

SEBASTIAN REJAK

Szkoła Nauk Społecznych
Warszawa

HOLOKAUST - ZACHWIANIE CZY ZNISZCZENIE WIATOPOGL DU TEISTYCZNEGO? INTERPRETACJA E. BERKOVITSA I R. L. RUBENSTEINA

Holokaust powszechnie pojmowany jest jako wydarzenie historyczne - wydarzenie, które zaistniało w określonym czasie i określonych warunkach geopolitycznych. Trudno jednak zgodzić się z opinią, że na tym wyczerpuje się znaczenie tego słowa. Holokaust wywarł bowiem ogromny wpływ na powojenne społeczeństwo cywilizacji euroatlantyckiej, i to nie w sposób, w jaki mogą na ludzi wpływać nieprzemyślane lub mody, ale tak, jak oddziałują na wiadomo człowieka wiadomości o katastrofie, która wydarzyła się w pobliżu jego domu i która pochłonęła jego bliskich, sąsiadów, znajomych. Zagładę żydów została zaplanowana i dokonana właśnie w gmachu wzniesionym przez kulturę grecko-chrześcijańską. Dlatego wydarzenie to nie przestaje być nurtową myślicieli europejskich i północno-amerykańskich.

Po raz pierwszy w dziejach nowożytnej, „o wieczonej” Europy, podjęta została bliźniacza próba zagłady narodu nie tylko na skalę masową, ale wręcz przemysłową. Bliźniacza bynajmniej nie ze względów religijnych, ale czysto ludzkich: z powodu wynaturzonego do granic wyobraźni antyhumanizmu. Fakt ten w radykalny sposób zmienił mentalność wielu dwudziestowiecznych filozofów i teologów. Samo słowo „teologia” stało się wysoce podejrzane, a przynajmniej przestarzałe, bo nawiązuje do dawnego porządku wiata, w którym ludzie wierzyli w sprawowane niewidzialnych rękami boskie na ziemi. Stąd coraz częściej mówi się o „teologii po Auschwitz” lub „po Holokauście” (*post-Holocaust theology*).

Podobnie w filozofii po II wojnie światowej nastąpił pewien zwrot od metafizyki ku antropologii (lub raczej nasilił się: już bowiem od Kartezjusza i Kanta zaznacza się wyraźna koncentracja filozofii na logicznym i etycznym *ego*). Z drobną jednak różnicą: na poziomie pojęciowym filozofowie tylko z rzadka posługują się terminem „filozofia po Holokauście”. Mimo to można jednak mówić o pewnej „mentalności-po-Holokauście”, która dochodzi do głosu zarówno w pracach filozoficznych, jak i teologicznych. W najbardziej radykalnej, choć wcale nie tak rzadko spotykanej, formie, odejście od teodycei i metafizyki manifestuje się w tzw. „teologii miernoty Boga” (*„death-of-God” theology*). Jednak mocne przekonanie, i to sam człowiek i tylko on odpowiedzialny jest za losy swoje i otaczającego go wiata, wcale nie musi

oznacza w ostateczności pełnego optymizmu uwielbienia dla człowieka. Moje wręcz prowadzi do zdecydowanie ponurej i nihilistycznej koncepcji ludzkości jako gatunku i jako bytu historycznego. Był to dlatego już Franz Rosenzweig pod koniec I wojny światowej pisał o człowieku jako metalogicznym (tylko potencjalnie zdolnym do postawienia logicznego) i metaetycznym (tylko potencjalnie zdolnym do zachowania etycznego)¹.

Problem napięcia pomiędzy człowiekiem i Absolutem szczególnie mocno został zaakcentowany w żydowskiej literaturze amerykańskiej. Nie nastąpiło to jednak od razu po wojnie. Początkowo w Stanach Zjednoczonych prawie wcale nie mówiło się o Holokauście - był to temat tabu. Z oczywistych względów nie chciano wspominać tego, co jeszcze jakby działo się w umysłach ludzi, więc było bardziej realnie niż wspomnieniem. Inną kwestią jest to, że Amerykańscy Żydzi dążyli do wtopienia się w kulturę swojego kraju, nawet jeżeli był to „ich kraj” dopiero od kilku lat czy miesięcy. Poza tym wiadomo było, że inni niosą zagrożenie eliminacji. Była to pierwsza lekcja wynikająca z Holocaustu: aby przeżyć, należy być „takim samym”, „swoim” czy wręcz „zwykłym”.

Dopiero po przeprowadzonym w Jerozolimie procesie Eichmanna (1961) zaczął dopuszczać do publicznej wiadomości problem Zagłady, jaka spotkała trzecią część Żydów europejskich. Jedną z pierwszych osób na kontynencie amerykańskim, która zdecydowała się otwarcie o tym mówić była Hannah Arendt. Około połowy lat 60. pojawiły się także pierwsze publikacje książkowe na temat Szoah. W roku 1966 ukazało się pierwsze wydanie *After Auschwitz* Richarda Rubensteina². Choć w podtytule obu wydań pojawia się słowo „teologia”, nie jest to jednak książka teologiczna w obiegowym znaczeniu tego terminu. Bowiem w rozumieniu Rubensteina

współczesna teologia nie tyle mówi o Bogu, co o tym, jakimi my jesteśmy ludźmi. W przeważającej części jest to dyscyplina antropologiczna. Dzisiejszy teolog, czy to Żyd czy chrześcijanin, ma więc wspólne z poetą i twórczym artystą, niż z adeptem metafizyki czy tym, kto para się naukami fizycznymi³.

