

Piotr Kopiec

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

petrko@kul.pl

<http://orcid.org/0000-0002-0581-0737>

MILCZENIE BOGA: PRZYKŁADY ŻYDOWSKIEJ
I CHRZEŚCIJAŃSKIEJ TEOLOGII HOLOCAUSTU
(PAUL VAN BUREN I RICHARD L. RUBENSTEIN)

Poszukiwania przyczyn zarówno ateizmu, jak i religijnego indyferentyzmu przynoszą naturalnie wiele odpowiedzi. Odwołują one się m.in. do oświeceniowego dziedzictwa filozoficznego, do badań nad kulturowymi uwarunkowaniami religii, do powiązanego z modernizacją ideału postawy sceptycznej i światopoglądu naukowego czy wreszcie do wielkich ideologii politycznych, takich jak marksizm. Odpowiedzi te znajdują również swe odbicia w teologii. Nie zapominając o całej dziewiętnastowiecznej tradycji szkoły historyczno-krytycznej i teologii liberalnej, należy odnieść się tutaj zwłaszcza do bardziej współczesnej „teologii śmierci Boga” i interpretacji bezreligijnego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera.

Zarówno Bonhoeffer, jak i reprezentanci teologii śmierci Boga stawiają pytanie o miejsce chrześcijaństwa we współczesnym świecie, w którym tradycyjne pojęcie Boga stopniowo odrywa się od swego desygnatu i staje się raczej nośnikiem pustych form bez oddziaływania na przyjmujących je ludzi. Ich diagnozy zbiegają się ze wspomnianymi świeckimi interpretacjami. Podkreślają wpływ poznania naukowego, które spycha poznanie teologiczne do najbardziej intymnych sfer ludzkiej egzystencji, choć i tam, jak pisze Bonhoeffer, ludzie uczą się „żyć bez Boga”. Przywołują kantowską tezę o „świecie, który staje się dorosły” i w którym człowiek zaczyna myśleć samodzielnie, bez konieczności poznania religijnego.

W powojennej teologicznej krytyce religii dochodzi do głosu jeszcze jeden bardzo istotny czynnik, a mianowicie doświadczenia Holocaustu. Ważne staje się pytanie, jakie zadawali nie tylko teologowie, ale również wielu wierzących: jak Bóg mógł dopuścić do istnienia takiego miejsca jak Auschwitz? Irving Greenberg, żydowski teolog, znaczenie tego pytania ujął w przejmującej konkluzji stwierdzającej, że po wydarzeniach Shoah „nie powinno się formułować żadnych twierdzeń teologicznych czy jakichkolwiek innych poza takimi, które mogłyby być sformułowane w obecności płonących dzieci”¹. Uporanie się z doświadczeniem zagłady stawało się kwestią wiarygodności teologicznej. Nie wyznaczało jedynie kolejnej abstrakcyjnej teologicznej dyskusji, ale warunkowało egzystencjalne przeżywanie wiary oraz określało udział religii w powojennej historii społeczno-politycznej.

¹ Norman Solomon, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way” 1997, nr 37/3, s. 250.

Kwestia ta do pewnego stopnia jest wciąż aktualna. Kolejne „małe Holocausty”, jakich doświadcza ludzkość, prowokują do pełnych wątpliwości refleksji o nieobecności Boga w świecie i umacniają u wielu osób potrzebę formowania postaw ateistycznych bądź religijnie indyferentnych. Wielkim nadużyciem byłoby stwierdzenie, że współczesna sekularyzacja społeczeństw zachodnich jest konsekwencją okrucieństw II wojny światowej, ale związane z nią wydarzenia w pewnym stopniu się do tego przyczyniły, tak na poziomie egzystencjalno-teologicznym, jak i społeczno-politycznym. Stąd też warto przypomnieć refleksję dwóch reprezentantów teologii śmierci Boga: chrześcijańskiego autora Paula van Burena oraz żydowskiego twórcę Richarda L. Rubensteina. Ich wykładnia Shoah jest szczególnie interesująca, ponieważ dokonuje się w interakcjach między teologiami żydowskimi i chrześcijańskimi. *Locus theologicus* tych interpretacji staje się symboliczny obszar zderzenia znaczeń, które przypisywano zagładzie przez chrześcijaństwo i judaizm (z uwzględnieniem różnic między poszczególnymi konfesjami i odłamami). Dokonują się więc one zarówno w perspektywie etnocentrycznej, jak i uniwersalistycznej. Odczytywane na nowo, odkrywają nieznanie wcześniej znaczenia i pomagają zrozumieć pytania stawiane zarówno przez ludzi wierzących, jak i ateistów oraz pozwalają na formułowanie adekwatnego głosu w dyskusji dotyczącej procesów sekularyzacyjnych.

Zamierzeniem artykułu jest zarysowanie specyfiki tej wersji teologii śmierci Boga, której reprezentantami byli Paul van Buren i Richard L. Rubenstein, a która swe inspiracje czerpie z dążenia do wyjaśnienia teologicznego znaczenia konsekwencji Holocaustu. Pochodną celu głównego są cele szczegółowe, a mianowicie: 1) krótkie przedstawienie tego kierunku teologicznego, który w historii określany jest jako teologia śmierci Boga oraz 2) zarysowanie różnic w interpretacjach Shoah dokonywanych przez żydowskich teologów. Pozwala to na lepsze zrozumienie zarówno omawianych autorów, jak i procesów kulturowych i teologicznych występujących w narodzie izraelskim po zagładzie. Rzuca też nowe światła na tendencje sekularyzacyjne, których doświadcza zachodnia kultura.

CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA ŚMIERCI BOGA I JEJ PYTANIE O HOLOCAUST

Teologia śmierci Boga jest określeniem ruchu teologicznego, rozwijającego się w latach sześćdziesiątych XX wieku, zwłaszcza w świecie anglosaskim, którego głównym celem była akceptacja – wyrażana przy pomocy teologicznego języka – procesu nieuchronnej sekularyzacji, wycofywania pojęcia Boga z kultury i codziennego życia społecznego, wreszcie poczucia nieobecności Boga w egzystencjalnych usiłowaniach uporządkowania świata. Etykieta, którą odniesiono do tego kierunku jest radykalna i paradoksalna, a ponadto nie może ukryć faktu, że tworzy go niejednorodna grupa teologów, często głęboko różniących się między sobą. Samo określenie „teologia śmierci Boga” pojawia się w różnych miejscach, z których najbardziej reprezentatywne są tytuły dwóch prac jej prominentnych przedstawicieli: *Śmierć Boga: kultura naszej post-chrześcijańskiej ery* (*The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era*) Gabriela Vahaniana, ormiańsko-francuskiego teologa reformowanego oraz *Teologia radykalna i śmierć*

Boga (Radical Theology and the Death of God) napisana wspólnie przez amerykańskich teologów Williama Hamiltona oraz Thomasa J.J. Altizera. Poza wymienionymi autorami, do grona najważniejszych przedstawicieli tego ruchu zalicza się również Johna Robinsona, Johna D. Caputo i wspomnianych już Paula van Burena i Richarda L. Rubensteina. Stosunek poszczególnych autorów do sformułowania etykietującego tę grupę jest jednak różny, o czym świadczy negowanie identyfikacji z nią, jak to było w przypadku np. van Burena czy Johna Robinsona. To również potwierdza niejednorodność grupy.

