

Krystyna Bembenek
Uniwersytet Gdański

O (nie)mocy Boga – głos Hansa Jonasa

Wprowadzenie

Hans Jonas jest filozofem i teologiem znanym w Polsce dość dobrze. W swojej twórczości odnosił się do trzech kręgów problemowych: po pierwsze – był znawcą dziejów gnostycyzmu (książka *Religia gnozy*), po drugie – interesowała go możliwość wypracowania filozoficznego ujęcia biologii, ujmującego życie zarówno w kontekście moralnym, jak i biologicznym (praca *Fenomen życia*). I wreszcie, po trzecie – późna twórczość Jonasa koncentrowała się wokół pytań etycznych związanych z osiągnięciami współczesnej nauki i techniki (książki *Zasada odpowiedzialności*; *Etyka dla cywilizacji technologicznej* oraz *Eseje filozoficzne*)¹. W swych ostatnich pracach filozof sformułował zasadę nowej etyki przyszłości, etyki, która nie może kierować się ani idealistycznymi obrazami człowieka, ani utopijnymi koncepcjami końca świata, lecz ma uwzględniać kondycję człowieka jako istoty wyposażonej w zdolność do bycia dobrym lub złym i wskazywać strategię – zasadzającą się na poczuciu odpowiedzialności – zapobiegania temu, co najgorsze w przyszłości; we wspomnianej *Zasadzie odpowiedzialności* filozof pisze: „Można żyć bez najwyższego dobra, ale nie z najwyższym złem”².

¹ O podziale twórczości Jonasa pisze w tekście poprzedzającym wywiad z filozofem (rozmowa przeprowadzona wiosną 1990 r.) Harvey Scodel. Wywiad ten jest dla Jonasa sposobnością do podsumowania własnej twórczości (filozof zmarł w 1993 r.), zob. Hans Jonas, Harvey Scodel, *An Interview with Professor Hans Jonas*, „Social Research: An International Quarterly” 2003, t. 70, no. 2, s. 339-368. Charakterystyką twórczości Jonasa zajmuje się również Christian Wiese, który jednocześnie przedstawia ważne wątki autobiograficzne z życia filozofa, podkreślając znaczenie jego żydowskiej tożsamości oraz wyczerpująco omawiając wpływ osobistych i zawodowych kontaktów Jonasa m.in. z G. Scholemem i H. Arendt, zob. Ch. Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Brandeis University Press, Waltham 2007.

² H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996, s. 79.

Konieczność zapobiegania „najwyższemu złu” w przyszłości, jak wskazuje Jonas, związana jest także z koniecznością odniesienia się do zła minionego, zła o charakterze totalnym, o jakim nie daje się zapomnieć.

O konieczności refleksji nad doświadczeniem Auschwitz – będącym przejawem takiego właśnie zła, zła totalnego i niedającego się zapomnieć – wspomina też Jacques Derrida, stwierdzając:

Jeśli dziś istnieje jakaś kwestia polityczna lub etyczna i jeśli gdzieś istnieje Przymus, to musi się on wiązać z przymusem nawiązywania do Auschwitz.³

Taką refleksję, odwołującą się do głęboko przekształcającego charakteru doświadczenia Auschwitz, Jonas zaprezentował w pracy zatytułowanej *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, była ona pierwotnie przedstawiona jako odczyt wygłoszony z okazji przyjęcia nagrody Leopolda Lucasa w 1984 r. w Tybindze. Rozważania filozofa są, co należy podkreślić, wyrazem osobistego podlegania przymusowi, o którym pisał Derrida. Świadczą o tym uwagi wstępne Jonasa sformułowane w pracy – teolog, wspominając swoją matkę, która zginęła w Auschwitz, przyznaje, że żydowskie myślenie o Bogu po wydarzeniu granicznym jest wyzwaniem, któremu towarzyszy lęk, jest ono jednak konieczne: „Sądzę jednak, że ceniom zmarłych winien jestem swego rodzaju odpowiedź na ich dawno ucichły krzyk do milczącego Boga”⁴.

