

Alon Goshen-Gottstein

Bóg a Auschwitz

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 4, 29-54

2010

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

rabin Alon Goshen-Gottstein

Bóg a Auschwitz

Jak rozumiem, moim zadaniem jest dokonanie, w oparciu o zasoby judaizmu, wspólnie z wami refleksji teologicznej nad zagadnieniem „Bóg a Auschwitz”. Jakie jest nasze myślenie teologiczne? Jak na gruncie religii odpowiadamy na to wspólne wyzwanie, wobec którego stajemy u progu Auschwitz jako istoty ludzkie i religijne?

Kwestia nazewnictwa

Nasz stosunek do rzeczy jest w dużej mierze zdeterminowany przez język. Jak określa się wydarzenia, które miały miejsce w Europie w latach czterdziestych XX wieku? Czyj symbol pasuje do miejsca, na którym się zgromadziliśmy? Ludzie czują potrzebę zastosowania nowego języka, by uchwycić doniosłe, przerażające wydarzenia, jakie miały tutaj miejsce. Jedni użyli nowych terminów, inni dawnych. Elie Wieselowi przypisuje się mówienie o tym jako o *Holokauście*. Jak wiadomo, holokaust jest terminem biblijnym oznaczającym ofiarę. Nazwanie tych wydarzeń Holokaustem nie jest faktem opisowym – to już sposób ich wartościowania. To tyle, co powiedzieć, że wydarzenia te są znaczące w sensie religijnym, ponieważ została złożona ofiara. W ten sposób akt neutralny czy też akt, którego znaczenia nie znamy, uległ przeobrażeniu.

Drugą, bardzo powszechną strategią jest zastosowanie terminu, za którym opowiedzieli się Izraelczycy – *Szoah*. Ciekawe, że *Szoah* nie ma takiego ładunku znaczenia religijnego. Oznacza nagły, nieoczekiwany, inny rodzaj destrukcji, która przychodzi z daleka. Jest echem biblijnego wersetu (Iz 10, 3), mówiącego o „nieoczekiwanej zagładzie,

co nadciąga z oddali”. Termin ten mówi więc o psychologicznych uwarunkowaniach zniszczenia, i to zniszczenia totalnego.

Trzeci termin, który reprezentuje klasyczną ortodoksję, to *churban*. Churban jest tym samym słowem, którym określamy zniszczenie Pierwszej i Drugiej Świątyni, a także wielu wspólnot na przestrzeni średniowiecza. Powiedzieć: „to był ten wielki churban” znaczy po prostu tyle, co powiedzieć: „to jeszcze jedna klęska w serii klęsk, trwającej przez tysiąclecia”.

Tak więc już dobór języka dla nazwania wydarzeń, jakie streszcza w sobie i symbolizuje to miejsce, będzie decydował o tym, co w nich widzimy i znajdujemy. Język stawia przed nami kwestie o znaczeniu filozoficznym i teologicznym. Jeżeli ktoś ma potrzebę mówienia o wydarzeniach w Auschwitz w nowym języku, znaczy to, że pojawiło się w pewien sposób coś nowego i odmiennego. A tę przemożną potrzebę w odniesieniu do Holocaustu odczuwała większość myślicieli, co znalazło wyraz w pierwszych dwóch opcjach wymienionych powyżej.

Holokaust – zjawisko jedyne w swoim rodzaju?

Prowadzi nas to do pytania: Czy Holocaust jest czymś wyjątkowym? Czy wyzwania teologiczne, jakie rzuca, są jedyne w swoim rodzaju? Jeżeli trzymać się języka, używanego przez pokolenia, języka *churban*, zniszczenia, wówczas w rzeczywistości mówimy: „rozpoznaję ciągłość tego, co się właśnie wydarzyło, z tym, co trwało przez pokolenia”. Wtedy, przynajmniej w teorii, moja odpowiedź religijna na to, co się tutaj wydarzyło, byłaby zgodna z dziedzictwem religijnych odpowiedzi innych pokoleń.

Tak więc, opierając się na tych językowych rozważaniach, docieramy do sformułowania naszego problemu: kiedy mówimy o „Bogu w Auschwitz”, stoimy wobec zadania, jakim jest rozważenie tego, czy poszukiwanie Boga w Auschwitz jest wyzwaniem podobnym czy niepodobnym, zachowującym czy zrywającym ciągłość z całą historią żydowskiego cierpienia. Dla kogoś, kto nie jest Żydem, kwestia ta mogłaby zostać sformułowana jako pytanie o ciągłość z historią ludzkiego cierpienia w ogóle. Pozwólcie zatem, że odniosę się do sprawy wyjątkowości czy jej braku.

Steven Katz jest profesorem Uniwersytetu w Bostonie i czołowym ekspertem w kwestiach dotyczących Szoah z perspektywy filozoficznej¹. We wprowadzeniu do swojej książki *Wrestling with God* („Mocując się z Bogiem”) Katz omawia kwestię wyjątkowości Holokaustu. Wskazuje na fakt następujący: teologowie skłonni są wiązać swoją teologię z własnym rozumieniem historii. Stąd ci, którzy czuli, że Holokaust był czymś wyjątkowym, uważali także, iż potrzebujemy nowej teologii. Nie można było dłużej mówić o Bogu w ten sam sposób. Mając na uwadze wyjątkowość Holokaustu, mówili oni: Wydarzyło się coś nowego i dotąd niespotykanego, dlatego od tego momentu będziemy uprawiać naszą teologię w inny sposób, będziemy mówić o Bogu inaczej. Na przykład, początkowo rabin Irving „Yitz” Greenberg w swojej teologii Holokaustu wskazywał na radykalny przełom, na brak ciągłości. Obecnie w dalszym ciągu argumentuje on następująco: „Coś zmieniło się w samej naturze relacji pomiędzy Izraelem a Bogiem – przymierze zostało zerwane przez Boga. Odtąd wypełnianie przymierza przez Żydów jest dobrowolne, nie jest już obowiązkowe”. Rabin Greenberg łączy w ten sposób poczucie historycznej wyjątkowości z nowatorstwem w teologii.

Inny słynny myśliciel, Emil Fackenheim, powiada: „Po Auschwitz już nie mamy 613 przykazań (liczba ta stanowi klasyczny rabiniczny pierwowzór liczby przykazań) – obecnie mamy 614 przykazań. Nowym przykazaniem jest: Nie powinniśmy pozwolić Hitlerowi zwyciężyć”. Żydzi zawsze muszą znaleźć sposób na kontynuację. Zawsze też istnieje to poczucie pęknięcia.

W przeciwieństwie do tego, ci, którzy pragną utrzymać klasyczne myślenie teologiczne, będą mówić o ciągłości historycznej. Dobrym przykładem w tym względzie jest Eliezer Berkovitz. Twierdzi on, że, historycznie rzecz biorąc, Holokaust nie jest czymś wyjątkowym z punktu widzenia stawianego przezeń wyzwania teologicznego. Zawsze istniało cierpienie, od zawsze ludzie dokonywali zniszczenia, i jeżeli w przeszłości istniały jakieś sprawdzone odpowiedzi, należy

¹ S. T. Katz, S. Biderman, G. Greenberg, *Wrestling With God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford 2007. Książka oferuje krótkie i mocne analizy oraz dość kompletny przegląd spektrum myśli religijnej w odpowiedzi na Holokaust.

je utrzymać. Większość ortodoksyjnych stanowisk w tej sprawie podpada pod kategorię ciągłości.

W swej niedawno opublikowanej książce David Weiss Halivni proponuje własną teologię – nie teologię Auschwitz, ale teologię „po Auschwitz”². Halivni mówi o wahadle. Na jednym biegunie historii jest Synaj, na drugim biegunie żydowskiej historii jest Auschwitz. Synaj reprezentuje obecność Boga, która się nam objawia, tworzy z nami relację i nami kieruje. Na drugim biegunie historii znajduje się Auschwitz. Biegun ten reprezentuje Bożą nieobecność. Historia żydowska jest przeżywana w tym napięciu pomiędzy obecnością a nieobecnością Boga. Halivni wyciąga z tego pewne nauki, nie tylko dotyczące rozumienia obecności Bożej w złu i cierpieniu, ale także dla modlitwy, hermeneutyki i studium Tory.

Ciekawa jest konceptualizacja tej relacji pomiędzy Synajem a Auschwitz. Greenberg mówi o pewnym kontinuum: jest ruch, w pewnym momencie natrafiamy na Auschwitz i jest to punkt, z którego nie ma powrotu. Jest to, co było przedtem, i to, co będzie potem. Po Auschwitz nic nie będzie takie samo. Natomiast Halivni używa metafory wahadła. Wahadło wychyla się do punktu skrajnego, a kiedy sięgnie swej zewnętrznej granicy, powraca. Halivni powiada: „Auschwitz był wychyleniem wahadła ku absolutnemu krańcowi. Teraz wahadło zaczyna powracać”. Oczywiście, tym, co pozwala Halivniemu i wielu innym zająć takie stanowisko, jest właśnie fakt, że Auschwitz wydarzył się w tak wielkiej bliskości historycznej w stosunku do założenia państwa Izrael.

