nie tylko człowieka, ale i Boga. Czy rzeczywiście?

Jest szczególną ironią, iż sympatyzujący podczas wojny z nazistami, uwikłany w ruch narodowosocjalistyczny Heidegger w słynnym wywiadzie udzielonym w 1966 roku powiedział o tamtym czasie: „Tylko Bóg mógłby nas uratować"[2]. Kiedy analizujemy dzieje Izraelitów, nasuwa nam się niepokojące pytanie: naród wybrany, ale ku czemu, czy aby nie ku wyjątkowo bolesnym prześladowaniom? Jak dobry i wszechmocny Bóg mógł się im spokojnie przyglądać? Richard L. Rubenstein uważa, że problem statusu Boga i jego relacji do Szoah jest zasadniczym zagadnieniem współczesnej teologii żydowskiej.[3] Punkt wyjścia niniejszego artykułu stanowić będą wybrane wątki studiów nad totalitaryzmem filozo-

1 Słowo teodycea pochodzi z języka greckiego. Etymologicznie na pojęcie to składają się dwa człony: *theos* – Bóg i *dike* – sprawiedliwość, zwycięstwo, a zatem obrona Boskiej doskonałości wobec niekwestionowanego faktu istnienia zła w świecie.

2 Cytat za: J. Galarowicz, *Martin Heidegger: genialny myśliciel czy szaman?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 43.

3 R.L. Rubenstein, *Jak zostałem rabinem*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, przeł. A. Musiał, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 263.

fów współczesnych takich jak Hannah Arendt, Jonathan Sacks i Giorgio Agamben, następnie uzupełnione o rozważania Hansa Jonasa, stanowiące centralny punkt odniesienia omawianej problematyki. Niewątpliwie obóz koncentracyjny jest miejscem szczególnej ciszy. Odwiedzając je po niemal ośmiu dziesięcioleciach od wydarzenia się koszmaru, możemy jedynie stanąć bezradni w milczeniu, co najwyżej wypowiadać słowa modlitwy za zmarłych, stanowiące paradoksalnie znak cichej zgody („Niech będzie wola Twoja…").

Nie każdy jednak jest w stanie to zrobić, ponieważ dla wielu owo miejsce kaźni stanowi przejmującą swą dobitnością przestrzeń nieobecności Boga na Ziemi. Nie mogło Go tam wtedy być – podobne głosy słyszymy wśród rodzin ofiar, w tym zarówno ludzi prostych, niewykształconych, jak i najwybitniejszych teologów oraz filozofów. Jak wytłumaczyć milczenie Boga w tym strasznym miejscu? Jeśli jednak uznamy, że Boga tam wtedy nie było, że Holocaust wydarzył się wbrew jego planom, musimy być przygotowani na to, że nie będzie go znowu, kiedy człowiek postanowi zrealizować kolejny szatański projekt. Prowadzi nas to do zanegowania wszechmocy Boga albo do odmówienia mu innych, istotnych przymiotów takich jak: miłosierdzie, sprawiedliwość, doskonałość, dobroć. Bóg swym milczeniem wobec Auschwitz wystawił człowieka na okrutną próbę lojalności. Przez długi czas wydawało się, że przypadek Hioba będzie najdramatyczniejszym sprawdzianem wierności, najtrudniejszym do wyobrażenia testem na całkowite oddanie Bogu, a jednak zdobyliśmy wiedzę, że spektrum sytuacji granicznych okazuje się niewyczerpalne. Na przestrzeni wieków szczególnie doświadczani byli Żydzi. Obecnie, jak w początkach istnienia pierwszych wspólnot, chrześcijanie na Bliskim Wschodzie są przymuszani do najbardziej spektakularnych ofiar i niezawinionych dramatów.[4] W świetle tych wydarzeń zupełnie zrozumiałym jest fakt, iż pytamy o to dlaczego Bóg nie obejmuje ochroną swoich wyznawców i przygląda się ich cierpieniu. Jednak tak postawione pytanie, odpowiedzialność za zło przenosi na stronę Boga jako niekwestionowalnego pomysłodawcy i projektodawcy dziejów świata, albo przynajmniej niemego obserwatora, dysponującego wystarczającą siłą, by ingerować w bieg ziemskich wydarzeń, a jednak powstrzymującego się od takiej ingerencji. A skoro tak – czy moc ta jest iluzoryczna, czy też Bóg nie interesuje się nami? A może, wbrew forsowanej dziś przez teologów chrześcijańskich wykładni o miłosierdziu Boga jako jego pierwszym

4 Rzecz sprawozdaje odwołując się do konkretnych danych np. monografia Paula Marshalla, Leli Gilbert i Niny Shea, *Prześladowani: przemoc wobec chrześcijan*, przeł. R. Zajączkowski, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 2014. Zob. także *Prześladowani i zapomniani: raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2013–2015*, red. W. Wcisło, Wydawnictwo Bernardinum, Pelpin 2015.

i najważniejszym atrybucie, jest on jednak przede wszystkim surowym sędzią sprawiedliwym, który postanawia doświadczyć swój lud?[5] Te pytania musieli sobie stawiać już ludzie minionych wieków, nie są to dylematy jedynie współczesnych pokoleń, gdyż długa jest historia ludzkiego cierpienia. Teodycea Leibniza czy rozważania o wolnej woli św. Augustyna to jedne z pierwszych prób odpowiedzi na powyższe wątpliwości. Przy czym stanowisko wymienionych filozofów wydaje się być na tyle spójne, a odpowiedź wyczerpująca, że niewiele można byłoby do niej dodać.[6] Hansowi Jonasowi udało się jednak ją uzupełnić, poszerzyć nieco horyzont myślowej drogi, dodać doń kilka rozwidleń. Filozof podjął się próby symbolicznego opisania tego w jaki sposób Bóg scedował ciężar tworzenia świata na ramiona słabego człowieka. Opowieść Jonasa to opowieść o cenie, jaką musimy płacić za wolność. Na rachunku wypisane jest: *zło* i wymowna adnotacja: *all inclusive*. Nie ma ono granic, dlatego musimy przygotować się na wszystko: że nigdy się nie wyczerpie, nie skończy, nie nasyci i zawsze będzie ludzkości towarzyszyć. Wszystkie próby analizy zła prowadzą w gruncie rzeczy do jednego celu: wymyślić jak je okiełznać, spróbować powstrzymać, ostatecznie zwyciężyć. Skoro jednak zło pojawia się zawsze na skutek wolności, to czy walka z wyeliminowaniem zła to walka z wolnością w człowieku? To walka z niewłaściwym użyciem tej dyspozycji, ale czy jakakolwiek próba narzucenia jak nią rozporządzać nie prowadzi nas do jej pomniejszenia? Takie argumenty wysuwają zwolennicy absolutnej wolności. Nie wszyscy się z nimi zgadzają. Na gruncie etyki Immanuela Kanta czy antropologii filozoficznej Arnolda Gehlena wolność ma granice, samowola stara się je unieważnić. Absolutyzowanie wolności jest sprawą niezmiernie niebezpieczną, czego świadom był już Platon, który pisał: „Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo (...). Nadmierna wolność zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę (...) z wolności bez granic powstaje niewola najzupełniejsza i najdziksza."[7] Jesteśmy skłonni zgodzić się, że potrzeba pewnych regulacji tj. ograniczeń w zakresie pełnego korzystania z wolności. Stąd nie możemy jechać samochodem 200 km/h na terenach zabudowanych ani słuchać głośno arii Pucciniego w środku nocy na osiedlu mieszkaniowym. Idea rządów prawa, jak również sam instytucjonalny wymiar sprawiedliwości stanowią bufor przed pełną, nieokiełznaną swobodą wykorzystania wolności,

5 Zob. np. Papież Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreą Torniellim*, przeł. J. Ganobis, Znak, Kraków 2016.