Celem artykułu jest przedstawienie zagadnienia mocy Boga na podstawie poglądów Jonasa. Koncepcja proponowana przez autora *Zasady odpowiedzialności* – wpisująca się w tradycję zapytywania *unde malum?* – podejmuje problem mocy Boga właśnie w obliczu doświadczenia Auschwitz. Jonas, zgadzając się z Richardem L. Rubensteinem twierdzącym, że „problem Boga i obozów śmierci jest głównym problemem dwudziestowiecznej teologii żydowskiej”⁵, podkreśla, że doświadczenie Zagłady jest szczególnym wyzwaniem dla myślenia, myślenia żydowskiego, przyjmującego, że Bóg jest Panem historii i wymaga podjęcia próby udzielenia odpowiedzi na pytanie radykalne: o to, czy Bóg jest wszechmocny, skoro pozwolił na takie wydarzenie? Filozof, przytaczając klasyczne teodyce i polemizując z koncepcjami stwierdzającymi absolutną, nieograniczoną moc Boga, uznaje, że „Bóg nie jest wszechmocnym Bogiem”. Odmówienie Bogu atrybutu wszechmocy prowadzi do wskazania, iż nie ingerował On w historię nie dlatego, że nie chciał, lecz dlatego, że nie mógł. W artykule skupiam się przede wszystkim na argumentacji Jonasa, uwzględniając jej specyficzny kontekst teoretyczny („mityczna

³ Wypowiedź J. Derridy w dyskusji – zob. J.-F. Lyoard, *The Lyotard Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1989, s. 387 (cyt. za: A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocauście. Auschwitz – nowoczesność i filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, wyd. Scholar, Warszawa 2003, s. 52).

⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, [w:] *idem*, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, wstęp J. A. Kłoczowski OP, Znak, Kraków 2003, s. 31.

⁵ R. L. Rubenstein, *Jak zostałem rabinem*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, przeł. A. Musiał, wstęp, wybór i opracowanie P. Śpiewak, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 263.

ontologia”) oraz odnoszę się do zagadnienia atrybutów Boga, które – zdaniem filozofa – można przyjąć. Rozważania Jonasa są istotnym współczesnym głosem w dyskusji na temat klasycznego problemu mocy Boga i, jak wskazałam, rozwijane są w określonej perspektywie badawczej, wyznaczonej przez doświadczenie egzystencjalne. Towarzyszy im namysł nad doświadczeniem Zagłady, doświadczeniem, które zmusiło filozofa do ponownego zapytania o wszechmoc Boga. Jak przyznaje autor *Zasady odpowiedzialności* za Immanuelem Kantem, zagadnienia te należą do najważniejszych, od których „rozum nie może odstąpić”, choć „nie może też mieć nadziei, że dojdzie do ich poznania” ze względu na ograniczoność ludzkich możliwości poznawczych⁶.

Konteksty argumentacji Jonasa: „mityczna ontologia” i cień Auschwitz

Przedstawiając argumentację autora *Zasady odpowiedzialności* dotyczącą twierdzenia o ograniczonej mocy Boga, należy uwzględnić specyficzny kontekst teoretyczny jego rozważań. Są one, co podkreśla sam Jonas, rozważaniami o charakterze spekulatywnym. Filozof uznaje, iż niemożliwe jest sformułowanie dowodu na istnienie Boga, możliwa jest natomiast spekulacja filozoficzna na temat pojęcia Boga i mocy, jaką Bóg posiada, mająca status opowieści-mitu. Mit, jak twierdzi Jonas – podążając za Platonem odwołującym się do mitu wtedy, gdy myśl wykracza poza granice wiedzy – można potraktować jako „instrument obrazowych i wiarygodnych przypuszczeń”, które mają doniosłość filozoficzną. Autor *Idei Boga po Auschwitz* przyjmuje więc założenie o mocy eksplanacyjnej mitu, podkreślając, że „zagadnienia najwyższe” nie stanowią przedmiotu ludzkiej wiedzy, lecz – jako mające istotny sens – mogą być ujmowane na gruncie spekulatywnym.

Jonas jest przekonany o trudności ujmowania zagadnienia mocy Boga, uwzględniając perspektywę zapytywania o sens cierpienia w perspektywie wydarzenia Auschwitz, pisze o tym Sergio Quinzio:

I cała dzisiejsza żydowska refleksja religijna za punkt wyjścia bierze skandal Szoa, którego wyjaśnianie i usprawiedliwianie oparte na teodycei byłoby czymś straszliwym. Jeżeli istnieje jakieś wyjście z ciemności horroru i bezsensu, to po żydowsku szuka się go raczej idąc po linii niemocy Boga, jak czyni to Hans Jonas [...].⁷

Autor *Fenomeny życia* przywołuje dwa przykłady będące próbami wyjaśnienia sensu cierpienia. Pierwszy z przykładów to wykładnia losu Hioba, który, pytając o swoją sytuację, słyszy od przyjaciół, że jego cierpienie jest konsekwencją grzechu. Drugi przykład – odwołujący się do treści Ksiąg Machabejskich – wskazuje, że cierpienie może być efektem prześladowań za wierność Bogu, za dawanie

⁶ Zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 31.

