

# Michał Horoszewicz

---

"La fascination du mal", D. Tracy, H. Häring (red.), Paris 1998 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 68/4, 210-219

---

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

stwo polskie po 1989 roku (zob.; CA Rozdz. III) przeobraziło się w pluralistyczno-demokratyczne, ile raczej ukazanie szans i możliwości ewangelizacyjno-humanizacyjnych, które stawia autor, jako wyzwania dla Kościoła na progu III tysiąclecia. Z tytułu określenia dystansu do współczesności, który ukazała perspektywa społeczeństwa pluralistycznego, jawi się możliwość pewnej oceny aktualnej kondycji polskiego duszpasterstwa oraz sposobność do zakreślenia na przyszłość stosownych uwag na temat strategii czy programów duszpasterskich.

Zaopatrzone w przejrzystą i zwartą szatę metodologiczną, poparte rutyną, doświadczeniem i intuicją wywody merytoryczne autora, które wspiera bogata literatura przedmiotu, otwierają poszukiwawczą myśl pastoralistów i duszpasterzy na pozytywne trendy polskich przemian; jednocześnie ukazują szanse i możliwości duszpastersko-parafialnego urzeczywistniania się Kościoła. Zachowując obiektywizm i umiar przejawia autor troskę badawczą i zarazem pragmatyczną wobec tego co: już jest, trzeba odnowić, należy w niedalekiej przyszłości stworzyć. Jest to wyraz odpowiedzialności za dobro Kościoła, katolicką tożsamość i kondycję narodu, który niebawem wkroczy w III tysiąclecie. Jest to zatem lektura dla tych wszystkich teoretyków i praktyków konfesyjnych, studiujących, poszukujących, którzy – nękani „czasami niepewności i niepokoju” – określają w latach transformacji miejsce dla kolejnych sektorów duszpastersko-parafialnych wedle maksymy *Deo et Patriae*.

Zbigniew Narecki, Lublin

D. TRACY, H. HÄRING (red.), *La fascination du mal*, „Revue Internationale de Théologie Concilium”, Paris 1998, Beauchesne Éditeur, Cahier 274, ss. 140.

„Wszystkie wydarzenia wiążą się z sobą na tym najlepszym z możebnych światów...” – mawiał niekiedy Pangloss do Wolterowskiego Kandyda. Tak też różnorodne przyczyny zła dopełniają się i zwielokrotniają, splątują bez początku ni końca – twierdzą ks. David Tracy, profesor teologii filozoficznej w Chicago, oraz Hermann Häring, profesor teologii dogmatycznej w katolickim uniwersytecie Nijmegen, redaktorzy omawianego tu zeszytu *Fascynacja złem*. Przyczyny te tkwią w dziejach kultur, w stosunkach społecznych, w zewnętrznych uwarunkowaniach i w samych ludziach. Zło odtwarza się na sposób chaotyczny, pozostaje więc praktycznie odporne na ciosy; pasożytując na siłach i pragnieniach ludzkich, jest wszechobecne; w religiach okazało się bardziej niszczycielskie niż gdzie indziej; źródła jego potęgi mogą często znajdować się nie wśród zdolnych do wszelkich okrucieństw, ale wśród tych,

którzy nie przeciwstawili się mu w porę. W 1990 r. wydawało się, że zwyciężono wielkie ideologie, a zasobów wystarcza do położenia kresu wojnom i ubóstwu. A jednak w religiach i kulturach wyłoniły się nowe rozziewy: na wielu ludziach i kulturach zło odciska niezwykle fascynację. Zachodzą więc potrzeby: samokrytycznego spojrzenia tych, którzy wiedzą, że ulegają subtelnej pokusie zła; krytycznego wejrzenia w nasze kultury, często ulegające fascynacji złem; krytycznej oceny religii, gdyż i w nich zamieszkuje fascynacja złem – a często trudno ustalić, czy uwaga kierowana na zło (na grzech, diabła, lęk przed kresem świata...) rozrywa tę fascynację, czy też ją przeobraża, a nawet wzmacnia.

Doświadczenie zła może umieścić człowieka w upojeniu złudzeniem potęgi. Lęk i fascynacja stapiają się wzajemnie – religie zawsze zajmowały się jądrem tego problemu: zbawienie i unicestwienie, drogi nadziei i otchłanie leżą bardzo blisko. Fascynacja złem stanowi prawdziwie problem religijny, publiczny, polityczno-społeczny i kulturowy.

