Ks. dr hab. Waldemar Szczerbiński
Uniwersytet Adama Mickiewicza

Charakterystyka wiary w judaizmie rabinicznym

Characteristics of faith in Rabbinic Judaism

Summary: As the title suggests, the presentation aims at trying to capture in a comprehensive way the notion of understanding faith in post-Biblical Judaism, which is not only based on the Torah but also on the Talmud. In its broadest sense, rabbis' teaching comes down to the question on how to live. Therefore rabbinic literature may be treated as an ethical message, as a self-teaching manual of the art of life. Analyses made let us ascertain that in rabbis' teaching it is hard to find theoretical principles or dogma-like truths of faith. What is vital here is not theory but practice, not a confession of faith but deeds of faith. Rabbinic Judaism relies on the conviction that a confession of faith, credo) is something different and less important than faith understood as life. Rabbis, with a more or less detailed precision, try to determine the scope and manner of human conduct. Such a stance is coupled with the belief that in order to be granted salvation it is enough to be zealous in observing Jewish religious law, that Jews were chosen to cooperate with God in the work of improving the world and that obedient fulfillment of God's moral law is the basis of their life and the best expression of Jewish faith. According to rabbis, to possess faith means to recollect events depicted in the Torah. Jewish faith then is the recollection of what happened to Israel in the past. This, as a result, gives rise to feelings of astonishment and fear of the mystery of God. So-construed faith is the answer to the mystery, the act of a human being who, while transcending himself, replies to the One who transcends the world.

Słowa klucze: wiara, judaizm, rabini, Tora, Talmud, etyczny monoteizm
Keywords: faith, Judaism, rabbis, the Torah, the Talmud, ethical monotheism

Jak sugeruje tytuł, przedmiotem prezentacji jest próba syntetycznego ujęcia rozumienia wiary w judaizmie postbiblijnym. Stosując kryterium podmiotowe nazywa się ten judaizm rabinicznym z uwagi na przewodnią rolę rabinów w jego powstaniu i rozwoju. Od strony przedmiotowej mówimy o judaizmie talmudycznym, który stanowi zasadniczy punkt odniesienia dla religijnego Żyda.

Tradycyjna teologia żydowska przez objawienie rozumie „całość Biblii, która została przekazana człowiekowi przez Boga"[1]. Jak w judaizmie należy odczytywać

[1] L. Jacobs, *A Jewish Theology* (West Orange 1973) 199. Cały czwarty paragraf tej publikacji dotyczy rozumienia objawienia w judaizmie.

owo stwierdzenie? Rabini odróżniają trzy poziomy tego zwracania się Boga do człowieka: poziom Tory, który jest najwyższy i bezpośredni (Bóg przemówił do Mojżesza); poziom prorocki, który jest pośrednim przekazem za pomocą proroctw (*nevuah*); poziom historyczny, w którym rolę pośrednika spełnia „święty duch" (*ruah hakodesh*). Z tego powodu zostały ustalone trzy grupy ksiąg biblijnych: Pięcioksiąg, Prorocy i Pisma. Wszystkie zaliczane są do tzw. Tory Spisanej (*Torah She-Bi-Ketav*). Jest to wąskie rozumienie objawienia w judaizmie. W szerszym znaczeniu obejmuje ono, oprócz Tory Spisanej, także Torę Ustną (*Torah She-Be-Al-Peh*), która zawiera dodatki i późniejsze adaptacje do nowych warunków. Chodzi tu przede wszystkim o Talmud. Można stwierdzić, że objawienie oznacza w judaizmie albo Pięcioksiąg, albo całość nauczania zawartego w Torze Spisanej i Ustnej, albo też całość tradycji ustnej i spisanej wraz ze współczesnymi interpretacjami. Stąd w judaizmie rabinicznym podstawą normatywności i źródłem wiary jest zarówno Tora jak i Talmud.

Rabinów nie należy traktować ani jako filozofów, ani jako teoretyków. Ich podejście jest z zasady bardzo praktyczne, dlatego w swoim nauczaniu koncentrują się na regulacji ludzkich zachowań w obrębie wspólnoty religijnej. Z tego powodu nie przejawiają zbytniego zainteresowania spekulacjami, które uznają za jałowe i nie mające większego wpływu na życie człowieka. Ich głównym celem jest interpretowanie, wyjaśnianie i stosowanie prawd wiary, które znajdują się w Torze. W nauczaniu rabinów trudno dopatrzyć się teoretycznych zasad, prawd wiary na wzór dogmatów. Tu liczy się nie teoria, lecz praktyka, nie wyznanie wiary, lecz akt wiary. W judaizmie rabinicznym występuje silne przekonanie, że wyznanie wiary (*credo*) jest czymś innym i mniej ważnym niż wiara rozumiana jako życie[2]. Tego rodzaju judaizm jest często utożsamiany z etycznym monoteizmem, ponieważ jego istotą jest czyn ludzki. Liczy się nie tyle, w co wierzysz, lecz jak wyrażasz wiarę. Jak czytamy: „Jest wiele wyznań wiary, lecz tylko jedna uniwersalna wiara. Wyznania wiary mogą się zmieniać, rozwijać i więdnąć, podczas gdy substancja wiary pozostaje taka sama poprzez wieki. Nadmierny rozrost wyznania wiary może zrujnować wiarę i przypieczętować jej zatratę. Minimum wyznania wiary i maksimum wiary jest idealną syntezą"[3]. Judaizm rabiniczny nie definiuje prawd wiary. Przeciwnie, rabini uważają to za ludzkie zuchwalstwo i błąd, ponieważ „ocenianie wiary w kategoriach rozumu to jak próba zrozumienia miłości jako sylogizmu czy piękna jako równania algebraicznego"[4]. Według rabinów „wiara to nie aprobata idei, lecz zgoda na Boga. Wiara jest odniesieniem do Boga; wierzenie jest odniesieniem do idei lub dogmatu. W odróżnieniu od wierzenia, które jest akompaniamentem wiedzy czy zrozumienia, uznaniem tego, co wiemy, wiara wyrasta ponad wiedzę i zrozumienie; odnosi się nie do tego, co poznawalne, lecz do tego, co przekracza wiedzę [...]. Wierzenie bez wiary jest aktem formalnym, często tak ubogim w treści jak

