

*Ks. Józef Kożuchowski*

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu, Gdańska Szkoła Wyższa

## **Krytyka stanowiska Hansa Jonasa w kwestii wszechmocy Boga<sup>1</sup>**

*W Bogu potęgą, istotą, mądrością, sprawiedliwością stanowią jedną i tę samą rzecz.<sup>2</sup>*

Święty Tomasz z Akwinu

### **Wprowadzenie**

Zdaniem wybitnego niemieckiego myśliciela o judaistycznych korzeniach, Hansa Jonasa, po bolesnym, wojennym doświadczeniu w Auschwitz należy z większym jeszcze zdecydowaniem postawić pod znakiem zapytania atrybut Bożej wszechmocy<sup>3</sup>. Jonas nie neguje dobroci Boga oraz Jego inteligibility (możliwości zrozumienia i poznania przynajmniej w jakiejś mierze)<sup>4</sup>. Twierdzi jednak, że nie można postrzegać Go również jako wszechmogącego, skoro nie interweniował w obliczu straszliwego zła dokonanego w obozie zagłady<sup>5</sup>. Jednakże intencją Jonasa, jak poniżej zostanie zaprezentowane, nie jest oskarżanie Boga, lecz raczej jego usprawiedliwienie. Bóg bowiem nie ingerował wówczas dlatego, że nie chciał.

---

<sup>1</sup> Hans Jonas swe rozważania o idei Boga po Auschwitz przedstawił po raz pierwszy w formie mowy dziękczynnej wygłoszonej podczas odbierania nagrody „Dr Leopold-Lucas-Preiss” nadanej mu w 1984 r. przez ewangelicko-teologiczny fakultet uniwersytetu w Tybindze. O wyborze tematu zdecydował wspólny los matki fundatora i jego – oboje zamordowanych w Auschwitz. Por. J.-H. Tück, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 2013, Nr. 42 (Jahrgang Januar-Februar), s. 546.

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2, *O Bogu*, przeł. i obj. P. Belch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975, s. 228.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 14. Auflage, Sinzheim 2013, s. 39.

<sup>4</sup> Spośród trzech atrybutów rozważanych przez Jonasa jako boskie – absolutna dobroć, absolutna wszechmoc, rozumiałość – w Bogu nie można podważyć dobroci, która nierozdzielnie związana jest z pojęciem Absolutu oraz atrybutu rozumiałości (z Tory wynika, iż Boga możemy do pewnego stopnia poznać). Por. *ibidem*, s. 37-38. Zob. także: A. Goldberg, *Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonasantworten könnten*, „Judaica” 1991, Nr., s. 52.

<sup>5</sup> Te dwa atrybuty: wszechmoc i dobroć musimy przypisać Bogu; w przeciwnym wypadku mowa jest już o nie Bogu, lecz o bożkach, co reprezentuje światopogląd manichejski. Bóg określane jest słowem „Absolut”, ale – rzecz interesująca – oznacza ono „wszechmocny”.

Nie mógł inaczej zareagować. Fundamentalnym Jego przymiotem jest niemoc, co oznacza jednocześnie, że nie może być Panem historii – podkreśla Jonas<sup>6</sup>. Już zresztą sama analiza pojęcia mocy uzasadnia, według filozofa, zakwestionowanie boskiej omnipotencji (*Schon aus unserer Erörterung von Macht überhaupt folgte ja die Verneinung göttlicher Omnipotenz*)<sup>7</sup>.

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowana krytyka Jonasowej wizji, jakiej dokonują dwaj uznani współcześni filozofowie: Robert Spaemann i Friedrich Hermanni. Wprawdzie podejmuje się jej także wielu współczesnych teologów niemieckich, między innymi Jan Bauke-Ruegg, Hans Hermann Henrix, Jan-Heiner Tück, Erhard Kunz, Arnold Goldberg<sup>8</sup>, jednak na szczególną uwagę zasługują krytyczne ujęcia właśnie dwóch pierwszych, jako że wyróżniają się one wyjątkową trafnością i wnikliwością<sup>9</sup>. Ponadto tworzą pewną całość, są wzajemnie komplementarne. (Dla przykładu, Hermanni poddaje analizie zarzut rzekomej, wewnętrznej sprzeczności pojęcia wszechmocy Bożej, a Spaemann wykazuje m.in., dlaczego tragedia w Auschwitz nie jest argumentem przeciw prawdzie o wszechmocy i związanemu z nią przekonaniu, że Bóg jest Panem historii)<sup>10</sup>. Niniejszy artykuł objaśni, na jakiej podstawie Spaemann i Hermanni słusznie uznają koncepcję Jonasa za problematyczną, co więcej – błędną, zawierającą sprzeczności i wiodącą do absurdu. Wizję tę poddają krytyce w aspekcie metafizycznym, logicznym (przede wszystkim Hermanni), a także z punktu widzenia teodycei, filozofii dziejów oraz teologii (Spaemann). Kwestionują założenia kosmogeniczne, które przyjmuje w swych rozważaniach autor głośnej książki *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*<sup>11</sup>. Należy zatem postawić pytanie o to, jakie jest stanowisko samego Jonasa, z jakich czerpie źródła oraz poznać powody negacji wszechmocy Boga.