Rubenstein nie wdaje się w czysto teologiczne spekulacje, ale wypowiada głośno swoje myśli, w tympliwość. Oddaje te głos innym autorom, konfrontuje ich przekonania ze swoimi. Zawsze jednak, wprost, błądzą tylko domyślnie, porusza się wokół tematu Zagłady, ludobójstwa, cierpienia, ponowności. Na kanwie tych zagadnień powstają jego pytania dotyczące sensu życia, religii, Boga.

Pierwszym wydarzeniem, jakie miało wpływ na późniejszy rozwój jego poglądów, miało spotkanie w Berlinie Wschodnim, w roku 1961, ewangelickiego pastora, Heinricha Grubera. Człowiek ten, nie był ani nazistą, ani antysemitą, afirmował boskie panowanie nad tym, co działo się w obozach koncentracyjnych. Bez wyraźnych zastrzeżeń akceptował doktrynę o wy-

bra stwie Izraela i Bogu jako autorze historii. Efektem tego spotkania z pastorem Grüberem było pytanie, którego Rubenstein nie mógł uniknąć. Zastanawiał się mianowicie, czy może wci uznawać, że Izrael jest narodem wybranym? Gdyby przyjął tę doktrynę, jej niezaprzeczalną konsekwencją⁵ byłoby uznanie, iż Hitler pojawił się w historii jako wykonawca boskich zamiarów i mimowolny reprezentant Najwyższego. *Po Auschwitz nie mogłem wierzyć w takiego Boga - konkluduje Rubenstein - ani że nie mogłem wierzyć, w Izraela jako wybrany naród Boga.*

Nie było to jednak jedyne spotkanie Rubensteina z tą szkołą myślenia. Wielokrotnie bowiem rozmawiał z chrześcijańskimi teologami (m. in. w Berlinie i Bonn), którzy utrzymywali, iż między Bogiem a Izraelem istnieje jakaś szczególna, opatrniczościowa relacja, i że historia Izraela musi być całkowicie zgodna z wolą Boga. Na zarzut żydowskiego teologa wszyscy oni, w poczuciu zakłopotania, wycofywali się z tak sformułowanego stanowiska. Dopiero Grüber zachował się inaczej: wiadomie pozostał przy swojej opcji⁷. Dla niego najwyższemu wartością było posłuszeństwo boskiej woli. I tu pojawia się paradoks. Podobny, jeżeli nie identyczny, mechanizm kierował wyborem politycznym całej rzeszy hitlerowskich oficerów (np.: Eichmann⁸): służył z oddaniem Führerowi.

Sytuacja ta przywodzi Rubensteinowi na myśl *Ucieczkę od wolności* Ericha Fromma z jego opisem osobowości autorytarnej, która podporządkowuje sobie grupę. Według Rubensteina, zarówno postawa, Grübera, jak i Eichmanna, zdradzają te same symptomy: uznanie zbawiennego wpływu panowania jakiejś szczególnej jednostki, jeżeli tylko podporządkowanie się jej jest całkowite i niepodważalne. Taka koncepcja rzeczywistości społecznej nadaje człowiekowi sens egzystencji, ponieważ jest spójna, konsekwentna, podlega określonej logice; jawi się jako lekarstwo na nielud i bezsens. Zatem taka idea pełni funkcję porządkującą i sensotwórczą.

Rubenstein inaczej jednak rozstrzyga dylemat pomiędzy spójnością a niespójnością: jeżeli pewna logika i konsekwencja ma uprawomocnić niepotrzebnie miliony żydów, to w jego przekonaniu człowiek powinien wybrać raczej niespójność niż spójność. Wydaje się, że właśnie dlatego jego stanowisko dalekie jest od typowego teizmu, który, dając poczucie sensu jednym, dopuszcza eksterminację innych. Inaczej nie sposób, według niego, przezwyciężyć absurdalnych konsekwencji, jakie pociąga za sobą teistyczna wizja Boga jako pana historii i politycznych do władzy jednostki.

Inny typ myślenia reprezentuje ortodoksyjny myśliciel, Eliezer Berkovits¹⁰. Po pierwsze, wyróżnia on dwa zasadnicze podejścia do Holocaustu: 1) pobożne poddanie się woli Bożej i 2) postawa wstąpienia w bóg opatrniczo, prowadząca czasem - jak się dzieje Berkovits - do buntu, jaki może na spot-

ka we współczesnej radykalnej teologii ydowskiej¹¹. A tego wła nie Berkovits „nie lubi”: teologicznego radykalizmu, który, w jego opinii, nosi znamiona powierzchowno ci i naiwno ci. Przede wszystkim jednak oskar any przez niego pr d „eliminuje Boga z historii”¹². Poza tym zarzuca Berkovits radykalnym teologom, e izoluj Holokaust od innych wydarze w historii Izraela, a przede wszystkim, e *quasi*-dogmatycznie deklaruj , i Holokaust nie posiada adnego znaczenia¹³. Gdyby jednak rzeczywi cie tak było, to nie znalazłby si nawet jeden radykał podejmuj cy t rzekomo nieistotn dla niego kwestie .