W próbach usystematyzowania koncepcji ruchu najważniejszym kryterium jest określenie, na ile teologia śmierci Boga równoznaczna jest ze stwierdzeniem jego nieistnienia, albo też – na ile oznacza niemożność uchwycenia jego istnienia znanymi metodami poznania. We wspomnianym już dziele *Teologia radykalna...* Hamilton i Altizer dokonują systematyzacji całego ruchu poprzez wyodrębnienie dziesięciu znaczeń do niego się odnoszących. Stwierdzają, że pod pojęciem „śmierci Boga” może się kryć: 1) klasyczny ateizm z całkowitym zaprzeczeniem Bożej egzystencji; 2) uświadomienie sobie, że Bóg, kiedyś czczony, już nie istnieje; 3) konieczność lepszego sformułowania desygnatów oraz idei Boga, a w oczekiwaniu na wyniki tego procesu: konieczność postawy ciszy; 4) poszukiwanie nowych form liturgicznych oraz teologicznych; 5) chrześcijaństwo rozumiane inaczej niż odkupienie; 6) oczyszczenie chrześcijańskiej doktryny Boga ujmowanego metafizycznie jako pierwsza przyczyna oraz konieczne założenie rzeczywistości; 7) doświadczenie Boga w jego nieobecności, ciszy i zniknięciu; 8) uśmiercenie idoli, aby umożliwić renesans prawdziwego Boga; 9) średniowieczna oraz luterkańska mistyka, będąca w procesie przemiany pomiędzy uśmierceniem Boga a ożywieniem człowieka; 10) stwierdzenie faktu, iż nasz język zawsze będzie niezdolny do właściwego wyrażenia Boga. Hamilton i Altizer łączą wszystkie te znaczenia w stwierdzeniu, że chrześcijański Bóg już nie istnieje².

Zrozumienie teologów śmierci Boga wymaga przyswojenia sobie pewnego paradoksu, który dobrze ilustruje tytuł pracy francuskiego dominikanina i reprezentanta teologii wyzwolenia Jeana Cardonnela *Bóg umarł w Jezusie Chrystusie (Dieu est mort en Jésus-Christ)*³. Teologowie śmierci Boga nie spoglądali na chrześcijaństwo z zewnętrznej pozycji ateisty relacjonującego schyłek myślenia teologicznego i ostateczny triumf naukowego racjonalizmu. Przeciwnie, stawiali siebie niejako wewnątrz, przyjmując perspektywę teologiczną, która w radykalny sposób interpretowała tajemnicę wcielenia, traktując je jako ostateczne wejście Boga w świat, który musi się odtąd obchodzić bez hipotezy istnienia Boga. Taka idea teologiczna staje się lepiej zrozumiała, kiedy rozważy się jej inspiracje myślą Dietricha Bonhoeffera, którego ruch śmierci Boga uważał za swego prekursora. Hamilton pisał, iż dla młodych teologów amerykańskich *Opór i poddanie (Widerstand und Ergebung)*, ostatnie dzieło niemieckiego teologa, odegrało centralną rolę w rozwijaniu teologicznej interpretacji współczesności⁴. Jeszcze w przedostatnim swym dziele *Etyka (Ethik)* Bonhoeffer tłumaczy, na czym polega teologia „świata bez Boga”. Rozwijają następującą tezę, w której pobrzmiewa

² André Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève: Labor et fides 1968, s. 145.

³ Jacques-J. Natanson, *Bonhoeffer théologien de la réalité*, „Esprit” [*Nouvelle Série*], 1970, nr 395 (9), s. 422–431.

⁴ Zob. André Dumas, *Une théologie...*

silnie cały późniejszy program chrześcijaństwa bezreligijnego: świat stał się bezbożny, ale krzyż wywyższony ponad światem jest miejscem pojednania Boga z człowiekiem, pod tym krzyżem stojącym. Jest drogą człowieka do Boga, do życia przed Bogiem, ale już pośród świata bez Boga⁵.

Krzyż i wspólne pod nim trwanie określają odtąd bliskość Boga i człowieka. Bóg całkowicie schodzi do ziemskiej rzeczywistości. Tę ideę Bonhoeffera zdaje się przyjmować Paul van Buren, autor, który wśród zakwalifikowanych jako teologowie śmierci Boga najmocniej odniósł się do wydarzeń Holocaustu.

KENOTYCZNA TEOLOGIA PAULA VAN BURENA

Zaliczenie van Burena do tej grupy jest mocno kłopotliwe i wynika z interpretacji tylko jednego okresu w jego twórczości teologicznej, który został określony później jako „świecki empiryzm”, i w którym amerykański teolog poszukuje miejsca Boga, religii i teologii w błyskawicznie sekularyzującym się świecie. Podobnie jak w ostatnim okresie teologicznym Bonhoeffer, van Buren postuluje, aby usunąć metafizyczny aparat pojęciowy opisujący dotychczas wiarę chrześcijańską, zastępując go twierdzeniami świeckimi⁶. Inaczej mówiąc, teologia, a ściślej, chrystologia, musi odnosić się do „tego świata”; twierdzenia o Bogu (*God-statements*) muszą zostać przełożone na twierdzenia o człowieku (*man-statements*). Próba budowania „świeckiej teologii”, rozumianej jako dążenie do dostosowania wiary do aktualnego świeckiego kontekstu historycznego i kulturowego, dokonywana zwłaszcza w dziele *Świeckie znaczenie Ewangelii (The Secular Meaning of the Gospel)*, zdecydowała o tym, że van Buren wymieniany był w jednym ciągu z Altizerem i Hamiltonem, czemu zresztą osobiście się sprzeciwiał, i co nie znajduje uzasadnienia, kiedy rozpatruje się jego teologię całościowo.

Dzieło amerykańskiego teologa pozwala się bowiem podzielić na trzy wyraźnie odrębne okresy, wśród których Howard Munro wyróżnia, poza wspomnianym już świeckim empiryzmem, etap pierwszy, określany przez wpływ teologii dialektycznej Karla Bartha, (który był promotorem dysertacji doktorskiej van Burena) oraz etap ostatni, zdaniem jego komentatorów najważniejszy, w którym poszukuje teologicznych argumentów za koniecznością zbiegania się we współczesnym, post-holocaustowym świecie, chrześcijaństwa i judaizmu, Starego i Nowego Przymierza⁷. Munro w metodologicznie czytelny sposób nakreśla geometrię dzieła van Burena, łącząc etap pierwszy i trzeci, zaś etap drugi uznając za pewne odejście od wewnętrznej logiki przenikającej tę teologię. Jednocześnie nie stwierdza żadnego zerwania tej logiki, która określona jest w każdym z wyróżnionych etapów chrystologicznie, czyli przez centralne miejsce Chrystusa w historii przymierza

⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München: Ch. Kaiser Verlag 1956, s. 230.

⁶ Robert Adolfs, *The Grave of God. Has the Church a Future?*, New York–Evanston: Harper & Row Publishers 1966, s. 15.

