

STEFAN KONSTAŃCZAK

W cieniu Holocaustu – Hansa Jonasa koncepcja *homo patiens*

W kulturze Zachodu religijność jednostki jest wyłącznie jej sprawą osobistą, dlatego Europejczykom niemalże problemy sprawiają studia nad filozofii żydowską. W niej bowiem sprawy wiary i nauki splatają się w nierozzerwalną jedność, prawidłowość tę oddaje również wypracowana w niej koncepcja człowieka. Nie mniej istotny jest fakt, że zdecydowanie większy „dystans” człowieka do Boga pojawia się w chrześcijaństwie, w którym nie sposób wyobrazić sobie sytuację, że można się z Bogiem targować, spierać bądź Go z czegoś rozliczać. Taka możliwość istnieje jednak w religii żydowskiej, choć oczywiście człowiek nie jest równy Bogu, ale ma prawo do stawiania pytań i otrzymywania na nie odpowiedzi. Zaraz po II wojnie światowej powszechna świadomość tragedii Holocaustu na plan pierwszy wysunęła pytania o sens tego, co się stało i jak było to możliwe? W zasadzie do dnia dzisiejszego nie znaleziono na nie zadowalającej odpowiedzi. Takie „milczenie” Boga przeniosło na teologów i filozofów żydowskich obowiązek znalezienia tej odpowiedzi. Problem teodycei w tradycji żydowskiej stał się przez to elementem, który spaja teologię i filozofię. Pytanie o kondycję ludzką jest przy tym także pytaniem o istotę Boga, co jest zrozumiałe w kontekście biblijnym, gdyż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Dlatego też bez znajomości wypracowanej w judaizmie koncepcji człowieka trudno jest zrozumieć dlaczego każdy Żyd, który odwiedza Polskę, najpierw udaje się na cmentarz, a bezpośrednio potem odwiedza miejsca martyrologii narodu żydowskiego: Auschwitz, Treblinkę, Majdanek.

Interesującą próbę odpowiedzi na pytanie o sens Holocaustu sformułował urodzony w Niemczech, znany żydowski teolog i filozof Hans Jonas (1903–1993). W pewnym sensie można potraktować jego propozycję jako próbę usprawiedliwienia Boga za zło Holocaustu, ale jest to także usprawiedliwienie narodu, który biernie poddawał się planowej eksterminacji, prowadzonej przez nazistów w latach II wojny światowej.

Hans Jonas już w 1939 r. miał pełną świadomość celów hitlerowskiej polityki narodowościowej, zmierzającej do całkowitej eksterminacji narodu żydowskiego. Dlatego natychmiast po wybuchu wojny opublikował płomienny apel

„Our Part in This War: A Word to Jewish Men”, skierowany do młodych Żydów na całym świecie, w którym pisał: „To jest nasza godzina, to jest także nasza wojna. [...] To [jest] *bellum Judaicum* [Żydowska wojna] w najgłębszym tego słowa znaczeniu” (*This is our hour, this is our war. [...] This [is] a bellum judaicum [a Jewish war] in the profoundest sense of the word*). Tekst ten został opublikowany w Jerozolimie we wrześniu 1939 roku i zawiera niezwykle trafną charakterystykę nazizmu i jego celów¹. W świetle późniejszych doświadczeń jest niepokojące, że nie zwrócono wówczas na ten apel należytej uwagi.