## Stanowisko Jonasa na temat wszechmocy Boga

Czy po tragedii w Auschwitz i dramatycznym doświadczeniu Shoah „Naród Wybrany” jest nadal w stanie pozostawać przy obrazie Boga wszechmocnego,

<sup>6</sup> H. Jonas, *op. cit.*, s. 41.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>8</sup> J. Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Walter de Gruyter, New York 1998; J.-H. Tück, *op. cit.*; E. Kunz, *Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß*, „Geist und Leben”, Januar/Februar 1995; A. Goldberg, *op. cit.*

<sup>9</sup> Autor artykułu uwzględni przede wszystkim analizy R. Spaemanna i F. Hermanniego (profesora filozofii na uniwersytecie w Tybindze) z uwagi na ich wnikliwość i trafność. Przeprowadził również w sierpniu 2014 r. w Stuttgarcie długą rozmowę z R. Spaemannem na temat Jonasowej wizji. Tekst tej rozmowy oraz jej zapis magnetofonowy znajduje się w zbiorach autora.

<sup>10</sup> W artykule znajdujemy także odwołania do kilku innych profesorów filozofii i teologii, np. A. Goldberga, E. Kunza, J.-H. Tücka.

<sup>11</sup> R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, s. 21, J. Bauke-Ruegg, *op. cit.*, s. 482-483.

dobrego i Pana historii? Jonas jest świadomy tego, iż każda próba wyjaśnienia tego dramatycznego doświadczenia zderzy się z pytaniem: Dlaczego Bóg zezwolił na nie, zgodził się na śmierć niewinnych ludzi? Inaczej mówiąc: Jak Bóg, który dla Izraela był Panem historii, mógł dopuścić do Holocaustu? Tego rodzaju problem nurtuje Jonasa jako wierzącego Żyda i zarazem filozofa. Dlatego też w eseju *Die Gottesbegriff nach Auschwitz* podejmuje się zadania weryfikacji biblijnego pojęcia Boga w kontekście historii Izraela. Nie zamierza jednak oskarżać Boga o potworność Holocaustu; przeciwnie – przyświeca mu intencja usprawiedliwienia Go. Jednocześnie w swych analizach usiłuje pogodzić biblijną wiarę (wyartykułowaną w Torze) w Bożą wszechmoc ze współczesną logiką nauk przyrodniczych, a przede wszystkim z niezmiernie bolesnym doświadczeniem swego narodu w Auschwitz<sup>12</sup>.

Warto odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Jonas nie neguje dobroci Boga i Jego inteligibilności.

Myśliciel znajduje dwa zasadnicze powody niepozwalające mówić o Bogu jako o wszechmocnym. Pierwszy dostrzega na płaszczyźnie logicznej przez wyartykułowanie paradoksu zawierającego się w pojęciu absolutnej – czyli niepodlegającej zmniejszeniu wskutek istnienia innych bytów – mocy:

Absolutna, totalna moc oznacza moc, która nie jest ograniczana przez egzystencję drugiego bytu. W swym odosobnieniu (samotności) nie napotyka ona na jakikolwiek przedmiot, na który może oddziaływać. Jako bezprzedmiotowa moc staje się mocą bezsilną, podważającą siebie samą<sup>13</sup>.

Jest bowiem pojęciem relacyjnym i wymaga wielobiegunowych odniesień oraz istnienia mocy przeciwnej. Wprawdzie istnienie innego bytu ogranicza możliwość jej działania, ale jednocześnie sprawia, że staje się ona aktywną energią. Z tego właśnie względu wszechmoc Boża, jeśli ma być realną mocą Boga, nie może być absolutna, lecz ograniczona<sup>14</sup>. Dla Jonasa zatem „z samego pojęcia mocy wynika, że wszechmoc jest pojęciem bezsensownym, w sobie sprzecznym, podważającym siebie samą”<sup>15</sup>.

Obok logicznego istnieje, według niego, jeszcze teologiczny i prawdziwie religijny zarzut wobec idei absolutnej oraz nieograniczonej wszechmocy Boga. Podstawą do sformułowania takiego poglądu był fakt eksterminacji rodaków Jonasa w Auschwitz:

Po Auschwitz możemy z większym jeszcze niż dotąd zdecydowaniem sądzić, iż wszechmocny Bóg albo nie jest wszechdobry lub w swym sprawowaniu rządów nad światem okazuje się totalnie niezrozumiały. Wszak Bóg w pewien sposób i do pewnego stopnia powinien jawić się dla nas zrozumiały, a jego dobroć jako do pogodzenia z istnieniem zła. W takim wypadku jednak musimy przyjąć, że nie jest

<sup>12</sup> S. Warzeszak, *Filozoficzno-religijne podstawy odpowiedzialności za życie: propozycja Hansa Jonasa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, t. XVI, s. 257.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 34-35.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 33-34.

on wszechmocny. Dopiero przy tymże założeniu wolno nam sądzić, iż Bóg jest możliwy do zrozumienia i dobry oraz, że istnieje zło w świecie<sup>16</sup>.