[2] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam* (Kraków 2008) 140.

[3] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 143.

[4] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 143.

dowód na istnienie Boga przedstawiony przez maszynę liczącą”[5]. Stąd stwierdzenie Heschela: „Nasze dogmaty są aluzjami, napomknieniami, nasza mądrość jest alegorią, lecz nasze czyny są definicjami”[6]. Nie znaczy to jednak, że w judaizmie nie ma żadnych stwierdzeń i sformułowań. Prawdy wiary istnieją, lecz ich sposób wyrażania i interpretowania jest wieloraki i wciąż otwarty. Ich absolutyzacja i dogmatyzacja może - jak sądzą rabini - okazać się zabójcza. Heschel mówi wprost: „Człowiek często czynił sobie boga z dogmatów, posąg, który czcił, do którego się modlił. Wolał wierzyć raczej w dogmaty niż w Boga, służąc im nie ze względu na niebiosa, lecz ze względu na *credo*, miniaturę wiary”[7]. W innym miejscu dodaje: „Trafność dogmatów zależy od tego, czy pragną one formułować, czy czynić aluzje; w pierwszym przypadku puszą się i zawodzą, w drugim sygnalizują i rozświetlają [...]. Dogmaty, o ile nie służą za skromne drogowskazy na drodze, są przeszkodami”[8]. Niezmiernie ważne jest dostrzeżenie, że w judaizmie rabinicznym wierność tradycji nie jest rozumiana jako wierność tradycyjnym sformułowaniom. Stąd w judaizmie spotykamy się z wieloma różnymi interpretacjami, nawet sprzecznymi. Żadna z nich nie jest jedynie prawdziwa i powszechnie obowiązująca. Posiadać wiarę bowiem „to nie znaczy zamieszkiwać w cieniu starych idei wymyślonych przez proroków i mędrców, żyć z odziedziczonego zasobu doktryn i dogmatów [...]. Autentyczna wiara jest czymś więcej niż echem tradycji. Jest ona sytuacją twórczą, wydarzeniem. Gdyż Bóg nie zawsze jest niemy i człowiek nie zawsze jest ślepy”[9]. Nieco inaczej wyraził to Leib Heller: „Tora nie została dana aniołom. Została dana istotom ludzkim, które posiadają inteligencję. Bóg dał nam Torę, a człowiek ma decydować zgodnie ze swoim umysłem [...]. Pozwólmy prawdzie wynurzyć się z ziemi, albowiem prawda jako mędrzec decyduje używając ludzkiej inteligencji”[10].

Judaizm nigdy nie był monolitem. Prawda ta odnosi się tym bardziej do judaizmu rabinicznego. Wynika to z przynajmniej dwóch faktów. Po pierwsze, w judaizmie nigdy nie było i nie ma ustanowionego oraz powszechnie obowiązującego zbioru prawd wiary na wzór katolickich dogmatów. Po drugie, nie istnieje w świecie żydowskim żadna struktura, religijna lub świecka, która mogłaby rozstrzygnąć jakikolwiek spór i wypowiadać się autorytatywnie w imieniu wszystkich Żydów.

Pragmatyczne podejście Talmudu do spraw doktryny religijnej odnosi się także do wiary w Boga. Wiara rozumiana jako wierzenie liczy się jedynie wówczas, jeśli wiedzie do właściwego działania. Wyznanie wiary w Boga, bez określonego przez przepisy talmudyczne życia, stanowi niewielką wartość. Przeciwnie, z talmudycznego punktu widzenia, znać Boga i działać wbrew Jego woli jest czymś gorszym

[5] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 139-140.

[6] S. Heschel (red.), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* (New York 1996) 5.

[7] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 142.

[8] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 141.

[9] A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, 138.