⁷ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Homini, Kraków 2005, s. 192.

świadczenia. Niewystarczalność przywołanych wyjaśnień Jonas komentuje, stawiając dramatyczne pytania:

Wszelkie tego rodzaju wyjaśnienie zawodzi w obliczu wydarzenia, które zwie się Auschwitz. Wierność czy niewierność; wiara czy niewiara; wina czy kara; próba, świadectwo i nadzieja odkupienia; potęga czy słabość, bohaterstwo czy tchórzostwo, upór czy oddanie – nic takiego nie wchodziło tutaj w grę. Auschwitz, pochłaniający istnienie także maleńkich dzieci, o niczym takim nie miał pojęcia i do niczego takiego nie dawał choćby okazji. Nie ze względu na wiarę tam umierali i nie z powodu swej wiary czy jakiegoś ukierunkowania swej woli byli mordowani. Śmierć poprzedzała dehumanizacja przez skrajne poniżenie i niedostatek. [...] A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło. Jaki Bóg mógł pozwolić, by coś takiego się wydarzyło?⁸

Do tych pytań formułowanych przez Jonasa odnosiło się wielu żydowskich myślicieli⁹. Wspomniany wcześniej Rubenstein przedstawił stanowisko skrajne, według którego przymierze Izraela z Bogiem już nie istnieje, nie można dalej mówić o narodzie wybranym. Według tego autora Żydzi żyją w „bezdusznym i milczącym świecie. [...] Ostatecznie zaś – jak wszystkie rzeczy – przeminie i on, gdyż wszechwładna Nicość jest Panem Wszelkiego Stworzenia”¹⁰. Według innego myśliciela, Emila Fackenheima, taki sposób rozumowania prowadzi nie tyle do odrzucenia religii, lecz do „pozagrobowego tryumfu Hitlera”. Jak twierdzi Fackenheim, Hitlerowi nie udało się podczas wojny dokonać fizycznej eksterminacji narodu żydowskiego, lecz za sprawą reprezentujących go intelektualistów, którzy stali się ateistami lub agnastykami, dokonuje się jego duchowe unicestwienie. Dlatego też, jak wskazuje, odwołując się do Martina Bubera, można uznać, że żyjemy w czasach mówienia o „zmięczeniu Boga”, jednak – co ważne – nie wolno zaprzeczać Jego istnieniu. Dla Fackenheima Auschwitz jest wydarzeniem przekształcającym w tym sensie, że generuje głęboko egzystencjalną sytuację, która wymaga zapytania o to, jak żyć? W Auschwitz objawił się Bóg, który nie udzielił ocalenia, lecz wezwał do udzielenia odpowiedzi na to zasadnicze pytanie oraz do odnowienia Przymierza¹¹.

Jonas, w pewnym zakresie podobnie jak Fackenheim, uznaje, iż refleksja o Auschwitz powinna zwracać uwagę na fundamentalne zagadnienie antropologiczne: odpowiedzialności etycznej człowieka. Skoro, jak stara się uzasadnić, Bóg wyrzekł się swojej mocy, to obowiązkiem człowieka jest pomoc „niemocnemu Bogu”. Ta swoista pomoc ma przejawiać się przede wszystkim w byciu wrażliwym: reagowaniu na zło, jak pisze Stefan Konstańczak:

⁸ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 32-33.

⁹ Zob. wstęp do omawianej pracy Jonasa autorstwa J. A. Kłoczowskiego OP, w którym zawarto skrócone omówienie poglądów R. L. Rubensteina, E. Fackenheima oraz E. Lévinasa: J. A. Kłoczowski OP, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, s. 9-10 oraz bardziej szczegółowe opracowanie: I. Kajon, *Hans Jonas and Jewish Post-Auschwitz Thought*, „The Journal of Jewish Thought and Philosophy” 1998, t. 8, s. 67-80.

¹⁰ R. L. Rubenstein, *op. cit.*, s. 265.

¹¹ Zob. E.L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu*, s. 346-361.

[Bóg – K.B.] Dostrzegał niewątpliwie całą tragedię Holocaustu, a nie interweniował nie dlatego, że nie chciał, ale dlatego, że nie mógł. W ten sposób to człowiek ma teraz wspomagać Boga, a nie oczekiwać tego, że Bóg będzie go wyręczał. Człowiek przez to staje się odpowiedzialny za swoje istnienie.¹²

W jaki jednak sposób Jonas dochodzi do przekonania o niemocy Boga? Jak wskazywałam, jego argumentację poprzedza przedstawienie opowieści-mitu, ten heurystyczny zabieg pozwala mu odnieść się do problemu mocy Boga.