Tak jednak nie jest, co po wiadcza nie tylko przykład Rubensteina¹⁴, ale tak e Berenbauma oraz takich chrze cija skich my licieli, jak Tillich, Sölle, czy wr cz post-chrze cija skich, jak Altizer i Hamilton. Rubenstein, na przykła d, znakomicie zna nie tylko histori ydów, ale i histori chrze cija - skiej cywilizacji europejskiej, posiada tak e mocne do wiadczenie kultury Japonii, ł cznie z jej warstw religijn . Nie widzi mimo to podstaw do podtrzymania teistycznej wizji Boga, przynajmniej w takiej wersji, jaka jest typowa dla tradycji judeochrze cija skiej¹⁵. Przede wszystkim jednak, aden daleki kontekst historyczny cho by nawet obfitował w dziesi tki takich zdarze , jak zburzenie Jerozolimy, stłumienie powstania Bar Kochby czy ekspulsja ydów z Hiszpanii, nie jest w stanie przytłumi lub zrelatywizowa skandalu Szoah.

W przeciwie stwie do Nietzschego, Tillicha i Altizera, Rubenstein nigdy nie domagał si mierci Boga jako warunku ludzkiej autonomii, ale idei Boga nie jest w stanie broni . Stwierdza to do jednoznacznie: [...] *nigdy nie „yczyłem” mierci teistycznemu Bogu; ze smutkiem uznałem, e w obliczu Holokaustu idea ta [idea istnienia Boga jak go przedstawia teizm - S. R.] jest pozbawiona wiarygodno ci*¹⁶.

Pomimo e czołowy ydowski my licieł pisz cy na temat Szoah uznał Holokaust za anty wiadectwo wzgl dem wiary religijnej chrze cija skiej i ydowskiej, niektórzy z najbardziej ortodoksyjnych przywódców ydowskich interpretuj Szoah jako potwierdzenie ich wiary w Boga¹⁷. Takie przekonanie wyra ało wielu ortodoksów jeszcze w okresie mi dzywojennym i w czasie samej wojny.

Dla przykładu, rabbi Elchonon Wasserman z Baranowicz (1875-1941), pisz c w okresie mi dzy *Kryształow noc* a pocz tkiem II wojny wiatowej, uznał nazistowskie ataki na ludno ydowsk jako nast pstwo trzech ydowskich przewinie : asymilacji (głównie poprzez judaizm liberalny i reformowany), wieckiego nacjonalizmu i rzekomej pogardy dla *Biblii* obecnej w naukowych studiach nad *Tor* . Co wi cej, utrzymywał on, e im wi ksze i bardziej intensywne cierpienie Izraela, tym rychlejsze nadej cie mesjasza¹⁸. Diagnoza Rubensteina jest jednoznaczna: taki sposób my lenia okre la on

jako typowy dla teizmu biblijnego: *ilekro Izrael do wiadczał radykalnego, wspólnotowego niepowodzenia, jego religijni nauczyciele prawie zawsze interpretowali to wydarzenie [...] jako kar bosk*¹⁹.

Eliezer Berkovits, co prawda raczej *implicite*, zgadza si co do tego, i adne z poprzednich pokole w ydowskiej historii nie doznało takiego poni enia i degradacji człowiecze stwa, jak pokolenie połowy XX wieku. Dlaczego jego sformułowanie jest niejednoznaczne, jakby osłabione znaczeniowo? Twierdzi bowiem, e chodzi o to, i adne pokolenie nie doznało tyle cierpienia i jednocze nie podniesienia na duchu. To samo pokolenie musiało wypi „kielich goryczy”, ale te przypadł mu w udziale „kielich pocieszenia”. *Ci, którzy prze yli Auschwitz i Treblink - pisze Berkovits - odzyskali zdrowie i siły na Syjonie, w Jerozolimie*²⁰.

Wydaje si jednak, e dokonuje on w tym miejscu niedozwolonego przej cia od gehenny obozów do wolnego, odrodzonego pa stwa Izrael. To ostatnie nie stanowi kontekstu historycznego dla Holokaustu; wr cz przeciwnie: to odrodzenie Izraela nale ałoby rozpatrywa w kontek cie Szoah. Kto mógł w Treblince my le o nieistniej cym pa stwie, które tylko miało szans powsta na ziemi oddalanej o tysie kilometrów od miejsca nazistowskiej ka ni? Kto w czasie likwidacji Getta Warszawskiego pocieszałby si fantastyczn wizj nowego pa stwa ydowskiego, kiedy zmuszony był wyskakiwa przez okno z płon cego mieszkania wielopi trowego budynku?

Wydaje si , e Berkovits ma na my li jedynie tych, którzy ocalili i mog spojlda na Szoah z perspektywy swojego ocalenia, z perspektywy nowego „miejsca ycia”. A i to nie oznacza wcale, i widz oni jakkolwiek religijny sens Zagłady. Dlatego pociecha, o której mówi, jest raczej jego osobistym yczeniem, które projektuje na reszt populacji ydowskiej. Nie dochodzi jednak on w swej wizji bosko-ludzkiej historii do stwierdzenia, e to, czego do wiadczyli europejscy ydzy, było wyrazem boskiej kary. Ta „absolutna niesprawiedliwo ” nie jest mimo to oderwana od boskiego planu, który, według Berkovitsa, ma si spełnia w dziejach ludzko ci.