Takie sformułowania mogą wydawać się zaskakujące, gdyż wyszły spod pióra teologa. Trzeba jednak przypomnieć, że już we wczesnej młodości Jonas zetknął się ruchami syjonistycznymi, które nie aprobowały przyjmowania przez Żydów roli „pokornej ofiary „pogromów i wystąpień antysemickich. Samuel Aschheim w recenzji „Wspomnień” Jonasa (*Erinnerungen: nach Gesprächen mit Rachel Salamander*) przypomniał, że w 1923 roku przebywał on na specjalnym szkoleniu zorganizowanym w miejscowości Hachsharah, przeznaczonym specjalnie dla przyszłych osadników w Palestynie². Dlatego później nie potrafił nigdy zaakceptować biernego nastawienia do otaczającej rzeczywistości, a na zewnątrz przejawiał bojową postawę wobec wszelkich przejawów nietolerancji i przywiązywał wielką wagę do kultywowania narodowej dumy oraz postaw heroizmu³. Czuł się zarazem Niemcem i Żydem i nie dostrzegał w tym sprzeczności. Negatywne doświadczenia z kontaktów z nacjonalistami spowodowały jednak, że w momencie dojścia Hitlera do władzy Jonas przestał już mieć złudzenia co do przyszłości Żydów w Niemczech, dlatego już po kilku miesiącach wyemigrował i osiedlił się w Palestynie. Trzeba jednak podkreślić, że takie połączenie bojowego ducha ze znajomością ludzkich słabości spowodowało, że niezwykle trafnie antycypował przyszłe zdarzenia.

Jonas nie tylko apelował, ale także aktywnie włączył się do wojny z nazizmem z bronią w ręku. Uczestniczył między innymi w walkach we Włoszech w składzie Żydowskiej Grupy Bojowej, a po powrocie do Palestyny brał również czynny udział w wojnie izraelsko-arabskiej w 1948 roku. Nie należał więc nigdy do ludzi pokornych i nigdy nie rezygnował z walki o swoje racje.

CIERPIENIE I WIELKOŚĆ CZŁOWIEKA

Homo patiens, to człowiek, który nieustannie cierpi, choćby przez sam fakt swej egzystencji. Rozważania na ten temat są jednak pochodną ludzkiego doświadczenia, które przepełnia ból i tragedie, jakich jednostki doświadczały w

¹ Pełny tekst tego apelu znajduje się w *Załączniku A* do biografii Jonasa pióra Ch. Wiese, *The life and thought of Hans Jonas. Jewish dimensions*, Brandeis University Press, Lebanon 2007, s. 194–202. Przytoczony cytat znajduje się także na stronie 111.

² Ch. Wiese, *Hans Jonas: Life and Works*, [w:] *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, red. H. T. Samuelson i Ch. Wiese, Koninklijke Brill, Danvers 2008, s. 519.

³ Por. S. E. Aschheim, *Review: Hans Jonas, Erinnerungen*, *Times Literary Supplement* 2 czerwca 2004, nr 5283, s. 22; H. Jonas, *Erinnerungen: nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 2003.

przeszłości. Hans Jonas w swej niewielkiej pracy *Idea Boga po Auschwitz* (*The Concept of God after Auschwitz*) postawił trudne pytanie, które skierował do wszystkich, polityków, filozofów, kapłanów, teologów oraz zwykłych ludzi. Oto doświadczyliśmy najbardziej traumatycznego doświadczenia w dziejach ludzkości – Holocaustu. Ma ono charakter zbiorowy, bo doświadczyła go cała ludzkość, ale także z osobna każda osoba narodowości żydowskiej. Jakiej zatem wiedzy o złu i ludzkim cierpieniu dostarczyło nam to doświadczenie? Pytanie to było jak najbardziej na miejscu, gdyż wkrótce po zakończeniu wojny pojawiły się poglądy uznające, że: „problem Auschwitz został rozwiązany raz na zawsze, prawomocne wyroki zapadły, a dowody winy zostały ostatecznie ustalone”⁴.

Dla Jonasa sprawa nie była jednak taka oczywista. Auschwitz był niego osobistym doznaniem, bo tam stracił swoją matkę. Zdaniem biografów i analityków jego twórczości nigdy nie otrząsnął się z traumy związanej z tym doświadczeniem⁵.

