

Rabin Burt SCHUMAN

GRZECH ZBIOROWY, KARA BOŻA I POJEDNANIE W TORZE Żydowskie rabiniczne perspektywy interpretacji opowieści o Noem i potopie oraz o złotym cielcu

Mojżesz przypomina Bogu zarówno o obietnicy, którą złożył Izraelowi, jak i o tym, że najwyższa wszechmocna Istota potrafi cofnąć swój gniew. Prosi więc Boga, aby cofnął swój „płonący gniew”, który chciał zesać na swój lud, aby dokonać teshuwy. Tak więc z żydowskiego punktu widzenia Bóg musi być modelem zarówno cnoty samokontroli, jak i cnoty teshuwy, jeśli cnoty te ma opanować ludzkość.

Po latach badania Biblii wspólnie z uczonymi chrześcijańskimi pozostaję zafascynowany odmiennymi perspektywami interpretacji tych samych tekstów, do których odwołują się nasze religie. W swoich interpretacjach najwidoczniej przyjmujemy optykę wiary, którą wyznajemy, optykę wyznaczoną naszym doświadczeniem, przekonaniem i praktykami. Wszyscy podzielamy też rozległą tradycję komentarzy i interpretacji wypracowanych dla wzmocnienia naszych systemów religijnych.

W przypadku Żydów niemożliwe jest zrozumienie tekstu biblijnego bez odwołania się do tego, co nazywamy tradycją ustną, czyli do ponad dwóch tysięcy lat pism rabinicznych obejmujących tak zwaną halachę, czyli – w języku hebrajskim – żydowskie prawo, dosłownie oznaczające drogę postępowania. Obejmuje ona nie tylko religijne przepisy prawne, jak Miszna, Talmud, kodeksy prawa czy rabiniczne responsa, ale również materiał interpretacyjny, podobnie jak legendę talmudyczną, Midrasz oraz wielotomowe komentarze do Tory i do pozostałych elementów Biblii Hebrajskiej. Dla Żydów liberalnych, do których ja również się zaliczam, istotny jest jeszcze jeden wymiar, a mianowicie historyczno-krytyczna metoda analizy tekstu biblijnego, wypracowana przez żydowskich uczonych, przede wszystkim przez Leopolda Zunza i Abrahama Geigera w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. W niniejszych rozważaniach pragnę zaprezentować taką właśnie syntezę tradycji interpretacyjnych¹.

¹ Zob. *Chumash with Rashi's Commentary*, red. Rabbi A. M. Silbermann, Feldheim Publishers, Ltd., Jerusalem 1985; *The Torah: A Modern Commentary*, red. G. W. Plaut, URJ Press, New York 2006.

NOE I POTOP

Historia o Noem i kolejnych pokoleniach Noego (zob. Bereszit 6-11)² ma swoje korzenie w mitach akkadyjskich i babilońskich z początku drugiego tysiąclecia przed naszą erą, szczególnie w eposach *Gilgamesz* i *Atrahasis*. Bibliści, jak William W. Hallo czy Tikva Frymer-Kensky, są zdania, że mity te stanowiły część tradycji ludowej odwołującej się do historii powodzi-zagłady, która rozpoczęła się w Zatoce Perskiej i zatopiła wielką część doliny Tygrysu i Eufratu. Choć w kluczowych elementach wszystkich tych opowieści występują podobieństwa, mity babilońskie i akkadyjskie podkreślają kapryśność bogów, którzy wywołują potop, ponieważ hałas, jaki czynią ludzie, prowadzi do zakłócenia ich snu. Bohater, który buduje arkę, przedstawiony zostaje w nich natomiast jako nieśmiertelny. Inaczej jest w przypadku opowieści biblijnej, która zyskuje wymiar moralny i etyczny. Ludzkość zgrzeszyła przeciw Bogu, a w istocie zgrzeszyły wszystkie żyjące na ziemi stworzenia. W tradycji rabinicznej podkreśla się nie tylko to, że „zepsuł się świat przed Bogiem i ziemia napelniła się zbrodnią” (Bereszit 6, 11), ale że Bóg widział, iż „każde stworzenie wypaczyło swoją drogę na ziemi” (Bereszit 6, 12). Wielki średniowieczny komentator Raszi³ interpretuje słowo „zepsucie” jako opisujące nie tylko idolatrię, rozboje i rozpustę, ale również i to, że wszystkie stworzenia żyjące na ziemi nawiązywały relacje seksualne niezgodnie ze swoimi naturalnymi skłonnościami (hebr. szelo k’darko), czyli że różne gatunki wchodziły ze sobą w relacje seksualne. W perspektywie interpretacji rabinicznej sytuacja ta wskazywała na całkowite załamanie tak moralnego, jak i naturalnego uporządkowania wszechświata i na zagrożenie ciągłości wszystkich żyjących gatunków. W konsekwencji całkowicie podważony został bowiem moralny i fizyczny porządek świata, ustanowiony w zakończeniu pierwszej opowieści o stworzeniu w Księdze Bereszit (por. 1, 1-22; 3), podkreślającej skierowany do wszystkich gatunków nakaz, by były płodne i rozmnażały się, oraz fakt, że ludzkość stworzona została na podobieństwo Boże, a zatem obdarzona zdolnością moralną i etyczną. Z perspektywy zarówno Tory, jak i naszej tradycji rabinicznej sytuacja ta pozbawiona była jakiegokolwiek możliwości remedium czy naprawy, a jedynym sposobem ratunku było zniszczenie praktycznie wszystkich gatunków żyjących na ziemi poza „zbawiającą resztą” stworzeń, które raz jeszcze rozmnożyłyby się w swój naturalny sposób i w obrębie swojego gatunku (hebr. l’mineihu), i poza jedną