*Była to absolutna niesprawiedliwo . Niesprawiedliwo , na któr Bóg przyzwolił. Ale [...] taka absolutna niesprawiedliwo nie mo e by zwykłym przeoczeniem w boskim porz dku rzeczy. W jaki sposób w porz dku tym musi by dla niej miejsce, a je li tak, to ostateczn odpowiedzialno za to ekstremalne zło musi ponosi Bóg*²¹.

Berkovits pozostaje wi c na pozycji teistycznej; jego interpretacja Zagłady jest zasadniczo zgodna z tradycijn wykładni cierpienia w nauce rabinicznej²². Opinie na temat znaczenia Szoah znajduj zawsze odniesienie do wymiaru transcendentnego: do Boga, który jest obecny. Dla Berkovitsa istnienie Absolutu jest bowiem rzeczywisto ci niepodwa aln , obiektywn , niezale n wobec krytyki i le c poza sfer w tpliwo ci. Przył cza si on

do głosu rabinów, którzy mówi o Bogu milcz cym, ukrytym, niewidzialnym w historii, ale nie mówi o jego nieobecno ci²³.

Jest bowiem w judaizmie droga, któr mo na i jako yd i jednocze nie buntowa si przeciwko Bogu, jego wyrokom, jego ukryciu, milczeniu. Według Berkovitsa, bunt ten wyra aj okrzyki ludzi wiary przeciw demonicznej historii, okrzyki oskar enia wobec Boga milcz cego w obliczu zła²⁴. Nawet niewiar Berkovits usiłuje tłumaczy w kategoriach boskich; jego teistyczna koncepcja wiata obejmuje, niezale nie od ich woli, tak e niewierz cych. Berkovits twierdzi, e potrafi ich zrozumie :

Ich losem stało si piekło rozpalone bardziej ni u Dantego. Wierz , e sam Bóg rozumie to i nie zwróci si przeciw nim z powodu utraty ich wiary. [...] Oni nie potrafili ju dłu ej wierzy ; i ja teraz nie wiem jak wierzy , tak dobrze rozumiem ich niewiar . Wła ciwie łatwiej mi rozumie utrat wiary w kacecie, ni wiar zachowan i potwierdzone .

Berkovits mówi nawet o „ wi tej wierze” i „ wi tej utracie wiary”; obie sytuacje egzystencjalne uwa a za paralelne. W kontek cie Holokaustu wszystko, co dotyczy ydowskiego do wiadczenia, ma dla niego wymiar wi ty; wszystko niejako pasuje do jego teistycznej wizji wiata i umieszczonego w nim człowieka. Nie wykluczone, e mógłby nawet sformułowa nast puj ce zdanie: ilekro ydzi do wiadczej poni enia, ilekro odbiera si im ycie, maj szans - i cz sto to czyni - ofiarowa swoj mier *al-kiddusz haSzem* - na u wi cenie Boskiego Imienia. Wydaje si zatem, e Berkovits nie dopuszcza do wiadomo ci istnienia takiej sytuacji yciowej, takiego *Sitz im Leben*, w którym mo liwy byłby obiektywny ateizm, lub takiej kondycji egzystencjalnej, która wr cz domagałaby si odwołania, anulowania teizmu.

ydowskie do wiadczenie Zagłady Berkovits postrzega w perspektywie wiary religijnej tak e dlatego, e w jego przekonaniu zagadnienie teologii ateistycznej jest *wył cznie chrze cija skim zmartwieniem*²⁶, które ma swe ródło w protestanckiej teologii radykalnej. Do trafnie przy tym opisuje ten radykalny nurt w my li zachodniej oraz jego relacj do rzeczywisto ci społecznej. Zauwa a, i teologowie radykalni z dum twierdz , e człowiek stał si dorosły, dojrzał, a zatem jest zdolny, by prze j odpowiedzialno za siebie i za wiat. Nie potrzebuje wi c Boga; nie potrzebuje jego obecno ci, by wyja ni sensowno tego wiata, bowiem obiektywna wiedza nakazała człowiekowi wygna Boga z tego wiata. *Poniewa ka da wiedza ma by wyprowadzana z do wiadczenia* [raczej w sensie empirycznym - S .R.], *obszar transcendentalnego zapadł si w siebie*²⁷.

Jedynym Absolutem, jaki człowiek współczesny jest jeszcze w stanie uznawa , jest absolutny immanentyzm. O boskiej obecno ci nic nie wiadomo; raczej do wiadcza si jego nieobecno ci. St d wszelka relacja „Bóg-

-człowiek” jest wykluczona. Niezale nie od tego czy faktycznie istnieje, *Bóg umarł w naszych czasach i w naszej egzystencji*²⁸.