⁷ Howard Munro, *A Re-evaluation of the 'Death of God' Theology* (dysertacja doktorska, tekst w formie elektronicznej w posiadaniu autora), s. 128.

i zbawienia. Zdaniem tego autora: „Od samego początku van Buren był orędownikiem wiary mocno zorientowanej na Chrystusa. W pierwszym swym dziele (...) ujmował cel Chrystusa jako bycie instrumentem pełnego i kompletnego zadośćuczynienia (*atonement*) za człowieka. W świeckiej ewangelii van Burena Chrystus był traktowany jako dający wolność swoim naśladowcom. W teologii przymierza van Burena Chrystus był definiowany jako wrota dla ludzi niebędących członkami narodu izraelskiego, by mogli uczestniczyć w przymierzu, jakie Bóg zawarł z Izraelem, i w ten sposób definiowany był również jako ten, dzięki któremu mogą oni brać udział w ukończeniu procesu stworzenia”⁸.

Chrystocentryczność teologii van Burena jest również kluczem hermeneutycznym jego interpretacji Holocaustu. Interpretacja ta jest przy tym łącznikiem między trzema etapami jego dzieła w tym sensie, że ujawniają się w niej pierwiastki obecne w każdym z nich. Ważne jest tu uwzględnienie pewnych założeń. Po pierwsze, van Buren, chociaż był teologiem reformowanym, odrzucił ortodoksyjną kalwińską dualistyczną chrystologię, która nie przyjmowała możliwości cierpienia boskiej natury Chrystusa na krzyżu. Kalwin, w ślad za swoją nauką, akcentującą możliwość egzystencji boskiej natury Chrystusa poza przybranym człowieczeństwem⁹, ograniczał doświadczenie cierpienia krzyżowego do Jego natury ludzkiej. Van Buren zaprzeczał takiemu rozumieniu natury Chrystusa, które uznaje za boski przymiot wolność od cierpienia, tzw. niecierpielność (*impassability*)¹⁰. W dysertacji doktorskiej *Chrystus w naszym miejscu (Christ in Our Place)* pisał: „Kalwina rozumienie boskiej natury Chrystusa jest stale zagrożone (...) przez pojęcie Boga jako Bytu nie doświadczającego cierpienia, które odziedziczył on po całej historii teologii, poczynając od Ireneusza, pojęcie, które nie wydaje się wyrastać z Krzyża, albo z Chrystusa, który jest naszym Panem jedynie jako ukrzyżowany Bóg”¹¹. Współcierpienie Boga i człowieka w ziemskim świecie jest najważniejszym punktem interpretacji Holocaustu amerykańskiego teologa. Po drugie, radykalny chrystocentryzm i koncentracja na soteriologii stały się też, paradoksalnie, owocem dążenia do stworzenia interpretacji teologicznej podporządkowującej się kryteriom współczesnej filozofii analitycznej. Jak pisał van Buren: „Cokolwiek oznacza «Bóg» – cel egzystencji ludzkiej, prawdę o człowieku i świecie, czy klucz do znaczenia życia – można Go znaleźć w Jezusie, «drodziej, prawdzie i życiu»”¹². Boska natura Chrystusa zawiera się podczas Jego śmierci na krzyżu w Jego naturze ludzkiej, co daje możliwość uchwycenia Boga kategoriami filozoficznymi. Chrystus ukrzyżowany jest przy tym rozumiany – co również jest ważne dla odczytania znaczenia zagłady – jako dawca i nauczyciel wolności. Chodzi tu o wolność radykalną, docierającą do swego sedna, polegającą na wolności od własnego „Ja” i wolności dla innych, aż do gotowości przyjęcia

⁸ Ibidem s. 127.

⁹ Piotr Kopic, *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.

¹⁰ Gerard O'Collins, Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.

¹¹ Paul van Buren, *Christ in Our Place: The Substitutionary Character of Calvin's Doctrine of Atonement*, Edinburgh: Oliver & Boyd 1957, s. 141, cyt. za: Howard Munro, *A Re-evaluation...*, s. 130.

¹² Paul van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, London: SCM 1963, s. 147, cyt. za: Howard Munro, *A Re-evaluation...*, s. 131.

śmierci¹³. Po trzecie, przyjmując, że konieczność uporania się ze znaczeniem Holocaustu stała się najistotniejszym zadaniem stojącym przed teologią, konstruuje van Buren szczególną interpretację teologiczną, w której judaizm i chrześcijaństwo mają w dziele stworzenia i zbawienia do odegrania własne, uzupełniające się i zintegrowane role. Zakłada, że przymierze, które Bóg zawarł z Izraelem trwa nadal, a zmartwychwstanie Chrystusa uznaje za potwierdzenie tego przymierza. Efektem tej żydowsko-chrześcijańskiej teologii jest szereg konkluzji o znaczeniu nie tylko teologiczno-religijnym, ale i politycznym. Van Buren uważa mianowicie, że teologia powinna się koncentrować na świecie, w którym żyjemy. Eschatologia nie polega więc na dociekaniu przysłych rzeczy, ale na zastanawianiu się nad obietnicą szczęśliwej kondycji stworzenia, którą Bóg przekazał narodowi żydowskiemu i która nadal obowiązuje. Jej elementem jest powstanie i funkcjonowanie państwa izraelskiego, żyjącego w posłuszeństwie wobec Tory, z którym inne narody powinny żyć w harmonii¹⁴.

Ta krótka charakterystyka dzieła van Burena pozwala lepiej zrozumieć jego wykładnię wydarzeń zagłady. Chrystologiczna koncentracja, znaczenie krzyża, pojęcie radykalnej wolności oznaczającej zaprzeczenie własnemu „Ja”, szczególna rola narodu żydowskiego w Bożym planie zbawienia, interpretacja Holocaustu jako teologicznego wyzwania stojącego przed Kościołem – wszystkie te elementy określają odpowiedź amerykańskiego teologa na pytanie: „Gdzie był Bóg, gdy dokonywała się zagłada?”. Podobnie jak Bonhoeffer, stwierdza on dobitnie, że Bóg był w centrum tego zniszczenia, był pomiędzy cierpiącymi ludźmi, współcierpiąc wraz z nimi. To miejsce Boga, przebywającego bezsilnie pośród swego ludu, opisuje również dylemat, który van Buren przedstawia, ale którego jednoznacznie nie rozstrzyga. Zakłada mianowicie, że wydarzenia Holocaustu są konsekwencją wolności oraz odpowiedzialności, którymi jesteśmy obdarzeni przez Boga. Dary te są świadectwem największej miłości Boga do swojego stworzenia, ale też, jak zaznacza amerykański teolog, są czynnikiem Bożego ograniczenia. Jego zdaniem: „Akt stworzenia zakłada boski samo-determinizm. Po tym, jak Bóg powziął tę decyzję i poczynił ten krok, istnieją pewne rzeczy, którymi On nie może być i pewne wybory, które nie są już dla Niego otwarte”¹⁵. Konsekwencją Bożej miłości jest więc zarówno Boża bezsilność wobec tego, jak człowiek obchodzi się z tymi darami wolności i odpowiedzialności, jak i Boże współcierpienie z człowiekiem skrzywdzonym.

Jednocześnie, uznając Holocaust za konsekwencję wolności i odpowiedzialności człowieka rozumianych jako konstytutywny element daru stworzenia, amerykański teolog dopuszcza myśl o tym, że brak Bożej interwencji podczas zagłady jest konsekwencją jakiegoś Bożego planu, Bożej pedagogiki. Rozważa pytanie, czy Boże (milczące) cierpienie z człowiekiem nie jest próbą jakiegoś przebudzenia Kościoła do nowego rozumienia miłości i szacunku dla człowieka. Dodaje jednak prawie natychmiast, że koszty realizacji takiego planu są zbyt wysokie i stwierdza ostatecznie, że w interpretacji zagłady „najmądrzejszym wyborem” wydaje się zatem (Boże) milczenie¹⁶. Najlepszą odpowiedzią na pytanie:

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 139.