W każdym razie, jak podkreśla Jonas, w rozważaniach teologicznych po wydarzeniach w Auschwitz należy dokonywać wyboru między trzema atrybutami Boga: dobrocią, inteligibilnością i wszechmocą, jako że w świetle Shoah są one w takiej relacji, że każdy związek dwóch z nich wyklucza trzeci<sup>17</sup>. Powstaje pytanie: Którego z tych atrybutów nie można w żadnym wypadku wykluczyć, lub który z nich może ustąpić innemu? Czy w rachubę wchodzi podważenie przymiotu Boga jako do pewnego stopnia zrozumiałego dla nas? Owszem, tylko Bóg całkowicie niezrozumiały przy swej absolutnej dobroci i wszechmocy mógłby tolerować świat takim, jaki jest. Jednak z perspektywy Objawienia idea Boga całkowicie ukrytego i niezrozumiałego jest nie do przyjęcia. Podobnie Jego dobroć jako wola czynienia dobra nie może być wykluczona ani ograniczona bez konsekwencji dla wiary biblijnej<sup>18</sup>. Skoro zatem nie można podważyć dobroci Boga ani jego inteligibilności, by nie popaść w absurd i konflikt z Objawieniem, nie pozostaje nic innego niż przyjąć tezę kabały żydowskiej o radykalnej niemocy Boga<sup>19</sup>. Nie jest więc dziwne, że Jonas przybliży pokrótce w swych rozważaniach o wszechmocy Bożej teorię wyznawców kabały luriańskiej, której nazwa pochodzi od nazwiska jej twórcy Izaaka Lurii (1534–1572). W teorii tej, inspirującej się gnozą, centralne miejsce zajmuje idea tzw. *zimzum*. Oznacza ona wycofanie się Boga, samoograniczenie Jego wszechmocy, którego konsekwencją jest także ryzyko tworzenia przestrzeni dla zła do tego stopnia, że może sprawiać wrażenie nieobecności Boga<sup>20</sup>.

## Stanowisko Hermanniego. Sprzeczności w Jonasowej argumentacji przeciw wszechmocy Boga<sup>21</sup>

„Uwierzyłem, jak bardzo jestem dłużny owym cieniom, to znaczy ofiarom z Oświeceniem, że nie odmówię odpowiedzi na dawno już przebrzmiały ich krzyk do

<sup>16</sup> *Ibidem*, s.39-40.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 37-38.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 45-46. Por. S. Warzeszak, *Z twórczości Hansa Jonasa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, t. VIII, s. 290.

<sup>20</sup> J. Bauke-Ruegg, *op. cit.*, s. 172-173. Bóg, po pierwsze, wcale nie musiał ograniczać swej wszechmocy; nie ma w Nim żadnego działania, które nie byłoby Jego wolnym aktem. Stworzenie świata i człowieka w Nim nie dokonało się z konieczności. Po drugie, w wyniku kreacji świata Bóg nie pozbawia się swego bytu i mocy. Jego wszechmoc nie może być niczym ograniczona. Natura boska nie stanowi dla Niego jakichkolwiek granic. Jeśli Bóg jest wszystkim, jawi się jako Absolut, wszędzie zaznacza swą obecność i działanie, to skądże mogłyby się wywodzić jego granice? Jemu, jako Absolutowi, nikogo i niczego nie brakuje. (Trafnie odczytuje tę prawdę Esther Marie Magnis, autorka bestsellera *Bóg nie potrzebuje ciebie*. Zob. E. M. Magnis, *Gott braucht dich nicht*, Rowohlt Verlag, Hamburg 2012.

<sup>21</sup> Samo stwierdzenie „idea Boga po Auschwitz” Spaemann postrzega jako formułę propagandową. W obliczu bowiem nawet najmniejszego zła – a nie dopiero tego, które (wprawdzie w wymiarze zwielokrotnionym) ujawniło się w Auschwitz – do rozwiązania jest stale ten sam problem: dlaczego i skąd jest zło.