Mit przedstawiony przez Jonasa, co sam przyznaje, jest inspirowany kabalistyczną koncepcją *cimcum*, głoszącą samoograniczenie się Boga: Bóg przed stworzeniem wycofał się, skurczył, aby zapewnić miejsce światu; o kabalistycznym symbolu *cimcum* Gershom Scholem pisał:

[...] Bóg zamyka się w sobie, cofa w głąb siebie i zamiast na zewnątrz, ściąga swą istotę do głębszej kryjówki własnego Ja. [...] Kabaliści nie wypowiadają tego wprost, jednak ich symbolika zawiera *implicite* stwierdzenie, że to wycofanie się istoty boskiej w siebie samą jest najgłębszą formą wygnania, samowypędzenia. W akcie *cimcum* zbierają się potęgi karzące, zjednoczone w istocie Boga na zasadzie pełnej harmonii z „korzeniami” wszystkich innych potencji, i koncentrują się w jednym punkcie, właśnie w tej praprzestrzeni, z której Bóg się wycofuje.¹³

Jonas radykalizuje przekaz kabalistyczny, wskazując w przedstawionym micie, iż Bóg wyzbył się swej mocy całkowicie. Powstanie świata i pojawianie się człowieka wraz z bogactwem jego życiowych doświadczeń – lęku, przyjemności, bólu, niedostatku, miłości czy okrucieństwa – powoduje, iż Bóg „od nowa siebie buduje”, jest Bogiem „stającym się”, nie zaś wszechmocnym. Wycofanie się Boga w akcie stwórczym oznacza pozostawienie świata człowiekowi i jego odpowiedzialności, który – jako istota wolna i posiadająca zdolność odróżniania dobra od zła – może go pielęgnować i rozwijać lub niszczyć.

Zdaniem autora *Religii gnozy*, ów mit traktowany jako eksperymentalna spekulacja może być połączony z tradycją żydowskiej myśli religijnej, co próbuje w swej pracy uczynić. Z przedstawionego mitu, według teologa, wynikają pewne „implikacje teologiczne”, które umożliwiają spekulację o naturze Boga ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia atrybutu mocy. Po pierwsze, Jonas wskazuje, iż mit uwypukla obraz Boga cierpiącego wraz ze stworzeniem, twierdząc:

[...] relacja Boga do świata od chwili stworzenia, a z pewnością od chwili stworzenia człowieka, obejmuje Jego cierpienie. Naturalnie, obejmuje także cierpienie stworzenia; ale tę oczywistość teologia zawsze uznawała.¹⁴

Po drugie, z mitu wyłania się wizerunek Boga „stającego się”, nieposiadającego – jak pisze Jonas – kompletnego bytu. Bóg jest „poruszany”, zmieniany

¹² S. Konstańczak, *W cieniu Holocaustu – Hansa Jonasa koncepcja homo patiens*, „Kultura i wartości” 2012, nr 1, s. 53.

¹³ G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Aletheia, Warszawa 2014, s. 159-160.

¹⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 37. Sposoby rozumienia „cierpienia Boga” (np. Boże cierpienie jako akt współczucia z ludzkim cierpieniem) omawia Jerzy Brześ, zob. *idem*, *Cierpiący Bóg?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2005, t. XXXIII, z. 2, s. 25-35.

w swoim stanie, świadczy o tym sam akt stworzenia powodujący, że „odtąd Bóg nie jest już sam”. Ze względu na relację do stworzonego świata Bóg doświadcza czegoś, na Jego byt wpływają wydarzenia, które odbywają się w świecie. Pozostając w relacji do świata, do stworzeń, które rodzą się i umierają, Bóg doświadcza owych przemian, zmienia się w swoim bycie, „temporalizuje się” przez kolejne realizacje kosmicznego procesu, który zapoczątkował.

Kolejna „implikacja teologiczna” wynikająca z mitu dotyczy troskliwości Boga. Według Jonasa „troskający się” Bóg jest uwikłany w świat, troszczy się o niego, lecz nie może zrealizować celu troski, nie interweniuje w jego losy. Udzielając innym istotom mocy działania w przestrzeni wolności i odpowiedzialności, uzależnia się od nich – w tym sensie jest też „Bogiem zagrożonym”, który podjął ryzyko. Gdyby Bóg nie zapewnił człowiekowi możliwości swobodnego współstanowienia o sprawach, które są przedmiotem Jego troski, to, jak twierdzi Jonas, świat byłby w stanie permanentnej doskonałości.