W cz.I *Analizy Hedwig Meyer-Wilmes*, profesor teologii feministycznej w katolickim uniwersytecie Nijmegen i przewodnicząca europejskiego stowarzyszenia teologicznych poszukiwań feministycznych, rozważa *Polowanie na czarownice w imię rozumu*. Wskazuje na „epidemie czarostwa”: wiara w czarownice łączy racjonalność i irracjonalność, dogmatykę chrześcijańską i codzienną praktykę życia chrześcijańskiego – stopy pozostały „specjalnością średniowiecznej Europy chrześcijańskiej”.

Apogeum pogromów (sic) przypada na lata 1564-1630; „zinstytucjonalizowanych polowań” nie było w Europie Wschodniej, Irlandii, Włoszech Południowych; ostatnie czyniły to Niemcy w 1775 r., Szwajcaria w 1783 r. i Poznańskie w dziesięć lat później.

Liczbę ofiar określa się różnie: od 100 tys. do miliona; zamęczono niemal wyłącznie kobiety – mężczyźni byli sędziami, teologami, prawnikami i katami. Wprawdzie w innych kulturach również występowały czarownice, jednakże szaleństwo prześladowcze rozwinęło się jedynie w chrześcijaństwie zachodnim. Początek nowożytności z wielkimi przewrotami religijnymi i wojnami chłopskimi wymagał kozła ofiarnego, a rozpoczęta w XIII w. inkwizycja papieska przeciw heretykom wyznaczała model postępowania przeciw czarownicom: magię poczęto łączyć z herezją. Władze świeckie podążały za autorytetem religijnym. Autorka zaznacza naturalne przesuwanie się od tajnej wiedzy magicznej ku naukom przyrodniczym: astronom był również astrologiem, medykiem, chemikiem i astrologiem. Na początku nowożytności magia była już nie profesją, lecz zabobonem, kobieta jednak zawsze uosabiała naturę: dla Kościoła był to sojusz złowróżebny, dla ludzi oświeconych zaś – alians utrudniający postęp. W polowaniu na czarownice kobiety stały się przedmiotową częścią dominacji przyrody w płaszczyźnie zarówno rzeczywistej, jak symbolicznej. Nowym człowiekiem ery przemysłowej stawał się mężczyzna.

Gregory Baum, emerytowany profesor na wydziale studiów religijnych w Montrealu, zastanawia się nad społeczeństwem bezprzemocowym.

Przypomina stwierdzenie Gandhiego, że głód jest najpowszechniejszą formą przemocy; wskazuje, że kierując się oblikiem posłuszeństwa wobec zwierzchności, Kościół długo bronił kary głównej. Biblia zawiera przyzwolenie na przemoc nawet w formach skrajnych: ludobójstwa towarzyszyły podbojowi Ziemi Obiecanej; w chrześcijaństwie ujawniał się nurt duchowości, zezwalający sprawiedliwemu cieszyć się z męczarni niegodziwca (wedle Akwinaty nawet błogosławieni w niebiosach mają czerpać uczucie satysfakcji z widoku cierpienia goszczących w piekle). Lekturę Biblii przydającą priorytet utopii profetycznej oznakowują kulturowe wpływy Oświecenia z jego ideami emancypacji człowieka i powszechnej solidarności. „Wierność utopii profetycznej stanowi jedyną postawę teologiczną, która popycha społeczeństwa – niezależnie od warunków historycznych – do coraz rzadszego sięgania po działania przemocowe”: utopia ta stanowi wywrotową zasadę kontestującą przeświadczenie, że wszelka konieczność usprawiedliwia przemoc.

Zło nosi wiele imion: cierpienie, choroba i śmierć, głód, samotność i izolacja; wyzyskiwanie ubogich i bezbronnych; struktury niesprawiedliwości społecznej i kłamstwa... Wpominany już Häring przypomina: religie wprawdzie zabraniają zła, ale równocześnie wytwarzają warunki niezbędne do tego, by przemoc i niszczytelstwo mogły uchodzić za nakaz Boga – by „ekstaza” i „święta namiętność” prowadziły do wykluczeń i najgorszych wykroczeń.

Częstotliwość zgrozy i nieszczęścia odgrywa szczególną rolę we wszystkich religiach.