² Wszystkie odniesienia do tekstu biblijnego w oparciu o Torę. Zob. *Tora. Pardes Lauder*, ks. 1, Bereszit, ks. 2, Szemot, ks. 3, Wajikra, ks. 4, Bemidbar, ks. 5, Dewarim, tłum. rabin S. Pecaric, Fundacja Ronalda S. Laudera, Kraków 2001-2005.

³ Rabbi Szlomo Ben Jicchak (1040-1105).

„Raszi” jest akronimem słów „Rabbi Szlomo Jicchak” (R-Sz-I) – przyp. tłum.

rodziną ludzką, wystarczająco sprawiedliwą, aby ów proces nadzorować, a także rozpocząć zaludnianie ziemi.

Jeśli chodzi o samą postać Noego, tradycja komentarzy rabinicznych wykazuje daleko posuniętą ambiwalencję. Debata koncentruje się wokół fragmentu z Bereszit, gdzie Noe opisany jest jako człowiek sprawiedliwy, doskonały jak na swoje pokolenia (por. 6, 9; hebr. *isz cadik w'haja tamim b'dorotaw*). „Z Bogiem chodził Noach” (tamże; hebr. *W'Elohim hithalech Noach*) – czytamy. Ponieważ tradycja rabiniczna przykłada wielką wagę do każdego słowa w Torze pisanej, oba sformułowania obecne w tym wersie są bardzo dokładnie analizowane i dyskutowane. Skoro Pismo stwierdza, że Noe był człowiekiem sprawiedliwym, tradycja rabiniczna uznaje to za prawdę. W istocie Bereszit Rabba, pochodzący z czwartego wieku zbiór midraszy homiletycznych, przypomina nam w rozdziale trzydziestym, że „potomstwem ludzi sprawiedliwych są ich dobre czyny”. Debata dotycząca postaci Noego dotyczy więc przede wszystkim sformułowania mówiącego, że był on człowiekiem „doskonałym [jak] na swoje pokolenia” (Bereszit 6, 9). W znanym fragmencie przywołującym Traktat Sanhedrin (108a) Talmudu Babilońskiego Raszi stwierdza, że zdaniem niektórych rabinów sformułowanie to traktować można albo na korzyść Noego, albo na jego niekorzyść. W społeczeństwie, w którym powszechne były rozpusta, przemoc i nieuczciwość, niewątpliwie wyróżniały się sprawiedliwość i czystość serca Noego. O ile jednak bardziej byłby sprawiedliwy – pisze Raszi – gdyby dane mu było poznać modele sprawiedliwego postępowania. Ci zaś, którzy interpretują te słowa jako dyskredytujące Noego, dowodzą, że gdyby żył on w czasach Abrahama, wcale nie byłby uważany za człowieka sprawiedliwego. Kolejny problem dotyczy „chodzenia z Bogiem”, które cechowało Noego. Raz jeszcze cytując Traktat Sanhedrin, Raszi stwierdza, iż sformułowanie to wskazuje, że Noe pokładał zaufanie w Bogu, by Ten podtrzymywał go w sprawiedliwym postępowaniu, podczas gdy Abraham potrafił ze swojej własnej mocy zawsze postępować sprawiedliwie przed Bogiem.

