

## Pamięć Boga w czasach amnezji kultury

Czym jednak byłaby kultura bez pamięci, bez tej wiążącej ją siły; kultura, w której pamięć byłaby określona całkowicie dyskursywnie, zamiast sama wyznaczać kierunki dyskursu?



Czym byłaby kultura bez pamięci, bez tej wiążącej ją siły; kultura, w której pamięć byłaby określona całkowicie dyskursywnie, zamiast sama wyznaczać kierunki dyskursu?

Jeśli dobrze to oceniam, w tle „duchowej sytuacji naszych czasów”[1] znajdują się obok siebie dwa różne przesłania. Z jednej strony wywodzące się z biblijnej tradycji przesłanie o czasie ograniczonym, o końcu czasu, o czasie z wielkim finałem. Z drugiej strony wizja czasu pozbawionego końca, czasu wiecznego, która u kresu nowoczesności

nieodparcie kojarzy się z filozofią Fryderyka Nietzschego i coraz wyraźniej manifestuje się w zanikaniu konturów, w wieloznacznościach, przenikaniu się, tak charakterystycznym dla naszej postnowoczesnej, rzeczywistości – przejawia się w sytuacji „pielgrzyma pozbawionego celu”, „nomada bez wyznaczonego szlaku”, co zdaniem m.in. Zygmunta Baumana charakteryzuje „postnowoczesnego” człowieka[2]. Dzisiaj funkcjonuje wiele obrazów „postnowoczesnej” tożsamości, które w popularnym odbiorze odzwierciedlają owo przesłanie dotyczące czasu pozbawionego końca: rozbudzone na nowo wyobrażenia o wędrówce dusz, bezceremonialnie i bezowocnie zapożyczane ze Świata obcych kultur i mitów; marzenia o ponownych narodzinach i domniemane doświadczenia reinkarnacji etc. Oba przesłania łączą się przez osadzenie w czasie wszelkiej dotychczasowej ontologii i metafizyki. Odmienne są oczywiście konsekwencje tego procesu. Nietzsche, a w końcu także Martin Heidegger ze swym epokowym tematem Bytu i czasu sugerują, jak wiadomo, powrót do Świata myśli i mitów przedsokratycznej Grecji[3]. W przeciwieństwie do tego chrześcijańskie przesłanie dotyczące czasu opiera się na nadaniu mu struktury dzięki pamięci, historycznej świadomości, w której imię Boga jest obecne jako imię eschatologiczne, jako nieusuwalny koniec czasu.

Oczywiście pamięć historyczna, z którą powiązane zostaje słowo Boże, jest kategorią raczej słabą. To, co musi być zapamiętane, wciąż jest zagrożone przez zapomnienie. Źródło historycznej pamięci w każdej chwili może wyschnąć, a jej zasoby mogą się wyczerpać. Pamięć o historycznych zdarzeniach może więc paść ofiarą furii zapomnienia, może w końcu w ogóle zniknąć w wyniku zapomnienia o zapomnianym, tak że już nic nie będzie mogło być utracone. Tam, gdzie teologia zmierza do ostatecznego przewyciężenia nieuniknionej

różnicy między słowem Bożym a historyczną pamięcią, tam w końcu musi się ona postawić na miejscu samego Boga i w ten sposób uporczywie stara się o nim zapomnieć.

Chrześcijańska nauka o Bogu, która odnosi się do historycznej pamięci, jest ze swej istoty zagrożona. Wobec tego niebezpieczeństwa niewiele może pomóc anamneza kultu (eucharystia), która przeciwstawia sakrament i symbol fatum zapomnienia. Bowiem ta zawarta w kulcie anamneza, pozbawiona jednak wszelkiej formy anamnetycznej kultury Świętujących ludzi, prowadziłyby do rozluźnienia związku kultu z historią Męki Pańskiej („umęczon pod Ponckim Piłatem”; „tej nocy, której został wydany”), a może wręcz do jej unieważnienia, tak że w końcu wydarzenie to – nadal przedstawiane bardzo obrazowo i odznaczające się silnym symbolicznym ładunkiem – byłoby obchodzone już tylko jako odległy od historii mit. W naszej współczesnej sytuacji chrześcijańska pamięć Boża staje przed wyzwaniem refleksyjnego ustosunkowania się do tkwiących w niej samej zagrożeń. „Kryzys Boga” dotyka istoty samego problemu Boga. Mamy do czynienia przede wszystkim z dwoma symptomami duchowej sytuacji naszych czasów, które wymuszają taki refleksyjny stosunek. Pierwszym z nich jest amnezja w kulturze, która rodzi się wraz z pojawieniem się koncepcji czasu pozbawionego końca, a potem szybko się rozprzestrzenia. Ludzie w coraz mniejszym stopniu są tym, czym jest ich pamięć, a coraz bardziej stają się po prostu własnym eksperymentem, coraz bardziej uwalniają się od wszelkich odziedziczonych zobowiązań i korzystają ze skonstruowanych przez siebie samych możliwości. Drugim symptomem jest coraz bardziej popularne dzisiaj przekonanie o całkowicie posttradycyjalnym charakterze naszych zaawansowanych społeczeństw. Zgodnie z tym „pod koniec XX wieku nie istnieje już żadna definiowana przez tradycję etyczność, w imię której można by przywrócić pogrążonej w kryzysie