¹⁵ Paul van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, t. 2, Lanham–New York–London: University Press of America 1995, s. 62 i n.

¹⁶ John K. Roth, Frederic Sonntag, *The Defence of God*, New York: Paragon House 1985, s. 157.

„Gdzie Bóg był w Auschwitz?” jest więc obraz milczącego Boga współcierpiącego ze skrzywdzonym człowiekiem.

Podobnie jak Bonhoeffer, tak i Van Buren – nieco paradoksalnie, zważywszy obraz badanego świata – jasno patrzy w przyszłość ludzkości, nawet jeśli obciąża ją taki akt jak Holocaust. Zakłada jednak konieczność radykalnych zmian społecznych, kulturowych i religijnych, które „odkupiłyby” historię, eliminując z niej wydarzenia tak bardzo zaprzeczające Bożemu planowi stworzenia. Stosując konsekwentnie założenie o ograniczonej roli Bożego interwencjonizmu w historię, wynikającej z wolności ofiarowanej człowiekowi, stwierdza konieczność poszukiwania kategorii społecznych, kulturowych i narodowych, które mogłyby być podmiotem sprawczym takich przemian. Neguje przy tym rolę świeckiego, humanistycznego pojęcia ludzkości, które jego zdaniem ułatwiło drogę do Auschwitz, i rozważa coraz mniejszy wpływ chrześcijaństwa na współczesny świat. Prowadzi go to do przyporządkowania szczególnej roli narodowi żydowskiemu. Nie chodzi jednak o jego polityczne, militarne czy ekonomiczne znaczenie, ale o świadectwo wierności Bożemu przymierzowi, które było znakiem Bożej interwencji w historię.

Teologia van Burena znalazła wielu krytyków. Ze strony żydowskiej zarzucono mu np. że obraz Bożej miłości, która jest tak wielka, że nie chce naruszać wolności człowieka jest nie do zaakceptowania przez ocalałych z Holocaustu. Krytycy chrześcijańscy uważali z kolei, że w wielu kwestiach – choćby w interpretacji aktualizacji przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem – poszedł za daleko. Jest to jednak teologia oryginalna w swych próbach uporania się z doświadczeniami powojennego świata rozchwanianego przez ideologiczne spory i kryzysy religijne oraz kulturowe. W wychodzącej poza chrześcijaństwo dyskusji nad czynnikami sekularyzacji i współczesnym znaczeniem teologii może dostarczać inspiracji w poszukiwaniu nowych kierunków refleksji.

Van Buren buduje w swych dziełach również pomost pomiędzy teologiami. Łącząc pierwiastki chrześcijańskich i żydowskich systemów teologicznych, konstruuje pewien hermeneutyczny zbiór określający miejsce Boga, człowieka i świata we wzajemnych relacjach. Podobnie czyni Richard L. Rubenstein, formułując wykładnię Holocaustu w oparciu o doświadczenia teologiczne judaizmu i chrześcijaństwa. Również Rubensteina klasyfikuje się jako teologa śmierci Boga, choć – podobnie jak w przypadku van Burena – jest to klasyfikacja redukująca treść tej refleksji. Przede wszystkim jednak łączy ich topos Bożego milczenia w okolicznościach Holocaustu i dociekanie znaczenia tego milczenia.

INTERPRETACJA HOLOCAUSTU W ŚWIETLE ŻYDOWSKIEGO MESJANIZMU

„Jak jest jeszcze możliwe życie z Bogiem w czasie, w którym wydarzyło się Auschwitz? Rozdzielenie stało się zbyt okrutne, utajenie zbyt głębokie. Można jeszcze wierzyć w Boga, który dopuścił, by te wydarzenia nastąpiły, ale czy można wciąż do niego się zwracać? Czy można wciąż słuchać jego słów? Czy można jeszcze, czy to jako jednostka, czy jako naród, wchodzić z nim w dialogiczną relację? Czy można do niego wołać? Czy możemy wzywać tych, którzy przeżyli Auschwitz, tych Hiobów komór gazowych, do wołania «Chwalcie Pana bo

dobry, bo na wieki Jego łaskawość»¹⁷. Te pytania Martina Bubera, wygłoszone na zakończenie jednego z trzech wykładów na temat istoty judaizmu po doświadczeniach Shoah, zatytułowanego *Dialog między niebem i ziemią*, przejmująco oddają pełne rozpaczy poczucie alienacji, które określało tożsamość żydowską po Holocauście¹⁸.

Poszukujący odpowiedzi na pytania o znaczenie zagłady, jaka dokonała się w czasie II wojny światowej niejednokrotnie umieszczali je w perspektywie teologicznej, choć perspektywa ta zdawała się często podlegać erozji w obliczu wyjaśnień socjologicznych, psychologicznych i filozoficznych. Od teologów oczekiwano milczenia wobec pytania: „Gdzie Bóg był w Auschwitz?”, a samo pytanie przyspieszyło w pewnym sensie procesy sekularyzacyjne w świecie zachodnim. Powtarzające się co jakiś czas dyskusje na temat Holocaustu pokazują jednak, że nie da się w nich pominąć aspektu teologicznego, choćby dlatego, że pozwala częściowo przynajmniej odpowiedzieć na pytania pozateologiczne, np. dotyczące biernej postawy Żydów w trakcie eksterminacji.

W teologii żydowskiej Holocaust interpretowany był na wiele, czasami zaskakujących sposobów. Część tych interpretacji włączało go do historiozoficznej periodyzacji określanej Bożym planem wobec narodu żydowskiego. Ujęcie to warte jest nieco bliższego spojrzenia, stanowi bowiem istotny kontekst hermeneutyczny dla teologii Richarda L. Rubensteina. Do najbardziej znanych należy wykładnia Ignaza Maybauma. Ten urodzony w Wiedniu liberalny teolog i rabin synagogi w Londynie, autor głośnej książki *Oblicza Boga po Auschwitz (The Face of God After Auschwitz)*, ujmował Holocaust w perspektywie żydowskiego mesjanizmu. Zagładę uważał za, będącą konsekwencją przymierza zawartego z narodem wybranym, najważniejszą interwencję Boga w historię. Aby uzasadnić tę kontrowersyjną tezę, Maybaum dzieli historię przymierza na epoki, które wyznaczone były przez szczególne katastrofy, jakich doświadczył naród żydowski, a które ze względu na zasięg miały istotne znaczenie dla historii jako takiej. Na oznaczenie tych wydarzeń stosuje hebrajski termin *churban* (zniszczenie, pierwotnie świątyni, później termin ten rozszerzył zakres znaczeniowy na inne wydarzenia¹⁹). Pierwszym takim przełomem było zniszczenie Jerozolimy przez Nabuchodonozora w 587 roku przed Chr., drugim zniszczenie Jerozolimy przez Rzymian, zaś trzecim – Holocaust. Periodyzacja ta determinuje historię; skokowe przemiany kierują ludzkość ku coraz lepszemu światu. Szczególna rola przypisana jest naturalnie judaizmowi określanemu przez Boże przymierze z narodem żydowskim jako narodem wybranym²⁰. Maybaum uważa, że każde zniszczenie, które dotyczyło historii Izraela stawało się katalizatorem przemian religijnych, od bardziej prymitywnych ku coraz doskonalszym formom doświadczenia i rozumienia religijnego. Kryterium wyznacza tu duchowość i uniwersalizm, tzn. im

¹⁷ Jerry D. Lawritson, *Martin Buber and the Shoah*, w: *Martin Buber and the Human Science*, red. Maurice Friedman, Albany: State University of New York Press 1996, s. 306.