Stąd pytanie: Jakie jest teologiczne znaczenie powstania państwa Izrael? Sądzę, że większość chrześcijan nie rozumie dostatecznie teologicznego – które należy odróżnić od politycznego czy egzystencjalnego – znaczenia założenia państwa Izrael. Bo państwo Izrael jest pojmowane nie tylko jako sposób zapewnienia Żydom ciągłości i możliwości życia, ale odnosi się także do przechowywanych przez tysiąclecia obietnic, które się spełniły – do spełnienia wiary. Dlatego odpowiedzialność, jaką w świadomości żydowskiej dźwiga to szczególne państwo, różni się wielce i jest nieproporcjonalnie inna niż odpowiedzialność

² D. Weiss Halivni, *Breaking the Tablets. Jewish Theology After the Shoah*, New York 2007.

jakiegokolwiek innego państwa. Tak więc – wracając do Halivniego – założenie państwa Izrael wkrótce po wydarzeniu Auschwitz daje ostateczną pewność, że Żydzi nie zostali opuszczeni przez Boga.

Wracając zatem do kwestii wyjątkowości Holokaustu: propozycja Katza wydaje mi się przekonująca. Uważa on, że wyjątkowość Holokaustu leży w obszarze historii, a nie teologii. To, co jest w Holokaucie jedyne w swoim rodzaju, to fakt, że nigdy wcześniej żadne państwo nie prowadziło polityki celowo, z zasady zmierzającej do unicestwienia każdego mężczyzny, kobiety i dziecka, należących do określonego narodu, i żadne państwo nie przystąpiło do wprowadzania w życie takiej polityki. Do tej wyjątkowości intencji, celu i woli możemy dołączyć także środki realizacji tego planu, technologię i skuteczność oraz różne inne rzeczy, które sprawiły, że Holokaust był czymś jedynym w swoim rodzaju. Chodzi więc o wyjątkowość przejawiającą się w sensie historycznym, a niekoniecznie wyjątkowość teologiczną, dlatego też zgadzam się z Katzem, który uważa, że równie dobrze można powiedzieć, że potrzebna jest nowa teologia, co powiedzieć, że nie potrzebujemy nowej teologii. Jakiegokolwiek stanowiska by się nie zajęło, można i należy je oddzielić od kwestii wyjątkowości. Tak więc nawet jeśli Holokaust jest wyjątkowy, można kultywować dawne poglądy, i nawet jeśli Holokaust nie jest jedyny w swoim rodzaju, można wypowiadać nowe poglądy teologiczne. Związek pomiędzy wymiarem historycznym a teologicznym, na którym to związku tyłu się opierało, nie jest związkiem koniecznym.

Racjonalne interpretacje Holokaustu

Do pewnego stopnia zagadnienie wyjątkowości czy jej braku jest funkcją tego, jak formułujemy nasze pytanie. Pozwolę sobie zasugerować pewne sformułowania, które pomogą nam otworzyć istotną dyskusję teologiczną. Na jakie pytanie staramy się udzielić odpowiedzi? Kiedy patrzymy na Holokaust i Auschwitz, czego staramy się dokonać?

Opcja pierwsza. Staramy się wyjaśnić, co się wydarzyło. Wyjaśnić znaczy w jakiś sposób usprawiedliwić. Dajesz dobre wyjaśnienie, orientujesz się w sprawie. Jesteś zorientowany, rozumiesz, uzasad-

niasz. Zadajesz pytanie: „Jakże mogło się to wydarzyć?” czy „Jak Bóg mógł pozwolić, aby to się wydarzyło?”, albo „Dlaczego Bóg to zrobił?” Wszystko to są warianty tego tematu. Mamy do czynienia w związku z tym z kilku znaczącymi strategiami. Odpowiedź klasyczna polega na podejściu do tych wydarzeń na gruncie klasycznych doktryn dotyczących grzechu i kary. Trudno dostosować się do takiego myślenia w obliczu rzeczywistości Auschwitz. Niektórych myślicieli prowadzi ono do odrzucenia starego, klasycznego sposobu rozumienia cierpienia: jest nagroda i jest kara. To podstawowa nauka Biblii. Jednak Auschwitz zmusza nas do zadania pytań: Jaki grzech może usprawiedliwić Auschwitz? Dlaczego umarli sprawiedliwi? Dlaczego całe społeczności zostały starte z powierzchni ziemi? Jaka jest relacja pomiędzy grzechem a karą? Utraciliśmy zdolność budowania sensownej teodycei. Teodycea zależy od twojej własnej ideologii historii, od tego jak odczytujesz historię. Jeżeli jesteś syjonistą, wówczas Szoah była karą dla tych, którzy syjonistami nie byli. Jeżeli jesteś antysyjonistą, wówczas Szoah jest karą za syjonizm. Jeżeli jesteś przeciwny asymilacji – Szoah jest karą dla jej zwolenników. Każdy odczytuje historię zgodnie z własną ideologią. To, oczywiście, osłabia wszelkie próby interpretacji, sprawiając, że stają się one nieprawdopodobne, w tym także interpretacja wydarzeń oparta na grzechu i karze. Owocem tych ideologicznych interpretacji jest projekcja naszych poglądów i wsparcie dla naszych ideologii zamiast zdolności zagłębienia się w racje Boga i wytłumaczenia, dlaczego czyni rzeczy straszne czy dlaczego je dopuszcza.

Druga strategia odnosi się do historii, a nie do grzechu. Tak więc zamiast myśleć o tych wydarzeniach jako o karze Bożej, myślimy o nich jako o początku ruchów historycznych. Oczywiście, te dwie perspektywy się zazębiają, ale jednak są możliwe do rozróżnienia.

Duchową inspiracją i ideologiem ruchu, zwanego Gush Emunim, jest rabin Zvi Yehuda HaCohen Kook, syn pierwszego Naczelnego Rabina Mandatu Palestyny na początku XX wieku, rabina Abrahama Yitzchaka HaCohena Kooka. Istnieje pewna kontynuacja pomiędzy ojcem a synem, ale można też mówić o pewnym zerwaniu. Rabin Kook junior traktuje Szoah jako rodzaj zabiegu chirurgicznego. To celowa forma sprowadzenia cierpienia na lud żydowski jako

sposób przeprowadzenia operacji dla ocalenia pacjenta. Na czym polega operacja? Miejsce Żydów nie jest na wygnaniu – Bóg chce ich przywieść z powrotem do Ziemi. Ponieważ trudno jest ich przesiedlić, Bóg musi dokonać tego zabiegu chirurgicznego celem wysiedlenia ich z wygnania i sprowadzenia z powrotem do Ziemi.

We mnie osobiście taka teologia budzi niesmak. Dlaczego? Po pierwsze, Żydzi wciąż w znacznej mierze znajdują się poza ziemią Izraela. A więc zapłacono wygórowaną cenę za nieudaną operację. Po drugie, by sparafrazować znane powiedzenie: operacja się udała, ale połowa pacjenta umarła. A po trzecie, z pewnością Bóg mógł znaleźć inne sposoby przeprowadzenia tego planu, zamiast stosować podjęte przez siebie środki ekstremalne. Tak więc jest to wysoce zideologizowany sposób czytania historii. A mówiąc bardziej poważnie, takie odczytanie historii zupełnie odbiera Szoah wymiar katastrofy. Bo jest Szoah niewypowiedzianą, niewyobrażalną katastrofą – a ten sposób jego odczytania sprowadza go na płaszczyznę naszego pojmowania. Staje się on tutaj czymś, co można ogarnąć i zrozumieć. Przestaje być katastrofą. Właściwie to cudownie, że Bóg dał, iż została zniszczona połowa populacji żydowskiej. Nie mógł ofiarować nam większego daru. To stanowisko jest dla mnie bardzo kontrowersyjne i niesmaczne. Wskazuje ono jednak na pewien wątek myślenia teologicznego w judaizmie i jest to, jak sądzę, wątek, który występuje głównie w ziemi Izraela, gdzie związek pomiędzy Holokaustem a Państwem, unicestwieniem i przetrwaniem jest wzmacniany tak bardzo, że umożliwia powstawanie takich trendów teologicznych. Te kroki w teologii są także zależne od kontekstu. Tak samo wszystkie tego typu stanowiska, jakie zajmowane są w Izraelu, nazbyt często – jak na mój gust teologiczny – dokonują zbyt szybkiego przeskoku do usprawiedliwienia przez odwołanie się do historii.

Istnieje także inny sposób podejścia do Holokaustu, który nie polega na odpowiedzi na pytanie, ale stara się znaleźć znaczenie. Jest to stanowisko bardziej sekularystyczne. Jest wielu Żydów niereligijnych, zsekularyzowanych. Podstawowa strategia uporańia się z Holokaustem, jaką proponują, nie dotyczy odniesienia do Boga, grzechu czy historii, ale do ludzkości. Na przykład: „Musimy wyciągnąć wnioski: nigdy

więcej ludzkiego cierpienia! Musimy nauczyć się, jak być dobrymi i współczującymi dla siebie nawzajem, nigdy nie wolno nam odwracać się od cierpienia drugiego” – i tym podobne konkluzje, jakie ludzie wyciągają z Holokaustu. Oczywiście, są to ważne wnioski. A jednak nie wydaje się, aby uchroniły ludzkość po Holokauście przed dalszymi ludobójstwami. W tej perspektywie, nieprawdą jest, że świat nauczył się wiele z Holokaustu, jeśli wziąć pod uwagę wydarzenia, które miały miejsce w ostatnich sześćdziesięciu latach.