nowoczesności jej dawne granice [...]. Zaawansowane społeczeństwa od dawna już same wytwarzają kulturalne warunki własnej egzystencji"[4]. Nietzsche chciał w sprawie chrześcijaństwa wydać ostateczny wyrok, dlatego pisze: „Wszystkie możliwości chrześcijańskiego życia, te najbardziej surowe i najbardziej gnuśne, najbardziej niewinne i najbardziej bezmyślne, najbardziej zastanawiające zostały już wypróbowane. Nadszedł czas, aby wypróbować coś nowego [...]”. I dlatego wiąże swój „nowy sposób życia” z triumfem amnezji w kulturze, która określa nasz „postnowoczesny” krajobraz i sprawia, że określone przez tradycję religie i Światopoglądy zanikają. „Przy najmniejszym, jak i przy największym szczęściu zaś istotą szczęścia jest zawsze jedno i to samo: umiejętność zapomnienia [...]. Kto nie umie przysiąc na progu chwili, puszczając całą przeszłość w niepamięć, kto nie jest zdolny trwać w miejscu jak bogini zwycięstwa, nie doznając zawrotu głowy ani lęku, ten nigdy nie dowie się, czym jest szczęście [...]”[5]. Tak więc pierwotny obraz szczęścia to amnezja zwycięzcy; warunkiem jest tutaj pozbawione współczucia zapomnienie ofiar. Jest to myśl faktycznie całkowicie obca biblijnej koncepcji przymierza i charakterystycznej dla niej anamnetycznej solidarności, jak i w ogóle znaczeniu jakiegokolwiek memoria, szczególnie zaś memoria passionis – nierozzerwalnie związanej z chrześcijańskim rozumieniem pokoju i szczęścia. Boska wizja biblijnych tradycji znajduje się w opozycji do wszelkich prób zdefiniowania szczęścia człowieka za cenę amnezji. Ta wizja jest bowiem związana z bardzo konkretną pamięcią. Nazywam ją tutaj w skrócie jako memoria passionis, pamięć o męce, która jest zawsze pamięcią także o cierpieniu innych, cierpieniu obcych i – koniecznie w sensie biblijnym – nawet o cierpieniu wrogów, niezależnie od oceny i upamiętnienia historii własnego cierpienia. W zachowaniu w pamięci obcego cierpienia odzwierciedla się biblijne słowo Boże, słowo Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, również Boga Jezusa[6].

Pamięć o obcym cierpieniu – jako kategoria historyczno-etyczna – jest zjawiskiem zanikającym w czasach kulturalnej amnezji. Współczesny triumf zapomnienia wyrasta z różnych źródeł. Jednym z nich jest, moim zdaniem, sama teologia. Czy w imię swej własnej wizji historii nie posługiwała się nazbyt „ciężkimi” kategoriami, aby pośpiesznie zakryć wszystkie historyczne rysy, wszystkie jątrzące się rany, wszystkie upadki i katastrofy, by wobec Bożego słowa oszczędzić bólu płynącego z pamiętania? Czy przynajmniej taka katastrofa jak Oświęcim nie powinna pozostać pewnym ultimum dla zbyt elastycznego teologicznego podejścia do historii? Czy teraz pytanie o miejsce i znaczenie przerażenia nie powinno znaleźć się w samym centrum Logosu teologii? Czy sama teologia nie powinna przynajmniej uznać, że nawet ona nie potrafi zaleczyć wszystkich ran? °e teraz ostatecznie musi odebrać sobie prawo do tego, aby problem tożsamości chrześcijaństwa raz jeszcze móc rozważać jak platońskie idee lub – idąc za modnym psychologizowaniem historii – jak obcy historii, gnostycki mit wybawienia?