niemego Boga” – pisze Jonas<sup>22</sup>. Jak podkreśla Hermanni, Jonas w swej próbie wywiązania się z tego typu powinności i dokonując próby jej wyartykułowania, przyjmuje następującą tezę: W obliczu istnienia zła na świecie Bóg nie może być pojmowany jako jednocześnie wszechmocny i doskonale dobry. Jeśli idea Boga ma pozostać zrozumiałą (tzn. skoro powinniśmy się zgodzić z tym, iż Bóg przynajmniej do pewnego stopnia – jak wynika z Tory – jest pojmowalny), to należy zrezygnować albo z atrybutu wszechmocy, albo z przymiotu doskonałej dobroci Bożej<sup>23</sup>. Według Jonasa, dobroć jest nierozdzielnie związana z pojęciem Boga, dlatego opowiada się on za rezygnacją z uznawania cechy wszechmocy. Negacja ta wynika, jak twierdzi, z wewnętrznej sprzeczności tego pojęcia. To (nie do przyjęcia) zapatrywanie uzasadnia również w niemożliwy do zaakceptowania sposób. Jak powyżej stwierdzono, w koncepcji Jonasa każda moc jest u w a r u n k o w a n a przez **egzystencję** drugiego bytu i wyłącznie dzięki tej egzystencji może stać się skuteczna. Innymi słowy, musi być dzielona z drugim bytem, aby w ogóle być mocą. **Wszystko to wskazuje, iż** można wyobrazić ją sobie tylko jako realność skończoną i ograniczoną. Wówczas jednak idea absolutnej i tym samym autonomicznej, nieograniczonej boskiej mocy jest wewnętrznie sprzeczna, a zatem już z logicznych powodów – bezsensowna<sup>24</sup>. Rezultatem zaprzeczenia boskiej wszechmocy, jak twierdzi Hermanni, jest następująca teza Jonasa: Moc Boga musi być ograniczona albo przez instancję drugą, tożsamą z nią źródłowo, albo przez samego Boga<sup>25</sup>. W pierwszym wypadku dochodzi się do manichejskiego założenia (w myśl którego istnieje aktywna siła zła, drugi Bóg, który przeciwstawia się dobremu Bogu) lub do zaakceptowania platońskiego dualizmu<sup>26</sup>. Jednak Jonas odrzuca oba warianty dualizmu. Manicheizm sprzeciwia się wyznaniu wiary w jednego Boga (*Szema Jisrael*). Natomiast platoński dualizm w najlepszym wypadku potrafi wyjaśnić zło metafizyczne i fizyczne, lecz nigdy nie zdoła uczynić zrozumiałym zła – jakie ujawniło się w Auschwitz – aktywnie przeciwstawnego dobru<sup>27</sup>.

Jednocześnie Jonas u podstaw swych konkluzji postawił to samo założenie co Moltmann. W akcie stwórczym Bóg sam rezygnuje ze swej mocy, ażeby umożliwić światu istnienie i autonomię<sup>28</sup>. Według słusznego spostrzeżenia Her-

<sup>22</sup> H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, [w:] *idem*, *Philosophische Untersuchungen und Metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt a. Main 1992, s. 179.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 37.

<sup>24</sup> To antropomorfizm – Jonas przenosi kategorie świata doczesnego na Boga.

<sup>25</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 37. „*Unsere Lehre, die Thora, beruht darin und besteht darauf, daß wir Gott verstehen können, nicht vollständig natürlich, aber etwas von ihm- von seinem Willen, seinen Absichten und sogar von seinem Wesen, denn er hat es uns kundgetan*“ (*ibidem*, s. 38).

<sup>26</sup> F. Hermanni, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, s. 254.

<sup>27</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 44.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 46. Por. także: F. Hermanni, *op. cit.*, s. 254. Nie można absolutnie zgodzić się z takim poglądem. Autonomia świata skończonego jest wobec Boga metafizyczną iluzją, zgodnie z tym, co stwierdził św. Tomasz z Akwinu: „Istnienie każdego stworzenia tak zależy od Boga, że nawet na moment nie może bytować

manniego, Jonas przeoczył tym samym fakt, że doprowadza do absurdu swój krytyczny argument przeciw wszechmocy Bożej<sup>29</sup>. Mówi bowiem o rezygnacji Boga z nieograniczonej mocy, a jednocześnie ujmuje ją jako wewnętrznie sprzeczną, czyli tylko jako twór intelektu ludzkiego<sup>30</sup>. Tymczasem, aby mówić o odstąpieniu Boga od posiadania takiego atrybutu, nie można go postrzegać tak **jak** Jonas, to znaczy odmawiać mu możliwości realnego istnienia. Na jakiej bowiem zasadzie można rezygnować z czegoś, czego faktycznie się nie posiada? (Innymi słowy, aby być zdolnym do zrzeczenia się nieograniczonej mocy, trzeba nią uprzednio dysponować). Ponadto, gdyby moc, jak podkreśla Jonas, była możliwa wyłącznie wówczas, gdy jest dzielona z kimś innym, wówczas taka teza wykluczałaby prawdę o Bogu jako wszechmogącym. W takim wypadku dualizm byłby nie do uniknięcia. Jonas słusznie chce uniknąć takiej doktryny (jak potwierdza celnie Hermanni), o czym świadczy jego teoria samoograniczenia boskiej wszechmocy<sup>31</sup>. Różni się w tym podejściu od Moltmanna, twierdząc, że rezygnacja Boga z mocy musi być całkowita i nieodwołalna. Tylko pod takim bowiem warunkiem w obliczu zła na świecie dobroć Boga może pozostać zrozumiała<sup>32</sup>.