Teolog wskazuje na definicję Augustyna: „to co szkodzi” – wszakże dyskurs na temat zła często przesłania szkodę miast oskarżać odpowiedzialnych; ponadto pomniejsza się wszystko, co może skryć się pod ogólnym pojęciem „zła koniecznego”. Odkrycie wolności człowieka stało się w Europie „punktem gorącym” wszelkiej refleksji i zaprowadza jednoznaczność: zło to zapragnione niszczenie, okrucieństwo wykalkulowane; niegodziwiec przystaje na wzrost zła, aż przekształca się w niegodziwca doskonałego, który szkodzi, by szkodzić.

Häring widzi otchłanie oznakowujące dzieje Europy i wytyczające wielowiekowe „terminowanie”: wykluczenia, zagłady, pogardę dla człowieka, mentalność krucjaty, nienawiść do kobiet, stosy dla czarownic, obłądne złączanie wyższości z kolonializmem. Jeśli ta kultura „chrześcijańska” (cudzysłów autora) nie wyprodukowała więcej wewnętrznej niegodziwości niż inne kultury – to jednak miała ona walor powszechny i dysponowała potężnymi narzędziami. W fascynacji irracjonalnym teolog wyróżnia: problem wolności, która może być ujęta jako zdolność do czynienia zła, bowiem był ma możliwość podejmowania decyzji wbrew sumieniu – człowiek jest istotą mogącą przekształcić się w potwora; dalej, brak dobra – zło funkcjonuje jako pasożyt, żyjący

przez innych, których może wykorzystywać, a dialektykę pasożytnictwa obrazowano przez diabła jako mistrza ukrywania się i uwodzicielstwa; wreszcie, dziedzictwo grzechu, będącego niezwykle potężną realnością historii – grzech będzie występował dopóty, dopóki istnieć będą ludzie... Przechodząc do fascynacji walką, Häring przestrzega: w praktycznym spotkaniu ze złem załamuje się wszelka intelektualna fascynacja złem – na odległość, w płaszczyźnie etycznej i intelektualnej, z nadzieją na jakąś skrywaną przez zło tajemnicę ubogacającą nasz horyzont. Stąd wywodzi się siła oddziaływania religii profetycznych, nastawionych na zmienianie świata, na przyszłość mesjaniczną, zatem na „teodyceę praktyczną, którą można też nazwać antropodyceą (obroną człowieka)”. Jawią się przed nią różne zagrożenia. Przede wszystkim zagłada. Można odkrywać zło, by je unicestwić – bądź też by je przerzucić na innych dla unicestwienia tychże: ludzie ci (wspólnoty, instytucje...) stają się nosicielami zła, przedstawicielami diabła. Zwycięstwo nad złem osiąga się poprzez zgładzenie ludzi – a XX w. przepełniają mordercze fascynacje ideologiczne. „Święta wojna” to zjawisko występujące we wszystkich wielkich kulturach.

Fundamentalizm to niebezpieczna pokusa rozwijania – w zwalczaniu zła – dynamiki przeciwstawnej: przystosowywania celu do naszej tożsamości i naszych oczekiwań. Szlak wyznaczają tradycje religijne i kody kulturowe: to my ustalamy, co jest złem. A przecież wszelki przymus na rzecz porządku powoduje jeszcze większy chaos (Bauman) – chcąc więcej ortodoksji, zbiera się herezję. Fundamentalizm to także dziedzictwo racjonalistycznej idei ładu: często inkwizycja od podstaw. Rozczarowanie może łatwo rodzić się z niepowodzenia w najświętszym zaangażowaniu, prowadząc do gniewu i goryczy. „Diabeł jest waszym ojcem” (J 8,44) – te słowa Jezusa Häring uznaje za mało przyjemne. Gdy przekonywanie i namawianie nie służy niczemu, osoby zawiedzione mogą rozwijać prawdziwie gwałtowną żarliwość na rzecz sprawiedliwości i odnajdować schronienie w przymusie: z niepowodzenia rodzi się fascynacja „twardszym” szlakiem jako skuteczniejszym – a wówczas zło poczyna się zwalczać złem.

Upajanie się zadawanym okrucieństwem, torturami i upokarzaniem innych może stawać się swoistym narkotykiem: prawdziwi sadyści to osobnicy opętani ideą ładu w czasach chaotycznych, to torturujący dnia codziennego. „Czyste zło” zajmuje miejsce walki o dobro i bywa odczuwane jako przekroczenie własnych ograniczeń. U tego, kto widział cierpienie „innego” i ofiarował mu swą pomoc – uważa Häring – fascynacja złem zniknęła na zawsze.