Andrzej Kłoczowski we wstępie do polskiego wydania *Idei Boga po Auschwitz* podkreślał, że Jonas u schyłku swego twórczego życia zmagał się z problemami etycznymi. Stawiał przed sobą pytanie: „Na czym ma być zbudowana współczesna etyka w sytuacji kiedy z jednej strony słabną – w krajach rozwiniętych – wpływy tradycji religijnych, a z drugiej strony człowiek dysponuje coraz potężniejszymi środkami przemiany świata i swojego w tym świecie bycia”⁶. Do tego typu rozważań doprowadziły go niewątpliwie doświadczenia z okresu II wojny światowej. Jonasowi nie chodziło jednak tylko o krytyczne opisanie stanu istniejącego, ale przede wszystkim o zbudowanie takiej etyki, która uniemożliwiłaby powtórzenie się okrucieństwa Zagłady, jak też trwale chroniłaby ludzką godność. Podpowiedź znalazł Jonas w gnostycyzmie: „Jest sprawą dyskusyjną, czy bez przywrócenia kategorii świętości, kategorii doszczętnie zniszczonej przez naukowe oświecenie, możemy dysponować etyką zdolną do opanowania niezwykłych sił, jakie dziś posiadamy i nieustannie powiększamy, niemal zmuszeni do posługiwania się nimi”⁷. Postulował zatem inne myślenie religijne, w którym świętość ciągle pozostaje nieskalana, staje się ideałem, celem ludzkich dążeń.

Uniknął dzięki temu częstej wśród intelektualistów żydowskich ateizacji, gdyż w zderzeniu z niepojętą tragedią Holocaustu stawali się oni często ateistami lub sceptykami religijnymi. Po prostu dostrzegał potrzebę istnienia trwałego fundamentu, do którego może się odwołać człowiek pogrążony w cierpieniu i poczuciu niemocy. Uważał sformułowanie takiej podstawy nie tylko za swój obowiązek naukowca, lecz był przekonany, że wymaga tego od niego szacunek dla tych, których pochłonięła Zagłada: „Sądzę jednak, że cieniem zmarłych winien je-

⁴ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 18.

⁵ Ch. Wiese w biografii Jonasa, *The life and thought of Hans Jonas...*, wyd. cyt., s. 130.

⁶ J. A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, [w:] H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Wyd. Znak, Kraków 2003, s. 7.

⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996, s. 58.

stem swego rodzaju odpowiedź na ich dawno ucichły krzyk do milczącego Boga”⁸.

W swej rozprawie Jonas toczy więc jakby spór sam z sobą. Analizuje dwie klasyczne teodyce, z której pierwsza jest wykładnią losu Hioba – cierpisz, bo zgrzeszyłeś. Jest to jednak wytłumaczenie wystarczające dla jednostki, ale nie dla całego narodu, a tym bardziej dla losu niewinnych dzieci. Druga rozważana przez Jonasa postać teodycei to wyjaśnienie teologów – cierpi się razem z Bogiem za to, w co się wierzy. Daje się w ten sposób świadectwo wiary – „wszystko, co najgorsze, staje się udziałem właśnie niewinnych i sprawiedliwych”⁹. I to wytłumaczenie przy głębszej analizie upada, bo Zagłada dotyczyła przecież nie tych, którzy wierzą (są wyznawcami judaizmu), ale tych, co są Żydami z racji urodzenia, choćby nawet nie wierzyli od pokoleń. Jonas mógł oczywiście pójść drogą Richarda L. Rubensteina, który analizując to, co się zdarzyło w Auschwitz doszedł do wniosku, że przymierze ludu Izraela i Boga już nie istnieje, skoro Zagłady nie da się w żaden sposób wytłumaczyć racjami teologicznymi. Dlatego Rubenstein twierdził, że dzisiejszy teolog bardziej przypomina poetę niż naukowca¹⁰. Stąd jeżeli współczesna teologia ma mieć coś wspólnego z nauką, to musi być jakąś postacią antropologii, gdyż przynosi dużo więcej informacji o człowieku niż o Bogu. Nic zatem dziwnego, że autor tej koncepcji zaraz po opublikowaniu swej książki stracił etat na Uniwersytecie w Pittsburghu, a żadna żydowska nie chciała mieć z nim cokolwiek wspólnego. Taki sposób rozumowania zdaniem wielu teologów żydowskich prowadził nie tyle do odrzucenia religii, co prowadzi wprost do pozagrobowego tryumfu Hitlera. Nie udało mu się podczas wojny dokonać fizycznej eksterminacji narodu, ale oto za sprawą własnych intelektualistów dokonuje jego unicestwienia w sferze duchowej i symbolicznej. W taki sposób przez co wszystko to, co stanowiło o odrębności judaizmu, traci swą ważność i atrakcyjność.