Należy jednak zapytać, jakie są faktyczne konsekwencje odmówienia Bogu atrybutu wszechmocy. Niestety, w wyniku takiego zapatrywania trzeba zgodzić się z tym, jak trafnie konkluduje znowu Hermanni, że zło jawi się jako samodzielna moc. Jest to więc spojrzenie równoznaczne z opowiedzeniem się za stanowiskiem manicheizmu<sup>33</sup>. W świetle jego doktryny nie istnieje jeden wszechmogący Bóg, lecz bogowie – władcy dwóch odwiecznie istniejących królestw. Jest tym Bogiem z jednej strony ojciec ciemności jako stwórca świata złej materii, a z drugiej – dobry Bóg, ojciec światłości, który nie stworzył świata<sup>34</sup>.

Jonasowi jedynie wówczas należałoby przyznać słusność, gdyby zło rzeczywiście miało okazać się ostatnim słowem w dziejach i jawiłoby się jako moc ostateczna. Bóg w tak rozumianej historiozofii nie mógłby być ani wszechmocny, ani dobry. Jednakże z punktu widzenia źródeł teologii (*Apokalipsy św. Jana*) kwestia ta przedstawia się zupełnie inaczej. Dają jej wyraz chrześcijanie przyjmujący jako prawdę ostateczne zwycięstwo Boga u końca czasów, a także Jego królowanie<sup>35</sup>. W świetle tej prawdy bowiem zło – siła przeciwna dobru – zostanie pokonane;

---

samoistnie [...]. Bóg nie może udzielić jakiemuś stworzeniu tego, żeby – po ustaniu Jego stwórczego działania –samo utrzymywało się w istnieniu” (Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 8, *Rządy Boże*, przeł. i obj. P. Belch, Veritas, Londyn 1979, s. 27, 29.

<sup>29</sup> F. Hermanni, *op. cit.*, s. 253–254.

<sup>30</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 36.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>32</sup> F. Hermanni, *op. cit.*, s. 254.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> H. J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. Main 1999, s. 250.

<sup>35</sup> R. Spaemann, *Die gegenwärtige Lage des Christentums*, [w:] *idem*, *Das unsterbliche Gerücht*, s. 238.

nastanie nowy świat, a ludzkość ujrzy „nowe niebo i nową ziemię” (Ap 21,1). Zło zatem nie jest niczym innym niż tylko przejściowym, czasowym fenomenem<sup>36</sup>.

### **Bezasadność Jonasowej argumentacji w kwestii rzekomej sprzeczności idei wszechmocy Boga**

Jonas stawia pod znakiem zapytania wszechmoc Boga na podstawie przywołanego powyżej argumentu: Moc jako rzeczywistość relacyjna domaga się istnienia mocy przeciwnej, a zatem musi być dzielona z drugim bytem. Z uwagi na taki wymóg pojęcie wszechmocy **Bożej** Jonas uznaje za niezasługujące na akceptację. Według niego moc Boga ujmowana z logicznego punktu widzenia jest sprzeczna, skoro pojmujemy ją jako absolutną i tym samym autonomiczną i nieograniczoną istnieniem innych bytów<sup>37</sup>. Jednakże ta pozornie przekonująca argumentacja, jak trafnie wykazuje Hermanni, jest problematyczna z trzech przynajmniej powodów. Naturalnie Bogu nie może zostać przypisany żaden atrybut logicznie niemożliwy, ponieważ wolność od sprzeczności stanowi minimalny warunek wszelkiego, w pełni sensownego pojmowania Go. Jednak nie ma podstaw, aby zgodzić się z argumentacją Jonasu usiłującą wykazać wewnętrzną sprzeczność pojęcia wszechmocy Bożej. Argumentacja ta nie ma uzasadnienia, skoro, po pierwsze, odwołuje się – jak chce Jonas – do fizykalnego prawa, zgodnie z którym dana siła, by mogła okazać się aktywna, wymaga zawsze siły przeciwnej. Wynika z tego, iż moc należy rozumieć tylko w kontekście zdolności do przewyciężenia mocy przeciwnej. Nie wchodzi w rachubę absolutny jej charakter<sup>38</sup>.

Tymczasem absolutna, totalna moc to taka, która nie jest ograniczana ani przez żadną siłę, ani egzystencję drugiego bytu, chyba że przez samą siebie (z wyjątkiem samej siebie); co więcej, jest w stanie oddziaływać determinująco. Jednak, zdaniem Jonasu, nie jest ona możliwa, ponieważ w świecie empirycznym żadna siła nie występuje bez siły przeciwnej (oporu). Metafizyka rzekomo potwierdzałaby tego rodzaju prawidłowość oczywistą w fizyce<sup>39</sup>. Jednak właśnie metafizyka realistyczna wskazuje jako rzecz bezsprzeczną istnienie mocy autonomicznej, zdolnej określać i warunkować wszystko inne<sup>40</sup>. Tę moc Jonas przypisuje Bogu będącemu ostateczną przyczyną praw natury formułowanych przez fizykę. Boga,

<sup>36</sup> J. Pieper, *Über das Ende der Welt*, [w:] *idem, Kulturphilosophische Schriften*, hrsg. B. Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, s. 323.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 34-35.