W cz.II *Ujęcia teologiczne* misjolog Paulo S u e s s z Sao Paulo, wiceprzewodniczący Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Misyjnych, stwierdza: nowożytne utopie wyzwolenia urzeczywistniły się.

Jeszcze w Wojnie Trzydziestoletniej chodziło o prawdziwą religię, dziś zło czyni się dla przyjemności czy zwalczania znudzenia. Zło nie należy do przeznaczenia: sam człowiek musi wziąć za nie odpowiedzialność. Śmierć ma różne oblicza: to nie tylko mord

ludów czy braci, ale także zemsta i zazdrość, odcinanie się od prawa i tradycji, od obrzędu i poświęceń – a również niszczenie obrazów świata, etnობójstwo, wyzyskiwanie i wykluczanie „innych”. Człowiek „skłonny jest do złego” (KDK 13). Suess widzi ujawniające się w dziejach oznaki słabości wiary oraz tożsamości: zawężenia Ojców Kościoła (wobec Żydów), wyższość wobec obcych, autorytaryzm patriarchalny. Doznaną przez chrześcijan przemoc bardzo wcześnie zintegrowano mimetycznie i retransmitowano najpierw w słowach, później w praktyce. Od ukamienowania św. Stefana Żydów oficjalnie ustanowiono „mordercami Boga” („... zdradziliście i zabiliście!” – Dz 7,52), a za „takiemi dyskursami antysemitycznymi” nadeszły wystąpienia Ojców Kościoła (jak Augustyn). Suess przypomina, że mediolański Ambroży uznał synagogę za „miejsce niewiary” i podczas konfliktu o synagogę w Kallinikon zamierzał zniszczyć synagogi mediolańskie, gdyby tego już nie zrealizowano. Mentalność misyjna to „zmuszaj do wejścia” (Łk 14, 23), gdy przemoc fizyczną uznawano za korzystną dla konwersji heretyków; gdy de Anchieta SI wskazywał swemu przełożonemu, że w Brazylii najlepsze kaznodziejstwo to „miecz i pręt żelazny”. Yves Congar OP przypominał, że w dziejach Kościoła przy usprawiedliwianiu powszechnej przemocy duchowej oraz świeckiej wobec „innych” zawsze odwoływano się do słów Jahwe przekazanych przez Jeremiasza: „...ustanawiam cię dzisiaj... aby wykorzeniać i burzyć, wytracać i rozwalać...” (1, 10), z czasem uznanych za formułę dla legatów papieskich dla zapewnienia pełni władzy nad ludźmi i królestwami – nawet w 1943 r., podczas II wojny światowej i Holocaustu, Kongregacja Obrzędów wprowadziła te drastycznie rażące słowa do ułożonej „własnej mszy za świętych papieży”.

Od początku chrześcijaństwo uznało się za niemożliwe do pogodzenia z innymi tradycjami religijnymi. Suess negatywnie ocenia pogląd kard. Gantina o „radykalnym monoteizmie” w tradycyjnych religiach afrykańskich: „Prawdy mają jądro założone w czasie”. Konkwista niszcząca wyobrażenia bogów odmiennych religii niszczyła „innych” fizycznie: „Granice «chrześcijańskiej» Europy oraz «katolickiej» Ameryki Łacińskiej noszą ślady krwi”. W myśli zachodniej normatywność kultur przenika zawsze do normatywności wiary. Alternatywy „przecinające” – chrześcijanin czy poganin, religia prawdziwa czy idolatria – są wskaźnikami przemocowości, ponieważ wykluczają komplementarność. A przecież – utrzymuje Suess – tradycję judeochrześcijańską mogą wzbogacać doświadczenia Boga w innych kontekstach religijnych oraz kulturowych. Nie można obwieszczać orędzia odkupicielskiego jakiemuś ludowi, wymagając odeń zapomnienia własnych tradycji czy umieszczenia ich na zewnątrz historii zbawienia.