Stanowisko Rubensteina wydaje si w tej kwestii przystawa do pogl dów Berkovitsa. Przypomnijmy w tym miejscu reakcj Rubensteina na artykuł Hamiltona, w którym ten ostatni zalicza go do grona teologów mierci Boga. Fakt ten wywołał jego wytkowe za enowanie. Otó *w judaizmie Bóg po prostu nie umiera. Symbolizm, na bazie którego zbudowano metafor mierci Boga, jest z cał oczywisto ci pochodzenia chrze cija skiego*²⁹. Rubenstein poszerza t kwesti o w tek bogobójstwa. W chrze cija stwie odwiecznie obecne jest bowiem, ujawniaj c si z ró nym nat eniem, oskarżanie ydów o dokonanie morderstwa na Bogu, czego wyrazem ma by ukrzy owanie Boga-człowieka, Jezusa. Z powodu obco ci symboliki krzy a w judaizmie, u ycie przez yda słów „Bóg umarł” jest niemo liwe. Mimo to jednak Rubenstein jest przekonany, e judaizm musi posługiwa si tymi słowami obcego pochodzenia ze wzgl du na kulturow koegzystencj ze wiatem chrze cija skim. Stwierdza, i *Ameryka scy ydzi dziel ze współczesnymi my licielami chrze cija skimi to samo Universum kulturowe; do wiadzamy tego samego radykalnego sekularyzmu co oni*³⁰. I jedni i drudzy podlegaj wpływowi Freuda, Sartre’a, Hegla, Dostojewskiego, Mellville’a, Kierkegaarda, a przede wszystkim Nietzschego.

Najdalej id ca teza, jak mo na sformułowa maj c na uwadze pogl dy wymienionych wy ej, to ta, e wymiar transcendentny nie istnieje, e pierwiastek boski jest czyst iluzj . Berkovits zarzuca radykalnym my licielom, i tez t przyjmuj jako pewnik, *aksjomat, który nie wymaga dalszego obja nienia*³¹. Sama za idea mierci Boga, jak j przedstawiaj w swoich pismach, wydaje si by raczej postulatem ni rzeczowo uargumentowanym pogl dem na rzeczywisto .

Co wi cej, sam pomysł sformułowania tzw. „teologii ateistycznej” nie wydaje si Berkovitsowi szczególnie oryginalny³² . Uwa a, i nie jest oznak filozoficznego wyrafinowania utrzymywa , e naukowe tłumaczenie wiata czyni ide Stwórcy zb dn . Kwestia, czy stwierdzenie to odpowiada prawdzie, czy te nie, jest otwarta. Dlatego zrównowa enie nieobecno ci Boga w do wiadczeniu jednostkowym z jego mierci w sferze wiary b d w rzeczywisto ci, jest dla Berkovitsa nieuprawnionym zabiegiem, który jedynie potwierdza powierzchowne podej cie do sprawy³³.

W ko cu wyznaje, e ta ich „radykalna teologia” (cudzysłów u ty przez Berkovitsa) nie jest ani teologi , ani filozofi . Jest wył cznie postulatem, wiadomym egzystencjalnym wyborem współczesnego człowieka. Na poparcie swojej tezy przywołuje Eliadego, który rzeczywi cie okre la mier Boga jako rezultat wyboru dokonanego przez człowieka - wyboru na rzecz

*profanum*³⁴. Berkovits przyznaje wreszcie, że interpretacja wiata w kategoriach mierci Boga dotyczy tylko obozu my licieli chrze cija skich.

*Jest dla ydów kwestii najwyszej wagi, aby zrozumieć, co dzieje się w obozie post-chrze ciał skich teologów mierci Boga, i dlaczego się tak dzieje. Nazywaj siebie chrze cijanami, nawet chrze cija skimi ateistami, ponieważ Bóg, o którym mówi i którego mier ich obchodzi, jest Bogiem chrze cija stwa. Słusznie zwie się ich post-chrze cijanami. Wspólnym dla nich wszystkich tematem jest załamanie się chrze cija stwa, chrze cija skiej nauki i cywilizacji*³⁵.

Berkovits wypowiada te słowa nie bez pewnego zadowolenia. Wydaje się, jakby ustami chrze cijan zwiastował kres chrze cija skiej ery, która osi gn ła szczyt dekadencji filozoficznej i teologicznej. Jest to dla niego zmierzch religijnej cywilizacji, która doprowadziła do najbardziej wyrafinowanej zagłady w dziejach ludzkości (a przynajmniej w dziejach narodu ydowskiego)³⁶. Dla Berkovitsa jako yda, to, co chrze cija stwo pozostawiło po sobie, jest moralnym bankructwem cywilizacji i duchowym bankructwem religii. Punktem kulminacyjnym tego długotrwałego procesu bankructwa jest zagłada sześciu milionów ydów, w tym półtora miliona dzieci, *dokonana z zimną krwią w samym sercu chrze cija skiej Europy, popierana zbrodnictwem milczeniem prawie całego chrze cija stwa, ł cznie z nieomylnym Ojcem wi tym w Rzymie*.

W przekonaniu Berkovitsa, Szoah nie oznacza wi c ko ca wiatopoglądu teistycznego, a co najwyżej koniec chrze cija stwa jako religii, która stanowiła ideologiczny fundament tej zbrodni. Postawa *non-teistyczna* nie dotyczy judaizmu nie tylko dlatego, że powstała na gruncie protestanckiej radykalnej teologii, ale też z tego względu, iż postrzeganie wiata jako *profanum* - jak chc radykałowie - jest obce tradycji ydowskiej. yd widzi przed sobą wszystko jako wieckie (*saeculare*), a wi c etycznie neutralne. Dopiero w efekcie działania człowieka-podmiotu, czas lub przestrzeń staje się wi te (*sacrum*) lub pozbawione wi to ci a nawet pokalane (*profanum*). Tym, co wprowadza moralne zło lub dobro na arenę wiata jest akcja człowieka. Nikt nie dokonuje jednak ani totalnej profanacji, ani totalnej sakralizacji; ka dy wprowadza *sacrum* lub *profanum* w swój własny wiat. Zatem Holokaust, jako produkt chrze cija stwa, przynosi kl sk samego chrze cija stwa. Natomiast dla yda to samo wydarzenie może zachwiać jego, wiarę, może nawet zniszczyć jego wiarę, ale, jak utrzymuje Berkovits, pozostaje ona nadal „wi t niewiar”. Teizm jako koncepcja religijno-filozoficzna pozostaje nietknięty, ł cznie ze swym najbardziej kontrowersyjnym, w świetle Holokaustu, prze wiadczeniem o boskiej ingerencji w dzieje człowieka.