<sup>38</sup> F. Hermanni, op. cit., s. 258.

<sup>39</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 36.

<sup>40</sup> Rzeczywistość w całym swym bogactwie jest nieuchwytna w analizach empirycznych. Tym bardziej samoistniejąca Substancja (Absolut) i moc Jej właściwa niemożliwe są do zidentyfikowania za pomocą metod stosowanych w naukach przyrodniczych. Prawa formułowane w naukach szczegółowych także nie ujawniają żadnych przyczyn w znaczeniu filozoficznym. Por. M. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 135.

jako sprawcę tych praw, należy postrzegać jako Tego, który tym prawom nie podlega. Z powyższego powodu nie ma też podstaw, by nie nazywać Go Bytem Wszchemocnym – konkluduje Hermanni<sup>41</sup>.

Według Hermanniego, krytyczna argumentacja Jonasa zmierzająca do wykazania pojęcia wszechmocy jako wewnętrznie sprzecznego jest (powód drugi) nie do pogodzenia z jego kosmogeniczną przesłanką, zgodnie z którą stworzenie świata jest uwarunkowane przez odstąpienie Boga od Jego nieograniczonej mocy. Jeśli jednak Bóg w akcie stwarzania pozbył się mocy, to oznacza, że musiał ją uprzednio mieć i wykorzystywać. W konsekwencji oddziaływanie mocy okazuje się możliwe bez odniesienia do drugiego bytu. W przeciwnym wypadku przedwieczny Bóg w ogóle by jej nie miał, tym bardziej w nieograniczonym zakresie. Jawiłby się więc raczej jako istota beczynna, skazana na wieczne pozostawanie w samotności<sup>42</sup>.

Z jakich jeszcze powodów nie należy uważać Boga jako pojęcia sprzecznego samego w sobie? Hermanni udzielił słusznej odpowiedzi, twierdząc, że sprzeczność ta mogłaby mieć rację bytu tylko wtedy, gdyby siła przeciwna wszechmocy Bożej nie różniła się od niej w aspekcie źródła (powód trzeci). Tymczasem mogłaby być najwyżej stwórczym dziełem wszechmocy Bożej. Właściwie nie istnieje siła, która jest przeciwstawna Bogu. Zło dochodzi do głosu tylko przejściowo. U końca dziejów, jak mówi księga objawiona, Bóg ukaże się jednak wszystkim we wszystkich (1 Kor. 15,28).

## **Stanowisko Spaemanna. Dlaczego tragedia w Auschwitz nie podważa prawdy o wszechmocy Boga?**

Marcin Luter stwierdził: „Bóg, o którym sądzilibyśmy, że nie jest wszechmocny, byłby śmiesznym Bogiem, *Deus ridiculus*”<sup>43</sup>.

Człowiek wierzący zawsze czcił w Bogu wszechmoc, uznawał za rzecz oczywistą, iż Bóg czyni wszystko, czego chce – *omnia que quum que valuit facit*. Filozofowie natomiast podejmowali rozważania nad tym, na jakiej podstawie Bogu przypisuje się tę właściwość i usiłowali wskazać to, co ona implikuje. Tymczasem według Jonasa, jak powyżej podano, po koszmarze w Auschwitz nie można już mówić o wszechmocy miłującego nas Boga, który – gdyby rzeczywiście ją miał – nie milczałby w obliczu zagłady tak ogromnej rzeszy Żydów<sup>44</sup>. Dlatego, zdaniem autora książki *Idea Boga po Auschwitz*, obraz Boga, jaki dotąd mieliśmy, musi

<sup>41</sup> F. Hermanni, *op. cit.*, s. 258.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 259.

<sup>43</sup> J. Bauke-Ruegg, *op. cit.*, s. 199.

<sup>44</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 41.



zostać poddany rewizji. Spaemann konstatuje, że takie spojrzenie jest jednak co najmniej niezrozumiałe<sup>45</sup>.

Jonas usiłuje usprawiedliwić Boga w kontekście zła na świecie i jego, jak stwierdził, apogeum, które nastąpiło w przywoływanym obozie zagłady. W tym celu rozwija swą teorię o rzekomej bezsilności Boga, który nie interweniował wówczas dlatego, że nie chciał, lecz nie mógł. Jednak Spaemann zauważył, że w świetle Biblii kwestia ta prezentuje się zupełnie inaczej. Bóg – Jezus Chrystus pozornie tylko wydaje się nie być wszechmocny, jako że w rzeczywistości nie chce okazać się takim<sup>46</sup>. Właśnie krzyż dostarcza odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie ujawnia On swej właściwej mocy. Zgromadzeni pod krzyżem szydlercy wołają: „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejź z krzyża” (Mt 27,40). Jezus wprowadzie na to zawołanie nie zstępuje z drzewa hańby, ale czyni to, zgodnie ze swoją zapowiedzią, po trzech dniach – zmartwychwstaje.