¹⁸ Norman Solomon, *Jewish Holocaust Theology*, s. 242–253.

¹⁹ Marek Kaźmierczak, *Przedstawienia Auschwitz w Web 2.0. Obrazy przeszłości jako palimpsesty potoczności*, w: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej [Studia i szkice kulturoznawcze, t. 1]*, red. Piotr Biliński, Kraków: Wydawnictwo UJ 2011, s. 149.

²⁰ Na temat znaczenia przymierza (*berith*) Boga i Izraela zob. Piotr Jaskóła, *Jedność Izraela w pismach Starego Testamentu*, w: idem, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016, s. 119.

bardziej religia przywiązana była do form zewnętrznych i rytualnych oraz im bardziej przypisana była do danego miejsca i kultury, tym bardziej była ograniczona w potencjale rozwoju, zarówno wewnętrznego oraz zewnętrznego. Nietrudno zatem w interpretacji Maybauma odnaleźć echa dziewiętnastowiecznego myślenia teologów liberalnych.

Z opisaną periodyzacją związana jest nałożona przez Boga szczególna misja, jaką naród żydowski pełni wobec świata. Rolę tę Maybaum widzi w przyniesieniu wiedzy o prawdziwym Bogu i Bożym prawie²¹. Katastrofy zsyłane na Żydów są więc częścią głęboko zakodowanej pedagogii, którą Bóg stosuje, aby otworzyć ludzkości drogę do formuł lepszych i bardziej zrozumiałych. W takim sensie austriacki teolog używa również porównania Holocaustu do krzyżowej śmierci Chrystusa, przyjmując, że tak jak krzyż zbawił miliony, tak też ofiary zagłady są ofiarą ustanowioną Bożym wyborem²². Ta kontrowersyjna teza uzasadniana jest następująco: zarówno krzyż, jak i Holocaust są elementami kodu, który określa relację Boga i ludzkości. Kod ten odczytuje się w wydarzeniach, które można byłoby nazwać hermeneutyką zniszczenia. Zdaniem Maybauma ludzkość najbardziej rozumie i odpowiada na Boże wyzwania, kiedy są wyrażone językiem śmierci i przemocy²³. Podobnie jak krzyż jest znakiem, dzięki któremu chrześcijanie pojmują Boże orędzie, tak też Auschwitz jest *locus* rozumianym przez współczesny świat.

Jak zaznaczono wcześniej, każdemu z określonych przez Maybauma momentów przełomowych przyporządkowane jest konkretne działanie determinujące proces historyczny. W jaki sposób Holocaust wpłynął na historię? Otóż zagłada sześciu milionów Żydów była według austriackiego teologa skokiem, który umożliwił narodowi wybranemu wypełnianie misji dziejowej, która w tym momencie polegała z jednej strony na zwalczaniu ostatnich pierwiastków myślenia średniowiecznego, z drugiej zaś na skutecznej modernizacji, wejściu w nowoczesność, charakteryzującą się racjonalizmem, postępem naukowym i rozwojem idei praw człowieka. Żydzi mieli stanąć w awangardzie tych przemian. Według Johna Rotha Maybaum wyraża niemal „mesjanistyczny entuzjazm” dla roli narodu żydowskiego w odnawiającym się świecie po Holocaustie²⁴.

Teza ta staje się jeszcze bardziej kontrowersyjna, gdy rozważy się szczegóły założenia o Shoah jako o części planu – zadania postawionego przez Boga przed narodem wybranym. Jak stwierdza Yehuda Bauer, według Maybauma „Holocaust potwierdza ważność przymierza Boga i narodu wybranego”²⁵. Przy tym, zdaniem autora *Oblicza Boga po Auschwitz*, Holocaust nieprzypadkowo dokonał się głównie na Żydach wschodnioeuropejskich, którzy wciąż żyli w archaicznej kulturze i feudalnych stosunkach społecznych. W perspektywie jego interpretacji zagłada dokonana na jednej trzeciej narodu żydowskiego jest aktem „twórczej destrukcji”

²¹ Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God: Philosophical and Religious Reflection on the Holocaust*, w: *Approaches to Auschwitz: The Legacy of the Holocaust*, red. Richard L. Rubenstein, John K. Roth, London: SPCK 1987, s. 304.

²² Ibidem, s. 305.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 306.

²⁵ Yehuda Bauer, *Remembering for the Future: Jews and Christians During and After Holocaust*, New York: Paragon House 1989, s. 663.

i wyrazem Bożego planu wobec świata. Tezę swą uwiarygadnia przez dodanie argumentu skrypturystycznego: podobnie jak Nabuchodonozor, którego Jeremiasz nazywa Bożym sługą (Jer 27, 6), powinien być traktowany... Hitler. Nietrudno dostrzec tu gorzki paradoks, jeśli ma się w pamięci np. wezwania z katechizmów używanych w niemieckich przedszkolach w czasie rządów narodowych socjalistów, np. „Wodzu, mój wodzu, przez Boga nam dany”²⁶.

Jak wspomniano, w interpretacji Maybauma wyraźnie odbijają się echa teologii liberalnej, z której wiele idei przejął judaizm reformowany. Zwłaszcza dwie z nich wydają się szczególnie istotne: 1) ujmowanie historii zbawienia jako nakładającej się na historię świata, co widoczne było w akcentowaniu religijnego znaczenia postępu naukowego, technicznego oraz kulturowego, a także 2) poczucie, iż istotą religii jest wewnętrzne doświadczenia relacji z Bogiem. W konsekwencji, chcąc obronić przekonanie o szczególnej roli narodu żydowskiego w kierowaniu postępem ludzkości, Maybaum zdawał się nie mieć innego wyjścia, jak interpretować Holocaust zgodnie z logiką trwającego i rozwijającego się przymierza Izraela z Bogiem. Pozostawało jednak pytanie – to samo, które zadawał sobie van Buren – czy niewyobrażalne cierpienie i poniżenie, jakiego doświadczyły ofiary zagłady nie kwestionują tej logiki, i czy nie każą przewartościować całkowicie dotychczasowej treści wiary? Pytanie to zaprowadziło Richarda L. Rubensteina do obrazu całkowicie innego od koncepcji Maybauma.