[10] L. Jacobs, „Rabbi Aryeih Leib Heller's Theological Introduction to his Shev Shema Tata”, *Modern Judaism* September 1 (1981) 217.

niż zaprzeczyć istnieniu Boga. Tym prawdopodobnie można wytłumaczyć fakt, że rabini bardziej przychylnie patrzą na Żyda ateistę niż na Żyda chrześcijanina, który nie stosuje się do przepisów prawa żydowskiego. W dysputach teologicznych stosunkowo łatwo stwierdzić i żydom, i chrześcijanom, że wierzymy w tego samego Boga (choć i to jest możliwe pod pewnymi warunkami), niż wspólnie ustalić właściwą i jedną interpretację określonego tekstu biblijnego.

Rabini, podejmując wysiłki wypracowania doktryny judaizmu, jednocześnie odrzucają jakiekolwiek granice interpretacyjne i bariery dla sposobów rozumienia oraz wyrażania prawd wiary. Rezultatem tego jest w judaizmie całkowita dowolność, mnogość i równowartość różnych stanowisk, nawet jeśli wykluczają się nawzajem. Można postawić pytanie: jak to jest możliwe i dlaczego? Dla rabinów Bóg jest rzeczywistością, która przekracza możliwości poznawcze człowieka. Próba zrozumienia Boga faktycznie jest problemem filozoficznym, a nie teologicznym, a tym samym nie dotyczy judaizmu, który opiera się nie na rozumieniu, lecz na zaufaniu, nie na myśleniu o Bogu, lecz na działaniu zgodnie z Jego wolą. W judaizmie rabinicznym istnienie i jedność Boga są tak naprawdę aksjomatem i założeniem ontologicznym, a nie efektem dociekań ludzkiego rozumu. Wszelkie próby racjonalizacji prawd wiary są przez rabinów albo odrzucane (jako niepotrzebne), albo tolerowane (jako możliwe), albo akceptowane (jako pomocne). Faktycznie jednak nie są konieczne i dlatego są pozostawione filozofom żydowskim. Majmonides jako pierwszy, i chyba ostatni, sformułował oraz zinterpretował trzynaście podstawowych prawd wiary, które nie tylko charakteryzują judaizm, lecz także wyznaczają jego granice[11]. Nie znaczy to jednak, że owe artykuły wiary nie były wcześniej akceptowane przez Żydów. Tu jednak zostały sformalizowane, zinterpretowane oraz niejako podane do wierzenia. Większość z nich odnosi się bezpośrednio do Boga:

1) Bóg istnieje
2) Bóg jest jeden
3) Bóg jest wieczny
4) Bóg jest bezcielesny
5) Bóg jest tym, kogo należy czcić
6) Bóg jest tym, który zsyła proroków godnych wiary
7) Mojżesz był największym prorokiem
8) Bóg jest tym, od którego pochodzi Tora
9) Tora jest niezmienna i obowiązująca
10) Bóg zna myśli i czyny ludzkie
11) Bóg wynagradza za dobro i karze za zło
12) Bóg pośle Mesjasza

[11] *Ani maanmin* (hebr. wierzę) – trzynaście artykułów wiary Majmonidesa, z których każdy rozpoczyna się słowami „Wierzę wiarą doskonałą...". Zmodernizowany modlitewnik rekonstrukcjonistów w USA zastąpił formułę „Wierzę" inną, która ujmuje zasady lojalności żydowskiej. Według niego, Żydzi nie muszą wyrażać swej wiary w kategoriach dogmatu, lecz w kategoriach pragnień i oczekiwań w stosunku do dziedzictwa żydowskiego.

13) Nastąpi zmartwychwstanie umarłych[12].

Problem nie polega na tym, że Majmonides jasno wyłożył żydowskie prawdy wiary, lecz na tym, że swoje rozumienie tych prawd uznał za obowiązujące wszystkich Żydów, na co nie chcieli zgodzić się rabini, ponieważ – ich zdaniem – stoi to w sprzeczności z naturą judaizmu. Wprawdzie wielu myślicieli żydowskich odwołuje się do Majmonidesa, lecz jego autorytet nie jest ani większy, ani mniejszy od innych żydowskich teologów czy filozofów. „Majmonides twierdził, że proste zrozumienie prawa żydowskiego nie przybliży nikogo do Boga bez pomocy metafizyki, czyli bez tego, co my dziś nazywamy filozofią [...]. Każdy człowiek powinien mieć wiarę, a wiarę można osiągnąć tylko przez myślenie. Wiedza jest ważniejsza od uczynków [...]. Cała nasza wiedza, tkwiący w nas rozum, przybliża nas do świętej doskonałości, do jedności z Bogiem. Wiarę można osiągnąć jedynie poprzez myśl"[13]. Tymczasem rabini wyrażają przekonanie, że istotne w judaizmie jest działanie, a nie myślenie. „Chociaż ceniony przez większość Żydów jako ich największy filozof, Majmonides jak na ironię wywarł na życie Żydów mniejszy wpływ niż na przykład francuski komentator Raszi czy też ruch chasydzki i mistycyzm"[14].