Uzasadnienie niemocy Boga

„Implikacje teologiczne” wynikające z mitu przedstawionego przez Jonasa – wskazujące na Boga cierpiącego, stającego się i troskającego się – prowadzą do kulminacyjnego twierdzenia głoszonego przez myśliciela, iż Bóg nie jest wszechmocny. Autor *Zasady odpowiedzialności* formułuje wobec tradycyjnej doktryny absolutnej i nieograniczonej mocy Boga zarzuty natury logicznej, ontologicznej, teologicznej i religijnej i uznaje, że doktryny tej nie daje się utrzymać.

Twierdzenie o ograniczonej mocy Boga Jonas stara się uzasadnić przez sformułowanie paradoksu dotyczącego pojęcia mocy absolutnej:

Z samego pojęcia mocy wynika, że wszechmoc jest wewnątrznie sprzecznym, znoszącym samo siebie, ba, bezsensownym pojęciem. [...] Absolutna, totalna moc oznacza moc, której nic nie ogranicza, nawet istnienie czegoś innego od niej, czegoś poza nią samą i różnego od niej. Albowiem samo istnienie czegoś takiego już by ją ograniczało; jedyna moc musiałaby je unicestwić, by zachować swą absolutność.¹⁵

Filozof twierdzi, że pojęcie absolutnej mocy jest równie puste jak pojęcie absolutnej wolności, która znosi samą siebie: wolność istnieje w relacji do konieczności, zaś moc wymaga oporu, czegoś, na co może oddziaływać, moc bez przedmiotu byłaby niemocą. Wskazanie, iż pojęcie „mocy” jest relacyjne i zakłada odniesienie dwubiegunowe, doprowadza Jonasa do zakwestionowania wszechmocy Boga. Być może Bóg jest wszechmocny *per se*, jednak – jak głosi przywołany wcześniej mit – wraz z aktem stworzenia Jego moc zostaje ograniczona, Bóg rezygnuje ze swej bezgranicznej mocy z uwagi na udzielenie istnienia światu i człowiekowi.

¹⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 40-41.

Zastanawiając się nad atrybutami Boga, które winny być przemyślane w obliczu doświadczenia Auschwitz, autor *Fenomeny życia* zwraca uwagę na trudność pogodzenia: absolutnej dobroci, absolutnej mocy i absolutnej zrozumiałości; pisze:

Boża wszechmoc może współistnieć z Bożą dobrocią tylko za cenę całkowitej niedocieczoności, to znaczy zagadkowości Boga. Wobec istnienia zła w świecie musielibyśmy zrozumiałość Boga poświęcić związkowi tych dwu Jego atrybutów. Tylko o zupełnie niezrozumiałym Bogu można powiedzieć, że jest absolutnie dobry i jednocześnie absolutnie wszechmocny, a jednak toleruje świat taki, jaki jest.¹⁶

Zdaniem teologa, każde powiązanie dwóch atrybutów wyklucza trzeci, dlatego należy zapytać o to, który z nich jest integralnym i niezbywalnym składnikiem pojęcia Boga, a który musi „ustąpić pola dwu pozostałym”? Jonas formułuje rozwiązanie wskazujące, iż atrybutu dobroci nie da się odłączyć od pojęcia Boga. Jest to atrybut nieredukowalny, jego ograniczenie byłoby sprzeczne z tradycją biblijną. Podobnie z atrybutem zrozumiałości czy poznawalności, filozof wskazuje, iż idea Boga ukrytego – *Deus absconditus* – jest niezgodna z myśleniem judaistycznym. Zrozumienie i poznanie Boga, wiedza o Nim są niedoskonałe i niecałkowite, jednak nie da się zaprzeczyć, że w jakimś ograniczonym zakresie można poznawczo odnosić się do Niego. Jonas uznaje, iż „coś z Niego”: z woli Boga, z Jego zamiarów, nawet z Jego istoty, jest dostępne ludzkiemu rozumieniu za sprawą Objawienia.