Oczywiście także współczesna nauka nie jest zdolna przełamać opisanego tutaj fenomenu amnezji w kulturze. W naszej cywilizacji nauka stała się synonimem normalności i w tym sensie można o niej powiedzieć, że także ona leczy wszystkie rany i obca jest jej pamięć o cierpieniu. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie nauk historycznych: jeśli dobrze to oceniam, to od czasu tak zwanego sporu historyków w Niemczech, w naukach historycznych mniej lub bardziej przyjął się taki punkt widzenia na narodowy socjalizm i jego zbrodnie, który to wydarzenie „historyzuje”. Naturalnie nie można tej katastrofy tak po prostu wyjąć całkiem z kontekstu historii, nie da się z niej stworzyć jakiegoś rodzaju negatywnego mitu, tragedii beyond history, gdyż właśnie w ten sposób najprościej pozbawić ją jakichkolwiek

odniesień do odpowiedzialności, wstydu i nawrócenia. Kiedy myślę o Oświęcimiu, wciąż wraca do mnie pytanie, jak taka potworność, która wciąż wymyka się historycznemu oglądowi, może zostać przechowana w pamięci. To może przypuszczalnie udać się tylko w wypadku jakiejś historiografii, która ze swej strony byłaby wsparta na jakiejś anamnetycznej kulturze, a więc kulturze pamięci, Świadomej owej groźby zapomnienia, tkwiącej w każdym przedstawieniu historii.

„Nauka leczy wszystkie rany”: w końcu przecież to przekonanie obecne jest w najbardziej wpływowych i popularnych prądach współczesnej filozofii. „Izrael i Ateny, lub: do kogo należy anamnetyczny rozum?”. W tak zatytułowanym tekście Jürgen Habermas próbuje w opozycji do mnie pokazać, że anamnetyczny duch biblijnej wizji czasu już dawno przekształcił się w wizję rozumu europejskiej filozofii[7]. Tak więc przynajmniej szkielet fachowej europejskiej filozofii może uchronić nas przed niebezpieczeństwem amnezji w kulturze. Wątpię jednak. Dlaczego na przykład katastrofa Oświęcimia pojawia się u Habermasa tylko w jego Drobnym pismach politycznych – jak wiadomo w zdecydowany i znaczący sposób – a nie ma na jej temat ani jednego słowa w jego wielkim filozoficznym dziele na temat komunikacyjnego rozumu? Tak więc najwidoczniej również teoria komunikacyjnego dzieła może zaleczyć wszystkie rany! W jaki sposób jednak można byłoby jeszcze ogólnie mówić o tym, co pozostaje nieszczęściem, co nie może być zaleczone, co nie może zniknąć za wielkim neonem kulturalnej amnezji, co nie daje się wtłoczyć w pozbawioną najmniejszej szczeliny normalność? Jak można byłoby mówić o tym, co wymagałoby, jeśli w ogóle, innego rodzaju wybaczenia niż to, które niesie ze sobą czas, kojący ponoć wszelki ból, lub teoria zablizniająca wszelkie rany?

Oczywiście, coś przecież pozostaje nawet po tym, jak rzekomo zabliznią się wszystkie rany. To, co pozostaje, trudno jest opisać. Jest to dziwny rodzaj uczucia, tęsknoty sprawiającej, że wcale nie chcemy, aby pamięć o bólu została całkowicie wyciszona, niezależnie czy za sprawą teorii, psychologii, estetycznie, czy w wyniku obrzędów, czy wreszcie religii. O co tutaj chodzi? Czy mamy do czynienia z tęsknotą za Bogiem w czasach kryzysu Boga? Tę tęsknotę najtrudniej zrozumieć, jeśli uznamy ją za postawę typową dla każdego starszego pokolenia. Jest ona o wiele bardziej charakterystyczna (czasami w formie zupełnie niezwerbalizowanej) dla młodego pokolenia. Stanowi źródło sceptycyzmu młodych ludzi, obojętności, a czasami buntu wobec tego, co ludzie starsi przedstawiają im jako doświadczenie, jako określoną kolej rzeczy, jako naukę z historii – i czynią kanonem normalności. Symptomatyczna dla tej postawy jest dla mnie obecna dyskusja, która toczy się w moim kraju wokół Daniela Goldhagena i jego książki o „całkiem zwykłych Niemcach i holokauście”. Prawie zgodna – i w myśl zasad profesjonalnej historiografii uzasadniona – krytyka ekspertów nie mogła uciszyć niepokoju, jaki zapanował wśród młodych ludzi, którzy uświadomili sobie ogrom winy w historii.