Judaizm opiera się na dwóch podstawowych doktrynach[15]: wierze w jednego i jedynego Boga oraz na idei wybrania Israela do dawania świadectwa o tej wierze. Te dwie doktryny, które łączą się w jednym klasycznym sformułowaniu *Szema Izrael*, są zawarte w Torze: „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie" (Pwt 6,4)[16]. Te słowa stały się dla Żydów głównym wyznaniem wiary. Formuła nie mówi nic o jedności Boga w sensie metafizycznym. Idea Boga jako czystego, prostego bytu, należy bardziej do dziedziny filozofii niż do dziedziny religii. Nie ma tu też myśli, że jeden Bóg jest tylko Bogiem Izraela, a nie innych ludzi. Jak więc rabini rozumieją to stwierdzenie?

W Biblii Izrael doświadcza Boga jako Pana historii. Wszechświat zawdzięcza swoje istnienie jednemu Bogu, Stwórcy nieba i ziemi. Wiara w jednego Boga, już w czasach biblijnych, wiązała się z przekonaniem, że jest jedna ludzkość i jeden świat. Biblijne nauczanie podkreśla, że wyłącznie i jedynie Jahwe jest bytem, któremu należy się cześć[17]. Istnieją odmienne płaszczyzny postrzegania Boskiej jedności, czego ilustracją są słowa różnych postaci biblijnych[18]. Monoteizm biblijny kładzie

---

[12] Majmonides podał je w *Komentarzu do Miszny*; J. Ochmann, *Średniowieczna filozofia żydowska* (Kraków 1995) 163; J. Neusner, A.J. Avery-Peck, *Judaism* (Malden 2001) 6.

[13] M. Shapiro, *Stu Żydów, którzy mieli największy wpływ na dzieje ludzkości* (Warszawa 1997) 75-76.

[14] M. Shapiro, *Stu Żydów,* 74.

[15] I. Epstein, *Judaism. A Historical Presentation* (New York 1959) 134.

[16] Wszystkie cytaty za: *Biblia Jerozolimska* (Poznań 2006).

[17] Iz 45,5-7.

[18] Jetro uznawał, że Bóg „jest większy niż wszyscy inni bogowie" (Wj 18,11), lecz zachował wiarę w innych bogów. Naaman przyznawał, że „na całej ziemi nie ma Boga poza Izraelem" (2 Krl 5,15), lecz dopuszczał myśl o istnieniu bogów w niebie. Dopiero Mojżesz reprezentuje najszerzej

nacisk na to, że jedna boska istota stworzyła dobro i zło[19], wbrew dualistycznym wierzeniom w osobne bóstwo, które miałoby sprowadzić na świat zło. Wymagana jest bezwarunkowa wiara w jednego Boga, ale nie jest to wiara abstrakcyjna. Nad istotą jedynego Boga zaczęli się zastanawiać znacznie później filozofowie żydowscy. W judaizmie rabinicznym konieczna natomiast jest „emuna", która wyraża wprawdzie wiarę, ale w znaczeniu wierności, ufności i niezawodności[20]. Wierzy się nie w to, kim Bóg jest, lecz jaki jest i co uczynił.

Dla średniowiecznych żydowskich myślicieli wiara w jedność Boga stała się fundamentalną zasadą judaizmu[21]. Choć zasadniczo nie ma jednego, autorytatywnego pojęcia Boga u Żydów, wszyscy żydowscy myśliciele zgadzają się, że Bóg jest jeden i niewidzialny. Dla wielu z nich pojęcie jedności Boga implikuje założenie, że nie może być żadnej wielości w jego bycie. Saadia Gaon stwierdził[22], że Stwórca jest pojedynczym, niecielesnym bytem, który stworzył świat z niczego. Nie można, jego zdaniem, antropomorficznych opisów biblijnych traktować literalnie, ponieważ prowadziłoby to do wniosku, że Bóg jest mnogością.

Jakie jest znaczenie terminu „jeden" (hebr. *ehad*)? W pierwszym rzędzie to znaczy po prostu jeden, a nie wielu. Nie ma innych bogów, jest tylko i wyłącznie jeden Bóg - Jahwe. W tym kontekście pojawia się stwierdzenie, że Bóg w swojej istocie jest niepodzielny. Hebrajski termin może też znaczyć „wyjątkowy", „niepodobny do innych". Tylko Jahwe posiada atrybuty boskości, które nie występują w żadnym innym bycie. Żadne stworzenie nie może być porównane z Bogiem, ponieważ jest On całkowicie różny od jakiegokolwiek innego bytu. W tym sensie można posłużyć się sformułowaniem Tillicha, że Bóg nie jest bytem wśród innych, lecz samym bytem[23].

Historyk żydowski Graetz[24] wyróżnia w istocie judaizmu dwa elementy: religijny i etyczny. Ten pierwszy dotyczy Boga. W sensie negatywnym zawiera on zakaz czci bytów przygodnych i zapobieganie jakiejkolwiek idolatrii. W sensie pozytywnym nakazuje, aby traktować najwyższy Byt jako jedyny i wyjątkowy, taki, w którym zawiera się istota wszelkiej etycznej doskonałości. Wiara w jednego i osobowego Boga, choć w czasach biblijnych ewoluowała zanim przybrała dojrzałą postać, jest podwaliną i istotą judaizmu rabinicznego. Monoteizm sprawiał, że Żydzi byli postrzegani jako fenomen na tle innych religii i cywilizacji. Ta wiara była i jest niezbywalnym znakiem oraz dziedzictwem religii żydowskiej.