Ostatecznie filozof wskazuje – po raz kolejny – iż Bóg nie posiada mocy absolutnej:

Jeśli zaś Bóg w pewien sposób i pewnym stopniu ma być zrozumiały (czego musimy się trzymać), to Jego dobroć musi się dać pogodzić z istnieniem zła, co jest możliwe tylko pod warunkiem, że Bóg nie jest wszechmocny. Tylko pod tym warunkiem można utrzymać tezę, że Bóg jest zrozumiały i dobry, choć w świecie istnieje zło.¹⁷

Nie można więc odrzucić atrybutów dobroci i zrozumiałości Boga, groziłoby to paradoksem i byłoby niezgodne z tradycją religijną. Pojęcie wszechmocy, które wcześniej zostało uznane przez teologa za puste i wewnętrznie sprzeczne, musi być porzucone. Atrybut wszechmocy zostaje wykluczony na rzecz przypisania Bogu dobroci i zrozumiałości, dlatego – komentując namysł Jonasa nad atrybutami Boga – Stanisław Warzeszak stwierdza:

Teolog „po Oświęcimiu”, który chce zachować ideę absolutnej dobroci Boga i pozostać wiernym idei zrozumiałości Boga biblijnego, musi przyjąć tezę o radykalnej niemocy Boga, tak jak czyni to Kabała żydowska [...]. Dochodzi do pewnego paradoksu, który polega na tym, że Bóg będąc *per se* wszechmocnym, w przypadku *Shoah* nic nie mógł uczynić, tylko dlatego by nie ograniczać człowiekowi przestrzeni wolności.¹⁸

¹⁶ *Ibidem*, s. 41-42.

¹⁷ *Ibidem*, s. 42.

¹⁸ S. Warzeszak, *Z twórczości Hansa Jonasa (3). Bóg – człowiek – etyka*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, t. VIII, s. 290.

Przekonanie o ograniczonej (przez akt stwórczy) mocy Boga wywołuje wątpliwość dotyczącą statusu tego ograniczenia się. Jonas zastanawia się, czy może być ono potraktowane jako „ustępstwo ze strony Boga”, które daje się odwołać w dowolnym momencie? Gdyby tak było, wskazuje, to można by oczekiwać, że Bóg w wyjątkowej sytuacji złamie zasadę ograniczenia własnej mocy, zainterweniuje w bieg wydarzeń, dokona „ratującego cudu”. Jednak w obliczu Auschwitz nic takiego się nie wydarzyło, Jonas podkreśla, że przez lata „święcimskiego szału Bóg milczał”. Milczenie Boga, brak interwencji z Jego strony nie przekreśla jednak niezbywalnej relacji łączącej Go ze światem, nie oznacza braku troskliwości czy współcierpienia. Bóg nie interweniował dlatego, że nie chciał, lecz – zgodnie z ograniczonym atrybutem mocy – dlatego, że nie mógł. Zrzekł się całkowicie władzy ingerowania w „fizyczny przebieg spraw świata”, nawet w wyjątkowych sytuacjach nie odpowiada „ręką potężną i wyciągniętym ramieniem” (Ps 136, 12). Taki stan rzeczy jest konsekwencją aktu stworzenia, dopuszczenie ludzkiej wolności wymagało wyrzeczenia się wszechmocy:

Stworzenie było aktem absolutnej suwerenności, która gwoli istnienia samostanowiącej o sobie skończoności aktem tym zgodziła się dłużej nie być już absolutną – aktem więc, w którym Bóg wyzbył się samego siebie.¹⁹

Co wynika z twierdzenia negującego wszechmoc Boga? Jonas – z jednej strony – wskazuje konsekwencje odnoszące się do relacji Bóg-człowiek, z drugiej zaś stara się sformułować zadania człowieka względem przyszłości. Podkreśla, iż skoro Bóg wyrzekł się swej absolutnej mocy, udzielając istnienia światu i człowiekowi, to nie można już niczego oczekiwać, Bóg „nie ma już nic do dania”. Taka perspektywa wypukla odpowiedzialność człowieka, który – zdaniem filozofa – powinien skupić się na tym, aby żyć w taki sposób, że Bóg „nie będzie żałował” udzielenia istnienia światu. Jak wskazywałam, Jonas podkreśla ludzką możliwość dokonywania wolnych wyborów oraz odróżniania dobra od zła. Zaznacza ponadto, iż jego stanowisko nie odwołuje się do manichejskiego dualizmu, zło „dochodzi do władzy w świecie” za pośrednictwem człowieka, który został obarczony odpowiedzialnością za własne działania, za świadome życie. Sposób istnienia człowieka, jak twierdzi filozof w *Zasadzie odpowiedzialności*, polega na ponoszeniu odpowiedzialności za wszystkie istoty żywe i za środowisko naturalne, jakim w sposób wolny człowiek rozporządza i o którego przyszłości decyduje. Jonas nie formułuje konkretnych wskazań do działania, jednak, zwracając uwagę na ludzką odpowiedzialność za przyszłość, uwypukla konieczność troski o teraźniejszość, która powinna być określona przez dążenie do świętości (uświęcenie czasu) i triumf „nadwartości dobra” względem zła. Przypomina o tym także Abraham Joshua Heschel postulujący „wplatanie nici czasowości w tkaninę wieczności” przez uznanie i realizację tego, co jest przeznaczeniem człowieka, czyli pomaganie i służenie:

¹⁹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 44.