6 Zob. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, przeł. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953 oraz G.W.Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

7 Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 357.

zwłaszcza na rzecz czynienia zła, a jednak i te zabezpieczenia czasem zawodzą. Najbardziej ponurą formę upadek ten przybrał w III Rzeszy, z jej prawomocnie ustanowionymi, drobiazgowymi kodeksami i świetnie zorganizowanymi instytucjami państwowymi.[8] Być może porażka wzięła się stąd, że bufor miał charakter wyłącznie formalny, zewnętrzny, nie był skorelowany z obiektywnymi wartościami, które dochodzą do głosu w jednostkowym sumieniu, zamiast tego wypełniały go treści godzące w fundamentalne prawa człowieka.[9] Oznacza to, że prawo może być złe, despotyczne i prowadzić do złowrogich skutków. Prawo zawodzi tam, gdzie zawodzi człowieka rozum. Z drugiej zaś strony – pobudzana niezmierzoną pomysłowością intelektu wola jest w stanie zrealizować najdziksze fantazje. Rozum i wola stanowią swoistą jedność wewnętrznej zapory wobec zła w człowieku. Separowanie tychże stwarza sztuczną sytuację, bo nie ma czystych aktów wolicjonalnych czy intelektualnych. Jest za to sumienie, które człowieka ocala, jednak nie dzieje się to automatycznie. Rozum i wola mogą bowiem działać na rzecz realizacji różnych wartości, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Nie jesteśmy w żaden sposób zdeterminowani w tych wyborach. Im wyższa wartość, tym większa wolność – przekonywał Max Scheler. Dobro nie mogłoby nim być poza wolnością. Na gruncie aksjologii Schelera wartości najwyższe są wartościami, tylko jeśli są realizowane w wolności.

Możemy także wybrać nihilizm lub upijać się wolnością, nie ukierunkowując jej na żadną z wartości, w zamian czyniąc z niej fetysz i ją absolutyzując. Zbyszek Dymarski podsumowuje problem samowoli (rozumianej jako pycha i brak dojrzałości do wolności) następująco: „Jednym z efektów budowania rzeczywistości według własnych recept jest według Tischnera system totalitarny. Symbolizują go nazwy Auschwitz i Kołyma. (…) Świat obozów zagłady był miejscem radykalnego przestawienia zasad rządzących rzeczywistością."[10] Było to możliwe, ponieważ człowiek uznał, że świat jest w pełni od niego zależny, że nie istnieją żadne ograniczenia, może go zatem urządzać podług najbardziej szalonych idei, stanowiących odwrócenie dotychczasowego ładu. Eksperyment nadspodziewanie udał się i nie udał zarazem. Skąd ta ambiwalencja w ocenie? Okazało się, że człowiek może uczynić naprawdę wszystko (jest do tego zdolny, w tym sensie złowieszczy eksperyment się powiódł) i nie może uczynić wszystkiego (nie ma moralnego prawa odmawiać części ludz-

8 Ustawy norymberskie zostały wydane przez władzę, której legitymizacja pochodziła z demokratycznych wyborów.

9 Podobna perspektywa byłaby bliska zarówno Sokratesowi, jak etyce personalizmu Karola Wojtyły.

10 Z. Dymarski, *Dwugłos o złu. Ze studiów nad myślą Józefa Tischnera i Leszka Kołakowskiego*, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2009, s. 222.

kości statusu istot ludzkich, organizując zbrodnie ludobójstwa niczym przemysłowy kompleks).

Pytanie o sens Holocaustu

Giorgio Agamben zwraca uwagę na fakt, że Zagłada była tak straszliwa również za sprawą swojej bezsensowności. Filozof wyśmiewa próby interpretowania Zagłady jako kary za grzechy: „doktryna męczeństwa kształtuje się po to, by usprawiedliwić skandal bezsensownej śmierci, rzezi, która musi wydawać się absurdalna."[11] W innym miejscu pisze: „To co wydarzyło się w obozach, ma jednak niewiele wspólnego z męczeństwem (...) Określanie ofiar nazizmu mianem męczenników zafałszowuje ich los."[12] Podkreśla, że sami ocalali z Zagłady pozostają zgodni, iż nie sposób jej przypisać żadnego metasensu. Za Primo Levim termin Holocaust uznaje za wyjątkowo nieszczęśliwy, gdyż ten „narodził się właśnie z owej nieświadomej potrzeby uzasadnienia śmierci, przywrócenia sensu temu, co zdaje się sensu pozbawione."[13] Z wyraźnym dystansem odnosi się do wszelkich doktryn ofiary: „w przypadku terminu Holocaust zakładanie jakiegoś związku, choćby nawet odległego między Auschwitz (...), między śmiercią w komorach gazowych a całkowitym oddaniem się sprawom świętym i wyższym musi zakrawać na kpinę."[14] Włoski filozof przeciwstawia się nadawaniu Zagładzie jakiejkolwiek mistycznej rangi. Nie oznacza to jednak, iż nie zgadza się z określaniem nazistowskiego systemu obozów jako absolutnie wyjątkowego.

Na pytanie o sens Holocaustu próbowano udzielać różnych odpowiedzi. Żadna z nich nie jest przekonująca, wszystkie one są dość wydumane. Pierwsza możliwa odpowiedź, która wyszła od samych Żydów jest taka, że zostali oni ukarani za swoje grzechy, np. za polityczny aktywizm, oddawanie się politycznym ideologiom, kiedy Talmud tego zabrania. Kolejna odpowiedź sugeruje, iż Holocaust jest karą za antysyjonizm, asymilację, usiłowanie włączenia się w życie społeczeństw i utratę odrębności, zaniechanie dążenia do utworzenia, czy odnalezienia własnego państwa. W oświeceniu i w XIX w. Żydzi próbowali się asymilować z narodami, wśród których żyli. Ortodoksyjni Żydzi uznają, że wiara jest ważniejsza niż biologiczne przetrwanie. W ich przekonaniu klęską jest właśnie zachowanie życia, jeśli ceną miałoby być asymilowanie się narodu wybranego z innymi. Inny możliwy sens Holocaustu ujawnia się wówczas,

11 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Wyd. Sic!, Warszawa 2008, s. 26.