TEOLOGIA „PO AUSCHWITZ”. POSZUKIWANIA RICHARDA L. RUBENSTEINA

W okresie kształtowania się tej refleksji Rubensteina, która spowodowała zaliczenie go do grona teologów śmierci Boga on sam nie zetknął się jeszcze z pismami Maybauma. Mocno wpłynęło na niego jednak spotkanie z niemieckim teologiem ewangelickim Heinrichem Grüberem, którego pogląd na Holocaust w dużym stopniu pokrywał się z tym, co pisał Maybaum. Grüber również zakładał, że Bóg ingeruje w historię, potwierdzał przekonanie o trwaniu przymierza między Bogiem a narodem wybranym, i w perspektywie tych założeń przyjmował, że zagłada jest częścią jakiegoś Bożego planu, którego sensu nie możemy odgadnąć. Podobnie jak Maybaum, porównywał Hitlera do Nabuchodonozora, podpierając argumentację skrypturystycznie („Lecz z powodu Ciebie przez cały dzień nas zabijają” – Ps. 44, 22), choć oczywiście porównanie to nie miało znaczenia w osądzie moralnym samego twórcy III Rzeszy²⁷. Opinia Grübera musiała być wstrząsem – skoro jeszcze dziś jest dla czytelnika trudna do przyjęcia – i to nie tylko dlatego, że autor ten był reprezentantem narodu odpowiedzialnego za rozpętanie Holocaustu, ale również dlatego, że należał do tej części narodu, która sprzeciwiała się Hitlerowi, a za swoją działalność antynazistowską spędził trzy lata w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Warto dodać, że pracę

²⁶ Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz*, München 1946, s. 251.

²⁷ Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 309.

w prowadzonym przez niego *Büro Grüber*, instytucji zajmującej się pomaganiem osobom pochodzenia żydowskiego, historycy uznają za akt bohaterstwa²⁸.

Spotkanie z niemieckim teologiem stało się dla Rubensteina katalizatorem myśli od dawna w nim dojrzewającej. Wyraził ją w słynnej, szeroko cytowanej wypowiedzi, w której odnosił się do kwestii wynikających z rozważań, czy pytanie o śmierć Boga, obecne u niektórych teologów chrześcijańskich, może mieć jakieś odniesienie do judaizmu. Na opublikowaną w sierpniowym numerze z 1966 roku magazynu „Commentary” dyskusję Rubenstein odpowiedział następująco: „Żaden człowiek nie może naprawdę powiedzieć, że Bóg umarł. Jak możemy to wiedzieć? Niemniej jestem zmuszony stwierdzić, że żyjemy w czasach śmierci Boga. Bardziej jest to twierdzenie o człowieku i jego kulturze niż o Bogu. Śmierć Boga jest faktem kulturowym. Buber to czuł. Mówił o zaćmieniu Boga. Mogę zrozumieć jego niechęć, by stosować bardziej bezpośrednią terminologię chrześcijańską. Ja czuję się zmuszony, by jej użyć, gdyż jestem przekonany, że przyszedł na nas czas, o którym szalony człowiek Nietzschego mówił jako o czasie jeszcze odległym. Wokół Nietzschego nie ma żadnej drogi. Może gdybym żył w innym czasie i w innej kulturze, mógłbym znaleźć inne słownictwo, aby wyrazić to, o co mi chodzi. Jestem jednak religijnym egzystencjalistą po Nietzschem i po Auschwitz. I kiedy mówię, że żyjemy w czasie śmierci Boga, mam na myśli fakt, że nić łącząca Boga i człowieka, niebo i ziemię, została zerwana. Stoimy w zimnym, cichym, nieczułym kosmosie, pozbawieni jakiegokolwiek celowej pomocy poza naszymi własnymi zasobami. Po Auschwitz, cóż może jeszcze innego powiedzieć Żyd o Bogu”²⁹. W dalszej części wypowiedzi Rubenstein wzmacnia jeszcze tragizm tego pytania: „Jak Żydzi mogą wierzyć jeszcze we wszechmocnego, dobrego Boga po Auschwitz?”³⁰.

Żydowski teolog odnosi się do Nietzschego i nietrudno w tej przejmującej wypowiedzi znaleźć treści i atmosferę wystąpienia szalonego człowieka z *Wiedzy Radosnej*: „Czy istnieje jeszcze góra i dół? Czy nie błądzimy przez niekończące się Nic? Czy nie czujemy pustej przestrzeni? Czy nie stało się zimniej? Czy nie nastąpiła ciągła noc? Czy nie trzeba trzymać zapalonych latarni przed południem? Czy nie słyszymy krzyków grabarzy, którzy Boga pogrzebali? Czy nie czujemy zapachu boskiego rozkładu? – wszak także bogowie się rozkładają! Bóg jest martwy! Bóg będzie martwy! I to my go zabilimy! Jak się teraz pocieszymy, my, mordercy nad mordercami?”³¹.

Pomimo bezpośredniego nawiązania do niemieckiego filozofa, Rubenstein idzie ostatecznie inną drogą, choć wiele podobieństw może zaskakiwać, jak np. poszukiwanie przez obu myślicieli nowych sensów w przedjudaistycznych i przedchrześcijańskich wierzeniach. Żydowski teolog przede wszystkim szukał rozwiązania dylematu, jak pogodzić doświadczenia Shoah z obrazem Boga Ojca pragnącego dobra dla swoich dzieci, a mimo to realizującego plan historii, którego częścią

²⁸ Piotr Kopiec, *Nazistowskie chrześcijaństwo. Teologia w okresie walki o Kościół (Kirchenkampf) w hitlerowskich Niemczech*, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 9, s. 25.

²⁹ Richard L. Rubenstein, *The Old God and the New Evils: How Does the Problem of Evil Makes Us Revise Our Idea of God*, w: Louis Jacobs, *Jewish Thought Today*, Springfield: Behrman House 1970, s. 40 i n.

³⁰ Ibidem, s. 43.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959, s. 166 i n. (przekład własny).

są wydarzenia, takie jak zagłada. Spotkanie z Grüberem, który bohaterską przeszłością świadczył o swej uczciwości i odwadze, a jednocześnie sankcjonował kataklizm moralny Holocaustu niezachwianą wiarą w Boga, który aktywnie działał w historii, prowadziło go do przekonania, że podtrzymywanie tej wiary jest całkowicie niemożliwe w obliczu doświadczeń Auschwitz. Píše o tym w następujący sposób: „Aby widzieć jakiś cel w obozach śmierci, tradycyjny wyznawca jest zmuszony uważać tę najbardziej demoniczną i antyludzką eksplozję za w pełnym tego słowa znaczeniu wyraz Bożej celowości. Idea ta jest dla mnie zbyt obsceniczna, by ją zaakceptować”³². Według Rubensteina taki Bóg, którego obraz zawarty był w biblijnej teologii przymierza i w teologii wybraństwa, charakterystycznej zarówno dla Żydów, jak i dla chrześcijan, nie może istnieć. Jego śmierć musi zostać ogłoszona, by móc uratować wiarę w Boga, który rzeczywiście istnieje, choć pojęty jest całkowicie inaczej niż dotychczas.

Rubenstein nigdy więc nie deklarował ateizmu w najczystszyim tego słowa znaczeniu. Tutaj tkwi pierwsza z trudności w klasyfikacji jego dzieła jako teologii śmierci Boga. Druga wynikała ze znacznego rozwoju jego myśli, która – konfrontowana z procesem historycznym, własnymi stanami emocjonalnymi oraz doświadczeniami społeczno-religijnymi – przechodziła w kierunku coraz większego mistycyzmu. Żydowski teolog poszukuje teologii, która mogłaby być wiarygodna dla ocalałego z Auschwitz.