Suess piętnuje „magię przemocy”, która pozwalała uznawać pewną przemoc w stosunku do niechrześcijan nie za „mniejsze zło”, ale wręcz za „dobrodziejstwo eschatologiczne”. Twierdzenie, jakoby wołą Boga były krucjaty dziecięce, polowania na czarownice, ogniste męczarnie dla heretyków oraz brak swobód dla ludzi nauki, prowadzi do archaicznego i przedchrześcijańskiego kultu Boga. Przemoc wobec „innych” i niszczenie ich tradycji ustanawiają nie wkład do odkupienia zła, lecz akt magiczno-idola-

tryczny. Błędne koło zrytualizowanej przemocy ukazuje się na przykład w uwiarygodnieniu niewolnictwa jako „błogosławieństwa chrześcijańskiego” i „cudownego zarządzania opatrnościowego”, bowiem niewolnictwo zawdzięczane chrześcijanom miało otwierać drogę odkupienia: więcej wart niewolnik uratowany na modłę chrześcijańską, niż wolny i potępiony. Gdy monachijski Faulhaber zrównywał w 1941 r. deportowanych Żydów z transportem niewolników afrykańskich, to wrocławski Bertram replikował, że „najpierw należy skoncentrować się na sprawach kościelnych ważniejszych i o większym zasięgu”. A przecież – dorzuca Suess – w obliczu przemysłowo założonej zagłady „innego” status „katolika” winien oznaczać, że nikt nie zostanie wykluczony z solidarności powszechnej. W fascynacji półprawdami misjolog widzi ucieczkę przed bolesnością całej prawdy. Chrześcijaństwo powinno pilnie rozpatrzyć rolę Ojców Kościoła i świętych, bowiem w dziejach Kościoła – miał być modelami wiary – często przywołują oni obrazy i czyny przemocowe, uprzedzenia i bierności wobec świata: „Kaznodziejstwo Ojców Kościoła o Żydach nie było dalekie od antysemitkich prześladowań czynionych przez chrześcijan”.

Pozornie Szatan i Antychryst wydają się należeć do średniowiecznej literatury egzegetycznej – zauważa Rosemary Muir Wright, wykładająca na wydziale historii sztuki w St. Andrews (Szkocja) – jednakże byłoby to niedocenianiem ich siły potencjalnej zwłaszcza w cieniu Holocaustu i Hiroszimy. Wielkie Kościoły odczuwają zakłopotanie wobec reliktu postaci Szatana, tym bardziej Antychrysta, żywotność zapewniają im media, skrzydła fundamentalistyczne oraz różne kultury niezależne czy tzw. nowe ruchy religijne. Mimo chrześcijańskiego ubarwienia obu tych symboli, siła witalna pierwiastka satanicznego sytuuje się poza światem religii. Nie należy – stwierdza autorka – pomijać stałych dowodów wiary w siłę zła w świecie, mimo naszych prób wyjaśniania w płaszczyznach psychologicznej i naukowej. „Podczas gdy w obrębie większościowego chrześcijaństwa coraz rzadziej wymienia się Demona, usuwając go na pobocze jako istotę kłopotliwą, pojęcie zła zlokalizowanego w jednym bycie ludzkim może przybierać siły odnowione”. Apokalipsa to orientacja conceptualna należąca do najbardziej kontrowersyjnych w tradycji chrześcijańskiej – najczęściej wiedzie do lęków, diabolizacji „innych”, nowej przemocy. Christine Keller, profesor teologii konstruktywnej na wydziale teologii Drew University (New Jersey, USA), akcentuje podprogowy mesjanizm Kolumba, który utożsamiał „odkrycie” Nowego Świata z „nowym stworzeniem”: jego mesjanizm uświęcał kolonizacyjne wysiłki Europy, z czasem USA, bez względu na rozbieżne teologie głoszone przez misjonarzy towarzyszących konkwistadorom, a następnie kupcom – przeciwko ludom autochtonnym usprawiedliwiał on ludobójstwo oraz ekobójstwo na skalę biblijną. Ci spośród nas, którzy korzystają z tak zwanych wolnych rynków, winni dostrzec nasze konszachty z tą „krypto-apokalipsą”. Należy odróżniać „retroapokalipsę”, która stara się utożsamić obecną sytuację jako czas profetyzowany przez apostoła Jana, zamazując różnice między kon-

tekstem biblijnym a kontekstem aktualnym od „neoapokalipsy”, akcentującej znaczenie społecznych, ekonomicznych i politycznych stosunków konstytutywnych dla kontekstu biblijnego oraz naszego. Autorka zauważa, że wszelka postawa antyapokalipcyzna okaże się antyrewolucyjna.