Próba odniesienia religijnego

Uważam, że wszystkie te strategie radzenia sobie z Holokaustem posiadają pewien brak, a mianowicie, starają się przenieść go na płaszczyznę naszego rozumienia, w ten sposób osuwając absurd. Starają się nadać znaczenie czemuś, czego naprawdę nie jesteśmy w stanie pojąć. Oczywiście, można by powiedzieć, że czyni to cała teologia. Wszyscy jesteśmy teologami, wszyscy wciąż staramy się uchwycić wielką tajemnicę Boga i umieścić ją w jakimś pudełku. Ciągłe więc staramy się ubrać w słowa to, co przekracza słowa, włożyć w kategorie to, co przekracza kategorie, ogarnąć umysłem to, co nieprzetłumaczalne. Ciągłe narzucamy nasz ludzki umysł czemuś, co go przekracza. Może już przyzwyczailiśmy się do czynienia tego w teologii od tysiąca lat i już nas nie razi kłopoty związane ze sposobem mówienia o Bogu, ani to, że wkładamy Go do pudełka. W pewien sposób jednak, kiedy stajemy wobec rzeczywistości Szoah – może dlatego, że żyjemy wciąż w niewielkiej odległości czasowej, a może dlatego, że stoimy wobec zła – staje się dla nas trudniejsze, tak po prostu udzielić odpowiedzi. To był zabieg chirurgiczny... to była kara... rozumiemy... wyciągnijmy wnioski... Na pewnym poziomie wszystkie te odpowiedzi naruszają naszą moralną wrażliwość. Może nie powinienem mówić w liczbie mnogiej. Mówię za siebie. Kiedy myślałem o tych sprawach, zauważam, że zawsze jest coś nieodpowiedniego i kontrowersyjnego w próbie wyciągnięcia nauki i wyjaśnienia czegoś, co przekracza wyjaśnienia. Bardzo jestem zainteresowany otrzymaniem odpowiedzi od waszych teologów profesjonalistów, by dowiedzieć się, czy macie podobne odczucia na ten temat.

Dlatego chciałbym scharakteryzować moją obecną próbę nie jako tłumaczenie, wyjaśnianie czy nawet uprawianie nowej teologii, ale jako poszukiwanie możliwej odpowiedzi religijnej, która skoncentrowałaby się na „pytaniu o Boga w Auschwitz”. Jaka mogłaby być odpowiedź religijna w obliczu tego cierpienia? Oto strategia, jaką proponuję: starać się zrozumieć Auschwitz nie w relacji do grzechu, nie w relacji do historii, nie w relacji do ludzkości – ale w relacji do samego Boga. W jaki sposób starać się sformułować stanowisko religijne, które nie dopuściłoby się niesprawiedliwości, jaką jest poddanie tej rzeczywistości naszemu mechanizmowi szufladkowania, w którym udzielamy odpowiedzi, osławiamy i ostatecznie pozbawiamy to wydarzenie wymiaru katastrofy. Nie chcę ani wyjaśniać, ani usprawiedliwiać. Chcę poszukać języka religijnego innego rodzaju. W tym kontekście, moje stanowisko nie ujmuje Holokaustu jako czegoś wyjątkowego.

Poszukując języka religijnego, poddałem się bez zastrzeżeń dziedzinie mistyki. Kiedy mówię „mistyka”, nie mam na myśli, że mistyka jest irracjonalna. Chcę raczej powiedzieć, że istnieje zakres podejścia religijnego, które wiedzie nas poza to, co racjonalne – o ile potrafimy uczynić to w sposób odpowiedzialny, biorąc pod uwagę to, co należy zrobić, by wytłumaczyć naszą „ucieczkę w mistykę”. Mówiąc o mistyce zakładam, że w naszych tradycjach posiadamy wymiary racjonalności, z pomocą których analizujemy, myślimy i rozumiemy. Posiadamy też takie aspekty tradycji, które prowadzą nas bezpośrednio w jądro doświadczenia religijnego. Nie muszą być dostępne każdemu, ponieważ trzeba ich dotknąć, doświadczyć.

Watykan wydał właśnie kilka dokumentów dotyczących stygmatów i wizji ojca Pio. Przeczytałem je i pomyślałem: ojciec Pio mówił o pewnej wizji Jezusa, w której Jezus mówi do niego o „niewdzięczności księży, o tym, że nie cenią sobie swojego powołania i że jest to dla Niego wielkim bólem”. Widzimy więc mistyka, który przeżywa w obecności Boga jedyną w swoim rodzaju wizję, która nie jest dostępna wszystkim. Nie jest oczywista dla wszystkich i może nawet tworzyć napięcie z resztą wspólnoty. Jednak nie stanowi ona wyzwania dla rozumu, ani też nie zaprzecza istocie nauczania tej wspólnoty.

To, co zamierzam zrobić, stanowi pewien problem, ponieważ w dużej mierze polega na wizji i doświadczeniach jednostki, uzyskanych w intymnych chwilach życia mistycznego, które mogą nie być łatwo dostępne dla wszystkich. Jednak jest to jakieś zaproszenie do refleksji, otwarcie na nową dziedzinę doświadczeń i poszerzenie naszego myślenia o sprawach tak bolesnych i złożonych, jak ta, którą się dziś zajmujemy. Moja próba opiera się na znalezieniu żydowskiego mistyka, który żył w tamtych czasach, i przyjrzeniu się jego odpowiedzi. Ten rodzaj odpowiedzi może, ale nie musi być osiągalny dla wszystkich ludzi. Sądzę, że stanowi to największe wyzwanie w tym, czym się chcę z wami podzielić. Czym jest ono dla ludzi, którzy nie posiadają tego doświadczenia, dla księży, którzy nie są ojcami Pio, dla Żydów, którzy nie są rabinami Szapiro? Co znaczy dla nich ten rodzaj mistycznej bliskości z Bogiem, którą tu się wkrótce zajmiemy? W ostatecznym rozrachunku znajduję dla siebie religijną odpowiedź, która opiera się na byciu z Bogiem w danej chwili w danym kontekście i ma większe znaczenie, niż tyle innych prób, które mają „redukcjonistyczny” koniec – sprowadzając Boga i te wstrząsające wydarzenia do naszego rozumienia.

Mistyka ma rozmaite komponenty. Mistyczny wymiar posiada milczenie. Opublikowałem artykuł na podstawie rozmowy, jaką przeprowadziłem z kardynałem Lustigerem w czasie pewnej konferencji czternaście lat temu, na temat mistycznego milczenia właśnie jako odpowiedzi na Holokaust³. Jednak dzisiaj mówię o mistyce w sensie życia w obecności Boga, w głębokiej osobistej z Nim więzi. Chcę z wami podzielić się myślami na temat pojęcia mistycznego, jakim jest uczestnictwo w cierpieniu Boga. Moja propozycja jest taka: religijna odpowiedź na Holokaust nie powinna mieć formy wyjaśnienia na ten temat, ale doświadczalnego uczestnictwa w cierpieniu, które jest właściwe Bogu.

Mistyczna odpowiedź rabina Szapiro

W tym celu pragnę zwrócić się ku dziełom człowieka, który żył w Piasecznie, małym mieście tuż pod Warszawą. Chodzi o rabina Ka-

³ A. Goshen-Gottstein, *Speech, silence, song: epistemology and theodicy in a teaching of R. Nahman of Breslav*, „Philosophia. Philosophical Quarterly of Israel” 30, 1–4 (2003), s. 143–187.

Ionimusa Szapiro. W żydowskich kręgach znany jest zwykle dzięki swej książce *Esz kodesz* (*Święty ogień*). Miał wielu zwolenników, zwłaszcza wśród młodych. Został zabity w 1943 roku. Miejsce jego śmierci jest przedmiotem dyskusji, ale wydaje się, że zginął w dzielnicy Lublina, Trawnikach, gdzie znajdował się obóz pracy przymusowej. Tam podobno został zastrzelony. Jego nauki powstały w getcie warszawskim, co oznacza, że nie wiedział o Auschwitz, nie znał skali tego, co się tam wydarzyło. Postępując w lekturze jego książki, widzimy jednak, że dopadł go ogrom tego zniszczenia.

Książka składa się z cykli obejmujących kolejne lata. Rabin Szapiro robi nawet notatki na marginesie: „to, co powiedziałem wtedy, jest prawdziwe w odniesieniu tylko do ostatniego roku, bo potem sprawy sięgnęły rozmiarów unikalnych w żydowskiej historii. Coś takiego nie wydarzyło się nigdy wcześniej”. Ciekawe jest to, że w całej książce nie widać ani jednej próby stworzenia nowej teologii czy znalezienia nowego języka religijnego, nawet wtedy, gdy Szapiro dotyka głębi cierpienia, nawet kiedy stwierdza, że cierpienie to sięgnęło poziomu wcześniej niespotykanego. Wciąż czuje, że może odwoływać się do dotychczasowej teologii. Odpowiedź pogłębia się przez pogłębienie empatii wobec cierpienia Boga, a nie poprzez potrzebę sformułowania nowej teologii.