Poszukiwania te prowadzą go, jak wspomniano, do odrzucenia Boga Biblii, a więc Boga transcendentnego, i prowadzą do Boga immanentnego. W jego interpretacji „kosmos w całej swej różnorodności jest niczym innym jak wyrazem zjednoczonego i jednoczącego Źródła i Fundamentu, który nazywamy Bogiem”³³. To źródło i fundament nie są zredukowane jedynie do jakiejś przyczyny nadającej logiczny porządek światu, ale tak pojęty Bóg „jest również zdolny do myślenia, refleksji i czucia, przynajmniej w swej ludzkiej manifestacji”, skoro „człowiek jest integralną częścią kosmosu, który z kolei jest wyrazem Boskiego fundamentu”³⁴.

Poszukując sposobów ubrania idei Boga w szaty religijnych i historycznych kategorii, Rubenstein dość zaskakująco próbuje znaleźć je w pogaństwie, pojętym jednak nie jako konkretne wierzenie pewnego ludu, opisane przez etnologów, ale jako widzenie Boga, który przemawia przez naturę. Sensem rubensteinowskiej wizji pogaństwa jest więc zastąpienie Boga, który dotychczas był Bogiem historii przez Boga, który jest Bogiem natury³⁵. Sformułowanie to jest jednak zrozumiałe jedynie wtedy, gdy pamięta się, że teolog ten dokonuje refleksji wewnątrz tradycji judaistycznej i odnosi się przede wszystkim do tożsamości narodu żydowskiego, organizowanej wokół przymierza i warunkowanej przez to przymierze historii. Pomocne wydaje się tu spostrzeżenie Maxa Webera, który tak widział istotę tego rozumienia historii: „Świat był wyobrażany (przez starożytnych Żydów), ani nie jako wieczny, ani nie jako niezmienny, ale raczej jako będący stworzonym. Jego obecna budowa była rezultatem ludzkiej działalności, przede wszystkim dzia-

³² Richard L. Rubenstein, *The Old God and the New Evils...*, s. 43.

³³ Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 313.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

łałności Żydów i Bożej na nie odpowiedzi. Świat zatem był produktem historii, zaprojektowanym, aby na nowo poddawać się porządkowi prawdziwego Boga³⁶.

W celu pełniejszego odczytania znaczenia, jakie dla przedstawiciela tego narodu ma stwierdzenie o zamianie wiary w Boga historii na wiarę w Boga natury Rubenstein umiejscawia je w teologicznej historiozofii. Przypomina, że Żydzi, przez dwa tysiące lat pozostawania w diasporze, zawsze mieli przez sobą jeden cel: powrót do ziemi przyrzeczonej im przez Boga. Cel ten nierozzerwalnie spajał ze sobą różne płaszczyzny – teologiczną, polityczną i kulturową. Ziemi przodków nadawane było więc znaczenie soteriologiczne, co odczuwane musiało być szczególnie silnie w sytuacji, gdy naród izraelski był rozproszony w otaczających go religijnych, etnicznych i kulturowych większościach. To obdarzanie soteriologicznym znaczeniem geograficznej przestrzeni stanęło przed koniecznością nowej interpretacji, kiedy powstało państwo izraelskie. Historia, którą naród żydowski rozumiał jako linię biegnącą od utraconej do odzyskanej obietnicy skończyła się, kiedy można było przyznać, że obietnica została spełniona. Rubenstein zdaje się tu prekursorem myślenia Francisa Fukuyamy, który wieścił koniec historii po upadku komunizmu, przewidując, że kolejne państwa na świecie będą stopniowo przyjmować liberalną demokrację jako ustrój polityczny.

Koniec historii rozumianej jako spełnienie i jednocześnie wygaśnięcie celu, który przez dwa tysiące lat określał tożsamość narodu miał, zdaniem żydowskiego myśliciela, bardzo wyraźne konsekwencje teologiczne, a mianowicie otwierał drogę do kwestionowania istnienia Boga historii. Rubenstein, idąc na skróty, wyciąga następujący wniosek: wiara w Boga historii jest uzasadniona, kiedy historia jest otwartym procesem, który wciąż trwa; gdy jednak historia się kończy, wówczas traci zasadność wiara w tak pojętego Boga. Zarówno ta wiara, jak i opierająca się na niej religia, gubią swoją wewnętrzną logikę. Wnioskowanie to staje się jednak kompletne, kiedy dochodzi kolejny aspekt obwieszczenia przez Rubensteina końca Boga historii, który łączy się ze stwierdzeniem, że taki obraz Boga stracił swą wiarygodność w Auschwitz. Holocaust, pojęty jako część określonej przez Boga historii, jest nie do pogodzenia z obrazem Boga, który przekazywany był pokoleniom przez Biblię i jej interpretacje teologiczne. Skoro zaś był niekwestionowanym faktem w tej historii, musiał poddać w wątpliwość istnienie Boga.

Stąd też autor *Po Auschwitz* postulował, jak już wspomniano, powrót do Boga, który „manifestuje się w i przez naturę”, szczególnie w Izraelu rozumianym jako miejsce geograficzne. Szybko jednak odszedł od takich idei, zwłaszcza obserwując procesy kulturowe i religijne, jakie zachodzą wśród Żydów. Po pierwsze, jak zauważał, ci członkowie narodu żydowskiego, którzy utracili wiarę w Boga historii, nie zastąpili jej wiarą w Boga natury, ale po prostu sekularyzowali się. Roth, komentując Rubensteina, stwierdził, że idea przejścia od wiary biblijnej do pogaństwa, od wiary w transcendencję do wiary w immanencję, pomija istotny etap. Społeczeństwa, które rozumiały naturę oraz porządek ludzki jako dany przez Boga odczuwały silnie rozdzielność obu sfer: boskiej i ziemskiej, odczuwały więc

³⁶ Max Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe: Free Press 1952, s. 4, cyt. za: Allan Mittleman, *Weber's Contribution to Our Understanding of Jewish Political Traditions*, „Jewish Political Studies Review” 1994, nr 6: 1–2, s. 15.

świętość (zgodnie z ujęciem Rudolfa Otto)³⁷. Załamanie się wiary w prawdziwość opisu przekazanego przez Biblię nie mogło prowadzić do poszukiwania Boga w kosmosie czy w naturze, gdyż zabrakło zrozumiałej epistemologii i hermeneutyki. Ludzie zaczęli więc odczuwać opuszczenie i w konsekwencji pustkę³⁸. Po drugie, Rubenstein twierdzi, że zbyt wcześnie obwieścił kres historii i kres Boga historii, ponieważ dla wielu Żydów Izrael nie był i nie jest państwem, które miałoby się stać wypełnieniem obietnicy Bożej. Stałe zagrożenie ze strony otaczających je krajów arabskich tworzy tło dla wrażenia kruchości tego organizmu politycznego, a w konsekwencji, podtrzymuje aktualność soteriologicznego oczekiwania na powrót do ojczyzny.

W miarę kolejnych obserwacji, teologicznych dociekań i egzystencjalnego poszukiwania obrazu Boga po utracie wiary w biblijnego Boga historii, Rubenstein odchodzi od pogaństwa i zwraca się w stronę specyficznie pojętego mistycyzmu. Przyjmuje, że Bóg jest fundamentem i źródłem wszelkiego istnienia, jest początkiem (*Urgrund*) wszystkiego. Jako nieskończony, jest również niedefiniowalny i niepodobny do jakiegokolwiek rzeczy znanej w świecie empirycznym, nie może zostać oddany żadnym pojęciem czy kategorią. Rubenstein nazywa Go „świętą nicością” (*Holy Nothingness*). Nie chce przy tym stwierdzać, że pojęcie to oznacza jakąś pustkę logiczną, ale dąży do zaznaczenia całkowitej odmienności od jakiegokolwiek rzeczywistości uchwytnej racjonalnym poznaniem. Słowa „świętość” i „nicność” pełnią tu wzajemnie wzmacniającą się rolę, łącząc się we wspólnym celu: wskazywaniu na całkowitą „inność” tak określonego Boga.