12 Ibidem, s. 25.

13 Ibidem, s. 27.

14 Ibidem, s. 30.

gdy dopatrujemy się w nim kary za bogobójstwo. Założenie jest następujące: przetrwanie ludu żydowskiego jest obietnicą, na której wspiera się przymierze. Złamanie przymierza musi mieć swoje konsekwencje. Niektórzy teologowie, jak Karl Barth nie wykluczają, że los Żydów to także świadectwo sądu Boga, przeprowadzonego z całą surowością. Nasuwa się pytanie – a co z niewinnymi dziećmi, ginącymi na ulicach gett i w piecach krematoriów? Przecież ich także dotyczy ludobójstwo, jeśli miałoby ono stanowić karę za bogobójstwo, jaka była ich wina? Gershom Scholem wyjaśnia, że „mesjanizm żydowski jest w swojej genezie i istocie, co należy jak najdobitniej podkreślić, teorią katastrofy”[15], elementy apokaliptyczne i obrazy zagłady są weń wplecione. Choć świat zostaje wstrząśnięty w posadach i całe pokolenia, bez wyjątku doświadczają końca historii, jest to konieczne dla odkupienia, które nie dokonuje się jednorazowo i daje nam pewien przebłysk wiedzy o końcu, o Sądzie Ostatecznym, który kiedyś nadejdzie. Natura odkupienia ma charakter destruktywny, w kręgu judaizmu toczą się zażarte spory co do przyjęcia lub odrzucenia apokaliptyki, jak również tego jak osobliwie można by ją charakteryzować.

Nazizm był ideologią świecką, ale nie wykluczał wiary w Boga. Dla samych Żydów po Zagładzie wiara w Boga taka, jak przed nią, jest szalenie trudna do wyobrażenia, ale niewiara weń okazuje się także niemożliwa. Za konsekwencje Holocaustu można uznać: zmianę charakteru przymierza, które odtąd staje się dobrowolne, radykalne odrzucenie wiary, bądź odwrotnie – gorliwe odrodzenie studiów religijnych czy niechęć do asymilacji z resztą narodów Europy. Powstanie państwa Izrael jest argumentem za nawrotem do świadomości Żydów jako narodu wybranego, do solidarności i do odnowienia tradycji. W poszukiwaniach racjonalistycznych wyjaśnień tego, co stało się w Auschwitz, najczęściej dochodzi się do punktu, w którym stwierdza się, że cierpienie ofiar jest niezrozumiałe z ludzkiej perspektywy. Jest to zgodne z tradycją Hioba. Inne możliwe wytłumaczenie kładzie nacisk na wolną wolę człowieka i podkreśla fakt, iż boskość wiąże się z gotowością pozostawienia biegu historii ludzkiej wolności, a człowiek wybiera zło. Można także uznać, iż Boska Opatrzność nie jest ponadczasowa i ma miejsce tylko wtedy, gdy umiłowany przez Boga lud jest mu posłuszny. Gdy następuje sprzeniewierzenie się Bogu, gdy Żydzi nie słuchają Boskiego słowa – ten wycofuje się z opieki nad nimi i zostawia ludzi samym sobie. W ramach pewnych nurtów mistycznych pojawiały się nawet głosy, iż Bóg cierpi z tymi, których każe, bo jest miłosierny. Przetrwanie ludu żydowskiego jest obietnicą, na której wspiera się przymierze. Po tym, co stało się w Auschwitz, pojawia

15 G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Wyd. Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1989, s. 125.

się pytanie: czy Holocaust unieważnia przymierze? Żydzi nie widzą wyraźnie sensu Holocaustu i żaden sens nie może być wspólnym udziałem Żydów. Holocaust nie rozróżniał Żydów na zasymilowanych czy ortodoksyjnych i wzbudził poczucie ich odrębności. Jedni Żydzi uważają, że przymierze jest nienaruszone, inni natomiast, że już nie działa. Niewątpliwie po Zagładzie na niespotykaną w dziejach skalę miało miejsce wśród samych Żydów odrzucenie typowo żydowskich cnót, jak: bierność, pokora, zawierzenie Bogu. Chasydzi z kolei uznali, iż asymilacja była wielką pomyłką i odrzucili przetrwanie jako samozachowanie stricte biologiczne uznając, że trzeba głęboko wierzyć i tylko taka pobożna, głęboko religijna postawa ma sens. Uznano, iż Holocaust rodzi moralny nakaz przetrwania Żydów. Zdaniem Jonathana Sacksa samo biologiczne przetrwanie Żydów byłoby klęską, bowiem wiara jest najważniejsza. Agamben zwraca uwagę, iż prorocy obwieszczali przetrwanie jedynie tzw. *reszty* swego narodu: „Wedle ksiąg prorockich Starego Testamentu, ocalony zostanie nie cały lud Izraela, lecz jedynie reszta."[16] Niełatwo przyjąć spokojnie fakt, iż proroctwo poniekąd się wypełniło i zaledwie owa *reszta* została ocalona. Sacks z kolei podkreśla, że wielką pomyłką jest sądzić, że Żydzi zostali przeznaczeni do Holocaustu za swoje winy. Stało się tak tylko dlatego, że byli Żydami. To zrozumiałe, że Żydzi po Auschwitz chcą mieć swoje państwo i instytucje, które działałyby w ich interesie i broniły ich tożsamości. Być może w ogóle oddalone powinno zostać pytanie – gdzie wtedy był Bóg? Wielu jednak przeciwko temu protestuje, pytając: niby dlaczego dociekania te miałyby zostać zawieszone? Czy w istocie są one filozoficznie jałowe? W pewnym sensie tak, ponieważ nieuchronnie popadamy w paradoksy. Jeśli Bóg był obecny w Auschwitz, Dachau czy Treblince – to bluźnierstwo, jeśli Go tam nie było – to jeszcze większe! Mimo całej panoramy rozmaitych (czasem dość naiwnych) wyjaśnień, Żydzi nie potrafią wytypować, wyróżnić jednego sensu, który łączyliby z Holocaustem.[17]

Muzułman jako miejsce niezróżnicowania życia i śmierci. Sytuacja skrajna

Arendt podkreśla „absolutną niewinność ofiar: żaden człowiek nie zasłużył nigdy na coś takiego."[18] O samych więźniach pisze następująco: „nie pozostaje wówczas nic poza upiornymi marionetkami o ludzkich

16 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz…*, s. 163.

17 Zob. artykuł J. Sacksa pt. *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, przeł. P. Śpiewak, „Znak" nr 8/1997, s. 9–28.

18 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tom II, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 211.

twarzach, które wszystkie reagują jak pies z eksperymentów Pawłowa, reagują bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidzieć nawet wtedy, kiedy idą na śmierć i których życie składa się wyłącznie z odruchów."[19] Ludzie wyzuci z jakichkolwiek przebłysków spontaniczności, przypominający manekiny, zdolne co najwyżej do odruchów warunkowych, „ludzie-mumie, istoty na wpół martwe"[20] wypełniają przestrzeń, nad którą nadzór sprawuje władza totalna. Oto obraz piekła. Agamben stosuje wyrażenie z obozowego slangu: „muzułman" na określenie więźnia, który „poddał się rezygnacji i z którego zrezygnowali też towarzysze niedoli, nie dysponował już żadną przestrzenią świadomości, w której mogłaby zachodzić konfrontacja dobrego ze złym, (...) był on po prostu ledwie trzymającym się na chwiejnych nogach trupem."[21]