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na mistyczną odpowiedź na cierpienie Boga, zaznaczając, że można tak odpowiadać tylko wtedy, kiedy się także zrobi miejsce racjonalnemu rozumieniu tego, że można znosić zło i że Bóg może znosić zło. Dlatego zanim przeczytam z wami kilka tekstów, chciałbym przedstawić pewne pojęcia teologiczne, które pozwolą nam wyjść poza proces wyjaśniania i wejść w sferę tego, co doświadczalne. Jestem głęboko świadom tego, że jeśli po prostu przeskoczmy z historii i teologii w mistykę, oskarżą nas o nieodpowiedzialność. Aby uczynić ten krok, powinno się także zaoferować jakiś model teologiczny, pozwalający zrozumieć, dlaczego Bóg dopuszcza pewne wydarzenia. Kiedy już zręby te zostaną ustalone, można dokonać przejścia w głąb doświadczenia. Chciałbym podjąć tutaj trzy czy cztery wątki z myśli rabina Szapiro oraz z literatury poruszającej ten temat, a następnie przejdziemy do czytania tekstu.

Pierwszym założeniem, które mamy przyjąć, jest szacunek Boga dla wolnej woli. Szacunek dla wolnej woli oznacza, że Bóg pozwala złu rozegrać się do końca. Bóg niekoniecznie będzie interweniował tam, gdzie dzieje się zło, ponieważ gdyby interweniował, podważyłoby to fundamentalną zasadę, jaką ustanowił stwarzając porządek ludzki, a mianowicie wolną wolę. Oczywiście, jest to trudność kluczowa. Dlaczego Bóg nie ingeruje? W jaki sposób Bóg ingeruje? Wszystko to opiera się na regule (i w dużym stopniu, jak sądzę, daje się ona obronić na gruncie filozoficznym), która mówi, że wolna wola jest tak bardzo podstawową zasadą rządzącą światem, że Bóg dla tej zasady będzie znosił zło w świecie.

Drugi pogląd, do którego się odwoływano w kontekście Holokaustu i do którego także odnosi się rabin Szapiro w swoim *Esz kodesz*, opiera się na pojęciu, które język hebrajski oddaje jako *hester panim* – ukrycie oblicza. Martin Buber przetłumaczył to jako zaćmienie Boga, tak jakby Bóg był słońcem i coś stanęło pomiędzy Nim a nami i zasłoniło światło. Nie jest to koncept filozoficzny. To bardzo płodny koncept biblijny. Myśl jest taka, że wolności ludzkiej woli towarzyszy pewne samoograniczenie się Boga. Może ono polegać na tym, że Bóg nie posługuje się pełnią swej mocy; można je też rozumieć jako ograniczenie się Boga, który odwraca swą twarz. Bóg może odwrócić swą twarz, bo nie może znieść bólu. Może odwrócić swą twarz w gniewie. Może odwrócić swą twarz, by pozwolić na pewne wydarzenia. Możliwe są różne sposoby rozumienia. Myślę jednak, że idea Boga odwracającego swą twarz pasuje tutaj, choć sama w sobie wymaga wielu dalszych przemyśleń.

W *Esz kodesz* Szapiro odwołuje się do innych jeszcze pojęć, by nasświetlić ogólne ramy teologiczne. Jednym z nich jest *dinim*, po hebrajsku: sąd. To znaczy: trwa pewien sąd. Pojęcie sądu prowadzi nas w kierunku grzechu i kary. Ale *dinim* posiada również kabalistyczną konotację ograniczenia, skurczenia, zahamowania, pojawiającego się w strumieniu Bóstwa – pewnej przeszkody w metafizycznym dziele. Związane z sądem ograniczenie i przeszkoda tworzą zbitkę pojęciową, zawierającą zarówno element kary, jak i poczucie, że coś zostało zata-mowane. Zata-mowanie odnosi się do Boga; w ten oto sposób poprzez nasze czyny jesteśmy uwikłani w działanie Bożego strumienia i jego zahamowanie. Nasze czyny mogą mieć na to wpływ, a w konsekwencji

cierpimy z powodu *dinim*, czyli ograniczeń nałożonych Bóstwu, dzieje się tak zwłaszcza z powodu naszych grzechów.

Innym pojęciem zaczerpniętym z literatury kabalistycznej, do którego odwoływali się różni myśliciele, jest *cimcum* – wycofanie się Boga. Sens *cimcum* zawiera się już w samoograniczeniu się Boga związanym z wolną wolą człowieka. To, że Bóg nie sprawuje w pełni swojej władzy z powodu tak wielkiego znaczenia wolnej woli – jest sposobem wycofania się Boga. Różni teologowie, między innymi Arthur Cohen, posłużyli się pojęciem *cimcum*, tłumacząc cierpienie w kontekście Holokaustu.

Podsumowanie: nie oddzielać mistyki od teorii

Podsumowuję to, co dotąd powiedziałem. Ogarnąłem spojrzeniem pewien przekrój reakcji żydowskich, pokazując złożoność teologicznego wyzwania, która jest po części związana ze złożonością ocenianego fenomenu historycznego. Dotyczy ona kwestii wyjątkowości lub jej braku i stawia przed nami wyzwanie w postaci pytania, czy możemy dalej kultywować dawne modele, czy też potrzebujemy nowych. Starłem się wykazać, że w zajmowaniu się Holokaustem poszukiwanie wyjaśnień jest rzeczą problematyczną, ponieważ każda forma wytłumaczenia staje się formą usprawiedliwienia, niezależnie od tego, czy wyjaśnienie odnosi się do grzechu, kary czy historii. W rzeczywistości wyjaśnienia nie działają i dlatego powinniśmy poszukiwać odpowiedzi religijnej, która nie zmierza do oswojenia absurdu. Sugeruję, że taką religijną odpowiedź można znaleźć w dziedzinie mistyki. Za chwilę będziemy razem czytać teksty napisane przez rabina Szapiro z Warszawy, które ukazują jego własną mistyczną odpowiedź. Jednak mistyczna odpowiedź głębokiej empatii i uczestnictwa w cierpieniu Boga nie może zostać oddzielona od teorii dającej zrozumienie. Zanim wkroczymy w domenę mistyki, chcemy zatrzymać w umyśle pewne kluczowe idee, takie jak wolna wola, ukrycie przez Boga swego oblicza oraz różne aspekty tradycji kabalistycznej, które pozwalają nam mówić o wycofaniu się Boga jako idei rzucającej światło na wydarzenia. Skoro mamy te idee w tle, wolno nam przejść do bardziej duchowej odpowiedzi religijnej.

Analiza fragmentów *Esz kodesz* rabina Kalonimusa Szapiro⁴

Tekst 1: *Esz kodesz*, Wajiszlach Bereszit-Genesis 32, 4–36, 43,
14 grudnia 1940

Dowiadujemy się z Midrasza (Szmot-Exodus Raba 2, 12) o wersecie, który opisuje spotkanie Mojżesza z Bogiem w krzewie gorejącym. Midrasz mówi, co następuje: „Kiedy Bóg zobaczył, że Mojżesz chce przyjrzeć się temu zjawisku, zawołał do niego z krzewu. «Mojżeszu Mojżeszu!», powiedział Bóg. (Wj 3, 4)”. Imię Mojżesza zostało wymówione dwukrotnie. Midrasz zauważa: „W krytycznym momencie akedy (związania Izaaka), kiedy słyszymy, że Bóg woła do Abrahama, padają słowa: «Abrahamie, Abrahamie!» (Rdz 22, 11). W tekstach Tory przeznaczonych do śpiewu rytualnego pomiędzy tymi słowami znajduje się przecinek. Ale kiedy Bóg woła do Mojżesza, nie ma przecinka: „Mojżeszu Mojżeszu”.

Dlaczego tak jest? – pyta Midrasz i odpowiada: „można udzielić odpowiedzi, wskazując na przykład człowieka, który chwieje się pod nieznośnym ciężarem. Woła on do kogoś, kto jest blisko: «Ej ty, chodźże prędko i pomóż mi zdjąć z siebie ten ciężar». Bóg woła z ponagleniem: «Mojżeszu Mojżeszu», wypowiadając słowo dwukrotnie w szybkim następstwie bez żadnej interpunkcji pomiędzy wyrazami, ponieważ Bóg jakby niesie na sobie brzemię nie do wytrzymania. Woła do Mojżesza, który jest Mu najbliższy, by pomógł mu uwolnić się od tego ciężaru”.

Tak więc midrasz ten jest punktem wyjścia dla homilii. Rebe z Piaseczna posługuje się midraszem, nadając mu wielkie znaczenie egzystencjalne, z którym styka się we własnym kontekście i sytuacji. Kluczowym werselem, który będzie się tu ciągle powtarzał, jest Psalm 91, 15, w języku hebrajskim: *i'mo a-noki be'tza-ra* – „jestem z nim w jego utrapieniu”. W języku Biblii, jeżeli mówi się „jestem z nim w jego utrapieniu”, znaczy to: „kiedy człowiecze wzywasz Boga, Bóg jest z tobą, aby ci pomóc – Bóg jest w niebie, ale jednocześnie jest z człowiekiem, aby mu pomóc”. A rabini interpretują to następująco: „Jestem z nim w jego utrapieniu, znaczy cierpię, kiedy on cierpi”. Jestem z nim w jego utrapieniu nie tylko, żeby go wybawić, ale też cierpię wraz z nim. Takie podejście mieli rabini już w pierwszych wiekach, 1800 lat przed napisaniem tego tekstu. I ta właśnie myśl, że Bóg cierpi wraz z nami jest kluczowa dla całej odpowiedzi rabina Szapiro.