Ponieważ zarówno naiwna proapokalipsa, jak i otwarta antyapokalipsa nie są teologicznie zachęcające, Keller proponuje „kontrapokalipsę”, nie będącą walką przeciw, lecz wysuwającą cele pozytywne, orientację samokrytyczną – koryguje ona pojmowanie, że mógłby nadejść „kres czasów”; wymaga skończoności nieodwracalnej, ale rytmicznej, wedle spirali; relatywizuje samą Apokalipsę. Keller wyraża niejeden radykalny osąd: uważa, iż Bóg uproszczonych kodeksów „dobro-zło” stanowi „karykaturę Boga biblijnego”, którego wymóg „posłuszeństwa ma, może służyć ukrytemu zamiarowi pobudzania nowych wyzwań. Apokaliptyczny bunt aniołów winien zawsze wywołać echo u młodziana, który tkwi w każdym z nas – a może też skazywać wszelką teologię patriarchalną na nudne niebiosy, z których wygnano buntowników”.

Duchowa fascynacja złem wiąże się z dualizmem dobra i zła aż w głębinach doświadczenia Boga, wskazuje Alexander Nava, profesor teologii w Seattle. Przez analizę myśli Simone Weil dyskurs o milczeniu Boga nabiera znaczenia negatywnego i pozytywnego: wyraża nicobecność Boga. Weil często akcentowała siłę destrukcyjną w świecie współczesnym: wypominała Francuzom ich okrucieństwa i obojętności wobec Algierczyków, zarzucała Europejczykom ciemienie i wyzysk narodów afrykańskich, pogardzała tymi, którzy starali się usprawiedliwić kolonizację Ameryki czy pomniejszać wyrządzone krzywdy. Przed początkiem II wojny światowej uznała, że konflikt światowy – choć z pewnością niepożądany – okazałby się karą za okrucieństwa europejskich narodów nowożytności wobec ludów skolonizowanych: taki konflikt mógłby stanowić sygnał wielkiego ich odwetu karzącego bez troski i obojętności. Weil odrzucała idee postępu; obecność przemocy oraz cierpień we współczesności zaprzeczała, jej zdaniem, wszelkiej optymistycznej wierze w rozum i rozwój.

W cz. III *Konkluzje* Hans-Eckehard Bahr, emerytowany profesor z Bochum, rozważając bezprzemocowe rozwiązywanie konfliktów przypomina o pedagogii bezprzemocowej na Sycylii, w Kalifornii i na północy Brazylii; wskazuje na bezkrwawe obalanie dyktatur wojskowych w Grecji, Portugalii i na Filipinach; zastanawia się nad poczynaniami irlandzkimi na rzecz pomniejszenia przemocowości w konflikcie regionalnym. Sugestywnie przeprowadza więź między Freudem a Gandhim w dostrzeganiu niebezpieczeństw dla wolności człowieka.

W teologii grzechu pierwotnego dostrzega „system legitymizujący politykę siły”. Wsuwa cztery wymiary przezwyciężania przemocowości: zwalczanie – w kontakcie z samym sobą i z innymi – lęków; pobudzanie zainteresowania pojednaniem; działania zrównujące wszystkich żyjących; kontakt z „innymi”.



„Rozum i zdrowy rozsądek mówią nam, że kochający Bóg nie zabija dzieci niewinnych, nie unicestwia wiernych i nie karze sprawiedliwych” – na początku szkicu *Teodycea – rozdzwięk między teorią a praktyką* zaznacza David Blumenthal, profesor studiów żydowskich w Emory (Atlanta USA). To wszakże zdarza się w świecie stworzonym, a teodycea dąży do rozwiązania owego dysonansu. Oczywiście, można zaprzeczać istnieniu Boga – lub negując wszechdobroć obwieszczać zło czynione z własnej inicjatywy Boga – albo widzieć zło jako bądź to karę za grzech, bądź też przestrożę przed grzechem większym.

Dobre rozwiązanie winno uwzględnić trzy elementy: potwierdzenie tego, co wiadomo o faktach choćby niemiłych; postępowanie w ramach przeżywanego systemu intelektualnego i moralnego; spójność w płaszczyźnie intelektualnej. Najlepszy argument teodycei to – zdaniem autora – ograniczenie dobroci Boga, który jest zazwyczaj dobry, ale nie zawsze. Holocaust nie pozwala nikomu twierdzić, że zło może być czasem dobre; nie można też utrzymywać, jakoby Holocaust był karą, przestrożą czy doświadczeniem przeciw gorszemu złu. Rozum i zdrowy rozsądek nie pozwalają nikomu zaprzeczać potęgi Boga czy ją ograniczać; jednakże implikuje ona moralną współodpowiedzialność – pośrednią i bezpośrednią – w sprawach ludzkich. W oparciu o tradycje mistyki judaistycznej Zoharu i o rzeczywistość Holocaustu Blumenthal dochodzi do wniosku, że od czasu do czasu Bóg postępuje źle i w chwilach nieprzewidywalnych czyni zło. Proponuje więc „teologię protestu”, w konsekwencji zaś kwestii krzywdzenia dzieci wysuwa „kult Boga poprzez protest w myśli i modlitwie”. Stanowi to, jego zdaniem, odpowiedź w stanie wolności na problem teodycei.