Muzułman jest miejscem niezróżnicowania życia i śmierci, zjawiskiem wyrażającym ich ambiwalencję. Muzułman jest kimś zawieszonym między życiem a śmiercią, jest istotą nieżywą, jakąś upiorną formą pustki i cierpienia, ponieważ trudno uznać jego egzystencję za życie. Maszeruje i męczy się w milczeniu, jest zbyt wyczerpany, aby zrozumieć nadchodzącą śmierć – powiada włoski myśliciel. To półczłowiek, który został ograbiony z wszystkich ludzkich cech, zabrano mu jego godność, tożsamość, pozostawiając jedynie „nagie" życie. Ci, z którymi tak postąpiono – zostają wydani na pastwę życia ograniczającego się do aspektów fizjologicznych. Wydawało się, że muzułmanie wyrażali niemą zgodę na wszystko, co im uczyniono, jednak taka postawa nie była przejawem woli, lecz dowodem jej utraty. Muzułmaństwo może być uznawane za szczególną postać choroby głodowej. Nazwa wzięła się stąd, iż grupki takich więźniów przypominały modlących się Arabów. Byli oni niezdolni do obrony, gdyż zatracili nie tylko człowieczeństwo (którego wyznacznikiem jest rozumna i wolna natura) czy szacunek do samego siebie, ale przede wszystkim instynkt życia. Od momentu, gdy więzień stawał się muzułmanem, stawał się zarazem niewidzialny dla świata, przestawał być dostrzegany przez współwięźniów, strażników i funkcyjnych: „Więźniowie nigdy nie podejmowali próby nawiązania rozmowy z muzułmanami, jak gdyby milczenie i ich niedostrzeganie były, przynajmniej tymczasowo, jedyną właściwą postawą, jaką można przyjąć wobec tych, którym niepodobna już udzielić jakiejkolwiek pomocy."[22] Nawet tym, którzy nie doświadczyli traumy obozu, również trudno jest zrozumieć to zjawisko, gdyż wymyka się ono naszemu pojmowaniu, w przeciwieństwie do klasycznych zbrodni, powodowanych racjonalnym motywem:

19 Ibidem, s. 223.
20 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, s. 41.
21 Ibidem, s. 42.
22 Ibidem, s. 63.

„stos trupów jest obrazem o antycznym rodowodzie, radującym oko tyranów – widok muzułmanów jednak jest obrazem całkowicie nowym, widokiem, którego nie mogą znieść ludzkie oczy."[23]

Agamben uważa, że to muzułmanie czynią sytuację obozów koncentracyjnych skrajną: „to, czego człowiek nie chce za żadną cenę oglądać na własne oczy, stanowi jednak jądro obozu."[24] Sytuacja skrajna paradoksalnie łatwo przeistacza się w sytuację, która może przestać za taką uchodzić, a nawet stać się w oczach wielu prozaiczna i banalna. „Obóz Auschwitz był tym właśnie miejscem, w którym stan wyjątkowy staje się regułą, a sytuacja skrajna przeistacza się w paradygmat codzienności."[25] Wykluczenie poszczególnych grup następowało stopniowo przy niemal całkowitej obojętności większości obywateli III Rzeszy.

Dlaczego Bóg milczał czyli czy zło przeczy Opatrzności Bożej?

Wreszcie należy także, za Hansem Jonasem, postawić pytanie o to czy po Zagładzie pojęcie Boga zostało nieodwracalnie przeformułowane. A może dopiero teraz zaczęliśmy je pojmować właściwie? Jonas pyta retorycznie: co Auschwitz dodało do naszej wiedzy o bezmiarze podłości, jaką ludzie mogą sobie wyrządzać?[26] Wydaje się, że piekło i trauma obozowych doświadczeń musiały spowodować jakąś fundamentalną zmianę samowiedzy Żydów, którą gromadzą i jaką dysponują w wyniku przeżytej na przestrzeni stuleci historii cierpienia. Wiedza o przebytych prześladowaniach konstytuuje wszak ich tożsamość oraz pamięć zbiorową. Jonas celnie zauważa, że pytanie Hioba stanowiące naczelny problemat teodycei, możemy postawić zarówno w wymiarze ogólnym, odnośnie samej obecności zła w świecie, jak i szczegółowym, dotyczącym tajemnicy wybrania dokonującego się za sprawą przymierza Żydów i Jahwe.[27]

Rozważania wokół kwestii teodycei dla Hansa Jonasa miały osobisty kontekst. Jego matka była więźniarką obozu koncentracyjnego, w którym zginęła. Jonas zauważa, iż początkowo narracje wyjaśniające milczenie Boga wobec Auschwitz koncentrowały się na samym fakcie przymierza. Twierdzono po prostu, iż Bóg milczał, gdyż lud przestał mu być wierny. A jednak dla tych, którzy nie dostrzegali podobnej niewierności punktem odniesienia nie mogła być kategoria winy, dlatego zastąpiła ją idea męczeństwa i dawania świadectwa. W tej perspektywie to właśnie niewinni

23 Ibidem, s. 51.
24 Ibidem.
25 Ibidem, s. 49.
26 Zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003, s. 32.
27 Ibidem.

uczestniczą w dramatycznych wydarzeniach, a dzieje się tak dlatego, że są najsprawiedliwsi. Bestialsko mordowani zostają okrzyknięci świętymi ofiarami. Jednakże wszelkie próby tego rodzaju wyjaśnień, bazujące na cnocie wierności i jej braku, wierze i jej porzuceniu oraz karze za to, czy wreszcie odwołujące się do ostatecznego sprawdzianu, konieczności dania świadectwa okazują się zawodne w obliczu Auschwitz, którego groza nie ominęła nikogo, włączając najbardziej niewinnych.[28] Śmierć w obozie „poprzedzała dehumanizacja poprzez skrajne poniżenie i niedostatek".[29] W istocie ani ofiary, ani prześladowcy w doświadczeniu obozowego koszmaru niemal nie odwoływali się do paradygmatu przymierza. Druga interpretacja jest następująca: dokonało się straszliwe odwrócenie wybrańców w potępionych, „wybrania w przekleństwo, które szydziło z wszelkiej sensowności"[30]. Zarazem jednak próbowano doszukiwać się związku z dawnymi prorokami, „których potomkowie zostali wydobyci z rozproszenia i zjednoczeni przez wspólną śmierć"[31].

Stawiając pytanie o ideę Boga po Auschwitz pytamy po prostu jak to możliwe, że Bóg zezwolił na ludobójstwo? Wydaje się, że rozpatrując problem na poziomie teologicznym, Żydzi są w bardziej kłopotliwym położeniu niż chrześcijanie, na co zwraca uwagę sam Jonas. Dla chrześcijan doczesny świat to miejsce, w którym toczy się walka między siłami dobra i zła, a zatem może się zdarzyć, iż w pewnym zakresie będzie on podlegał wpływom szatana, któremu udaje się zwodzić ludzi, tak jak zdołał to uczynić z pierwszym człowiekiem. Tymczasem dla żydów świat ten jest przestrzenią, gdzie realizuje się Boża sprawiedliwość. Bóg pisze dzieje i za nie odpowiada. Dlatego Auschwitz w świetle tradycyjnego wizerunku Boga jest rodzajem skandalu, gwałtem na klasycznej wykładni teologicznej judaizmu.