⁴ Rabbi K. Kalmish Shapira, *Sacred Fire*, transl. by J. Hershy Worch, Lanham 2004 – własne tłumaczenie z przekładu angielskiego, także cytatów z Biblii, by najlepiej oddać zamysł autora (przyp. tłum.).

A oto różnica: na jednym poziomie werset „jestem z nim w jego utrapieniu” znaczy, że kiedy Żydzi cierpią, co nie daj Boże, w pewnym momencie Bóg niesie to cierpienie wraz z nami.

A więc nie chodzi o to, że Bóg jest z człowiekiem, aby go ocalić, ale Bóg jest z nim, aby wraz z nim cierpieć. Takie stanowisko mieli rabini. Ale rabin Szapiro prowadzi nas na inny poziom, gdzie nie chodzi o to, że Bóg pomaga czy współcierpi, ale że odwracają się role – tego, który cierpi, i tego, który jest z nim w jego cierpieniu. Szapiro wprowadza tę myśl w sposób następujący:

Ale jest też inny poziom, kiedy cierpienie Żydów jest tak wielkie, że nie mają siły go znieść. Wówczas siłę, by się oprzeć, by trwać i wytrwać, by pozostać żywym pośród tych straszliwych trudności i bezlitosnej niedoli daje im jedynie Święty Błogosławiony. Wówczas największą część tego brzemienia bierze na siebie Bóg. I to nie ludzkimi siłami Żydzi niosą i znoszą taką agonię, ale Bożą mocą, której udziela im Najwyższy. Bóg niesie na sobie o wiele większe brzemień bólu. I Bóg błaga lud żydowski, tak jak wtedy błagał Mojżesza: „Proszę, uwolnij Mnie od tego nieznośnego brzemienia”.

A więc co znaczy: „jestem z nim w jego cierpieniu”? Nie znaczy już „jestem z nim, aby mu pomóc”, czy „dzielę z nim jego ból”, ale: „Ja jestem Tym, który cierpi”. Sytuacja się odwróciła. Wy, Żydzi, jesteście ze Mną w Moim cierpieniu, a nie Ja z wami w waszym cierpieniu. Tak więc rabin Szapiro posłużył się biblijnym wersem „jestem z nim w jego cierpieniu” i poszerzył jego znaczenie, mówiąc, że cierpienie Boga jest tak głębokie, że to Bóg prosi nas, byśmy pomogli Mu, dzieląc z Nim to brzemień, współuczestnicząc w Jego bólu.

Piasieczner pyta: „Pośród tak straszliwego bólu, w jaki sposób możemy ulżyć Bogu w niesieniu Jego nieznośnego ciężaru?”. Pomyślcie tylko, jak wiele trzeba, żeby już nie pytać: „Boże, jak możesz mi pomóc?”, ale „Boże, jak mogę pomóc Tobie?”. Pomyślcie tylko o przemianie świadomości, która przechodzi od martwienia się o nas samych, co Boże uchwaj, do myślenia: och, Boże, cierpisz tak bardzo – co możemy dla Ciebie zrobić? Pomyślcie tylko, jak wiele trzeba, aby ktoś, komu zabito syna, kto utracił czworo czy pięcioro członków rodziny, najpierw w bombardowaniu, a potem w getcie warszawskim, kto jest otoczony ludźmi, którzy żyją w najstraszliwszych warunkach – aby ten ktoś podźwignął swój umysł pod ciężarem tych okoliczności. Nie siedzi on wygodnie pośród nas, uprawiając swoją teologię – on jest w warszawskim getcie. Nie pyta o to,

w jaki sposób Bóg go wybawi, ale jak on może pomóc Bogu, przyjmując Jego brzemień. Jakiej mocy ducha trzeba, aby tak kompletnie przemienić swoją wizję, tak zupełnie zmienić perspektywę, kiedy cała twoja rodzina nie żyje, ludzie co dzień pukają do twych drzwi, a ich cierpienie ściele się stosem na twym progu – aby zwrócić się do Boga i powiedzieć: „Boże cierpisz tak bardzo – co mogę zrobić dla Ciebie?”. I nie mówi tego tylko do siebie samego. Ta nauka jest wypowiedziana do wspólnoty, co oznacza, że ten kontekst jest niemal odpowiedzią na pytanie, które zadałem wcześniej, pokazując analogię do ojca Pio i księży – na temat tego, co może powiedzieć tylko mistyk, i tego, o czym można powiedzieć wspólnocie. Szapiro podejmuje kwestię udzielenia pomocy Bogu przez niesienie ulgi w jego brzemieniu i w szabatowe popołudnie dzieli się tą odpowiedzią z całą swoją wspólnotą. Oczywiście, nie wszyscy będą w stanie podążyć za nim. Możliwość przedstawienia wspólnocie idei, wyrastającej z jego własnego doświadczenia mistycznego, jako sposobu na reorientację ich doświadczenia – tak by to nie Bóg im pomagał, ale oni Bogu – wymaga ogromnej mocy ducha: „Pośród tak okropnego bólu, w jaki sposób możemy ulżyć Bogu w niesieniu Jego nieznośnego ciężaru? Możemy to zrobić przez pokutę, modlitwę, czynną miłość i współczucie, jakie okazujemy sobie nawzajem”.

Ksiądz Manfred zadał wcześniej takie pytanie: „Gdzie był Bóg w Auschwitz?”. I odpowiedział: „Bóg był we współczuciu, jakie ludzie okazywali sobie nawzajem”. Jest to rzeczywiście ta sama nauka, jaką przekazuje nam tutaj rabin Szapiro. Współczucie, jakie sobie okazujemy, przyniesie Bogu ulgę w cierpieniu. Nasza modlitwa, nasza miłość, zarówno to, w jaki sposób jesteśmy z Bogiem, jak i to, jak jesteśmy ze sobą nawzajem, będzie miało wpływ na świat wyższy, nadprzyrodzony.

Kiedy ból sam w sobie nie był taki nieznośny, a Bóg był ledwie na pierwszym poziomie owego „jestem z nim w jego utrapieniu”, wtedy mogliśmy zadawać sobie pytanie, czy jesteśmy godni odkupienia i zbawienia. Ale w obecnych okolicznościach, mówi Szapiro w Warszawie w roku 1940, brzemień bólu jest tak wielkie, niech Miłosierny ma nas w swojej opiece, że sięgnęło poziomu, na którym rzeczywiście w zupełności jakby spoczywa na samym Bogu. Cierpienie jest tak wielkie, że nie jesteśmy w stanie znieść go dłużej. Jest tak bolesne, że jedynie Bóg jest w stanie je znieść. W tym czasie w niebie nad nami musi trwać pospieszna krzątania wokół miłosierdzia i odkupienia, ponieważ On, Bóg, jest bez winy, i czemuż to Bóg, nasz Ojciec, nasz Król, miałby, nie daj Boże, cierpieć tak wiele bólu?

Tak więc wszystko się zmieniło, i nawet prośba o wybawienie jest prośbą o wybawienie Boga. Niech przyjdzie zbawienie, bo Bóg nie uczynił nic, by na to zasłużyć. Na miłość boską – to musi się skończyć. Zrobmy wszystko, co w naszej mocy, by położyć temu kres. Na miłość boską, bądźmy współczujący dla siebie nawzajem, zachowajmy czynną miłość, żałujmy za grzechy, przybliżmy się do Boga, zrobmy, co tylko się da, aby przynieść ulgę niebiosom, dźwigającym ten wielki ciężar.

Zatem zobaczyliśmy tutaj pierwszy fragment, przedstawiający ową ideę uczestnictwa w cierpieniu Boga, która przemienia nasze widzenie. Wierzę, że pochodzi ona z własnego doświadczenia mistycznego rabin Szapiro. Jest on jednym z najbardziej świadomych swego oddziaływania mistyków w historii myśli żydowskiej. Bardzo go podziwiam. Większość podziwia go za *Esz kodesz*, książkę, którą napisał w latach 1940–1942. Ja zacząłem go wielce cenić dzięki jego wcześniejszym dziełom, w którym potęgę swego osobistego mistycznego świadectwa przekuwa w program edukacji. Świadectwo to zostało wyrażone w tak doskonale przejrzysty sposób, że uczyniło to zeń jedną z najbardziej atrakcyjnych i przystępnych postaci w historii żydowskiego mistycyzmu. W rabinie Szapiro spotykamy kogoś, kto już przed wojną był ukształtowany jako mistyk. Swoich zasobów duchowych używa on do tego specyficznego kontekstu. Kluczem jest tu przemiana świadomości, prowadząca od świadomości własnej do świadomości Bożej.