Do tej ostatniej tradycji interpretacyjnej pragnę dodać swoje własne przemyślenia. Podczas gdy Abraham żarliwie wstawia się do Boga za mieszkańcami Sodomy i Gomory (por. Bereszit 18, 22-33), Noe buduje arkę i wiernie wypełnia polecenia, które otrzymuje od Boga, ale nie czyni nic, aby zachęcić ludy świata, by włączyły się w teshuwę (słowo to często bywa niepoprawnie tłumaczone jako „skrucha”, ale dosłownie oznacza „zawrócenie, powrót”), aby ostrzec je przed nadciągającym zniszczeniem. Z widoczną obojętnością na trudną sytuację reszty ludzkości i pozostałego stworzenia Noe po prostu buduje arkę. Możliwe, że podobnie jak było w przypadku Abrahama czy proroka Jeremiasza, jego wysiłki okazałyby się daremne, ale kodeks świętości w Księdze Wajikra (por. 19, 1-18) przypomina nam, że nie możemy stać z boku, gdy nasz bliźni krwawi, i że musimy znajdować sposób takiego wyrażania krytyki

i nagany, by nie poniżać drugiego. Nie wystarcza przy tym zwyczajne przestrzeganie rytuału Bożych przykazań (hebr. micwot) w odniesieniu do życia wspólnoty czy czystości rodziny, trzeba bowiem przyjmować aktywną rolę w naprawianiu (hebr. tikkun) świata. Są jednak również i takie sytuacje, w których pomimo naszych najlepszych wysiłków wspólnota czy społeczeństwo pozostaje przeżarte zepsuciem i przemocą, gdy stwarza fizyczne niebezpieczeństwo, a nawet niebezpieczeństwo dla równowagi ekologicznej – wówczas musimy zaangażować się w aktywność, która będzie czymś na kształt zbudowania arki czy też poszukania schronienia, bezpiecznego środowiska, a nawet bezpiecznej wspólnoty, która pomoże nam ocalić siebie, nasze rodziny, wybranych członków wspólnoty, a nawet zagrożone gatunki zwierząt i roślin. Dokonanie takiego wyboru jest w istocie bolesne, a zarazem trudne. Z drugiej jednak strony, podobnie jak arka Noego, schronienia tego rodzaju mogą dać nam podstawę do przebudowy i odrodzenia życia wspólnotowego.

Z punktu widzenia zarówno tekstu, jak i komentarza budowa arki i ocalenie rodziny Noego oraz pary każdego istniejącego gatunku zwierząt są same w sobie oznakami przymierza, które Bóg postanowił już wówczas zawrzeć z Noem, z całą ludzkością i z całym stworzeniem. W istocie nasza tradycja rabiniczna uznaje, że w doświadczeniu arki zawierały się już struktura i uporządkowanie przyszłego świata. Aby w pełni pojąć tę perspektywę, trzeba zdawać sobie sprawę, że ani dla większości klasycznych komentatorów rabinicznych, ani dla mędrców z Miszny czy Talmudu anachronizmy nie niosły w sobie żadnej sprzeczności. I tak, według Rasziego, gdy cytuje on Traktat Eruwin z Talmudu Babilońskiego, oczywiste jest, że Noe studiował Torę, ponieważ odróżniał to, na co zezwala rytuał, od tego, czego rytuał nie dopuszcza, że znał normy kaszrut (żydowskiego prawa dotyczącego żywności) i brał z sobą czyste zwierzęta w liczbie będącej wielokrotnością liczby siedem, aby mógł je złożyć w ofierze po opuszczeniu arki przez siebie i przez rodzinę. Nie jest to oczywiście zgodne z logiką narracji w Torze, ponieważ normy kaszrut nie są tam objawione. Co więcej, według Traktatu Sanhedrin (por. 108b) Talmudu Babilońskiego, Noe pozwolił wejść do arki tylko tym zwierzętom, które łączyły się ze sobą wewnątrz swojego własnego gatunku, a zwierzęta wchodziły do arki z własnej woli. Ponadto Raszi, korzystając z tego samego źródła talmudycznego, interpretuje wers Bereszit: „Wszedł Noach, jego synowie i jego żona, i żony jego synów z nim do arki” (7, 7), jako wskazujący, że mężczyznom i kobietom nie wolno było żyć jak mąż i żona, ponieważ świat znajdował się w krytycznej sytuacji. To samo źródło przywoływane jest, aby przypomnieć nam, że w Księdze Bereszit Noe i jego synowie mają opuścić arkę razem ze swoimi żonami (por. 8, 16), co wskazuje, że byli już teraz gotowi wznowić relacje seksualne z właściwym partnerem.