Mówiąc o egzemplifikacjach tego rozumienia Boga, Rubenstein jest w pewnym sensie uniwersalistą. Pisze o powszechności tego obrazu w mistycznych tradycjach zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Z sympatią spogląda na buddyzm i niektóre tradycje filozoficzne. Aby uczynić mistyczne dociekania bardziej czytelnymi, ilustruje całą rzeczywistość znaną metaforą oceanu i fali: „Może najbardziej zrozumiałą metaforą koncepcji Boga jako świętej nicości jest ujmowanie Go jako ocean a nas jako fale. W jakimś sensie każda fala ma swój pewien moment, w którym jest rozróżnialna jako jakaś oddzielna jednostka. Niemniej jednak żadna fala nie jest całkowicie różna od oceanu, który jest jej substancjalnym fundamentem”. Nietrudno znaleźć w tym porównaniu inspirację *Pieśnią Pana (Bhagawadgitą)* i hinduskim mistycyzmem.

Rubensteinowski mistycyzm, a wcześniej jego pogaństwo, mogą zdawać się nieco uproszczonymi wersjami ich znanych z historii idei odpowiedników. Nie są również spójnymi i dobrze ugruntowanymi interpretacjami, które miałyby dużą moc oddziaływania na odbiorców. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że nie taki jest cel żydowskiego autora. Jego teologia jest świadectwem poszukiwań wierzącego Żyda, którego wydarzenia Holocaustu pozbawiły wiary w tego Boga, którego poznał w swej tradycji; Boga aktywnie działającego w historii. Zdaniem Rubensteina ten Bóg milczał w Auschwitz, dopuszczając do tego, co się tam stało, więc taki Bóg nie istnieje. Istnieje jednak Bóg, który jest niemożliwy do zdefiniowania, którego człowiek odczuwa w skupieniu i modlitwie, i który pozwala się w ten sposób poznać jako zasada całego istnienia. W pewnym sensie autor

³⁷ Józef Keller, przedmowa do *Świętości* Rudolfa Otto. Zob. Rudolf Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993, s. 9 i n.

³⁸ Richard L. Rubenstein, John K. Roth, *The Silence of God*, s. 315.

Po *Auschwitz* prezentuje typ postawy charakterystycznej dla współczesnego człowieka, napotyającego duchową pustkę, poszukującego Boga i przyjmującego jego różnorodne koncepcje, które tworzą synkretyczny obraz duchowy, religijny i intelektualny. Zaproponowana przez niego specyficzna teologia – czy raczej teologiczna interpretacja rzeczywistości wyrastająca z doświadczenia Holocaustu – stanowi czytelną ilustrację epistemologicznych wysiłków współczesnych ludzi, pragnących uporać się z podstawowymi pytaniami egzystencjalnymi: kim (czym) jest Bóg? czym jest życie i śmierć? dlaczego w świecie istnieje cierpienie i zło? Z perspektywy badaczy zajmujących się zarówno procesami sekularyzacyjnymi, jak i religijnymi (traktowanymi tu jako pojęcia oznaczające przeciwstawne wobec siebie zjawiska dotyczące ludzkiej duchowości) omówiona interpretacja przybliża postawy kształtowane przez doświadczenie zła, cierpienia i braku sensu.

BIBLIOGRAFIA

- Adolfs Robert, *The Grave of God. Has the Church a Future?*, New York–Evanston: Harper & Row Publishers 1966.
- Bauer Yehuda, *Remembering for the Future: Jews and Christians During and After Holocaust*, New York: Paragon House 1989.
- Bonhoeffer Dietrich, *Ethik*, München: Ch. Kaiser Verlag 1956.
- Buren Paul van, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, t. 2, Lanham–New York–London: University Press of America 1995.
- Dumas André, *Une théologie de la réalité*, Genève: Labor et fides 1968.
- Jaskóła Piotr, *Jedność Izraela w pismach Starego Testamentu*, w: Piotr Jaskóła, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2016.
- Kaźmierczak Marek, *Przedstawienia Auschwitz w Web 2.0. Obrazy przeszłości jako palimpsesty potoczności*, w: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej [Studia i szkice kulturoznawcze, t. 1]*, red. Piotr Biliński, Kraków: Wydawnictwo UJ 2011.
- Kopiec Piotr, *Konsumpcjonizm. Perspektywa protestanckiej koncepcji człowieka i społeczeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016.
- Kopiec Piotr, *Nazistowskie chrześcijaństwo. Teologia w okresie walki o Kościół (Kirchenkampf) w hitlerowskich Niemczech*, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 9.
- Lawritson Jerry D., *Martin Buber and the Shoah*, w: *Martin Buber and the Human Science*, red. Maurice Friedman, Albany: State University of New York Press 1996.
- Mittleman Allan, *Weber's Contribution to Our Understanding of Jewish Political Traditions*, „Jewish Political Studies Review” 1994, nr 6, s. 1–2.
- Munro Howard, *A Re-evaluation of the 'Death of God' Theology* (tekst w formie elektronicznej w posiadaniu autora).
- Natanson Jacques-J., *Bonhoeffer théologien de la réalité*, „Esprit” [Nouvelle Série] (Septembre 1970), 395 (9).
- Neuhäusler Johannes, *Kreuz und Hakenkreuz*, München 1946.
- Nietzsche Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, München 1959.
- O'Collins Gerard, Farrugia Edward G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002.
- Otto Rudolf, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wrocław: Thesaurus Press 1993.
- Roth John K., Sonntag Frederic, *The Defence of God*, New York: Paragon House 1985.

Rubenstein Richard L., *The Old God and the New Evils: How Does the Problem of Evil Makes Us Revise Our Idea of God*, w: Louis Jacobs, *Jewish Thought Today*, Springfield: Behrman House 1970.

Rubenstein Richard L., Roth John K., *The Silence of God: Philosophical and Religious Reflection on the Holocaust*, w: *Approaches to Auschwitz: The Legacy of the Holocaust*, red. Richard L. Rubenstein, John K. Roth, London: SPCK 1987.

Solomon Norman, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way” 1997, nr 37/3.

THE SILENCE OF GOD: EXAMPLES OF JEWISH
AND CHRISTIAN HOLOCAUST THEOLOGY
(PAUL VAN BUREN AND RICHARD L. RUBENSTEIN)

Summary

When considering the causes of secularization in the Western societies, one must mention sociological and political consequences of both the World War II and Holocaust. Extermination of the Jewish nation prompted raising the question of “why did God allow Auschwitz?” Many Jewish and Christian theologians attempted to explain the moral collapse in the time of Holocaust. Part of them was related to the so-called Death of God theology, the theological movement which interpreted a radical secularization of the Western culture in many ways. The article discusses theological reflections of the Christian theologian Paul van Buren and the Jewish thinker Richard L. Rubenstein. They are considered to belong to the movement of the Death of God theology, though in both cases such classification is not justified. Both interpret Holocaust in the perspective of God’s silence, and both search for new notions and meanings for God in the secular world after Auschwitz.

Adj. Izabela Ślusarek