Szapiro, jak przystało na jego mistyczny charakter, przejawia silną tęsknotę za powrotem prorocтва, którą odnajdujemy w jego pismach. I rzeczywiście, jest to nieomal klucz do zrozumienia wszystkich wielkich żydowskich mistyków. Teoretyczne rozważania na temat prorocтва są właściwie jedną ze stałych cech żydowskiego mistycyzmu. Chrześcijananie w dalszym ciągu mają proroków, to znaczy, wciąż nazywają prorokami różne wielkie postacie, takie jak np. Martin Luther King. My nie mamy już proroków. Oczywiście, jakimś aspektem tej sprawy jest fakt, że słowa „prorocтво” używamy w innym sensie niż chrześcijanie. Bardzo rzadko, tylko w kilku przypadkach w ciągu dwóch tysięcy lat, Żydzi mówili, że taka a taka osoba jest prorokiem. Sprawa ta powróciła za pośrednictwem chrześcijaństwa. Ludzie mówią o Heschelu, że „był prorokiem”. Ale my nie użylibyśmy tego słowa w od-

niesieniu do takich postaci jak Heschel i King w jego ścisłym sensie, ponieważ przede wszystkim uważamy, że prorocтво ustało. Jednakże towarzyszy nam obecnie proces duchowego odzyskiwania prorocтва, ponownego dążenia do prorocтва – rozumianego nie jako wizja społeczna i przesłanie dla ludzkości, ale jako głębokie zjednoczenie z Bogiem i doświadczenie mistyczne. Dlatego do prorocтва zmierza się poprzez życie mistyczne. W literaturze mistycznej można znaleźć odniesienia do prorocтва, jakich nie znajdzie się w literaturze innego rodzaju. Rabin Szapiro już w swoich pismach przedwojennych omawia szeroko prorocтво. Widać, że usiłuje osiągnąć stan ducha właściwy prorokom. Taki jest częściowo kontekst następującego fragmentu:

Tekst 2: *Esz kodesz*, Mattot, Bemidbar-Księga Liczb 30, 2–32, 42,
11 lipca 1942

Nie można sięgnąć prorocтва w stanie depresji. Talmud (Szabat 30b) powiada: „Obecność Boża spoczywa na człowieku jedynie poprzez radość (simcha), podobnie jest w sprawach dotyczących Halachy (Prawa)”.

Właściwe rozstrzygnięcie prawne można osiągnąć tylko w oparciu o radość, a nie poprzez smutek.

Stan duszy ma także wpływ na możliwość wyciągnięcia nauki z bolesnego doświadczenia, bo jest to nawet możliwe wtedy, gdy ktoś jest dotknięty smutkiem czy przybity na duchu. Czasem zdarza się, że ktoś nie może nawet zmusić się do powiedzenia czegokolwiek czy zinterpretować wydarzeń z powodu bezmiaru słabości i załamania, niech Miłosierny ma nas w swojej opiece.

Wysłuchajmy się w tę sytuację. Wszystko się rozsypuje. Ludzie umierają, chorują, są głodni. Przychodzą do rabina Szapiro i chcą poznać jego interpretację wydarzeń. Wracamy do tego, czy można to jakoś zinterpretować. Rabin mówi: „Jestem zbyt załamany. Skąd mam wziąć siłę do wyjaśnienia, do zinterpretowania tego?”. Człowiek zmiażdżony nie jest w stanie podać sensu wydarzeń. Aby to zrobić, trzeba mieć siłę. Jeśli jej nie masz, jak możesz mówić o sensie? Czujecie to: jesteście tak bardzo dotknięci smutkiem. Utraciliście rodzinę, wszystkich. Nie jesteście w stanie wyciągnąć z tego żadnej nauki. To przypomina mi moje wcześniejsze wprowadzenie na temat trudności w wyciąganiu wniosków i mówieniu o sensie.

Czym może się pokrzepić, choćby trochę, zanim nie przyjdzie zbawienie? Jak może podnieść się na duchu, choćby odrobinę, kiedy jest tak złamany i zmiażdżony?

Sytuacja ta rodzi potężne pytania. Jaka jest odpowiedź?

Przede wszystkim, można wzmocnić się modlitwą i wiarą w to, że Bóg, który jest miłosiernym Ojcem, nigdy nie mógłby zupełnie odrzucić swoich dzieci. To jest niemożliwe, uchowaj Boże, żeby miał porzucić nas w tak śmiertelnym niebezpieczeństwie, wobec którego stoimy dla Jego świętego Imienia. Z pewnością okaże nam szybko miłosierdzie i wyratuje nas w mgnieniu oka – ale jak mamy zachować siły wobec tych świętych, których już zamordowano (zachowaj nas, Boże) – krewnych, umiłowanych i innych, niespokrewnionych Żydów, których los poruszył nas tak, jak nasze własne życie? Jak mamy dodać sobie choćby trochę odwagi w obliczu słyszanych przez nas przerażających doniesień, dawnych i nowych, które rozdzierają nasze serca i ciała? Zrobimy to wspomagając się myślą, że nie jesteśmy sami w naszym cierpieniu. Niech będzie błogosławiony Bóg, który niesie je wraz z nami, jak napisano (Ps 91, 15): „będę z nim w jego utrapieniu”.

Tak więc nie ma takiej możliwości, by wyciągnąć jakąś naukę, podać sens. Jaka jest więc odpowiedź religijna? Jest nią świadomość, że nie jesteśmy sami w naszym cierpieniu. Widzimy więc, że nauka o współcierpieniu z Bogiem jest sposobem trwania w obecności Boga nawet w takiej sytuacji.

I jeszcze z pomocą innej refleksji. Jest takie cierpienie, które każdy z nas cierpliwie znosi za swoje grzechy – to ukłucia miłości, które nas oczyszczają i czynią łagodniejszymi. Ale jest też cierpienie, które dzielimy z Nim, cierpiąc, że tak powiem, dla uświęcenia Bożego Imienia.

Odwroćcie nie polega nie tylko na tym, że cierpimy z Nim, ale że cierpimy dla Niego. Nasze cierpienie jest traktowane jako forma męczeństwa dla Imienia Bożego. Widzimy, że tekst znowu podnosi ideę współcierpienia z Bogiem. Widzimy ją w określonym kontekście, widzimy napięcie pomiędzy usiłowaniem odnalezienia właściwego znaczenia oraz tego, co nim nie jest, widzimy też, że pojawia się tu po raz pierwszy idea uświęcenia Imienia Bożego jako jeszcze jeden aspekt rozumienia tego wszystkiego.

Tekst 3: *Esz kodesz*, Paraszat ha-Chodesz Szmot-Exodus 12, 1–20,
14 marca 1942

Idziemy dalej za wątkiem proroctwa. Aby otrzymać proroctwo, osoba musi być w nastroju radosnym.

Może ktoś spytać: jak Mojżesz mógł otrzymać prorockie objawienie, skoro aby je otrzymać, trzeba przeżywać radość? Nie dość, że faraon usiłował go zabić,

to jeszcze był udręczony z powodu cierpienia Żydów. Mojżesz odczuwał tak wielką empatię wobec cierpienia Żydów, że prosił później Boga: „Jeśli możesz, odpuść ich grzech, a jeśli nie, to, proszę, wymaż mnie z Twojej księgi, którą napisałeś” (Wj 32, 32). To właśnie dlatego Bóg objawił się Mojżeszowi za pierwszym razem w krzewie gorejącym. Raszi (Wj 3, 2) – nasz wielki komentator – wyjaśnia wybór ciernistego krzewu, cytując werset: „jestem z nim w jego cierpieniu”.

Zatem objawienie się Boga w tym krzewie wyraża cierpienie; Bóg objawia się w nim, ponieważ Mojżesz współcierpi z ludem żydowskim. Jeśli więc Mojżesz jest pogrążony w cierpieniu, jak może otrzymać prorocstwo?

Teraz następuje nowa część. Talmud (Hagigah 5b) zestawia ze sobą dwa wersety. Pierwszy mówi: „Potęgą i radość w jego przybytku” (1 Krn 16, 27). Tam gdzie mieszka Bóg, jest potęga i radość. Dlatego przebywanie z Bogiem tak samo powinno przyjąć kształt radości. Z drugiej strony jest napisane: „płacę po kryjomu” (Jer 13, 17). Talmud stawia pytanie: Dlaczego mówi się, że Bóg po kryjomu płacze, skoro mówi się też, że przed obliczem Boga panuje wyłącznie radość? Jaki jest stan uczuć Bożych? Czy w Bogu jest radość, czy też Bóg płacze? Talmud odpowiada: istnieją komnaty zewnętrzne oraz komnaty wewnętrzne. Komnaty zewnętrzne, można powiedzieć, to zewnętrzne duchowe rozumienie Boga. W świetle tego rozumienia, Bóg jest wyłącznie radością. Dlatego nie można zbliżyć się do Boga bez radości. Ale jeśli ktoś wejdzie w rzeczywistość Boga głębiej, wchodząc do komnat wewnętrznych, odkryje, że Bóg także cierpi. To, że Bóg ma w sobie zarówno radość, jak i cierpienie, jest podstawą do rozumienia, że prorocstwo można otrzymać nawet bez przeżywania radości. Takie właśnie stanowisko zajmie rabin Szapiro.

Jak długo Bóg ma w sobie wyłącznie siłę i raduje się w swoim przybytku, tak długo Bóg jest radością, i wówczas także prorocy mogą prorokować tylko wtedy, kiedy tak jak On są przepełnieni radością. Ale kiedy Bóg niejako jest razem z Żydami w ich bólu i utrapieniu, wtedy także prorocstwo może osiągnąć proroka, który podobnie jak Bóg przeżywa ból z powodu niedoli Żydów.