Jonas opowiada pewien wymyślony przez siebie mit. Boska podstawa rzeczywistości zechciała powierzyć siebie przypadkowi, ryzyku wielorakości form. Tak się stało – podstawa i źródło bytu oddała się przygodzie czasu i przestrzeni. Świat otrzymał autonomię, co jednak także oznacza, że został „pozostawiony samemu sobie", jego prawa nie zakładały boskiej ingerencji. Innymi słowy – ścisła przynależność do ziemskiego świata jawiła się jako niezależna od jakiejkolwiek pozaświatowej siły.

Jaka jest zatem relacja Boga i bytu? Nie idzie tu o panteistyczną immanencję, Bóg i świat nie są bynajmniej tożsame. Bóg, aby świat powstał, wyrzekł się swej omnipotencji na rzecz nieprzewidywalnego doświadczenia czasowego w formie przemienionej, zniekształconej. Jak pisze Jonas: „Bóg

28 Por. ibidem, s.33.
29 Ibidem.
30 Ibidem.
31 Ibidem.

wydał swą sprawę, gdy się wyzbył siebie dla świata."[32] Dokonał samoporzucenia własnej istoty, którą stanowiła nienaruszalność. Jonas z emfazą opowiada historię życia, które dzięki falowaniu odczuwania, postrzegania, dążenia i działania wzniosło się ponad niemymi wirami materii i sprawiło, że wieczność została przepełniona autoafirmacją. W wyniku tego procesu Bóg wyraził aprobatę stworzenia określając je mianem dobrego. Wraz z życiem nadeszła śmierć.[33] Jest ona niezbędna dla sensu samego życia, które jest czymś odrębnym niż niezmienne trwanie Absolutu. Życie ze swej istoty musi mieć charakter zniszczalny, skończony, wikłać się w przygodę śmiertelności. Wieczność materii przyjęła kształt indywidualnych istnień. Wszelkie doświadczenie, włączając działanie, twórczość, a nawet cierpienie skończonego indywiduum dopiero pręgieżowi skończoności zawdzięcza swój sens i intensywność. Spektrum wielorakości form, namiętność życia, wyostrzanie się popędów, poczynając od przyjemności i bólu, triumfu i nędzy, miłości i bezwzględności, ich świeżość i spontaniczność ma charakter twórczy i afirmatywny, stanowi materiał, na którym boskość od nowa siebie buduje, osiągając nową formułę. Mit ten wskazuje na pewne ryzyko podjęte przez Boga. Impet rozwoju „przekracza próg, za którym kończy się niewinność"[34]. Pojawienie się człowieka w świecie oznacza pojawianie się w nim rozwiniętej świadomości i wolności, która pociąga za sobą odpowiedzialność. Transcendencja nie wpływa na losy ziemskiego widowiska. Możemy sobie jedynie wyobrażać, jak pełen nadziei Bóg towarzyszy z radością i smutkiem, zadowoleniem i rozczarowaniem człowiekowi w jego wyborach. Przyjrzyjmy się najpierw implikacjom teologicznym wynikającym z opowiedzianego przez Jonasa mitu. Po pierwsze Bóg cierpi razem ze stworzeniem. Nie chodzi nam tu oczywiście o chrześcijańskie cierpienie na Golgocie lecz o to, że relacja Boga do świata od chwili stworzenia nie wyklucza Bożego cierpienia, a nawet zatrwożenia. Fakt, że samo stworzenie cierpi jest dla teologii oczywiste. Ale Bóg cierpiący na skutek powierzenia świata człowiekowi? Możemy się zastanawiać czy nie uderza to w biblijny obraz Bożej chwały i potęgi. Niekoniecznie, wszak również w Starym Testamencie czytamy, że Bóg czuł się ignorowany, odrzucony przez człowieka, że rozczarowuje się swoim narodem wybranym. Luigi Pareyson proponuje przyjąć, że wolność ma charakter źródłowy, jest początkiem i warunkiem bycia i dotyczy to także samego Boga. Najpierw Bóg chce siebie, a dopiero potem owo chcenie ukierunkowuje na świat. Początek jest nagły i nie wyklucza wynurzenia się z nicości, jest czystym chceniem. Pareyson konstatuje, że wolność istnieje, o ile człowiek może pójść za tym, co szlachetne i piękne, tak samo jak za tym, co nijakie lub

32 Ibidem, s. 35.
33 Por. ibidem.
34 Ibidem, s. 36.

paskudne. Nie jest ukierunkowany na żadną z opcji. Wolność ma i mieć musi swój negatywny warunek. Pareyson w duchu Schellinga[35] uznaje, że nawet sam Bóg niewątpliwie otarł się o zło, doświadczył tego, co negatywne, że boskość jako triumf wolności – to znaczy zwycięstwo nad nicością i złem zawiera w sobie potencjalność nicości i zniszczenia, jakie zostają w nim odrzucone. Zło w Bogu jest uśpione, nierzeczywiste, powstrzymane, zastygłe w niegroźnej potencjalności.[36] Przychodzi człowiek i je rozbudza, urzeczywistnia. Wolność ludzka i boska w istocie mają ten sam warunek: zło, ale w obydwu paradygmatach ma on różny charakter: dla Boga czysto możnościowy, nigdy nie wykraczający ponad nią, w przypadku człowieka obłędnie rzeczywisty, lub domniemany. Bóg nie protestuje, przygląda się upadkowi człowieka, respektuje jego wolność, która ze swej istoty nie dopuszcza zewnętrznej ingerencji. Tej fatalnej sile zła przeciwstawić można jedynie cierpienie. Nie ma innej zapory, innego sposobu przeciwwagi. Zdaniem Pareysona tylko ono jest silniejsze od zła.[37]

Kolejny wniosek, jaki za Jonasem możemy wyprowadzić z przywołanej przypowieści to teza, iż Bóg nie jest bytem dokonanym, wewnętrznie tożsamym, lecz staje się, wyłania w czasie. Mit przedstawia nam jak boskość emanuje i ewoluuje zarazem. Zgodnie z tradycją starożytnej Grecji aczasowa niezmienność stanowiła nieodłączny, pierwszy spośród przymiotów Boga. Jednocześnie stawanie się, zmienność charakteryzowały byty zmysłowe, cielesne, niższego rzędu. Jeśli jednak Bóg i świat łączy jakaś relacja, to w micie Jonasa ten pierwszy uczasowił się i poddał zmienności w ramach kosmicznego procesu. Bóg to odtąd już nie bezruch, ale ruch, to nie *constans*, ale zmiana. Podlega dynamice przeobrażeń, co więcej nie jest już sam, lecz w relacji do stworzonej rzeczywistości. Bóg towarzyszy światu i jest nim zainteresowany. Wreszcie – uwikłany w świat Bóg nie jest niedostępny i odgrodzony, nie jest poza światem, ale w nim, Wizja Boga zatroskanego o świat stanowi podstawę wiary żydowskiej. Jednakże mit o stworzeniu świata podkreśla ryzyko na jakie wystawił się Bóg, powierzając stworzeniu władzę współdecydowania o wszystkim. Powodowany mądrością, miłością lub ufnością w człowieka zrezygnował z możliwości sterowania nim. Czy zatem Bóg jest nadal wszechmocny? Można dorzecznie wyprowadzić pewne logiczne i ontologiczne zarzuty przeciwko idei absolutnej mocy Boga. Pojęcie absolutnej mocy jest w istocie paradoksalne i wewnętrznie sprzeczne. Wszechmoc okazuje się być tożsama z pustką. Jonas objaśnia to następująco: aby moc mogła oddziaływać, koniecznym

35 Wcześniejsze tradycje wyraźnie oddzielały Boga i zło, Friedrich W. J. von Schelling z tym zrywa.

36 L. Pareyson, *Federico Guglielmo Schelling*, [w:] *Grande antologia filosofica*, vol. XVIII, 1971, s. 34.

37 L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, „Annuario Filosofico" nr 2/1986, s. 7–69.

jest, aby istniało coś odrębnego, przedmiot oddziaływania mocy, jednak wraz z pojawieniem się tego warunku moc nie jest już wszechmocna – wszak oprócz niej istnieje coś innego. Moc ma charakter relacyjny i oparta jest na występowaniu co najmniej dwóch członów, z których każdy wyposażony jest w pewną zdolność interakcji.