---

pojmowany monoteizm: „Pan jest Bogiem, a na niebie wysoko i na ziemi nisko nie ma innego" (Pwt 4,39). „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza mną Boga" (Iz 44,6).

[19] Por. Iz 45,7.

[20] A.M. Goldberg, „Judaizm", *Pięć wielkich religii świata* (red. E. Brunner-Traut) (Warszawa 1996) 121.

[21] D. Cohn-Sherbok, *Judaism (*London - New York 2003) 344.

[22] Gaon rozpatruje to zagadnienie w *Księdze wierzeń i poglądów.*

[23] L. Jacobs, *A Jewish Theology*, 22.

[24] H. Graetz, „The Essence of Judaism", *JQR* 1 (1889) 3-4.

Rabiniczne rozumienie jedności Boga można streścić w następujący sposób: jest jeden Bóg i nie ma innego poza Nim; tak rozumiany Bóg jest jedynym, którego Izrael wyznaje i czci. Negacje są tak dobitne i stanowcze, jak afirmacje. Rabini odrzucają wszelkie sformułowania i pojęcia boskości, które bardziej przysłaniają niż odkrywają prawdę o Bogu Izraela. Do takich pojęć rabini zaliczają nie tylko wszelkie politeistyczne i dualistyczne koncepcje, lecz także chrześcijańską doktrynę „jedności w Trójcy", która w judaizmie uchodzi za niezgodną z rozumieniem Boga Izraela.

W judaizmie rabinicznym nie ma jednego, autorytatywnego pojęcia Boga, aczkolwiek wszyscy żydowscy myśliciele zgadzają się, że Bóg jest jeden i niewidzialny[25]. Wśród tej różnorodności niektórzy podkreślają inność (transcendencję), podczas gdy inni wskazują na bliskość (immanencję). Są tacy, którzy kładą nacisk na osobowe aspekty Boga, inni – na nieosobowe. Jedni twierdzą, że Bóg jest nadnaturalny, drudzy, że jest naturalnym procesem. Każde z tych ujęć można uznać za autentycznie żydowskie, ponieważ są one próbami myślicieli żydowskich, które mają na celu wyjaśnienie idei Boga w kontekście tradycji żydowskiej.

Za nieprawdziwe należy uznać skrajne i obiegowe opinie na temat Boga Żydów, które ukazują Jahwe albo jako absolutnie transcendentnego, albo – całkowicie immanentnego. Wydaje się, że oba stanowiska nie tylko nie oddają prawdziwego obrazu Boga w judaizmie, lecz przekraczają granice teizmu żydowskiego. Wprawdzie nie istnieje żaden obowiązujący obraz Boga, żaden dogmat, który mówiłby coś więcej niż tylko to, że Bóg jest jedyny, to jednak już na kartach Biblii Jahwe jawi się jako Ten, który jest immanentny i transcendentny. W Biblii odnajdujemy również teksty, które przedstawiają Boga jako byt transcendentny[26]. Niezależnie od wizji oddalenia Stwórcy od stworzenia, księgi biblijne pokazują także Boga, który czynnie działa we wszechświecie, a Jego wszechobecność jest nieograniczona[27]. Różne nazwy i imiona, przez które boskość jest określana w literaturze rabinicznej, zawierają dwa bieguny Bożego odniesienia do świata. Zawołania i imiona: Wszechmogący, Bóg na wysokościach, Pan wszechświata, Król, odnoszą się do transcendencji Boga, natomiast: Ojciec, Miłosierdzie, Opatrzność, Boska Obecność, dotyczą immanencji Boga.

Rabini okresu talmudycznego złagodzili biegunowość judaizmu biblijnego przez podkreślenie, że Bóg jest zarówno transcendentny, jak i immanentny[28]. W judaizmie rabinicznym nie występuje problem transcendencji bądź immanencji, są to pojęcia dla niego obce[29]. Filozofowie średniowieczni dodawali nowe kategorie znaczeniowe, które jeszcze mocniej ukazywały biegunowość boskiej transcendencji

[25] D.S. Ariel, *What Do Jews Believe?* (New York 1995) 13-14.

[26] Na przykład Iz 40,21-22; Iz 55,8-9; Hi 11,7-9; Koh 5,2.

[27] Na przykład Ps 139,7-10.

[28] D.S. Ariel, *What Do Jews Believe*, 16.

[29] A.J. Goldberg, *Judaizm*, 123.

i immanencji. Kabaliści podzielali stanowisko filozofów żydowskich eksponując ukrytość i oddalenie Boga, lecz zarazem proponowali swoistą drogę pokonania tej przepaści przez obrzędy mistyczne.