Tak więc człowiek jest utożsamiany z Bogiem. Jeżeli Bóg cierpi, człowiek może otrzymać prorocstwo nawet poprzez cierpienie, ponieważ jest jedno z Bogiem, a więc jednoczy się z Nim w Jego bólu. Z Talmudu, jak powiedziałem przed chwilą, dowiadujemy się, z jednej strony, że powiedziano: „płacę po kryjomu” (Jer 13, 17). Talmud pyta: „Czy na obliczu Świętego Błogosławionego widnieją łzy?” Przecież przed Jego obliczem nie ma żadnego smutku, bo jest napisane:

„Potęga i radość w jego przybytku” (1 Krn 16, 27). Nie ma tu sprzeczności. Jeden wers odnosi się do komnat wewnętrznych, drugi – do zewnętrznych. Wiedz zatem, że w zewnętrznych komnatach niebios panuje zawsze radość, a w komnatach wewnętrznych Bóg płacze, bo przeżywa udrękę z powodu cierpienia Żydów.

Mówiliśmy wcześniej o zaćmieniu Boga, odwróceniu Bożego oblicza – *hester panim*. Możliwe, że w czasie *hester panim*, ukrycia Bożego oblicza, Bóg chowa się. Dokąd Bóg zwrócił swe oblicze? Bóg odwrócił swe oblicze od komnat zewnętrznych i zwrócił je ku komnatom wewnętrznym. Odwrócił je od radości, która uzewnętrznia się w świecie, i zwrócił je ku własnemu cierpieniu. Ileż w tej interpretacji piękna i wrażliwości! Sądzymy, że kiedy Bóg odwraca swoje oblicze, nie czuje nic, jest w stanie apatii. Przeciwnie: kiedy Bóg odwraca swe oblicze, przechodzi od zewnętrznych komnat radości ku wewnętrznym komnatom cierpienia. Kiedy Bóg odwraca swoje oblicze, jest to akt głębokiego cierpienia, dlatego nikt nie powinien widzieć, jak bardzo płacze Bóg. Bóg czuje w najgłębszy z możliwych sposobów właśnie wtedy, kiedy odwraca swe oblicze.

Dlatego w czasie *hester panim*, kiedy Bóg ukrywa się pośród komnat wewnętrznych, Żyd także może tam wejść i przebywać z Bogiem sam na sam, każdy Żyd na dostępnym sobie poziomie.

Jakże zdumiewająca idea: Szapiro odwołuje się do tego midrasza, który mówi o przebywaniu Boga w Jego wewnętrznych komnatach, i powiada: Kiedy Bóg jest w swych wewnętrznych komnatach, mogę tam przebywać wraz z Nim. Bóg nie idzie sobie gdzieś, aby się ode mnie oddalić. Jeżeli Bóg tam idzie, to jest to zaproszenie dla mnie, abym poszedł za Nim.

Szapiro jest świadom faktu, że nie każdy może to przeżywać na tym samym poziomie. Wie od mistyków, że niektórzy ludzie mogą to osiągnąć, a inni nie są w stanie. Każdy zastosuje tę naukę według własnej miary, chodzi tu o próbę połączenia się z Bogiem w jego wewnętrznych komnatach, zjednoczenia się z Nim w Jego płaczu, w Jego cierpieniu.

Tam, w wewnętrznej komnacie, Tora i kult zostają objawione każdemu, kto wejdzie.

Zdumiewające: nowe objawienie! Nie wiesz, jak służyć Bogu, jesteś zupełnie zrozpaczony. Nauka brzmi: idź tam, gdzie płacze Bóg, a on cię nauczy, jak mu służyć w chwili obecnej.

Mówiliśmy już o tym, dlaczego Tora ustna została dana przede wszystkim na wygnaniu.

Tutaj rabin Szapiro wymienia różne objawienia Tory, jakie dokonywały się w czasach cierpienia. I kontynuuje:

Są czasy, kiedy człowiek zastanawia się nad samym sobą i myśli: „Jestem złamany na duchu, mogę wybuchnąć płaczem w każdej chwili i rzeczywiście niekiedy płaczę. Czy to możliwe, abym nauczył się Tory? Jak mam znaleźć siły, by nie tylko nauczyć się Tory, ale odkryć nową Torę, nową pobożność?”. Wówczas niekiedy człowiek karze swoje serce, mówiąc: „A może to po prostu moje wyniosłe serce sprawia, że jestem tak uparty, czy to nie ono właśnie tak bardzo utrudnia mi naukę Tory pośród mego bólu, pośród cierpienia Żydów, które jest tak wielkie?”.

Pyta więc sam siebie, czy to nie jego wina. I odpowiada sobie na to pytanie:

„Jestem jednak tak bardzo zrozpaczony, wypłakałem tyle łez, całe me życie pełne jest smutku i przygnębienia”. Gubi się we wnętrzu własnej introspekcji, pośród zamętu swej autoanalizy. Ale jak już powiedzieliśmy wcześniej, to Święty Błogosławiony płacze w wewnętrznych komnatach i ktokolwiek dotrze do bliskości z Bogiem poprzez Torę, może płakać tam wraz z Nim, a także uczyć się Tory wraz z Nim.

Dochodzimy do momentu największej intymności mistycznej. Cierpisz tak bardzo, że nie możesz się uczyć, i odczuwasz twardość swego serca, ale garniesz się, by być bliżej Boga – i co wtedy robisz w wewnętrznych komnatach? W ostatecznym rozrachunku zgłębiasz Torę wraz z Bogiem w sytuacji tego cierpienia.

A oto różnica. Smutek i ból, jakie człowiek cierpi samotnie, w odizolowaniu, z powodu własnej sytuacji, może go załamać. Może upaść tak dalece nawet, że będzie przez to jak sparaliżowany. Ale jeśli człowiek płacze wraz z Bogiem, czyni go to silnym. Płacze i nabiera mocy. Jest najpierw rozbity, ale potem zyskuje większą śmiałość do podjęcia studium i oddawania Bogu czci.

Jedynie za pierwszym czy drugim razem człowiekowi trudno się podnieść z powodu bólu. Jeśli ma śmiałość, jeśli wyteży siły, by dotknąć swym umysłem Tory i wielbić Boga, uzyskuje dostęp do tych wewnętrznych komnat, w których przebywa Bóg. Tam lamentuje wraz z Bogiem, niejako sam na sam z Nim. Wówczas nawet pośród bólu może zgłębiać Torę i wielbić błogosławioną wierność Boga.

Widzimy więc tutaj rodzaj zjednoczenia mistycznego, opartego na intensywnym cierpieniu i utożsamieniu się z Bogiem. Pokazuję je wam jako przykład tego, jak można było przeżyć to przejmujące doświadczenie cierpienia w czasie Szoah, chociaż nie w tej akurat miejscowości. Myślę, że teraz widać jaśniej, co miałem na myśli mówiąc: Odpowiedź religijna

polega na byciu z Bogiem, a nie na wyjaśnianiu. W pewnym sensie, jestem pokornym kontynuatorem tradycji rabina Szapiro.

Zauważyliście, że w dużej mierze rabin Szapiro wypowiada się w pierwszej osobie, a jednak mówi o sobie samym w trzeciej osobie. Powiada: „Jestem tak bardzo zrozpaczony, wypłakałem tyle łez, całe me życie pełne jest smutku i przygnębienia”. W ostatecznym rozrachunku cała dziedzina teologicznej refleksji sprowadza się do kwestii równowagi pomiędzy naszą możliwością wypowiadania się w pierwszej osobie a umiejętnością przyjęcia potem w mowie postawy większej neutralności. Dziedzina ta sprowadza się do tego, co możemy zaakceptować, czym możemy żyć i co ma dla nas sens. Sugerowałem już, że odpowiedź mistyczna – a to, o czym mówimy, jest cudownym przykładem odpowiedzi mistycznej – opiera się na określonych sposobach rozumienia. Widzimy, że rabin Szapiro posługuje się pewnymi ideami, widzimy, że odwołuje się do idei ukrycia oblicza.

Innym pojęciem – a nie mówiłem o nim aż do tej chwili – jest wiara. Chodzi o odpowiedź wiary. Inne odpowiedzi mogą z łatwością odpaść od wiary. Stają się odpowiedziami rozumu. Chodzi o racjonalny proces; np. jest rzeczą racjonalną, że Holocaust poprzedzał powstanie państwa Izrael, ta odpowiedź historii jest racjonalna. Ale nic z tego, o czym mówimy, nie opiera się na racji rozumu. A piękno świadectwa rabina Szapiro polega na tym, że prowadzi nas w czystą dziedzinę wiary i doświadczenie wiary. Potęgą wiary jest potęgą życia z Bogiem, która przemienia twoją perspektywę w perspektywę Bożą, potęgą współcierpienia z cierpieniem Boga.