Na to, że Jonasowa propozycja jest niedostateczna, wskazuje następujący argument myśliciela: Tragedia w Auschwitz stworzyła nowy problem w pojmowaniu prawdy o Bogu, ponieważ nie okazał się On wszechmocny i dlatego nie zareagował na to straszliwe zło. W tym kontekście – wg trafnej opinii Spaemanna – pytanie, jakie narzuca się w następstwie sytuacji o mniejszym zasięgu, w której np. rodzice znęcali się nad małym dzieckiem tak bardzo, że spowodowali jego śmierć, ma ten sam ciężar gatunkowy, co pytanie o gehennę w Auschwitz, na skutek której miliony ludzi pozbawiono życia.

Dlaczego tak właśnie należy sądzić? W odniesieniu bowiem do Boga o dramatyzmie nie stanowi przede wszystkim liczba ofiar. W przypadku k a ż d e g o , najmniejszego przejawu zła pojawia się ta sama, poważna trudność, która generuje pytania o przyczynę i pochodzenie zła, możliwość jego istnienia, a także o dopuszczenie zła przez Boga. Z jakiej więc racji, jak pytał Spaemann, człowiek musiałby na nowo przemyśleć obraz Boga? Nic się przecież tak naprawdę nie zmieniło w kwestii dramatyzmu egzystencji człowieczej. Zawsze dochodziła do głosu ludzka deprawacja i nikczemność. Zaznaczyła się ona szczególnie jaskrawo w Auschwitz, ale ujawnia się także w innych wypadkach przejawów wszelkiego typu zła (np. bestialskie potraktowanie dziecka), choćby w jego ledwie dostrzegalnej postaci. Nie zachodzi konieczność zmiany obrazu Boga. Problemem może być tylko nadużywana przez ludzi wolność, jak zgodnie stwierdzili Spaemann i Hermanni<sup>47</sup>. Wiele bowiem spraw człowiek usiłuje realizować po swojemu – często tylko dlatego, że chce – chociaż okazuje się to niezgodne zarówno z rozumem, jak i z wolą

<sup>45</sup> Z pewnością to co spotkało niewinnych ludzi w Auschwitz było szczególnie straszne, ale nie takiego rodzaju – słusznie podziela trafne przeświadczenie rabinów Arnold Goldberg – który determinowałoby potrzebę poszukiwania nowego obrazu Boga. Por. A. Goldberg, *op. cit.*, s. 57.

<sup>46</sup> Chrystus, jak podkreśla E. Kunz, swoją wszechmoc objawia jako moc miłości. Por. E. Kunz, *op. cit.*, s. 45.

<sup>47</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z Robertem Spaemannem (sierpień 2014). Por. F. Hermanni, *op. cit.*, s. 292–293.

boską. Przez swą nieroztropność i pychę „zbiera wówczas zepsute owoce”<sup>48</sup>. Jak to możliwe, skoro Bóg jest wszechmocny? Dlaczego dopuszcza zło? Czy jednak mógłby zdobyć się na inne odniesienie do człowieka, skoro kierując się miłością, respektuje jego wolność?

## Wadliwość Jonasowej argumentacji

Pojęcie wszechmocy Bożej zakłada opatrnościowe działanie Boga w historii. Jak podkreśla Jonas, dla Żydów jest On niezawodnym Panem dziejów. Według myśliciela, jednak Bóg pozwolił, by w historię wpisało się nieludzkie okrucieństwo w stosunku do jego rodaków – doświadczenie Auschwitz. Cóż to więc jest za Bóg, który aprobeje taki bieg dziejów, pyta autor *Idei Boga po Auschwitz* i natychmiast odpowiada, że taki Bóg, będący wieczną przyczyną bytu, jest nie do przyjęcia jako wszechmocny<sup>49</sup>. Bóg wg Jonasa, pozbawiwszy się zupełnie własnej potęgi, już nie dzierży losów świata i historii, w której jednak nie przestaje uczestniczyć, troszcząc się o jej rozwój. Nie ma On jednak żadnej mocy opatrnościowego kierowania biegiem rzeczy, a w razie konieczności – korygowania go. Wniosek z tego, że Bóg nie jest Panem historii i dlatego nie był w stanie interweniować w Auschwitz. Nie może też przewidzieć, jak będzie się dokonywać rozwój świata<sup>50</sup>. Wbrew temu bowiem, co twierdzi Hegel, nie istnieje żadne uniwersalne, dialektyczne prawo ruchu (*Bewegungsgesetz*), które ten rozwój determinuje i gwarantuje jego sukces (*Erfolg*)<sup>51</sup>. Podczas gdy – według Moltmanna – odpowiedzialność Boga za ludzi jest zbyt wielka, gdyż Bóg musi pomagać sam, Jonas sądzi dokładnie przeciwnie. To nie Bóg człowiekowi, lecz człowiek Bogu zmuszony jest przychodzić z pomocą<sup>52</sup>. Wielu ludzi zdaje się zgadzać z Jonasową wykładnią dramatu oświęcimskiego, uważając swe zwątpienie we wszechmoc Bożą za uzasadnione. Zdaniem Spaemanna, takie przeświadczenie uznać jednak trzeba za absurdalne. Jak powyżej stwierdzono, problem masowej zagłady w Auschwitz ma w boskim wymiarze ten sam ciężar gatunkowy co okrutne zamordowanie jednej niewinnej istoty, które się zdarza i zawsze jest wydarzeniem tragicznym, wstrząsającym. Spaemanna dziwiło, że Jonas w ten sposób postrzegał oświęcimski dramat odnoszący się do kwestii, z którą ludzie muszą się zmagać i stawiać pod rozwagę nieustannie. Koszmar w Auschwitz ukazał w powiększonym wymiarze okropność zła, które w mniejszym zakresie