W judaizmie rabinicznym występują dwa przenikające się nurty[30]. Pierwszy ukazuje Boga jako byt transcendentny. Bóg stworzył świat, lecz sam pozostał ponad i poza światem. Wszystko, co istnieje jako dzieło stworzenia, staje w trwodze (bojaźni) przed Stwórcą i chwali Jego majestat. Bóg stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, lecz nie może być identyfikowany z naturą świata, ponieważ jest różny od niej oraz stoi ponad i poza nią. Choć Bóg uczynił człowieka najdoskonalszym ze stworzeń, nie należy Go jednak do istoty ludzkiej porównywać. Antropomorfizacja Boga jest zubożeniem boskości, a nie jej uwznioślenieм. Bóg jest Panem wszystkiego, który w każdym momencie mógłby obrócić świat w nicość, łącznie z człowiekiem. Ten nurt ujmuje egzystencję za pomocą kategorii biegunowości: *sacrum* i *profanum* (Izrael i inne narody, szabat i pozostałe dni, dobro i zło). Wszystko jest albo jednym, albo drugim, nigdy jednym i drugim. Egzystencja jest tu nakierowana na transcendowanie (uświęcanie) tego, co immanentne (ziemskie). Biegunowość może być pokonana tylko przez postawienie Boga ponad naturą, *sacrum* ponad *profanum*, szabatu ponad zwykłymi dniami, dobra ponad złem. Konkludując, możemy wynieść transcendencję ponad immanencję.

Drugi nurt skupia się na przedstawianiu Boga jako bytu immanentnego, który jest osobowy i dostępny całemu stworzeniu. Bóg jawi się tu jako wychowujący i wspierający rodzic, który jest zawsze blisko poszczególnego człowieka i całej ludzkości. Słucha naszych modlitw i reaguje na nie. Także w tym nurcie egzystencja Boga jest wyrażona za pomocą biegunowości. Jednak tutaj chodzi o wybieranie immanencji ponad transcendencję, bez deprecjonowania rzeczywistości transcendentnej. Biegunowość pokonuje się przez wprowadzenie tego, co święte, w to, co ziemskie; uczynienie z *profanum sacrum*; dostrzeżenie tego, co transcendentne w tym, co naturalne, pokonanie zła dobrym czynem.

W pierwszym przypadku chodzi niejako o „wyniesienie" tego, co immanentne, naturalne, stworzone, ziemskie, zwyczajne, ludzkie ku temu, co transcendentne, nadnaturalne, nadzwyczajne i Boże. Wszystko, co jest niedoskonałe, ma stać się doskonałe, aby upodobnić się do Stwórcy. W drugim przypadku zmierza się do „sprowadzenia" tego, co transcendentne, nadnaturalne, nadzwyczajne i Boże do rzeczywistości naturalnej, stworzonej, codziennej. Te dwa nurty ustawicznie współistnieją i konstytuują judaizm oraz żydowskie rozumienie Boga. Czasem są one splecione w jeden system wiary, który potwierdza zarówno transcendencję, jak i immanencję Boga. Bywa, że jeden nurt góruje nad drugim w pewnych okresach rozwoju judaizmu. Z całą pewnością jednak żydowska wizja Boga i żydowska wiara osadzone są na tych dwóch nurtach, które tworzą wspólną rzekę.

Dualizm, który cechuje myślenie zachodniej cywilizacji, jest obcy tradycyjnemu judaizmowi. W próbach wyrażania transcendencji i immanencji Boga stwier-

[30] D.S. Ariel, *What Do Jews Believe*, 15.

dza się najczęściej, że jest On równocześnie daleko i blisko. Poszukiwanie obecności Jahwe w myśli żydowskiej nie dotyczy oczywiście lokacji (miejsca przebywania), lecz jest sposobem wyjaśniania natury relacji Boga do świata. Pojęcie transcendencji Boga otrzymało swój pełny wyraz dopiero w nauczaniu proroków i w refleksji teologicznej rozwijającej się w okresie niewoli babilońskiej[31]. Bóg jest transcendentny w tym sensie, że jako Stwórca wszechświata jest oddzielony od wszystkiego, co zostało przez Niego wprowadzone w „bycie". Podczas gdy różne starożytne mitologiczne systemy umiejscawiały bogów w samych siłach natury, a nawet utożsamiały ich z przyrodą, judaizm rabiniczny głosił całkowitą separację Stwórcy od stworzenia. Bóg jako jedyny i wyjątkowy nie jest ani bytem podległym prawom natury, ani ograniczonym prawami natury. Demitologizacja przyrody, leżąca u podstaw religii mojżeszowej, jest źródłem monoteizmu i doktryny o transcendencji Boga: „Bóg objawiał się w wielu zjawiskach przyrody, ale w taki sposób, że z żadnym z nich nie można Go utożsamić. W religii Izraela zawsze był przedstawiany jako działający w historii ludzkiej, a nie w siłach przyrody"[32]. Z punktu widzenia doświadczenia ludzkiego Bóg jest wyniesiony ponad wszelką bytowość. W tym kontekście jawi się On jako budząca trwogę tajemnica, która pozostaje poza zasięgiem (zakresem) świata stworzonego. Ujmując to nieco inaczej, można powiedzieć, że Bóg jest *misterium tremendum*[33] lub „obecnością, która wywołuje w nas poczucie radykalnego zdumienia"[34]. Wyrażenie, że Bóg jest „poza" wszechświatem nie jest zatem próbą „usunięcia" Go ze świata, lecz żydowskim ujęciem przekonania, że Jahwe jest inny od świata i istnieje niezależnie od świata[35]. Bóg rabinów jest *supramundan*, ponad światem, lecz nie *extramundan*, czyli poza światem[36].