Teoria teodycei zwłaszcza w formie filozoficzno-teologicznej wymaga Boga doskonałego (logika doskonałości Boga wyklucza niedoskonałość Boga), który nie może ani zawierać zła, ani też postępować na sposób wyraźnie zły; praktyka tej teodycei wymaga zarówno odsunięcia wszelkiego gniewu przeciw Bogu, jak też dobrowolnego i całkowitego podporządkowania się dobrej woli Boga. Dysonans kognitywny przebiega w tradycji filozoficzno-teologicznej, negując niedobre cechy wydarzenia i obwieszczając wszechdobroć Boga. Teoria teodycei rozważana przez Blumenthala wymaga ograniczenia wszechzyczliwości Boga i uznania Boga za zdolnego do czynienia zła; ponadto wymaga ona uznania, że wyzwanie i protest są opcjami teologicznie prawowitymi. Praktyka tak zaproponowanej teodycei wymaga nie nabożnej i zrjonalizowanej akceptacji rozdzwięku, ale poważnie założonej walki przeciw niej za pomocą protestu jako formy myśli i kultu, stosowanego przemiennie z teologią i praktyką wolności, radości oraz błogosławieństwa. Zaciekłość opozycji wobec Blumenthalowego ujęcia teodycei dopuszczającej złośliwość Boga ma się wywodzić z apriorycznego osądu o wszechzyczliwej naturze boskości oraz z siły rzutowania wszechdobroci na Boga. Niektórzy utrzymują nawet, że teodycea obwiniająca Boga nie może uchodzić za teodyceę.

Fascynacja złem po części wywodzi się ze złudzenia o harmonijnym rozstrzygnięciu dysonansu między teologią a rzeczywistością wpisaną w problem teodycei. Wszakże takie rozstrzygnięcie nie istnieje i – zdaniem Blumenthala – istnieć nie może, choć wspiera się o zrozumiałe dążenia ludzkie do całkowitego pokoju duchowego. Człowiek nie musi nieodzownie posiadać Boga doskonałego: ludzkość potrzebuje dostrzegać wszystkie aspekty Boga; wówczas ludzie – jako jednostki i jako kultury – będą mogli ustalić modele stosunków z Bogiem. W teodycei omyłek i protestu nie zachodzi potrzeba wrzucania Boga w kąpiel oczyszczającą albo chowania głowy w piasek i zaprzeczania czy to Boga, czy też jakiegoś „aspektu bytu zawsze obecnego w Bogu”.

We właściwej syntezie finalnej wzmiankowany już Tracy wskazuje: teologowie nie mogą zadowalać się stawianiem naprzeciw fascynacji złem, tak zaznaczającej się wśród współczesnych elit kulturalnych, ale muszą konsultować prawdziwych ekspertów, to znaczy ubogich i uciemnionych, którzy pozostawiali swe refleksje w relacjach, śpiewach, czynach i obrzędach. Wyjść poza fascynację – to udać się ku tym, którzy cierpią, gdziekolwiek by byli. Fascynacji złem należy przeciwstawić fascynację zbawieniem i wyzwaniem.

Myśl nowoczesna – filozoficzna i teologiczna – stosunkowo zubożała w kwestiach cierpienia i zła: większość teodycei nowoczesnych zakończyła się niepowodzeniem. Historia dostarczająca danych dla tych teodycei przesunęła się w gorsze: od zakłopotania Oświecenia w obliczu trzęsienia ziemi w Lizbonie aż po załamanie się nowoczesnych teodycei oraz humanistycznych antropodycei pod straszliwym ciosem Holocaustu, łamiącego wszelkie zachodnie pojmowania nowoczesnego postępu. Wielu ludzi odstąpiło od samozaufania, by spojrzeć na cierpienia całych ludów: na kolonizację, (nie zaś „odkrycie”) wszelkich Ameryk, Afryki, części Azji i Oceanii; na tragedie Murzynów w transatlantycznych transportach; na głody w Irlandii i Rosji; na masakry Ormian i Archipelag Gułag... Wykaz wciąż wydłuża się z nieubłaganą bezwzględnością.