<sup>48</sup> A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 258.

<sup>49</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff...*, s. 14, 47.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 31-32.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 16-17.

<sup>52</sup> H. Jonas, *Geist, Materie, Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt a. Main 1988, s. 247.

niemal na co dzień jest zauważalne. Niestety, ludzie reagują na nie tak, jakby do niego przywykli<sup>53</sup>.

Teza Jonasa, akcentująca bezsilność Boga względem historii, prowokuje do postawienia dodatkowego pytania: Czy może On być nazywany Bogiem? Oczywiście, nie byłby Bogiem, gdyby nie jawił się jako Pan dziejów, który jest w stanie, jak podkreślił Spaemann, „pisać prosto na krzywych liniach”<sup>54</sup>. Prowadzi On dzieje świata do dobrego końca, jeśli nie przez dobre, to złe czyny ludzi<sup>55</sup>. Człowiek, będąc istotą wolną, jak podaje się w teologii katolickiej, przez pewien czas może działać przeciwko Bogu i Jego planom. Jednak w ostatecznym rozrachunku okazuje się, iż Bóg w ten sposób urzeczywistnia swój zamiśl. Oczywiście, tym bardziej chrześcijanin nie może negować wszechmocy Bożej objawiającej się w dziejach. Bóg pozwolił, by okrutnie doświadczony ciężarem i przekleństwem zła Jezus Chrystus poniósł je całkowicie dobrowolnie (czyli nie przerzucił na innych) na krzyż<sup>56</sup>. Godny sławy jest święty krzyż Chrystusa, ponieważ dzięki niemu dokonało się zmartwychwstanie. Spaemann podkreślił, że właśnie to zdarzenie stanowi przekaz od samego Boga, że jest On Panem historii<sup>57</sup>.

*Józef Kożuchowski*

### **Critique of Hans Jonas Position on God's Omnipotence**

*Abstract*

In the paper, critical views of two acknowledged philosophers – Spaemann's and Hermanni's – are being presented which address Jonas's concept of God's almightiness. The approaches of these two scientists are outstanding for the insight and soundness of their analyses. Moreover, they present complementary (to each other also) responses to Jonas's conception. It has been proved why they have been right in regarding that concept as erroneous, not bereft of the contradictory and reducing itself to an absurd. According to Jonas, Auschwitz's Gehenna showed that it was powerlessness, not almightiness that was the main feature of God's. God understood this way in no Master of history, which accounts for why He was being tacit facing

<sup>53</sup> Na podstawie autoryzowanego wywiadu autora artykułu z Robertem Spaemannem (sierpień 2014).

<sup>54</sup> R. Spaemann, *Moralność i przemoc*, [w:] *idem*, Granice o etycznym wymiarze działania, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 245.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 245. Można dlatego powiedzieć, iż historia ostatecznie rozgrywa się zgodnie z zasadą, którą odniósł do siebie Mefistofeles w Fauscie Goethego: „Jestem częścią owej siły, która wciąż chce zła, ale zawsze sprawnia dobro” (por. J. W. Goethe, *Faust*, cz. I, II, przeł. F. Konopka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 102). Por. także: R. Spaemann, *Die christliche Sicht des Leidens*, [w:] *idem*, Das unsterbliche Gerücht, s. 214. Bóg, jak się okazuje, jest w stanie przeciwstawić się złośliwości szatana, co potwierdza, że jest Panem historii.

<sup>56</sup> R. Spaemann, *Die christliche...*, s. 221.

<sup>57</sup> R. Spaemann, *Der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu*, [w:] *idem*, Das unsterbliche Gerücht, s. 181.

a heinous evil inflicted upon innocent people in extermination camps. According to Jonas, the concept of almighty God is unacceptable for logical reasons too. It was self-contradictory. However, his arguments in favor of this opinion prove to be ungrounded and unacceptable both from the metaphysical and logical (Hermanni) and theodicial and existential (Spaemann) point of vantage.

*Keywords:* God, almightiness, German philosophy, Hans Jonas, Robert Spaemann, Friedrich Hermanni.