Jonas przedstawił swoje stanowisko, co do milczenia Boga wobec Zagłady, przy okazji odbioru nagrody imienia Leopolda Lucasa na Uniwersytecie w Tybindze w 1984 roku. Miał wtedy 80 lat i był uznanym na całym świecie autorytetem w zakresie teologii i filozofii. Swoje ówczesne wystąpienie rozpoczął nawiązaniem do gnostycyzmu, twierdząc, że są zagadnienia, na które być może nie ma odpowiedzi, ale obowiązkiem człowieka jest ich niestrudzenie poszukiwać. Jego wypowiedź była więc propozycją namysłu nad problematyką, która przez samo przywołanie zmusza człowieka do poszukiwania odpowiedzi. Nawiązywał przy okazji także do koncepcji Hannah Arendt wskazując, że odebranie życia ofiarom Zagłady zawsze poprzedzała totalna dehumanizacja: „Śmierć poprzedzała dehumanizacja poprzez skrajne poniżenie i niedostatek”¹¹. Odwoływał się także do rozważań prowadzonych w duchu Rubensteina, czyli rozważań kwestionujących istnienie Boga, względnie sens przymierza. Jeśli uwzględni się również

⁸ Tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt., s. 31.

⁹ Tamże, s. 32.

¹⁰ Por. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992, s. XX.

¹¹ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt., s. 33.

liczne przywołania Kabały, to dowodzi to wszechstronności studiów, które Jonas prowadził nad Holocaustem. Miał do tego motywację podwójną – po pierwsze, przez śmierć matki w Auschwitz czuł się niejako wezwany do udzielenia odpowiedzi, po drugie zaś był naukowcem, przed którym postawiono trudny problem do rozwiązania. Nie odpowiadał jednak jednoznacznie ani jako naukowiec, ani jako teolog. Nauka wobec potęgi zła i bezmiaru ludzkiego cierpienia okazała się bezradna, nie znaczy jednak, że zupełnie nieprzydatna. Sam w swoim wystąpieniu posłużył się klasyczną logiką dla uzasadnienia przyjętego założenia, że zarówno pojęcie absolutnej wolności, jak i absolutnej mocy, nie mają logicznego sensu. Zaproponował wówczas jednak odpowiedź, która można potraktować jako uratowanie sensu uprawiania teologii. „Bóg wydał swą sprawę, gdy się wyzbył siebie dla świata”¹². Inaczej mówiąc, jakby zrzekł się swojej absolutności dla dzieła, które stworzył. Przyjmując takie stanowisko, nie musiał zatem szukać usprawiedliwienia dla Boga za istnienie zła i cierpienia na świecie. One pojawiły się w świecie niezależnie od woli Boga, z chwilą jego wycofania ze świata. Trafnie zatem zauważa Kłoczowski, że: „Bóg Jonasa nie może i nie chce gwałcić wolności człowieka, nie zdejmuje z jego barków ciężaru odpowiedzialności”¹³.