Jeśli chodzi o ulewy i potop, nasza rabiniczna tradycja stara się ukazać taki obraz Boga z opowieści o Noem i potopie, który dałby się lepiej pogodzić z ży-

dowską perspektywą pierwszego wieku naszej ery i z perspektywą późniejszą. Po pierwsze, napotykamy pojęcie „miaraka za miarkę” (hebr. middah k'neged middah). Tekst hebrajski brzmi następująco: „W sześćsetnym roku życia Noacha, w drugim miesiącu, siedemnastego dnia miesiąca – tego to dnia wytrysnęły wszystkie źródła wielkiej otchłani i otworzyły się otwory nieba” (Bereszit 7, 11). Tak więc hebrajskie słowo „rabbah”, oznaczające „wielkie”, zostaje przeciwstawione „wielkiemu” złu pokolenia potopu. Te same głębie wód (hebr. tehom), nad którymi unosił się Ruach Elohim (duch, wiatr Boży) i które zostały oddzielone w pierwszym rozdziale Bereszit, aby stworzone zostały suchy ląd i morza, zostają ponownie rozdzielone, aby ów proces odwrócić i zniszczyć życie na ziemi.

Drugie pojęcie, które ukształtowało się w okresie pierwszego i drugiego stulecia naszej ery, to pojęcie dwóch miar (hebr. Midot), które posiada Bóg: miary sprawiedliwości (hebr. midat ha-din) i miary współczucia (hebr. midat ha-rachamim). Bóg judaizmu rabinicznego jest Bogiem, który pragnie teszuwy, który w Jom Kippur, najświętszy dzień hebrajskiego kalendarza liturgicznego, pozostawia bramy teszuwy otwarte aż do ostatniej chwili. I tak, Raszi stwierdza, że różnica między wersem mówiącym: „A deszcz [padał] na ziemię” (Bereszit 7, 12), a wersem: „Potop trwał na ziemi” (Bereszit 7, 17), wskazuje, że Bóg najpierw zesłał lekki deszcz, by ofiarować stworzeniu szansę dokonania teszuwy, a dopiero, gdy jasne było, że droga, którą idą wszyscy się nie zmieni, rozpoczął się potop.

Koniec potopu i opadnięcie wód przynoszą nowy zbiór Bożych przykazań i ustanowienie nowego przymierza między Bogiem a ludzkością. Wszystkie gatunki zamieszkujące ziemię otrzymują nakaz: „Niech będą płodne i rozmnażają się” (Bereszit 8, 17), aby ponownie zapełniły ziemię. Noe składa ofiarę ze zwierząt czystych, którą Bóg przyjmuje z zadowoleniem i która prowadzi do Jego obietnicy, że nigdy więcej nie ześle absolutnego zniszczenia na ziemię, nie zakłóci cyklu upraw rolnych ani cyklu pór roku. Chociaż Bóg przyznaje, że w każdym człowieku obecna jest inklinacja do zła (tradycja rabiniczna określa ją jako „jecer ha-ra”), to jednak objawia warunki nowego przymierza z Noem, jego rodziną i jego potomkami.