Również w opinii Rubensteina, Szoah ma chrze cija skie lub *uasi*-chrze cija skie korzenie³⁸. Obaj zgadzają się co do obcości terminu „mier

Boga” dla mentalno ci ydowskiej. W czym wi c zawiera si ró nica mi dzy ich pogl dami? Otó , o ile Berkovits krytykuje teologi ateistyczn jako nurt chrze cija ski, nie dostrzega wspólnych zało e chrze cija skich i ydowskich, o tyle Rubenstein odrzuca przede wszystkim wspóln dla obu religii zasad przymierza, wybra stwa i obecno ci Boga w historii³⁹.

Dlatego problem mierci Boga dotyczy ydów tak samo jak chrze cijan. Rubenstein s dzi, i nie tylko chrze cijanie, ale wszyscy yjemy w czasach ateistycznych. *Uwa am, e najtrafniejszy teologiczny opis naszych czasów - utrzymuje Rubenstein - zawarty jest w stwierdzeniu, e yjemy w czasach mierci Boga. Istota teologii glosz cej mier Boga ma swoje ródło w fakcie, e najpeñniej poj ta ona prawd spotkania Boga i człowieka w naszych czasach. Prawda za jest taka, e spotkanie to w ogóle nie miało miejsca*⁴⁰. Ani yd, ani chrze cijanin nie mo e spotka takiego Boga, jakiego przedstawia tradycja rabiniczno-biblijna⁴¹. Rubenstein twierdzi przy tym, e idea mierci Boga nie jest chwilowym kaprysem-jej inspiracj stanowi zbyt wiele pr dów filozoficznych, kulturowych i literackich, aby miała ona szybko zgin . W przewidywalnej przyszło ci - prorokuje Rubenstein - aden inny pogl d filozoficzno-religijny nie b dzie w stanie konkurowa z teologi radykaln .

Jednak nie wszystko w tej teologii wydaje si Rubensteinowi słuszne. *S dz - pisze - e teologia radykalna myli si w stwierdzeniu, e Bóg umarł*⁴². Stwierdzenie to nie mówi nic o Bogu, bo powiedzie nie mo e; jego przedmiot orzekania le y poza zasi giem umysłu ludzkiego. Lepiej jest powiedzie , e yjemy w czasach mierci Boga, ni zadeklarowa , e Bóg umarł⁴³.

mier Boga jest faktem kulturowym. Nigdy nie dowiemy si , czy jest czymkolwiek wi cej. Tutaj te pojawia si u Rubensteina pewna w tpliwo co do stanowiska Altizera i Hamiltona. Nie jest on pewny, czy maj oni na my li to, czego sami do wiadczyli, czy te mówi o mierci Boga w sensie dosłownym. Poza tym nie podziela ich relatywizmu. Nie s dzi, aby, skoro Bóg umarł, wszystko było dozwolone. Ani te nie zgadza si z ich post-chrze cija skim optymizmem, który oznacza m.in. koniec tragedii (lub koniec poczucia tragiczno ci). Rubenstein przypomina oczywisto faktu, i *mier Boga nie znosi mierci w ogóle*.

Odrzuca te ich nadziej jako element tradycyjnie religijny, tym bardziej, e jest ona wci chrystocentryczna⁴⁵. Jej zadaniem, podobnie jak zadaniem religii i teologii w sensie szerokim, jest redukcja *dysonansu kognitywnego*. Proces ten polega na wzajemnym uzgodnieniu sprzecznych ze sob informacji, jakie dochodz do człowieka w trakcie jego ycia. Mechanizm ten jest szczególnie potrzebny, s dzi Rubenstein, w takiej kulturze, której dominuj ce instytucje religijne przedstawiaj Boga jako Stwórc i zarazem ostatecznego Autora historii. Pocz tek i koniec, przyczyna i skutek - wszystko to jest

Bogiem lub pochodzi od Boga. Rubenstein wyznaje wrz: *Jestem przekonanym, e niejawnym celem wielu bada nad Holocaustem jest redukcja dysonansu*⁴⁶.

Aby uzyska jasny obraz pogl dów Rubensteina wystarczy wróci do przedmowy do *After Auschwitz*. Jej autor podkre la, i przemawia do niego raczej wizja Boga immanentnego, ni radykalnie transcendentnego. Koncepcj t najlepiej oddaje okre lenie wi ta Nico , które jest nie tylko echem pobytu Rubensteina w Japonii i Korei, ale współgra tak e z kabalistyczn ide niedost pnego Boga jako En-Sof⁴⁷. Wydaje si zatem, e tak e Rubenstein nie podziela pogl du radykalnie i realnie ateistycznego, cho jego rozstanie z klasycznym teizmem, jako odpowied na Szoah, jest niezaprzeczalne.