Jonas odwrócił zatem relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Bóg, stwarzając świat i swoje dzieła, z własnej woli stracił swoją wszechmoc, gdyż wycofał się, aby zostawić ludziom miejsce. Nadal interesował się jednak tym, co człowiek zrobił z jego dziełem. Dostrzegał niewątpliwie całą tragedię Holocaustu, a nie interweniował nie dlatego, że nie chciał, ale dlatego, że nie mógł. W ten sposób to człowiek ma teraz wspomagać Boga, a nie oczekiwać tego, że Bóg będzie go nadal wyręczał. Człowiek przez to staje się więc odpowiedzialny za swoje istnienie. Potwierdza to także w traktacie *stricte* etycznym, zatytułowanym *Zasada odpowiedzialności*: „[...] łańcuch pokoleń powinien istnieć, bez względu na rozłożenie proporcji szczęścia i nieszczęścia, nawet przy uporczywej przewadze tego ostatniego”¹⁴.

Jonas nie twierdził jednak, że świat powstał od razu w postaci gotowej. Dzieło Boga ewoluowało „w powoli pracujących rękach kosmicznego przypadku i prawdopodobieństwa”, aż pojawiło się życie i korona stworzenia – człowiek. Jest to istotne stwierdzenie, gdyż zło nie jest w tym przypadku czymś stworzonym, zrodziło się ono bez udziału Boga. Jonas wyłożył to następująco: „[...] wraz z życiem pojawiła się śmierć i że śmiertelność jest ceną, jaką musiała za siebie zapłacić nowa możliwość bytu”¹⁵. To właśnie świadomość własnej skończoności stała się przyczyną cierpienia, a intensywność tego doświadczenia jest tak porażająca, gdyż człowiek uświadamia sobie własną znikomość wobec Nieskończonego. Ale powstanie świata, życia i człowieka ma znaczenie również dla Boga, co Jonas przedstawia w duchu Hegłowskim. „Coraz większe wyostanie się popędu i lęku, przyjemności i bólu, triumfu i niedostatku, miłości i nawet okrucieństwa –

¹² Tamże, s. 35.

¹³ J. A. Kłoczowski, *Hans Jonas o boskiej wszechmocy i niemocy Boga*, wyd. cyt., s. 11.

¹⁴ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, wyd. cyt., s. 38.

¹⁵ Tenże, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt., s. 35.

przenikliwość ich intensywności, w ogóle wszelkiego doświadczenia, jest zyskiem boskiego podmiotu, a ich niezliczoną ilość razy się powtarzające, lecz nigdy nietępiące przeżywanie (już stąd konieczność śmierci i nowych narodzin) dostarcza oczyszczonej esencji, z której Bóstwo od nowa siebie buduje. Ewolucja przyczynia się do tego wszystkiego swą zbyt kowną grą i surową dyscypliną. Jej twory, gdy się spełniają zgodnie ze swym popędem, usprawiedliwiają Boże ryzyko. Nawet ich cierpienie pogłębia pełnię dźwięków symfonii. Dlatego Bóg, w horyzoncie dobra i zła, nie może stracić w hazardowej grze ewolucji¹⁶. Powstanie gatunku ludzkiego potęguje tę intensywność doznań, bo z nim związana jest wiedza, wolność i odpowiedzialność. Bóg cierpi więc wraz ze swym dziełem stworzenia. Jonas kreśli więc wizję Boga cierpiącego, ewoluującego wraz ze swym dziełem a przy okazji troszczącego się o nie. Taki „stający się” Bóg nie może być wszechmocny. Twierdził nawet, że chrześcijańska wizja dobroci Boga połączona może być z jego nieskończoną mocą tylko za cenę jego pełnej zagadkowości („niedocieczoności”, czy też skrytości). Skoro jednak można choćby pośrednio poznawać Boga, to także świadczy o tym, że nie jest wszechmocny.