Tradycja rabiniczna dostrzega głębszy sens elementów Przymierza opisanego w Bereszit (por. 9, 1-17). W tekście biblijnym obejmują one: przykazanie, by się rozmnażać, powierzenie człowiekowi panowania nad światem przyrody i odpowiedzialności za ten świat, pozwolenie na spożywanie zwierząt i zakaz spożywania ich krwi, zakaz zabójstwa i karę śmierci za jego popełnienie. Tradycja objaśnia szerzej te przykazania i nazywa je siedmioma przykazaniami Kodeksu Noego, jak zapisano w pochodzącej z trzeciego wieku księdze komentarzy rabinicznych Tosefta i w Talmudzie Babilońskim w traktatach Awoda Zara (zob. 8, 4) i Sanhedrin (zob. 56a). Wielki średniowieczny mędrzec

Mojżesz Majmonides twierdził w *Miszne Tora*, że nie-Żyd, który przestrzega Kodeksu Noego, uważany jest za „sprawiedliwego wśród narodów” i ma zapewniony udział w „świecie, który nadejdzie” (*Prawa Królów* 8, 4). Siedem przykazań kodeksu Noego obejmuje: 1. zakaz idolatrii; 2. zakaz morderstwa i przelewania krwi; 3. zakaz kradzieży; 4. zakaz rozwiązłości seksualnej, obejmujący zakaz kazirodztwa i sodomii; 5. zakaz bluźnierstwa i znieważania Bożego imienia; 6. zakaz pobierania mięsa od żywego zwierzęcia; 7. nakaz respektowania systemu sprawiedliwych praw i sądów prawa. Tak więc z żydowskiej perspektywy rabinicznej Bóg wymaga od wszechświata zarówno porządku moralnego, jak i fizycznego.

OPOWIEŚĆ O ZŁOTYM CIELCU

Judaizm rabiniczny, czy to w swojej tradycyjnej, czy to liberalnej odmianie, nie uznaje chrześcijańskiego pojęcia grzechu pierworodnego. Od pierwszego wieku naszej ery tradycja żydowska uznawała naturę ludzką za niejednolitą, ponieważ każdy człowiek nosi w sobie inklinację do dobrego (hebr. *jecer ha-tow*) oraz inklinację do złego (hebr. *jecer ha-ra*). Jeśli natomiast istnieje pojęcie grzechu zbiorowego, który można by uznać za pierwotny czy pierworodny w swojej naturze, to łączyłby się on z przypadkiem złotego cielca i jego następstwami, których opis znajdujemy w *Księdze Szemot* (zob. 32, 1-34, 35). W tym wypadku Izrael zgrzeszył zbiorowo, a chociaż ogrom jego grzechu został ostatecznie wybaczony, odbyło się to wielkim kosztem i pozostało na zawsze w umysłach dwóch pokoleń Izraelitów na pustyni, a także w zbiorowej pamięci narodu żydowskiego.

Opowieść ta znana jest niewątpliwie wszystkim czytelnikom Biblii. Mojżesz, któremu Bóg objawił na górze Synaj Dziesięć Przykazań (hebr. *Aseret ha-Dibrot*), co można by dokładniej tłumaczyć z hebrajskiego jako Dziesięć Twierdzeń, wstępuje z powrotem na górę, aby uzyskać dalsze pouczenia, a Izraelici przez czterdzieści dni czekają w obozowisku u stóp góry. Gdy powrót Mojżesza do obozu się opóźnia, ludzie gromadzą się (hebrajskie słowo „*wajikahel*” wskazuje na zgromadzenie, które ma charakter opozycyjny bądź konspiratorski) i żądają, by Aaron zrobił im Boga (boga lub bogów – hebrajski tekst jest w tym miejscu niejasny), który będzie szedł przed nimi, nie wiedzą bowiem, co się stało z „tym człowiekiem, Moszem” (hebr. *zeh Mosze* – *Szemot* 32, 1), który wyprowadził ich z Egiptu. Zauważmy, że pomimo roli, którą pełnił Mojżesz jako przywódca i nauczyciel, tłum w panice określał go jako „tego człowieka, Moszego”.

Aaron nakazuje więc mężczyznom, by zdjęli złote kolczyki z uszu swoich żon, synów i córek, po czym kolczyki owe przetapia i robi z nich odlew cielca.

Odlawszy cielca z metalu, buduje ołtarz, mówiąc „To są twoi bogowie, Jisraelu [hebr. Eloheichah – „twój Bóg” lub „twój bóg”], którzy cię wywiedli z ziemi egipskiej” (Szemot 32, 4). Po zbudowaniu ołtarza dla cielca ogłasza, że następny dzień będzie dniem świątecznym. W dniu tym lud zasiadł, by jeść i pić, i powstał „żeby się zabawić” (Szemot 32, 6), co tradycja rabinicznych komentarzy interpretuje jako śmiech i brak pobożności, ale najczęściej dostrzega w tych słowach eufemizm na opis orgiastycznych zachowań seksualnych.