Przypisy:

1 Por. E Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*. Kraków 1998, s. 61-69. Rosenzweig rozpocz ł pisa t ksi k jeszcze na froncie, w 1918 r., a doko czył w Kassel w lutym 1919. Oczywi cie, sam Rosenzweig nie odrzucał ani metafizyki, ani teologii. Jego poj cia „metaetyczno ci” i „metalogiczno ci” powstały jako pewnego rodzaju wariacje meta-fizyki.

2 R. L. Rubenstein, w latach 60. wykładał w University of Pittsburgh; mianowany profesorem nauk religioznawczych i kierownikiem Instytutu Nauk Humanistycznych we Florida State University w Tallahassee; doktor h. c. literatury hebrajskiej w Jewish Theological Seminary; rabin (judaizm reformowany). W ten sposób opowiada o swoim pierwszym kontakcie z radykaln teologi mierci Boga: „[In 1963] I received a postcard from Rabbi Abraham Karp of Rochester, New York, telling me of a professor of theology at Colgate-Rochester Divinity School, William Hamilton, who had been reading my theological articles and felt there were some similarities in our insights. [...] In the spring of 1965, I experienced something of a crisis upon reading William Hamilton’s article, *The Death of God Theologies Today* [...]. To my surprise, I learned that Hamilton regarded my writing as an example of death-of-God theology” (R. L. Rubenstein: *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, second edition. Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992, s. 249, wszystkie cytaty pochodz z wydania drugiego). Wspomniany przez Rubensteina Abraham J. Karp jest autorem historii ydów ameryka skich: *Haven and Home: A History of the Jews in America*. Schocken Books, New York 1985. Jak to Rubenstein sam przyznaje, na jego my l wpłyn ty w latach 60. prace czterech teologów: P. J. Tillich: *The Courage to Be*. Yale University Press, New Haven 1952; W. Hamilton and Thomas J. J. Altizer: *Radical Theology and the Death of God*. Bobbs-Merrill, New York 1966; H. Cox: *The Secular City*. Macmillan, New York 1965. Jako pierwszy z nich mier „Boga teizmu” postulował Tillich.

3 *After Auschwitz...*, s. xx.

4 Por. ibidem, s. 4.

5 Nie chodzi o konsekwencje jakich ekstremalnych zało e teologicznych czy marginalnych pr dów my li rabinicznej lub ko cielnej, ale o „the consequences of accepting the normative **Judeo-Christian theology** [podkr. moje - S. R.] of covenant and election in the light of the Holocaust” (Ibidem, s. 3). Specyfik stosunku chrze cijan do wybra stwa Izraela pokazuje Rubenstein na podstawie wypowiedzi Jana Pawła II: „In 1980 when the pope spoke to Jewish leaders in Mainz, Germany, he referred to the Jewish people as <the people of God, of the Old Covenant

never revoked by God». All doubt as to the pope's present position was put to rest the following week when on August 9 he told visiting pilgrims that God had created a new covenant with his people through Christ because of Israel's «infidelity to God»" (Ibidem, s. 74).

⁶ Ibidem.

⁷ Por. ibidem, s. 8. „ «Was it God's will that Hitler destroyed the Jews?». I repeated. «Is this what you believe concerning the events through which we have lived?». Probst Grüber arose from his chair, dramatically removed a Bible from a bookcase, opened it, and read: «Um deine Willen werden wir getötet den ganzen Tag - for Thy sake are we slaughtered every day»" (Ibidem, s. 9).

8 H. Grüber w okresie nazizmu w Niemczech był dysydem; wiedział, że za ratowanie żydów grozi mu obóz koncentracyjny. Wezwany na rozmowę do Eichmanna, pozostał wierny swojemu wyborowi nawet za cenę śmierci. Po wojnie był świadkiem w procesie Eichmanna w Jerozolimie. Jednak nie zmienił swego przekonania w kwestii historyzoficznej: „For some reason, it was part of God's plan that the Jews died. God demands our death daily. He is the Lord, He is the Master; all is in His keeping and ordering" (Ibidem).

9 Por. ibidem. Fromm w ten sposób charakteryzuje osobowość podległą dominacji: „Pierwszym mechanizmem ucieczki od wolności [...] jest tendencja do rezygnacji z niezależności swego indywidualnego 'ja' i wtopienie się w kogoś albo w coś znajdując się na zewnątrz, aby na tej drodze uzyskać siłę, której brak się odczuwa samemu. Wyraża się to inaczej, idzie o szukanie nowych, 'wtórnych' więzów' jako zastępstwa utraconej wiary pierwotnej" (E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiński. Warszawa 1999. Istotne w tym dyskusji pojawiają się także w rozdziale pt *Psychologia hitlerizmu*, s. 198-224). Natomiast w *Kryzys psychoanalizy* przedstawia cechy typowe dla osobowości agresywnie dominującej, określając jej charakter jako „oralny”. Osoby takie wykształcają w sobie rysy, które się wiążą z wykorzystywaniem zdolności i energii innych, a wręcz z „wysysaniem ich do dna”; są oni wrogo nastawieni do otoczenia, na odmowę spełnienia swoich żądań reagują złością, a wobec osób, którym wiedzą się lepiej - zawiścią (Zob. idem: *Kryzys psychoanalizy*. Poznań 1995, s. 209 n).

10 E. Berkovits, specjalista od studiów talmudycznych; przez wiele lat był profesorem filozofii w Hebraic Theological College w Skokie, Illinois; w latach 70. przeniósł się do Izraela.