Zło tkwiące w dziełach stworzenia nie było przez Boga zamierzone, inaczej w przypadku Holocaustu. W nim mamy do czynienia ze złem zamierzonym, które wymyka się refleksji teologicznej, a niemożność stawienia czoła temu wyzwaniu jest przyczyną widocznego kryzysu teologii. Ostateczna konkluzja Jonasa brzmi następująco: „Bóg zrezygnował ze swej mocy, abyśmy mogli istnieć”¹⁷. Bóg cierpi zatem cierpieniem swoich wyznawców, nic innego przecież nie może doświadczyć.

KONKLUZJA

Koncepcja Boga, który dobrowolnie wycofał się ze spraw tego świata, aby swoją wszechmocą nie determinować wszystkiego, nie jest oczywiście poglądem nieznanym w dziejach teologii czy filozofii. Jest to pogląd zbliżony chociażby do chrześcijańskiego deizmu.

Dieter Bonhoeffer wyprzedził jakby myśl Jonasa i mając także świadomość wyjątkowego okrucieństwa toczącej się wojny napisał: „Tylko cierpiący Bóg może pomóc”¹⁸. Nie ma tu znaczenia czy Bóg „wiedział” o tym, co się ma zdarzyć, a nie mógł, czy może nie chciał pomóc. Świat, w którym wszystko było przewidywalne skończył się wraz ze świadectwem Holocaustu. Wyraził to dobitnie Zygmunt Bauman: „Zagłada była wynikiem wyjątkowego spotkania czynników całkowicie zwyczajnych i powszechnych”¹⁹. Owa zwyczajność oznacza, że wszystkie elementy z nią związane stanowiły zawsze element rozwoju ludzkiej cywilizacji. Dlatego idąc tropem Arendt, Bauman wskazywał: „Zagłada była

¹⁶ Tamże, s. 36.

¹⁷ Tamże, s. 46.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1970, s. 265.

¹⁹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 20.

efektem prawdziwie racjonalnej troski, a stworzyła ją biurokracja wierna swej naturze i swemu celowi”²⁰. Polski socjolog podkreślał także, że żadne historyczne uprzedzenia, ani też żadne spory narodowe nie mogą służyć za nawet najmniejsze uzasadnienie Holocaustu. Machina raz puszczona w ruch musiała po prostu dokończyć dzieła zniszczenia. Także dziś przecież argumenty o „świętości życia ludzkiego” choćby w sporach o bioetycznych, nie są wystarczająco uzasadnione. To tylko słowa, które w starciu z praktyką nie mają siły władnej poruszyć ludzkie sumienia. Ta deprecjacja znaczenia słów już się dokonała, właśnie w doświadczeniu Zagłady.

Jakie więc wnioski dla ludzkości płyną z tego doświadczenia? Bauman odpowiada następująco: „To nasza zachodnia cywilizacja stała się dla nas nieomal niepojęta z powodu Zagłady – i to w okresie jej bezprecedensowej, wszechświatowej ekspansji”²¹. Konsekwencją tego jest przeświadczenie, którego w żaden sposób nie da się usunąć, że w każdej chwili może się ona powtórzyć.

Bauman wskazuje jeszcze na jeden fakt. Otóż Holocaust był przeprowadzony perfekcyjnie, bo w organizację maszyny zniszczenia wprzęgnięto cały potencjał ludzkiej rozumności. Rodzi to więc pytanie, w jaki sposób kulturalni i wykształceni ludzie, a więc w powszechnym mniemaniu – także moralni, byli zdolni stać się bezwolnymi narzędziami zbrodni. Bauman przytacza szereg możliwych odpowiedzi, ale żaden z nich nie wyjaśnia problemu. Przywołuje przy tym słynny eksperyment Milgrama, który poza tym, że potwierdził, iż każdy jest w stanie wyrządzić zło drugiemu człowiekowi, wykazał także, że: „Im racjonalniej zorganizowane jest działanie, tym łatwiej zadawać cierpienie – pozostając w zgodzie z własnym sumieniem”²². Skłania to tego autora do konkluzji, że cały zracjonalizowany proces socjalizacji służy nabywaniu umiejętności manipulowania własnym sumieniem. Bauman nazwał to „zdolnością moralną”, a zatem instytucjonalne wychowanie nie sprowadza się do potęgowania tej zdolności, ale do jej instrumentalnego wykorzystania²³. We współczesnej epoce dostrzegł więc możliwość pojawienia się tych samych mechanizmów, które doprowadziły do hekatombi Holocaustu.