Pamięć o obcym cierpieniu staje się kategorią bardzo kruchą w czasach, w których ludzie sądzą, że wystarczy uzbroić się w broń zapomnienia, skryć się za tarczą amnezji, by zabezpieczyć się przed falą nowych cierpień i zbrodni: wczoraj Oświęcim, dzisiaj Bośnia i Ruanda, a co jutro? Ale przecież to zapomnienie nie pozostaje bez skutków. Na przykład w czasach „po Oświęcimiu” najbardziej porusza mnie i niepokoi nieszczęście i rozpacz tych, którzy tamtą katastrofę przeżyli. Tyle niewypowiedzianej tragedii, tyle aktów samobójstwa! Najwyraźniej ci ludzie załamali się pod ciężarem zwątpienia w człowieka, pod ciężarem Świadomości, jakie krzywdy ludzie potrafią

sobie wyrządzić. Oświęcim zasadniczo obniżył metafizyczny i moralny próg wstydu w relacjach między ludźmi. To mogą przeoczyć jedynie ci, którzy zapominają lub rzekomo potrafią zapomnieć o tym, co zapomnieli. Ale nawet oni nie są w stanie całkowicie się uwolnić. Rana krwawi, nie można bowiem bezkarnie bluźnić imieniu ludzkiemu. Nie tylko pojedyncza istota ludzka, także idea człowieka i ludzkości jest krucha i może ulec zniszczeniu. Tylko nieliczni obecny kryzys humanizmu, tak zwany upadek wartości – zanikającą wrażliwość na wielkie postulaty, rozpad solidarności, mierność jako efekt chytrych strategii adaptacyjnych – łączą z tamtą katastrofą i wszystkimi późniejszymi tragediami, o których pamięć także została już pochłonięta przez kulturalną amnezję.

Obok historii naskórkowej dotyczącej ludzkiego gatunku istnieje także historia głębsza, i to ona najbardziej podatna jest na destrukcyjne działanie. Czyż w końcu najgorsze orgie przemocy i gwałtu nie czerpią swego źródła z „normatywnej siły faktyczności”? Czy za parawanem amnezji nie niszczą one „pierwotnej, cywilizacyjnej ufności”[8], owych rezerw moralności i kultury, na których osadzone jest człowieczeństwo? Jak dalece wyczerpały się te rezerwy? Czy nie mamy już przypadkiem do czynienia z rozpadem obrazu człowieka, oswajaniem przez historię? Czy to możliwe, że za sprawą amnezji w kulturze człowiek zatracił nie tylko Boga, ale coraz bardziej gubi samego siebie, zatracając istotę tego, co nieco górnolotnie można nazwać człowieczeństwem? Co nam pozostanie, gdy osiągniemy pełny sukces w zabliznianiu wszelkich ran? Człowiek? Jaki człowiek? Samo pojęcie humanum jest dość abstrakcyjne; nierzadko wypływa z naiwnej, optymistycznej antropologii, która już dawno wyparła z historii człowieka problem zła i teodycei. W tym kontekście, jak wiadomo, Nietzsche pisze o człowieku dostojnym, o nadczłowieku. Najbardziej trywialne urzeczywistnienie tej koncepcji jest jednocześnie

najbardziej powszechne: człowiek przyszłości jako skomputeryzowana inteligencja, pozbawiona pamięci, ale też niezagrożona amnezją inteligencja bez historii, bez praktyki i bez moralności... Religia jest substancjalnie sprzeciwem wobec amnezji w kulturze. To szczególnie dotyczy chrześcijaństwa. Kościół jako instytucja jest pamięcią skumulowaną, długotrwałą, „pamięcią mamuta”, która zawiera bardzo wiele, może zbyt wiele, i dlatego jej działanie może być uwalniające i obciążające zarazem. Teologia nie jest neutralnym obserwatorem, który znajduje się poza pamięcią lub nad nią. Jej krytyczne kompetencje biorą się stąd, że Kościołowi reprezentującemu pamięć Boga wciąż stawia pytania, czy i na ile jest ona także wspomnieniem obcego cierpienia, czy i do jakiego stopnia dogmatyczna pamięć Kościoła nie oddaliła się od ludzkiej pamięci cierpienia.