11 E. Berkovits: *Faith after the Holocaust*. Ktav, New York 1973, s. 3.

12 Ibidem, s. 88.

¹³ Zob. ibidem.

¹⁴ Tytuł drugiej z jego książek *After Auschwitz* brzmi: „The Meaning of the Holocaust”. Rubenstein zarzuca nawet Heideggerowi, iż ten nie uważał, by Holokaust zasługiwał na refleksję lub eksplanację (Zob. ibidem, s. 158 n).

15 Dla wielu ortodoksyjnych lub nastawionych z gruntu antychrześcijańskich żydów, przymiotnik „judeochrześcijański” jest sztucznym tworem, nie znajdującym potwierdzenia w historii ani w teologii. Rubenstein operuje tym terminem w sposób całkowicie naturalny, by móc się ze względu na szczególne podobieństwo, jakie zauważa w żydowskiej i chrześcijańskiej wizji wybrania Izraela, idei przymierza i koncepcji historii, jako areny zbawczych ingerencji Boga. Odmienne od Rubensteina zdanie prezentuje Berkovits: *Faith after...*, s. 44 n.

¹⁶ R. L. Rubenstein: *After Auschwitz...*, s. 248.

17 Zob. ibidem, s. 159.

18 Por. ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 160.

²⁰ *Faith after...*, s. 86 n.

21

Ibidem, s. 89. Przyznaje jednak: „There is suffering because of our sins, but that all suffering is due to it is simply not true” (Ibidem, s. 94). W miejscach o wi kszy m ci arze teologicznym Berkovits próbuje traktowa zło w kategoriach *Hester Panim* (Zakryte Oblicze). „In biblical terminology we speak of *Hester Panim*, the Hiding of the Face, God’s hiding of his countenance from the sufferer. Man seeks God in his tribulation but cannot find him” (Ibidem).

22 Berkovits odrzuca jedynie ich tłumaczenie wszelkiego cierpienia grzechami człowieka b d całej społeczno ci (*Mipnei Hetaeinu* - because of our sins). Zob. ibidem, s. 94-99.

23 Berkovits wskazuje na charakterystyczn interpretacj pewnego wersetu biblijnego przez Rabbiego Jiszmaela: w parafrazie tego tekstu zamiast „Któż jest jak Ty! O Wiekuisty po ród mocnych” pojawia si „Któż jest jak Ty! O Wiekuisty po ród milcz cych” (*Ilmim* zamiast *Elim*) - Wj 15, 18; ibidem, s. 94; por. ibidem, s. 98 n.

24 „[...] struggles of men of faith against the demonie in history. They are the questioning, searching, yes! Even the accusing cry of faith induced by God’s silence in the face of evil” (Ibidem).

26 Ibidem, s. 4.

26

Ibidem, s. 50.

27

„[...] the realm of the transcendental itself has collapsed” (Ibidem, s. 51).

28

Ibidem.

29

After Auschwitz..., s. 249.

30 Ibidem.

31

Faith after..., s. 51.

32

Zob. ibidem. Berkovits odnosi si tu do stanowiska P. M. Van Burena, przedstawionego w jego ksi ce *The Secular Meaning of the Gospel*. Macmillan, New York 1963.

33 Zob. ibidem, s. 52. My licieiom radykalnym Berkovits zarzuca jakby brak wra liwo ci na niuanse: uznaj mier Boga, który jest po prostu deus absconditus, lub w terminologii ydowskiej - *El Mistater*- ukryty Bóg proroków Izraela.

34

Por. ibidem. W tym miejscu Berkovits opera si na pracy Thomasa J. J. Altizera: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. The Westminster Press, Philadelphia 1963. Termin *profanum* u tyty jest nie w sensie zbezczeszczenia czy rytualnej obrazy, ale w znaczeniu obco ci lub przeciwie stwa wobec *sacrum* (łac. *profanus* - nie dopuszczony do wi tych tajemnic).

35 Ibidem.

36

„Hitler was right when, in April 1933, he declared that «he merely wanted to do more effectively what the Church had attempted to accomplish for so long»” (Ibidem, s. 19; szerszy kontekst na stronach: 14-26; 37-46).

37

Ibidem, s. 41.

38

Rubenstein pyta: „[...] whether there is something in the logic of Christian theology that, *when pushed to an extreme* [podkr. autora], justifies, if it does not incite to, the murder of Jews” (*After Auschwitz...*, s. 5). „Even if all the textbooks were ‘corrected’, there would still be the Gospels, and they are enough to foster the threat of a murderous hatred of Jews by Christians” (Ibidem, s. 12). „I began this chapter with the question: Does the Christian Church’s attitude toward Jews and Judaism involve it in a process that, in times of stress, can lead to the murder of Jews? I must now append a further question: Does the way Jews regard themselves religiously contribute to the terrible process?”. (Ibidem, s. 13).

39 „Judaism and Christianity differ in their interpretation of history but not in their basic affirmation that God’s relation to the world is primarily historical” (Ibidem, s. 16).

⁴⁰ Ibidem, s. 250.

⁴¹ Por. ibidem, s. 159.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 259.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 260 n.

⁴⁶ Ibidem, s. 86.

⁴⁷ Zob. ibidem, s. xiii; G. Scholem: *Mistycyzm żydowski*. Warszawa 1997, s. 260-263.