Największym problemem nie jest to, jak kontynuować, lecz jak wywyższać nasze istnienie. [...] Wieczność nie jest bezustanną przyszłością, lecz bezustanną terażniejszością. [...] Świat, który ma nadejść, nie jest jedynie życiem przyszłym, lecz również życiem terażniejszym. [...] Najgłębsza mądrość, jaką człowiek może osiągnąć, to wiedzieć, że jego przeznaczeniem jest pomagać, służyć.²⁰

Jonas, kończąc swe rozważania o „idei Boga po Auschwitz”, proponuje dokonanie zestawienia:

Moja odpowiedź jest przeciwieństwem odpowiedzi Księgi Hioba, która wskazuje na pełnię mocy Stwórcy; moja wskazuje na Jego wyrzeczenie się własnej mocy. A jednak – osobliwe – obie są na Jego chlubę: albowiem Bóg zrezygnował ze swej mocy, abyśmy mogli istnieć.²¹

Filozof ostatecznie uznaje, iż nie można stwierdzić, czy treści zawarte w jego koncepcji – prezentowane w formie „eksperymentalnej spekulacji” – są prawdziwe. Jego ambicją nie jest zresztą odniesienie się do zagadnienia mocy Boga w porządku wiedzy, nie szuka dowodów, z którymi nie dałoby się polemizować, raczej – posługując się mitem – podaje w wątpliwość sens twierdzenia o wszechmocy Boga, pokazując jego problematyczność w określonym kontekście: próby zrozumienia doświadczenia Zagłady. Autor *Zasady odpowiedzialności* przyznaje, iż jego stanowisko może być potraktowane jako przejaw próby nieudolnej, jednak – jak twierdzi – w obliczu „wiekuistej tajemnicy” wyjaśnienia stają się nieudolne z konieczności. Rozważania teologa można więc traktować jako jeden z możliwych sposobów „wysłuchania się w to, co niewypowiedziane”²².

Zakończenie

Rozważania Jonasa dotyczące mocy Boga – wpisane w perspektywę badawczą wyznaczoną przez przekształcające doświadczenie Zagłady – budzą pewne wątpliwości. Można pytać, czy proponowana przez filozofa idea Boga negująca jeden z Jego podstawowych atrybutów – atrybut wszechmocy nie prowadzi ostatecznie do swoistego wywyższenia człowieka? Obarczony ciężarem odpowiedzialności za świat człowiek może nie radzić sobie z powierzonymi zadaniami, co więcej, istnieje ryzyko, że będzie nadużywał swej władzy. Trudno też precyzyjnie określić, na czym owe zadania polegają, w jaki sposób pomagać „niemocnemu Bogu”? Warto podkreślić, iż konkluzje stanowiska filozofa – dotyczące etycznych zobowiązań

²⁰ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, wstęp S. Krajewski, Znak, Kraków 2008, s. 248-249.

²¹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz...*, s. 46.

²² Takiego wyrażania używa Giorgio Agamben we wprowadzeniu do pracy *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, wyd. Sic!, Warszawa 2008. We wskazanym tomie Agamben odnosi się do stanowiska Jonasa (zob. s. 18-19), twierdząc, że jest ofiarą „pomieszania prawa z moralnością i teologii z prawem”. Ponadto Agamben zarzuca Jonasowi skonstruowanie nowej wadliwej teodycei, która „uniewinnia Boga”.

człowieka – nie wymagają formułowania „mitycznej ontologii”, która prowadzi do twierdzenia głoszącego, iż Bóg nie jest wszechmocny. Twierdzenie to pozostaje w sprzeczności z treścią przekonań trzech wielkich religii monoteistycznych, dlatego można pytać o kryteria jego uzasadnienia; czy heurystyczne posłużenie się „eksperymentalną spekulacją” – przedstawienie opowieści-mitu – stanowi wystarczającą przesłankę do przyjęcia takiego przekonania? Biorąc pod uwagę radykalność poglądów Jonasa na temat mocy Boga, wątpliwości pod ich adresem można mnożyć.