W judaizmie rabinicznym często spotykamy rozważania na temat natury Boga. Szczególne miejsce zajmują w nich atrybuty wszechmocy i wszechobecności. Warto zwrócić uwagę na drugi z nich. Judaizm biblijny podkreślał wszechobecność Boga, lecz dopiero w Talmudzie spotykamy się ze specjalnym terminem opisującym ten atrybut. Transcendentny Bóg wydaje się rzeczywistością całkowicie oddaloną od stworzenia, obojętną na losy świata i niedostępną ludzkości. Tymczasem judaizm stawia na drugim biegunie prawdę, że Bóg jest bliski człowiekowi i ustawicznie uwikłany w historię świata. Ta obecność Boga, która w księdze Powtórzonego Prawa nazywana jest „zamieszkiwaniem przez imię", w literaturze rabinicznej nazwana została „szechina", co dosłownie znaczy „zadomowienie"[37]. Szechina jest podmiotowo identyczna z Bogiem. Według rabinów nigdy nie była ona celem

[31] T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów* (Poznań 2002), 136.

[32] T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów*, 140.

[33] Tak określił Boga historyk religii R. Otto.

[34] W ten sposób opisał Boga A. J. Heschel.

[35] L.J. Jacobs, *A Jewish Theology*, 56.

[36] G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (New York 1962) I, 368nn.

[37] A.M. Goldberg, *Judaizm*, 124.

modłów i nigdy nie przypisywano jej atrybutów boskich. Bóg pozostaje niezmiennie w niebie, podczas gdy szechina jest sposobem udzielania się, objawiania się, wchodzenia w relację z dziełem stworzenia. Pierwszym i najważniejszym miejscem pobytu szechiny jest świątynia, „ale szechina jest w świątyni mocą nie samego miejsca, lecz wspólnoty, i nie dla miejsca, lecz dla człowieka"[38].

Wszechobecność Boga jest ustawicznie przypominana w Biblii[39]. W okresie rabinicznym myśliciele żydowscy sformułowali teorię szechiny na oznaczenie boskiej obecności, która jest porównywana do światła lub wody morskiej wypełniającej nadbrzeżną grotę w czasie przypływu[40]. Talmud z kolei mówi o szechinie, która towarzyszyła Izraelitom wszędzie, gdzie się znajdowali, nawet w niewoli babilońskiej[41]. W średniowieczu doktryna szechiny była podejmowana przez filozofów żydowskich bardzo często. Według Gaona[42] szechina jest identyfikowana z chwałą Bożą i stanowi swoiste ogniwo pośrednie między Bogiem a ludźmi, zwłaszcza w czasie prorockich doświadczeń. Dla Gaona owa „chwała Boga" jest biblijnym terminem, podczas gdy szechina jest pojęciem rabinicznym, które odnosi się do stworzonego splendoru światła. Stąd, zdaniem Gaona, gdy Mojżesz prosił o ujrzenie chwały Bożej, widział szechinę. Podobnie prorocy, w swoich doświadczeniach prorockich, faktycznie mieli do czynienia z szechiną[43]. Majmonides łączył szechinę z samym proroctwem[44] twierdząc, że pochodzi ona od Boga i dostępna jest człowiekowi poprzez kontemplację Intelektu Czynnego. We wczesnych pismach kabalistycznych szechina jest rozumiana jako żeńska zasada sfirot[45]. Nieco później była rozumiana jako ostatnia z hierarchii sfirot. Szechina, jako boska moc najbliższa stworzeniu, odgrywa rolę medium, przez które przenika boskie światło. Ostatecznie szechina uchodziła za cel mistyków, którzy dążyli do osiągnięcia komunii z mocami samego Boga.

Szechina rozumiana jako bliska obecność Boga jest dostępna wszędzie i dla każdego[46]. To eksponowali zwłaszcza chasydzi. „Obecność Boga nie była ograniczona do jakiegoś określonego terytorium i nie miała granic. Terenem tej obecności

---

[38] A.M. Goldberg, *Judaizm*, 125.

[39] Por. Ps 139,7-10.

[40] Por. *Midrasz* 6,25.

[41] Por. *Meg* 29a.

[42] Temat obecności Boga był przez Saadia Gaona podejmowany zwłaszcza w *Księdze wierzeń i poglądów.*

[43] Podobne stanowisko zajmował Jehuda Halewi w *Księdze o Chazarach*.

[44] M. Majmonides, *Przewodnik błądzących* III, 32.36.

[45] Sfirot (l. poj. sfira) – dziesięć boskich struktur pośredniczących w powstawaniu świata drogą emanacji i składających się na rozmaite poziomy rzeczywistości. Między różnymi szkołami kabały dochodziło do istotnych rozbieżności co do tego, czy sfirot są właściwie częścią bóstwa czy tylko nośnikiem boskości.