Przeciw wszechmocy Boga możemy także wysunąć argument teologiczny. Zdaniem Jonasa Boża wszechmoc może występować z Bożą dobrocią tylko o ile zgodzimy się uznać, że połączenie to wymyka się naszemu rozumieniu, że Bóg wyposażony w sprzężenie tych dwóch cech jest dla nas tajemnicą.[38] Absolutna dobroć i absolutna wszechmoc Boga w świetle dziejącego się zła jest dla umysłu człowieka nie do pogodzenia. Możemy się jedynie zastanawiać z której z tych cech przypisywanych Bogu skłonni jesteśmy zrezygnować, by nie popadać w sprzeczność. Trudno wyobrazić sobie, byśmy mogli chcieć wyrugować sprawiedliwość z pojęcia Boga. Zgodnie z judaistyczną wykładnią nie możemy też przystać na ideę Boga całkowicie niezrozumiałego. Również chrześcijanom absurdalny wydałby się pogląd, że o Bogu nie wiemy nic. Nie tylko teologowie, ale i sami filozofowie religii przyznają, jak np. Pascal, że możemy podejrzeć karty w tej grze, dzięki czemu nie jest ona dla nas absolutną zagadką. Mamy objawienie, Ewangelię, przykazania, katechizmy, świadectwa ponadnaturalnych wydarzeń, relacje mistyków, itd. Dlatego Jonas wysuwa wniosek: niezmierna dobroć Boga wyklucza Jego wszechmoc, tym bardziej po tym, co wydarzyło się w Auschwitz. Zaprzeczając temu musielibyśmy uznać Go za całkowicie niezrozumiałego. Bóg w jakimś zakresie musi być dostępny i zrozumiały, z tym się zgadzamy, musi także być dobry, a jednocześnie nie sposób zanegować istnienia zła. Jonasowi najbardziej sensowne wydaje się podważenie Jego nieograniczonej mocy, zwłaszcza, że sama idea wszechmocy, jak uprzednio wykazano, jest ze wszech miar kłopotliwa. Tylko w ten sposób zdołamy zachować spójność myśli o współistnieniu dobrego i bynajmniej nie totalnie zagadkowego Boga oraz realnego zła. Wszechmoc zatem jest tą cechą, z której rezygnujemy, myśląc o Bogu. A może Bóg jest wszechmocny, ale dobrowolnie i konsekwentnie nie ingeruje w sprawy świata, daremnie wyczekującego na cud? Ale czy wówczas byłby dobrym Bogiem? Stale powracające pytanie: czy Bóg jest odpowiedzialny za piekło obozów, urzeczywistnione ludzkimi siłami pozostaje bez odpowiedzi. Możemy tylko z goryczą stwierdzić: „Lecz żaden taki cud się nie wydarzył, przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał. Cuda, które się wydarzały pochodziły tylko od ludzi”[39] Tu zło systemu okazało się skondensowane, a wariacje na temat

38 Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz…*, s. 42.

39 Ibidem, s. 43. Autor ma na myśli heroizm wszystkich Sprawiedliwych wśród narodów, którzy wykazując się miłosierdziem gotowi byli podzielić los Żydów. Dodajmy,

metod poniżania godności człowieka wydawały się nie mieć kresu. Jonas przedstawia obraz Boga, który na czas kosmicznego procesu „zrzekł się wszelkiej władzy ingerowania w fizyczny przebieg spraw świata”[40].

Takie ujęcie nie jest oczywiście zgodne ani z wykładnią judaistyczną, ani z chrześcijaństwem. Jeśli rezygnujemy z dogmatu władzy Boga nad światem, Jego opieki i sprawiedliwości wyrażającej się w nagradzaniu dobrych i karaniu złych, wątpliwe stają się pozostałe, podstawowe prawdy wiary. Założenie to, choć zaprzecza mocy Boga w przestrzeni świata fizycznego nie prowadzi do manichejskiego dualizmu, jako walki dwóch równorzędnych, aktywnych, realnych sił, lecz raczej do konkluzji, iż zło pojawia się za sprawą człowieka, a następnie umacnia swą obecność w świecie. Umożliwienie realizacji ludzkiej wolności spowodowało skazę na wszechmocy Boga. Faktem jest, iż problemem dla teologów, jak i nas wszystkich nie jest zło fizyczne, rozmaite straty i dzieła zniszczenia nieokiełznanych siły przyrody, lecz problemem jest triumf intencjonalnego, wyrafinowanego zła, który ma słodkawy zapach krematoriów Auschwitz i Dachau. Oto wyraz autonomii ludzkiego świata, a nie jest to jedyny ślad jego suwerenności. Jonas znany jest jako filozof odpowiedzialności: zasady odpowiedzialności (*Das PrinzipVerantwortung*), której analogonem jest imperatyw odpowiedzialności na określenie przymiotów, jakie powinny cechować ludzkie działanie. W zasadzie tej chodzi o zadośćuczynienie wewnętrznej celowości natury, jak i o umożliwienie rozwoju samemu życiu, które jest źródłem wartości i odpowiadających im pewnych roszczeń. Etyka odpowiedzialności Jonasa oznacza moralny system wyborów, decyzji, działań, których podmiotem jest człowiek dysponujący władzą nad światem. Wydaje się, że owa władza człowieka domaga się kontroli, podporządkowania jej pewnym obiektywnym celom. Władza ta może być realizowana dobrze bądź przeciwnie, wolność musi bowiem odkryć swój właściwy przedmiot, kiedy to człowiek dokonuje weryfikacji swej wewnętrznej siły, aby ocalić sens samej wolności. Jej zagrożenia są rozmaite, począwszy od utraty kontaktu z rzeczywistością, jaką stwarzają wszystkie utopie po utratę własnej godności. Jonas stawia pytania nie tylko o podmiot odpowiedzialności, czyli o osobę, która jest odpowiedzialna, oraz o przedmiot odpowiedzialności, czyli o to, za co konkretnie jesteśmy odpowiedzialni, ale dopytuje także o to przed kim jesteśmy odpowiedzialni – odsyłając nas do więzów odpowiedzialności. Odpowiedzialność za stanowi bowiem zarazem odpowiedzialność przed: samym światem, który tworzymy, naszymi przodkami i tymi, którzy przyjdą po nas, historią, naturą, bytem jako takim, wreszcie – w świetle

że w Polsce było ich aż 6620, wśród nich cała rodzina Ulmów z Markowej, zastrzelona przez Niemców za ukrywanie Żydów w 1944 r.