Doświadczenie Zagłady odbiło się zatem niezatartym piętnem na twórczości filozoficznej i teologicznej wszystkich osób narodowości żydowskiej, ale przecież nie tylko. Argumenty Jonasa można także spotkać w rozważaniach, które nad Holocaustem prowadził Józef Tischner. Przyjął on, że Bóg cierpiał razem z więźniami z Auschwitz, a chcąc uratować ludzkość, sam siebie złożył w ofierze. Taka „nieobecność Boga” przejawia się choćby w popularności koncepcji Rubensteina i jej podobnych. Czas nie jest w tym przypadku żadnym lekarstwem zacierającym bolesne wspomnienia, ale przecież nie chodzi ostatecznie o to, aby opisać Holocaust i przy tej okazji wysunąć kolejną teorię o istocie oraz przyczynach zła, ale o to, aby się już więcej nie powtórzył.

²⁰ Tamże, s. 56.

²¹ Tamże, s. 185.

²² Tamże, s. 323.

²³ Tamże, s. 368.

SUMMARY

In the Shadow of the Holocaust: Hans Jonas's Concept of *Homo Patiens*

Homo patiens is a human being who suffers continuously even because of the fact of his/her existence. In his work *The Concept of God after Auschwitz*, Hans Jonas posed a difficult question which he directed to everybody: politicians, philosophers, priests, theologians and ordinary people: Here we have gone through the most traumatic experience in human history – the Holocaust. This has a collective character because it has been experienced by all of humankind but also separately by every person of Jewish nationality; what kind of knowledge about evil and human suffering has been evoked by this experience? This question was really justified because soon after the end of the war ideas were articulated that "the problem of Auschwitz has been solved once and for all, valid sentences have been passed, and the evidence has finally been established". Already in 1939 Hans Jonas was fully conscious of the objectives of Hitler's nationalistic policy, which aimed at the complete extermination of the Jewish nation. Therefore, immediately after the outbreak of the war he published a fiery appeal "Our Part in This War: A Word to Jewish Men" directed to young Jewish people all over the world, where he wrote: "This is our hour, this is our war. [...] This [is] a *bellum judaicum* [Jewish war] in the profoundest sense of the word". This text was published in Jerusalem in September 1939 and includes an extremely accurate characterisation of Nazism and its aims. For Jonas however, the matter was not so obvious. Auschwitz was for him a personal experience because he lost his mother there. According to biographers and analysts of his writings, he never recovered from the trauma related to this. Therefore, in his treatise Jonas - as if - struggles with himself. He analyzes two classical theodicies, one of which is a prompting of the witnesses of Job's lot – you suffer because you have sinned. Yet, this is a proper explanation for an individual but not for a whole nation, and especially not for innocent children and babies. The other form of theodicy considered by Jonas is a prompting of theologians – you suffer together with God for what you believe in. Thus we give a certificate of faith – all the worst is becoming the share of the innocent and righteous: "the innocent and the just suffer the worst". And this explanation collapses upon deeper analysis because the Holocaust concerned not those who believe (believers of Judaism) but those who are Jews by their birth, even if they had not believed for generations. Jonas therefore diverted relations between God and the human being. God, creating the world and his works, lost his omnipotence voluntarily because he retreated to leave a place for the world. The final conclusion of Jonas is as follows: God resigned from his power so that we could exist.