Uwzględniając wątpliwości, wydaje się jednak, iż koncepcja autora *Zasady odpowiedzialności* jest jednym z ciekawszych współczesnych głosów w dyskusji na temat klasycznego zagadnienia wszechmocy Boga, głosem wzbogaconym o określone doświadczenie egzystencjalne, które niejako nakazuje, aby przemyśleć podstawowe najważniejsze sprawy z zasadniczego powodu: zagrożenia, iż Zagłada może się powtórzyć. To ostatnie przeświadczenie koresponduje (oczywiście w różnym zakresie) ze wskazaniem badaczy takich, jak: Dietrich Bonhoeffer, Alain Finkielkraut, Giorgio Agamben czy Hannah Arendt; potrzebę namysłu nad doświadczeniem Zagłady szczególnie podkreśla Zygmunt Bauman:

Mówiąc bez ogródek, mamy powody do niepokoju, ponieważ wiemy już, że żyjemy w społeczeństwie tego typu, które umożliwia przeprowadzenie Holocaustu, nie zawiera zaś żadnych środków do zapobieżenia mu. Jest to zupełnie wystarczający powód, by badać wnioski wynikające z lekcji Holocaustu.²³

Refleksje Jonasa są wyrazem przyjęcia określonej perspektywy badawczej, której filozof *explicitie* nie wypowiada: stawką jego koncepcji nie jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: *unde malum?*, lecz raczej *unde malum faciamus?* Mogłoby się wydawać, iż przedstawienie przez filozofa ontologizującego mitu – eksperymentalnej spekulacji o Bogu, który wycofuje się, aby zapewnić miejsce światu, spekulacji doprowadzającej do wypuklenia problematyki atrybutów Boga, pozwala wypowiadać przekonania o charakterze ontologicznym, wpisujące się w pewnym zakresie w klasyczne dociekania na temat natury Boga. Jednak dla autora *Zasady odpowiedzialności* problematyka ontologiczna jest zaledwie wstępem do przywołania zagadnień antropologicznych i etycznych. Filozoficzne rozważania o naturze Boga, o mocy Boga mają dla Jonasa ograniczone znaczenie – ich wartość ujawnia się w kontekście możliwości wypuklenia przeznaczenia człowieka, podkreślenia jego odpowiedzialności za świat. Perspektywa badawcza, która towarzyszy Jonasowi, wprowadza więc pewną „reorientację” spojrzenia na klasyczne zagadnienie wszechmocy Boga, będąc próbą wypowiedzenia pewnych postulatów praktycznych. Można także uznać, iż proponowane w pracy pt. *Idea Boga po Auschwitz* rozważania o mocy Boga wypuklają kwestię zapośredniczenia porządku wiedzy i porządku sensu; wspomina o tym André LaCocque,

²³ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. F. Jaszński, wyd. Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992, s. 131.

który w pracy napisanej z Paulem Ricoeurem, wskazuje – podobnie jak Jonas – na ograniczoną możliwość wypowiedzania się o mocy Boga:

[...] większość spekulacji filozoficznych nad tym, co boskie, powinna zostać zrewidowana. Filozoficzne pojęcia transcendencji, wszechmocy, nieskończoności powinny być rozpatrywane *sub specie historiae*, a nie *sub specie aeternitatis et absoluti*. Wszechmoc Boga jest bardziej modlitewnym wyrazem nadziei, wiary i miłości Izraela niż obiektywnym twierdzeniem. Podobnie ma się rzecz z transcendencją i wiecznością, czy jakimkolwiek innym, odkrywanym spekulatywnie, „atrybutem” boskim. Niewątpliwie Bóg jest transcendentny i wieczny, ale jest taki „w mierze” – by tak rzec – w jakiej Jego miłość, Jego troska i Jego zaangażowanie przekraczają i przerastają ludzką bezbożność.²⁴

Krystyna Bembenek

The Power(lessness) of God – Hans Jonas’s Voice

Abstract

The aim of the article is to discuss Hans Jonas’s standpoint (presented in the work *The Concept of God after Auschwitz*) which renounces the notion of God’s omnipotence. In order to present Jonas’s argumentation, I characterize the context of his view (particular existential experience and experimental mythical speculation). Due to Jonas the denial of the divine attribute of omnipotence must be upheld for logical reasons. I indicate the meaning of Jonas’s attempt at dealing with classical problem of attribute of God’s omnipotence.

Keywords: Hans Jonas, attribute of omnipotence, ethics of responsibility, experience of Auschwitz.

²⁴ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, wyd. Zak, Kraków 2003, s. 329.