40 Ibidem.

aktu samowyrzeczenia Boga jesteśmy odpowiedzialni przed Bogiem i za Niego. Należy także zastanowić się nad zakresem odpowiedzialności, to znaczy postawić pytanie w jakiej mierze jesteśmy odpowiedzialni, biorąc pod uwagę chociażby naszą skończoność, czasową i przestrzenną ograniczoność. Czy jesteśmy odpowiedzialni za śmierć syryjskich dzieci, które giną w toczącej się obecnie wojnie? Możemy wyodrębnić odpowiedzialność za swoje już zrealizowane czyny, jak i za to co jest do zrobienia, za nasze przeszłe, obecne i przyszłe inicjatywy, jak również zaniedbania. Dwudziestowieczny filozof jest wyczulony na problem moralnego niedbalstwa, braku czujności, które może mieć równie dramatyczne konsekwencje, co wyrafinowane, zamierzone zło. Niedbalstwo zwykle oznacza unik i wynika z aksjologicznego lenistwa, które skutkuje cichym przyzwoleniem na zło. Jak pisze Jonas: „Istnieje jednak jeszcze całkiem inne pojęcie odpowiedzialności, które nie dotyczy zdania ex-post-facto rachunku z tego, co zostało uczynione, lecz determinowania tego, co jest do-uczynienia; zgodnie z tym pojęciem czuję się przeto odpowiedzialny nie głównie za swoje zachowanie i skutki, lecz za sprawę, która domaga się mojego działania."[41] Wszystkie te problemy zakładają szczególny wymiar wolności. Jednakże, miara odpowiedzialności za byt, na gruncie refleksji Jonasa, w przypadku człowieka jest nieskończona, ponieważ większa władza nad czymś skutkuje większą odpowiedzialnością za to. Oczywiście tak pojmowana odpowiedzialność uderza w założenie obecności Boga w świecie, ale też nakłada na człowieka wielkie brzemię.

Wśród najwybitniejszych umysłów judaizmu nie ma pełnej zgodności odnośnie założenia omnipotencji Boga. Gershom Scholem, reprezentujący odłam kabały, akcentuje konsekwencje powierzenia się losowi przez Boga w chwili stworzenia świata. W kabalistycznym paradygmacie *cimcum* nieskończony dotąd Bóg, aby światu nie zabrakło miejsca, musiał się samoograniczyć, zwinąć, skurczyć na rzecz pustki, z której wyłonił się świat. Ale mit Jonasa, w którym agnostycyzm i mistyka wzajemnie się dopełniają, mówi więcej – skurczenie się jest bowiem absolutne i nieodwracalne, Bóg wydaje się światu, byt jest uwarunkowany uprzednią negacją wieczystej podstawy przez nią samą. Jonas proponuje ideę Boga, który w pełni oddał siebie na rzecz bytu, stąd nie możemy oczekiwać Jego dalszej hojności. Nadszedł czas, by to człowiek działał. Niech rozporządza swą wolnością (i odpowiedzialnością) tak, by Bóg mógł się radować, że pozwolił światu powstać, niezmiennie ponawiając osąd, że jego stworzenie było dobre.

41 H. Jonas, *Teoria odpowiedzialności: podstawowe rozróżnienia*, [w:] *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, WUJ, Kraków 2004, s. 207–208. Zob. także H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 79.

A skoro Bóg nie jest wszechmocny oznacza to, że potrzebuje człowieka, ponieważ losy świata, także losy odróżnienia dobra od zła od nas zależą. Dla świadomości żydowskiej, jak już wykazano, koncepcja niezrozumiałego Boga jest trudna do utrzymania, ale czy dla chrześcijańskiej równie niemożliwa do przyjęcia? Już boskość w trzech osobach jest konceptem, który wielu wydaje się niezrozumiały, podobnie idea poczęcia Boga przez kobietę, która sama była niepokalana, aż do ofiary Jednego wypełnionej dla ocalenia wszystkich. Chrześcijanie oswojeni są z tym, co irracjonalne i trudne do przyjęcia dla trzeźwego, zdroworozsądkowego myślenia, dlatego dużo łatwiej jest im odmówić Bogu cech zrozumiałości i konkluzywności, nie mają takich roszczeń, co implikuje możliwość utrzymania innych Boskich atrybutów, mianowicie wszechmocy i dobroci Boga. Zagadkowy, niezrozumiały, niepojęty, może nadal być wysławiany jako wszechmocny, a zarazem sprawiedliwy i pełen dobroci. Czczony jako niepojęty, co uznawane jest za pozytywną własność, gdyż świadczy na rzecz Bożego majestatu i dystansu między potężnym, nieodgadnionym umysłem Boga i maluczkim człowieka, niezdolnym rozwikłać paradoksy, jakie napotyka. Jednocześnie niezmiernie ważny staje się postulat wyrzeczenia się intelektualnej pychy, której przejawem są ambicje i roszczenia, by nierozwiązywalną ze swej istoty zagadkę rozwiązać. Zostają one zastąpione apologią pokory i prostoty, czystego serca w miejsce pełnej wyzwań wędrówki myśli. Dla starożytnych byłoby to nie do przyjęcia, wyzwolenie z kajdan było uwarunkowane poszukiwaniem prawdy, zdecydowaniem się na myślenie, w ich ujęciu zło było konsekwencją defektu intelektualnego, a warunkiem czynienia dobra była wiedza o tym czym ono jest. Skądinąd wiemy, że ta ostatnia nader często nie wystarcza. Czy zło jest zatem z intelektualnego pobłądzenia, braku myślenia (Sokrates), czy ze słabości woli (Augustyn)? Z wszechmocy Boga (Leibnitz), czy z jego niemocy (Jonas)? Wpisuje się w kosmiczny porządek i harmonię świata (stoicy) czy przeczy jego sprawiedliwości i dowodzi absurdu (Camus)? Józef Życinski powiada: „Świat musi mieć sens."[42] Czy jest on immanentne weń wpisany, czy człowiek sam mu go nadaje, o ile zechce, tj. czy powracamy do sporu Protagorasa i Sokratesa? Jak wiele tych sensów może współistnieć, czy czeka nas walka na sensy w ramach konkurujących ze sobą dyskursów, jak prognozowali sofiści, a nieco później Jean-Francois Lyotard czy Richard Rorty? Czy spór o teodyceę jest jednym z jej przejawów? Czy miałoby to oznaczać, że i teologia nie jest wolna od założeń, lub choćby wpływów postmodernizmu? Wydaje się jednak, że chodzi o coś więcej niż intelektualne potyczki, filozoficzne laboratoria, w których prowadzi się eksperymenty myślowe. W