To aprioryczne cierpienie (jeśli wolno mi tak powiedzieć) daje teologii nie tylko możliwość krytycznego spojrzenia na instytucje religijne, ale także na nasze współczesne posttradycyjne społeczeństwa; pozwala zastanowić się, na ile rzeczywiście wytwarzane w ich obrębie formy zrozumienia, uwolnione od tradycji, są czymś więcej niż tylko logiką wolnego rynku, wymiany czy konkurencji[9]. Samuel Huntington twierdzi w Zderzeniu cywilizacji, że globalne konflikty przyszłości nie będą określane wyłącznie przez polityczne mocarstwa, lecz przez różnice cywilizacyjne, ewentualnie kulturalne. Wiadomo, że teza ta jest dyskusyjna, ale zawarty w niej problem ma istotne znaczenie. Konflikt zachodniej kultury z innymi kulturami, na przykład z kulturą islamu, można przedstawić jako konflikt między nowoczesnym Światem kultury opartej głównie na pamięci i nowoczesnym Światem kultury przede wszystkim dyskursywnej. Na tym przykładzie można też zobaczyć wyraźnie, że w porównaniu z kulturą dyskursywną – kultura oparta na pamięci ma wyraźne wady. W różny sposób hamuje bowiem proces modernizacji, paraliżuje ciekawość, jest nieufna wobec

eksperymentu, rytualizuje Świat przeżywany i zbyt często odwołuje się do powtórzeń. Różne paradoksy fundamentalizmu widać w jej wypadku jak na dłoni. Czym jednak byłaby kultura bez pamięci, bez tej wiążącej ją siły; kultura, w której pamięć byłaby określona całkowicie dyskursywnie, zamiast sama wyznaczać kierunki dyskursu? Czy w takiej kulturze ludzie byłiby jeszcze czymś więcej niż tylko własnym, otwartym eksperymentem? Czy nie zatraciliby się w szalonym pędzie? Jak zachodnia Europa zamierza przetrwać stojące przed nią wyzwania i konflikty, jeśli nadal pogrążyć się będzie w kulturalnej amnezji? Od tego, czy potrafimy uratować historyczną pamięć i towarzyszącą jej pamięć o obcym cierpieniu – zależy przyszłość europejskiej nowoczesności, jak i uznanie godności innych kultur.

*Johann Baptist Metz*

Tekst ukazał się w *Teologii Politycznej* 2/2004–2005: Misja boża i ludzki porządek

[1] Nawiązuje tutaj do Karla Jaspersa i jego książki *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931

[2] Por.: Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, s. 357 i nast. Już Fryderyk Nietzsche ujmuje ten problem w sposób jeszcze bardziej dramatyczny (przy założeniu, że jego przesłanie z Wiedzy radosnej o śmierci Boga będzie rozumiane jako przesłanie dotyczące czasu pozbawionego końca) w znanym sformułowaniu: „Dokąd podążamy? Naprzód, a za nami wszystkie słońca? Czy wciąż nie

spadamy? W tył, na bok, do przodu, we wszystkie strony? Czy jest jeszcze jakieś ku górze i na dół? Czy nie błądzimy przez jakąś nieskończoną nicość?” (Werke, ed. Schlechta II, s. 127).

[3] Nietzsche świadomie nawiązuje swa „myślą najgłębsza” do wczesnogreckiego mitu o „wiecznym powrocie tego samego”. Jeżeli chodzi o te kwestie, wciąż warto sięgnąć po książkę Karla Löwitha *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956 (pierwsze wydanie 1935).

[4] Helmut Dubiel, *Ungewißheit and Politik*, Frankfurt am Main 1994, s. 149

[5] Ten i poprzedni cytat z Nietzschego wykorzystałem na podstawie mojego tekstu *Zwischen Erinnern und Vergessen*, w: Libermann Renhart, Woschitz (wyd.), *Metamorphosen des Eingedenkens*, Graz 1995.

[6] Por. mój tekst *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede* w: Metz, Reikerstorfer, Werbick, *Gottesrede*, Münster 1996.

[7] W: J. B. Metz, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, s. 51 i nast.

[8] Wyrażenie K. L. Naumanna.

[9] Por. moje rozważania Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, w: H.-J. Höhn,(wyd.): Krise der Immanenz, Frankfurt am Main, 1966.