Z perspektywy żydowskiej jawi się jednak również wiele niejasności co do natury i celu złotego cielca. Raszi i większość komentatorów tradycyjnych uznaje kult tego cielca za jaskrawy przykład Awoda Zara, przede wszystkim dlatego, że sami Żydzi ogłaszają: „To są twoi bogowie Jisraelu”, co stanowi wyraźne naruszenie drugiego z Aseret ha-Dibrot, Dziesięciu Twierdzeń w Księdze Szemot (por. 20, 5). Wielu współczesnych badaczy wskazuje, że na Bliskim Wschodzie popularny był kult byków i cielców rodzaju męskiego i że byki często postrzegane były nie jako bogowie, ale co najwyżej jako ich objawienie. Interpretacją taką posługują się autorki *The Torah: A Women's Commentary*⁴. Uczone te twierdzą ponadto, że Aaron nazywa owo święto świętem dla Boga (hebr. chag l'Adonaj), co odnosi się tylko do Boga Izraela (por. Szemot 32, 5). Wskazywałoby to, że Aaron uważał je za formę kultu zastrzeżonego; niemniej odlanie boskiego wizerunku złotego cielca jest wyraźnym naruszeniem drugiego twierdzenia (drugiego przykazania).

Dosłowny sens tekstu wskazywałby jednak, że wina w wielkiej części spoczywa bezpośrednio na Aaronie, który przez zrobienie złotego cielca i zgodę na lekkomyślne i rozwiązłe zachowanie w święto dla Boga pozwolił Żydom na utratę kontroli nad sobą i naraził na poważny szwank Boże przykazania oraz przymierze Boga z Izraelem. Wielu współczesnych badaczy, na przykład rabin Gunther Plaut, odnajduje w tej interpretacji również odzwierciedlenie historycznych napięć w starożytnym Izraelu utrzymujących się między linią kapłanów Aaronowych, którzy pełnili posługę w Jerozolimie, i kapłanów Muszydzkich, którzy utrzymywali, że pochodzą od Mojżesza i pełnili posługę w świątyniach Północnego Królestwa w miastach takich, jak Sziloh i Dan. Ogromna część tradycji rabinicznej postrzega jednak czyny Aarona w innym świetle.

W Traktacie Szabbat Talmudu Babilońskiego (zob. 89a) Raszi przytacza legendę, według której szatan pokazuje Aaronowi i Żydom postać, która wygląda niczym Mojżesz, leżącą na marach wysoko w niebie, co jeszcze bardziej pogłębia ich rozpacz. Ponadto w naszej rabinicznej tradycji rozpowszechniona była wiara, że ci, którzy nadal oddawali się kultowi bożków, stanowili część „wielkich tłumów różnych [ludzi]” (Szemot 12, 38), które wyszły z Egiptu wraz z Żydami i podburzały lud przeciwko Aaronowi. Raszi przytacza też

⁴ Zob. *The Torah: A Women's Commentary*, red. T. Cohn Eskenazi, A. Weiss, URJ Press, New York 2000.

wcześniejszą legendę, według której to czarownicy z owych „wielkich tłumów różnych [ludzi]” uczynili złotego cielca, a szatan stworzył złudzenie, że jest to żywy byk. Ponadto w *Leviticus Rabbah*, pochodzącym z czwartego wieku naszej ery zbiorze komentarzy do Midraszu, odnajdujemy wskazanie, że ogłoszenie przez Aarona, iż uroczystość odbędzie się następnego dnia, było z jego strony strategią obliczoną na jej odwleczenie i że budując ołtarz, być może starał się on spowolnić tę pracę, tak by nie zakończyła się przed powrotem Mojżesza. Niewątpliwie Aaron znalazł się w trudnej sytuacji: pod nieobecność jego brata, w ręku którego spoczywało przywództwo, i wobec braku Bożej interwencji musiał czynić wszystko, by zapobiec buntowi wśród ludzi, którzy wychowali się w środowisku pogańskim, a teraz poczuli, że są uwięzieni na pustyni i pozbawieni wskazówek, co czynić. Podczas gdy Bóg i Mojżesz zajmowali się być może wyidealizowanym przymierzem na górze, Aaron musiał zadbać o rzeczywistość zarówno wdrażania, jak i obrony systemu micwot, które jemu i jego ludowi zostały ukazane tylko częściowo.