42 Józef Życiński, Aleksandra Klich, *Świat musi mieć sens. Ostatnia rozmowa*, Znak, Kraków 2018, s. 13.

kontekście Zagłady chodzi o z powagą stawiane pytanie o istotę Boga, czy jest On troskliwy czy odwrotnie, czy daje się objąć umysłem czy kpi sobie z człowieka przekonując go, że są sobie podobni, kiedy wcale tak nie jest, czy cieszą Go powyższe pytania, czy nie słyszy ich wcale. Są to w znakomitej mierze kwestie teologiczne, wobec których filozofia pozostaje bezradna. Rozum teoretyczny nie podejmuje tego rodzaju rozważań. Jedynie etyka inspirowana religijnie (nie tylko judaistyczna czy chrześcijańska) nie może pominąć ich milczeniem. Etyka jako racjonalizowanie moralności nigdy nie jest jednolita. Nie ma jednej etyki, są różne rodzaje etyk, każda ma za zadanie przedstawić swoje racje, uzasadnienie wybranego kryterium dobra i zła na gruncie przyjętych założeń. Dlatego problem teodycei okazuje się istotny dla filozofów podlegających wpływom danej religii, a tych jak wiadomo było całkiem wielu, by wymienić tylko Gabriela Marcela, Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera czy Karola Wojtyłę. Możemy jednak postawić pytanie czy te propozycje etyczne mogą mieć charakter uniwersalny, jak choćby projekt Kanta? Etyka Kanta nawet jeśli nie jest wiążąca dla większości, potencjalnie mogłaby taka być i wydaje się, że słusznie ma pretensje uniwersalistyczne. Dla Kanta problem czy Bóg jest sprawiedliwy i wszechmocny nie ma charakteru filozoficznego, co nie oznacza, że nie warto się nim zajmować. Jest to jednak spekulacja w wymiarze teologicznym. Szukając genezy zła, zwłaszcza analizując problem historycznie, nieuchronnie wkraczamy na pole rozważań teologicznych, które mogą być inspirujące dla samej filozofii. Mając świadomość, że nadziei na ostateczne rozstrzygnięcie problemów metafizycznych mieć nie należy być może zechcemy przez chwilę tam pozostać. Zetknąwszy się z Hansem Jonasem, rozpoczniemy niezwykle interesującą, intelektualną przygodę, w której pytania o teodyceę, jak również odpowiedzialność za Szoah okażą się wiodące. Są to kwestie trudne i bolesne, ale nie należy się tym zrażać. Zagadnienia te wydawały się przyzywać filozofów, którzy żyli w cieniu Auschwitz. Arendt miała świadomość, że organizatorzy zbrodni byli cyniczni i czuli się bezkarni. Ze względu na rozmiar, a właściwie bezmiar okrucieństw udało im się wytworzyć swoistą nierealność tych, których odgrodzono od świata kolczastym, obozowym drutem. Jak pisze filozofka: „Wszystko, co zrobiono w obozach, jest nam znane ze świata perwersyjnych, chorobliwych przywidzeń."[43] Co więcej, w opinii Arendt „przerażenie, jakie budzą obozy koncentracyjne i obozy zagłady, wynika w rzeczywistości z tego, że więźniowie, nawet jeśli uda im się utrzymać przy życiu, są odcięci od świata żywych skuteczniej, niż gdyby umarli, ponieważ terror wymusza zapomnienie"[44] Następuje całkowita i nieodwracalna utrata wiary w sens

43 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu…*, s. 209.
44 Ibidem, s.206.

i sprawiedliwość. Ci, którzy przeżyli, by powrócić do świata żywych, niejednokrotnie muszą podważyć autentyczność dramatu, który przeszli, wymazać z pamięci traumatyczne wydarzenia. Należy także wskazać na drugą reakcję ocalonych – mianowicie wejście w rolę świadków tragicznych wydarzeń, powołanych do zdania relacji z tego, co wydawałoby się niemożliwe do przekazania w ludzkim języku. Jest to osobliwe zadanie. Byli więźniowie dając świadectwo usprawiedliwiają niejako fakt, iż przeżyli piekło obozu, tłumaczą tym samym przyczynę, dla której nie odebrali sobie życia, aby zachować możliwość opowiedzenia światu o przebytym koszmarze. Stale powraca problem odpowiedzialności.

Świadectwo jako łącznik między ocalałym a głosem z Piekła

Zdaniem Agambena muzułmani są jedynymi autentycznymi świadkami: „Ocalali jako pseudoświadkowie przemawiają zamiast nich, w ich imieniu: dają świadectwo brakującemu świadectwu."[45] Jednak świadectwo jest nieprzechodnie, nie może się go podjąć nikt poza tym właśnie świadkiem, który jest nie do zastąpienia. Świadectwo jest swego rodzaju relacją czy procesem angażującym dwie istoty – ocalałego, zdolnego mówić, choć nie mającego wiele do przekazania i tego, który mimo, iż jako jedyny mógłby wiele przekazać – nie jest w stanie tego uczynić. Świadectwo jest swego rodzaju łącznikiem między żywą osobą, a niemym głosem z przeżytego piekła. Dlatego też w tym miejscu należy postawić pytanie: kim jest podmiot świadectwa? Kto naprawdę daje tutaj świadectwo? Trudno za autentycznego świadka uznać kogoś świadczącego o stanie, którego osobiście nie doświadczył (to jest o odpodmiotowieniu). Kryzys świadectwa wynika stąd, iż przyjąć na siebie jego ciężar zmuszony jest ten, kto przeżył, choć jego świadczenie o Zagładzie nie jest w pełni wiarygodne, ponieważ opowiada z pozycji osoby, której udało się ujść z życiem. W ścisłym sensie zatem podmiot świadectwa nie istnieje. Prawdziwym świadkiem jest zatem ten, kto nie może świadczyć, ów stapiający w sobie podstawowe różnice, życie i śmierć, to, co ludzkie i to, co upiorne. Dramatem samego świadectwa jest niewysławialność sensu tego, co chce się przekazać. Szalenie trudno jest wziąć na siebie obowiązek wypowiedzenia tego, co wypowiedziane być nie może. Zdaniem Agambena jest to rola samego języka – jedynego, który pozostaje ze świata sprzed obozów.

45 G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz…*, s. 33.

Theodicy in Face of Shoah: a common problem of philosophy and theology

Summary

In the article the author, following the thoughts of Hans Jonas, discusses the issues of omnipotence, justice and comprehension of God in the context of atrocities committed by the Nazis on Jewish people. Is there a possibility of other solution of the problem of theodicy than the one Jonas proposes? Is it a strictly theological problem or a philosophical one as well? The context for author's own reflections in this field will be provided by evoking analysis of thinkers such as Giorgio Agamben, Jonathan Sacks and Hannah Arendt.

Abstrakt

W artykule, podążając szlakiem myśli Hansa Jonasa, autorka podejmuje namysł nad kwestią wszechmocy, sprawiedliwości i zrozumiałości Boga w kontekście zbrodni popełnionych przez nazistów na narodzie żydowskim. Czy możliwe jest inne niż proponuje Jonas rozstrzygnięcie problemu teodycei? Czy jest to problem wyłącznie teologiczny, czy także filozoficzny? Kontekst dla prezentacji własnych refleksji w tym obszarze stanowić będą przywołane analizy współczesnych myśliciel takich jak Giorgio Agamben, Jonathan Sacks, czy Hannah Arendt.

Keywords: Theodicy, evil, responsibility, Jonas, Agamben, Holocaust

Słowa kluczowe: teodycea, zło, odpowiedzialność, Jonas, Agamben, Holocaust

Anna Szklarska – Ph.D., adjunct, Department of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow, and PhD Candidate in Faculty of International and Political Studies at Jagiellonian University, Poland.

Anna Szklarska – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, a także doktorantka w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.