[46] L. Fine, „Kabbalistic Texts", *Back to the Sources* (red. B.W. Holtz) (New York 1992) 316.

było życie człowieka"[47]. Stąd przekonanie rabinów, iż powodem objawienia się Boga Mojżeszowi w gorejącym krzewie, było pokazanie, że żadne miejsce nie jest pozbawione Jego obecności. Bóg zważa na ludzkie łzy, wysłuchuje modlitw, ochrania i prowadzi lud Izraela. W Izraelu Boża immanencja znajduje wyraz w postrzeganiu Boga jako nadosoby (superosoby)[48]. Jak pojęcia transcendencji nie przekłada się w judaizmie na deizm, tak pojęcia immanencji nie utożsamia się z panteizmem, ponieważ stwierdzenia typu „Bóg jest blisko stworzenia" nie oznaczają, że Bóg i świat są tym samym. Teiści żydowscy przez pokolenia zdawali się świadomi, że jednostronne przeakcentowanie immanencji, bez jej odpowiedniego i wyraźnego odniesienia do transcendencji, może prowadzić najpierw do niedocenienia czynnika nadprzyrodzonego, następnie do jego zanegowania, a w konsekwencji do naturalizmu[49].

W judaizmie rabinicznym nie jest ważne wyznanie wiary, lecz życie wiarą. Talmud nie jest zbiorem pojęć o Bogu, lecz przepisów, jak postępować zgodnie z wolą Boga. Judaizm w takim ujęciu jawi się jako etyczny monoteizm. Religijny Żyd całe swoje życie pojmuje jako dążenie do wiernego trwania przy Bogu, jako odpowiadanie na wezwania Boga, jako pełnienie woli Boga, jako stawianie Boga na pierwszym miejscu. Religijny Żyd opiera swoją egzystencję na objawieniu. Nie znaczy to jednak, że wszystko, co istotne i ważne zostało już definitywnie objawione. W judaizmie rabinicznym objawienie nie jest traktowane jako w pełni dokonane i ostateczne. Twierdzenie, że nie ma nic więcej do poznania o Bogu, świecie i człowieku jest tu uznawane za próbę ograniczenia samego Boga i graniczy z idolatrią. To, co zostało objawione, nie jest tym samym, co się objawia i co zostanie dopiero objawione. Nasze otwarcie na Boga oznacza nie tylko otwarcie się na to, co Bóg powiedział, lecz także na to, co mówi teraz.

W najogólniejszym sensie nauczanie rabinów da się sprowadzić do pytania o to, jak żyć. Stąd literaturę rabiniczną można traktować jako przesłanie etyczne, jako „samouczek" sztuki życia. Rabini próbują, z różną dokładnością, określić zakres i sposób ludzkiego postępowania. Towarzyszy temu wiara w to, że do zbawienia wystarczy gorliwe przestrzeganie żydowskiego prawa religijnego; że Żydzi zostali wybrani do współdziałania z Bogiem w dziele doskonalenia świata; że posłuszeństwo danemu przez Boga prawu moralnemu jest podstawą ich życia i najlepszym wyrazem żydowskiej wiary. Jednym słowem, życie Żyda ma być „naśladowaniem atrybutów Boga: jak On jest miłosierny, tak ty bądź miłosierny; jak On jest łaskawy, tak ty bądź łaskawy; jak On jest prawy, tak ty bądź prawy"[50]. O tym, jaki Bóg jest i jakie są Jego przymioty dowiadujemy się nie w wyniku racjonalnych i abstrakcyjnych spekulacji, lecz z konkretnych wydarzeń opisanych w Torze. Nale-

[47] T. Stanek, *Jahwe*, 153.

[48] E. L. Greenstein, „Biblical Law", *Back to the Sources* (red. B.W. Holtz) (New York 1992) 89.

[49] L. Stachowiak, „Jahwe", *Encyklopedia katolicka* (Lublin 1997) VII, 681.

[50] I. Epstein, *Judaism*, 138.

ży te wydarzenia ustawicznie wspominać, ponieważ dla Żydów pamięć jest źródłem wiary. W przekonaniu rabinów posiadać wiarę - znaczy wspominać. Żydowska wiara jest zatem wspominaniem tego, co wydarzyło się w przeszłości Izraelowi. Na skutek tego rodzi się poczucie zdziwienia i trwogi przed wielką tajemnicą Boga. Tak rozumiana wiara jest odpowiedzią na tę tajemnicę, aktem człowieka, który, transcendując siebie, odpowiada Temu, który transcenduje świat.

Bibliografia: Ariel D.S., *What Do Jews Believe?* (New York 1995); Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam* (Kraków 2008); Jacobs L., „Rabbi Aryeih Leib Heller's Theological Introduction to his Shev Shema Tata", *Modern Judaism* September 1 (1981) 184-216; Tenże, *A Jewish Theology* (West Orange 1973); Shapiro M., *Stu Żydów, którzy mieli największy wpływ na dzieje ludzkości* (Warszawa 1997); Stanek T., *Jahwe a bogowie ludów* (Poznań 2002).