Przeanalizujmy teraz reakcję Mojżesza. Czytając *Księgę Szemot*, dochodzimy do wniosku, że cechą jego charakteru jest wewnętrzne napięcie. Bóg mówi Mojżeszowi, że lud, który wywiódł z krainy Egiptu, zachowuje się niegodziwie i że szybko odwrócił się od Przymierza, robiąc sobie złotego cielca, składając mu pokłony i ofiary (por. 32, 7). Bóg potępia Izrael jako „ludzi upartych”⁵ (32, 9) i prosi Mojżesza o zgodę na to, by lud ów zniszczyć, a z niego, Mojżesza, uczynić „wielki naród” (32, 10). Mojżesz natychmiast błaga Boga, by oszczędził Żydów, pyta Go, dlaczego gniew Boży ma zapłonąć przeciwko Jego ludowi, który On sam przecież wyprowadził z ziemi egipskiej „wielką siłą i potężną mocą” (32, 11). Mojżesz pyta: „Dlaczego Egipcjanie mają powiedzieć: «Wyprowadził ich ze złym [zamysłem], żeby ich zabić w górach i usunąć z powierzchni ziemi?»” (32, 12). W istocie Mojżesz odgrywa rolę Bożego pupila, który rzuca Bogu wyzwanie, by opanował On swój gniew, by pozwolił gniewowi swojemu opaść, pamiętając o Przymierzu zawartym z matriarchami i patriarchami i o obietnicy, że uczyni ich potomków wielkim narodem. Tak więc Mojżesz przypomina Bogu zarówno o obietnicy, którą złożył Izraelowi, jak i o tym, że najwyższa wszechmocna Istota potrafi cofnąć swój gniew. Prosi więc Boga, aby cofnął swój „płonący gniew” (32, 12), który chciał zesłać na swój lud, aby dokonać teshuwy. Tak więc z żydowskiego punktu widzenia Bóg musi być modelem zarówno cnoty samokontroli, jak i cnoty teshuwy, jeśli cnoty te ma opanować ludzkość.

Kiedy jednak Mojżesz schodzi z góry i sam staje się świadkiem orgiastycznego kultu złotego cielca, daje upust swojemu gniewowi i roztrzaskuje Tablice, na których zapisane zostało słowo Boże. Wydarzenie to dało początek

⁵ W tłumaczeniu Izaaka Cyklowa czytamy w tym miejscu „lud twardego karku”. Zob. *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006.

rabinicznej legendzie Sziwrei ha-Luchot o kawałkach potłuczonych Tablic, które – jak wskazują traktaty Berachot (por. 8b) i Menachot (por. 99b) Talmudu Babilońskiego – zostały umieszczone w Arce i podróżowały z Żydami jako przypomnienie o upadku zarówno Mojżesza, jak i ich własnym: zgrzeszył nie tylko Izrael, ale również Mojżesz, a zatem i Izrael, i Mojżesz muszą stanąć wobec swoich grzechów, aby dokonać teszuwy i pojednać się z Bogiem. Grzech ten nieustannie przypominany jest ludowi żydowskiemu poprzez tradycję rabiniczną i przez powtarzanie jego narodowo-historycznego mitu.

Pojednanie to zostanie jednak osiągnięte bardzo wielkim kosztem. Najpierw Mojżesz poddaje Żydów ciężkiej próbie: muszą wypić wodę z rozsypanym prochem złotego cielca, podobnie jak żony podejrzane o cudzołóstwo w Księdze Bemidbar miały wypić „wodę goryczy” (5, 24; zob. 5, 12-31). Następnie Mojżesz zbiera u swego boku synów Lewiego i nakazuje im pozabijać członków swojego ludu i w ten sposób upelnomocnić się do służby Bogu (por. Szemot 32, 29). Raszi twierdzi, że przez ów akt oddania przyjęli oni święcenia jako kapłani i lewici. Mimo to jednak ów strumień przemocy lewitów jest równie niepokojący, jak sam gniew Mojżesza, i przypomina o brutalnym i mściwym zachowaniu ich przodka Lewiego w odpowiedzi na gwałt zadany Dinie (por. Bereszit 34, 25-31; 49, 5-7), co trafnie zauważono w *The Torah: A Women's Commentary*, a także przypomina, że obrachunek, którego Bóg żąda od Izraela za jego czyny (por. Szemot 32, 30-35), obejmuje teszuwę za zadany gwałt oraz że Izrael musi upelnomocnić się do służby Bogu przez teszuwę.