Oto najgłębsza z odpowiedzi na pytanie: „Gdzie w Holokauście jest Bóg?”. Bóg jest tu i cierpi. Jeżeli go nie widzisz, to dlatego, że płacze tak bardzo, że musi odwrócić swe oblicze od ciebie. Naszą odpowiedzią powinno być usilne staranie o bycie z Nim, ściągnięcie na ziemię nowego objawienia i odwagi, aż przyjdzie czas, kiedy walka pomiędzy dobrem a złem dobiegnie kresu i będzie mogło nastąpić zbawienie, rozwiązanie sytuacji przychodzące z zewnątrz. Ale zanim nastąpi rozwiązanie zewnętrzne, zachodzi ów proces wewnętrzny. A z nim nadchodzi pewien triumf, ponieważ rano, kiedy się budziłeś, byłeś zbyt zrozpaczony, nie mogłeś się modlić, nie mogłeś odnaleźć sensu.

Jeśli znajdziesz siłę, by stawić się w obecności Boga, by zjednoczyć się z Jego cierpieniem i wyciągnąć nową naukę – to samo w sobie jest małym zwycięstwem. Oto potężne świadectwo mocy wiary.

Elie Wiesela wiara po Holokauście

Słowa rabina Szapiro zrodziły się w kontekście warszawskiego getta. Mogą wskazać drogę do myślenia o Auschwitz – ale nie zostały one wypowiedziane jako część dyskursu następującego po Auschwitz. Chciałbym zakończyć te rozważania słowami autora, który przeżył obóz w Auschwitz, wciąż zмага się z jego teologicznym znaczeniem i przetwarza idee rabina Szapiro na swój sposób i w swoim własnym języku. Jego perspektywa jest nieco inna. Kwestie teologiczne otrzymują wyraz poetycki. Odpowiedzi religijne, o jakich mówiliśmy wyżej, łączą się ze zmaganiem wokół kwestii, czy istnieje i czy naprawdę może istnieć odpowiedź na teologiczne wyzwanie, rzucone przez Auschwitz. Ponieważ autor ten, Elie Wiesel, nie jest filozofem, ale poetą i pisarzem, może wyrażać swoje zmagania nie poszukując rozładowania napięć, ale pozwalając, by napięcia te ogarnęły czytelnika i dały mu się odczuć. Tym samym jest on także bliski niesystematycznemu sposobowi myślenia, jaki charakteryzuje literaturę chasydzką. Słowa Elie Wiesela są tak bliskie temu, co znajdujemy u rabina Szapiro, ale są wypowiedziane z nową mocą i opatrzone znakiem zapytania, co nadaje im stosowność odpowiedzi dla refleksji po Holokauście. Dlatego chciałbym zakończyć moją prezentację kilkoma cytataми z Elie Wiesela, w których idee, o których mówiliśmy wyżej, zostały opracowane w kontekście jego własnej próby rozumienia wydarzeń z Auschwitz.

To, co się nam przytrafia, dotyka Boga. To, co przytrafia się Bogu, dotyczy nas. Uczestniczymy w tej samej przygodzie i w tym samym poszukiwaniu. Cierpimy z tych samych powodów i przypisujemy ten sam współczynnik naszej wspólnej nadziei.

Ta wspólnota cierpienia rodzi pewne trudności. Jej cel nie jest jednoznaczny. Czy miałyby ona czynić nasze ciężkie ludzkie próby łatwiejszymi, czy trudniejszymi do zniesienia? Czy myśl, że Bóg także cierpi – że cierpi z nami, a tym samym ze względu na nas – pomaga nam w niesieniu naszego smutku, czy też po prostu wzmacnia jego ciężar? Z pewnością nie mamy prawa narzekać z tego powodu, że Bóg także zna cierpienie, nie mniej jednak można powiedzieć, że cierpienie jednej istoty nie przekreśla cierpienia drugiej, oba te cierpienia raczej się sumują.

W tym sensie cierpienie Boga nie jest pociechą, lecz dodatkową karą. Mamy więc prawo pytać Niebios: „Czy już nie dość mamy smutku? Czy do naszego smutku musisz dodawać swój smutek?”.

Ale nie do nas należy decydować za Boga. Tylko on ma rozeznanie i wie, czemu łączy swe cierpienie z naszym na tysiąc sposobów. Nie możemy ich ani wywołać, ani odrzucić, możemy tylko starać się być ich godnymi, nawet jeśli ich nie rozumiemy. Tam gdzie chodzi o Boga, wszystko jest tajemnicą [...].

Wyznaję jednak, że czasem mi to nie wystarcza. Nic mi nie wystarcza, kiedy myślę o tych wstrząsach, jakie przeszło nasze stulecie. Rola Boga jest ważna w tym kontekście. Jak Bóg zdołał znieść swe cierpienie, dodając je do naszego cierpienia? Czy mamy sobie wyobrazić, że jedno cierpienie uzasadnia drugie? Nic nie uzasadnia Auschwitz. Gdyby sam Bóg podał mi uzasadnienie, myślę, że bym je odrzucił. Treblinka kasuje wszystkie uzasadnienia i wszystkie odpowiedzi.

Królestwo druta kolczastego pozostanie na zawsze ogromnym znakiem zapytania w skali zarówno ludzkości, jak i jej Stwórcy. W obliczu bezprecedensowego cierpienia i agonii, Bóg powinien był interweniować lub, przynajmniej, wypowiedzieć się. Po czyjej był stronie? Czy nie jest Ojcem nas wszystkich? To właśnie z pozycji tej roli kruszy naszą skorupę i porusza nas. Jak moglibyśmy nie żałować ojca, który jest świadkiem masakry, jaką jego dzieci urządzają sobie nawzajem? Czy istnieje bardziej druzgocące cierpienie, bardziej gorzki wyrzut sumienia?

Oto dylemat, z którym konfrontuje się osoba wierząca u schyłku tego stulecia: dopuszczając to, Bóg coś ludzkości powiedział, a my nie wiemy, co. Czy to, że cierpiał? Mógł przecież – powinien był – przerwać swe cierpienie przez zaniechanie męczeństwa niewinnych osób. Nie wiem, czemu tak nie zrobił, i przypuszczam, że się nigdy nie dowiem. Być może Go to nie obchodzi. Ale jestem pogrążony w podobnej niewiedzy, jeżeli chodzi o ludzi. Nigdy nie będę w stanie pojąć ich upadku moralnego. Był czas, kiedy wszystko budziło we mnie gniew, a nawet bunt wobec ludzkości. Później czułem głównie smutek z powodu ofiar.

W komentarzu do wersetu proroka Jeremiasza, w którym Bóg mówi: „będę płakał w tajemnicy”, Midrasz mówi, że istnieje miejsce zwane „tajemnicą” i że kiedy Bóg jest smutny, „znajduje w nim schronienie, by płakać”.

Dla nas to miejsce sekretne leży w pamięci, która posiada swoją własną tajemnicę.

Jeden z midraszów przedstawia następującą opowieść: Kiedy Bóg widzi cierpienie swoich dzieci rozproszonych wśród narodów, wylewa dwie łzy do oceanu. Kiedy spadają, czynią tak wielki hałas, że jest on słyszany na całym świecie. Lubię czytać tę legendę. Mówię wtedy sobie: Być może Bóg wylał więcej niż dwie łzy w czasie ostatniej tragedii swego ludu? Ale ludzie, ponieważ są tchórzami, nie chcieli ich słyszeć.

Czy to jest nareszcie odpowiedź?

Nie. To jest pytanie. Jeszcze jedno więcej⁵.

Wiesel stara się uporać z ideami rabina Szapiro. Daje wyraz wierze, ale jest to wiara, która przeszła pewną transformację. Wiesel nie potrafi już być z Bogiem w Jego cierpieniu i odłożyć na bok trudne pytania. Te pytania nie dają mu spokoju. Dlatego powraca do pojęcia cierpienia Boga i Bożego płaczu, ale w sformułowaniu, które jest zarówno wyrazem wiary, jak i protestu. Wiesel stara się rozumieć tam, gdzie rabin Szapiro zadowolił się po prostu życiem w obecności cierpiącego Boga.

Czy ta różnica wypływa z życia duchowego i cech obu tych postaci, czy też jest to różnica perspektywy, wynikła z pełnego objawienia się horroru Holocaustu? Czy gdyby rabin Szapiro przeżył Holocaust, podtrzymałby swój punkt widzenia, czy też opadłyby go zmagania, z jakimi żył Wiesel? Nigdy się tego nie dowiemy.

Jako myśliciele religijni możemy mieć do czynienia z dwoma podejściami, które są sobie bliskie, ale także całkiem różne. Czy wiara po Holokauście powinna starać się włączyć w swój punkt widzenia jakąś odpowiedź? Czy jest w stanie zadowolić się tylko doświadczalnym wymiarem odpowiedzi religijnej? Czy próba poszukiwania odpowiedzi już sama w sobie jest jakimś zstąpieniem z wyżyn mistycznego uczestnictwa w Bożym cierpieniu? I czy fakt, że Wiesel nie znalazł odpowiedzi, dostarczając tylko nowych pytań, sugeruje, że w lepszej sytuacji jest ten, kto stara się żyć wiarą rabina Szapiro? Z takimi oto pytaniami musimy wciąż się zmagać, kiedy poszukujemy Bożych śladów w rzeczywistości Auschwitz.

tłum. Violetta Reder

⁵ E. Wiesel, *All Rivers Run to the Sea*, New York 1995, s. 103–105; własne tłumaczenie z angielskiego (przyp. tłum.).