Wszelka nowoczesna refleksja musi powstrzymać się w obliczu kontrdoświadczeń cierpienia, zwłaszcza spowodowanego przez straszliwe zło historyczne. Rozwijanie teologii dzisiaj – to odrzucanie nowoczesnych teodycei, z ich rozwiązaniami czysto teoretycznymi, będącymi – mimo subtelności argumentacyjnej i precyzji analizy konceptualnej – jak gdyby poza tematem. We współczesnej fascynacji złem, podobnie jak w tyluż ważnych kwestiach teologicznych, religijne uczulenia zwłaszcza ludzi uciemnionych oraz zsuniętych na margines – w ich śpiewach, protestach, walkach o sprawiedliwość, wytrwałości, modłach, lamentacjach i odczytywaniach Biblii – są często znacznie mądrzejsze religijnie, a nawet teologicznie niż teodycei najstarszej wypracowane przez profesjonalnych teologów. Wszystkie nowe formy teologiczne wnoszą się na odmowie odwracania głowy przed złem, na nieprzystaniu na zauroczenie nim, na pomijaniu wszelkiej teodycei i wszelkiej teologii ignorującej zło oraz cierpienia znoszone przez tyluż ludzi. Teologowie mogą wsłuchiwać się w siłę i tragedię zawarte

## RECENZJE

w pieśniach i opowieściach Irlandczyków epoki Wielkiego Głodu; w tragiczną, radosną i skargliwą tonalizację większej części muzyki latynoamerykańskiej, w koszmarną historię tyłuż ludów słowiańskich. W istocie każdy lud uciemiony ma także dzieje do opowiedzenia, nowe formy do wynalezienia – a te opisy cierpień znoszonych i zła, któremu przeciwstawiano się z siłą, często nawet z radością, są jak najbardziej niezbędne do czynnego pobudzenia formy, którą może w naszym czasie postmodernistycznym przybrać teologiczna odpowiedź na współczesną fascynację złem.

Zeszyt założono wręcz modelowo: obszerny i wnikliwy edytorial zapewnia właściwe wprowadzenie, dalekie od tak częstej zdawkowości; w cz.III po dwóch konkluzjach umieszczono właściwą syntezę finalną. Można domniemywać, że niejedna zawarta tam refleksja czy ocena spowoduje sprzeciw; całościowo dotyczy studium Blumenthala – redaktorzy zeszytu są świadomi, że jest ono szczególnie prowokujące.

Zgromadzone studia (tylko dziesięć) skłaniają do wysunięcia dwóch tras właściwie nie wykorzystanych. Może warto było w eseju z pogranicza literatury i psychologii zająć się wciąż aktualnym problemem fascynacji „Złym”, to znaczy Diabłem – jak gdyby dopełniając do rozważań Muir Wright, koncentrującej się na odsuniętych w czasie sztukach plastycznych. Fascynacja władzą czynienia zła (nieskalanego żadnymi względami ubocznymi) może stanowić problem dla historyka i psychoanalityka: fascynacja finalnym dobrem (zbawieniem, wybawieniem, oczyszczeniem), osiągalnym choćby drogą usłaną cierpieniem i nawet zagładą „innych”, pobudza refleksję: gdzie kończy się owa fascynacja, a pozostaje wyłącznie doktrynerstwo? Cierpienia, zagłada jednych będą odczytywane pozytywnie przez innych (a obojętnie przez postronnych).

Wolno chyba utrzymywać, że cykl debat „okrągłego stołu” – skupiających historyków i teologów, politologów i psychoanalityków (może też psychiatrów) – mógłby kolejno rozpatrywać zjawiska takie jak: krucjaty, polowania na czarownice i na innowierców, represje wobec Żydów, ludobójstwa zamorskie (od Indian po Tasmańczyków), psychozy wielkwojenne... – aż po wiek XX z młodoturkizmem, stalinizmem, hitleryzmem, maoizmem i polpotyzmem: co przyświecało decydentom i czołowym sprawcom? Z pewnością ten pobudzający zeszyt zapoczątkuje dalsze poszukiwania i refleksje.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*