Mojżesz przypomina ludowi Izraela, że lud ten zgrzeszył przeciw Bogu i mówi, że zwróci się do Boga, aby w imieniu całego ludu prosić o przebaczenie. Wyznaje grzech Izraela przed Bogiem (por. Szemot 33, 31-33) i dwukrotnie prosi Boga, by wybaczył grzech swojemu ludowi. Posługuje się przy tym słowem „ana”, które wskazuje na zaklinanie lub błaganie. Co więcej, prosi Boga, aby – jeśli Izrael nie uzyska przebaczenia – wymazał jego imię ze swojej księgi, którą napisał. Bóg odpowiada, że potraktowani w ten sposób będą tylko ci, którzy przeciwko Bogu zgrzeszyli, i nakazuje Mojżeszowi, by prowadził lud do miejsca jego obozowiska, a Bóg zesła anioła, kiedy zechce obrachować się z Izraelem za jego grzech. W tym miejscu Raszi pisze, że według Traktatu Sanhedrin (por. 102a) Talmudu Babilońskiego, Bóg gwarantuje Mojżeszowi, że cały lud Izraela nie zostanie jednocześnie unicestwiony, ale że przez wieki, gdy Bóg będzie karał ten lud za jego grzechy, będzie nawiedzał część winy, którą lud ten ponosi za złotego cielca (obok win za wszystkie przyszłe grzechy, jakie być może popełni), każda bowiem kara, która zostaje zesłana, jest po części odpłatą za grzech zrobienia złotego cielca.

I rzeczywiście: Bóg zsyła anioła i zapłata za grzech Izraela przychodzi w formie zesłanej na niego plagi. To, czy owa plaga była śmiertelna, w całości bądź częściowo, nie wynika jasno z tekstu i opinie co do tego, tak pochodzące z tra-

dycji, jak i współczesne, pozostają podzielone. Mój własny pogląd jest taki, że akcent pada tu na plagę raczej jako formę cierpienia niż masową śmierć.

I na koniec jesteśmy świadkami kulminacyjnych etapów pojednania Boga z Izraelem i drugiego objawienia Przymierza (por. Szemot 33-34). Mojżesz otrzymuje nakaz, by wszedł na górę, w ramach teszuwy wykuwszy dwie kamienne tablice w zamian za te, które rozbił. Gniew Boży wobec ludu Izraela, „ludu upartego”, nadal się jednak utrzymuje, Bóg bowiem nie chce iść wraz z nim przez pustynię ku Ziemi Obiecanej, obawiając się, że zniszczy go w drodze. Lud bolał i powstrzymał się przed noszeniem wszelkich ozdób; idąc za nakazem Bożym, zdjął z siebie wszystkie ozdoby, które nosił na górze Horeb, gdzie miał miejsce incydent ze złotym cielcem. Przed obozem Mojżesz rozbił namiot, który nazwał Wyznaczonym Namiotem, a który znany jest jako Namiot Spotkania (hebr. Ohel Moed – por. Szemot 33, 7). W przybytku tym Bóg spotykał się z Mojżeszem twarzą w twarz, a u wejścia stawał słup obłoku. Lud Izraela miał stać, każdy u wejścia do swojego namiotu, aby być świadkiem tego, że Mojżesz wchodzi do Wyznaczonego Namiotu i zstępowania słupa obłoku. W ten sposób lud Izraela otrzymywał zapewnienie zarówno o Bożej obecności, jak i o prawomocnym charakterze władzy Mojżesza. Wierna swojemu anachronicznemu stylowi egzegezy biblijnej, nasza rabiniczna tradycja postrzegała Namiot Spotkania jako pierwotny dom studiów (hebr. Beit ha-Midrász), gdzie uczniowie Tory mogliby spotykać się z Bogiem tak przez Torę pisaną, jak i przez tradycję ustną Miszny, Talmudu i Midraszu.

To, co następuje dalej, obejmuje najgłębiej poruszające – pełne współczucia i znakomicie ludzkie – opowieści w całej Torze. Mojżesz, obawiając się, że Bóg nie będzie prowadził ani jego, ani ludu Izraela podczas drogi przez pustynię, prosi Boga, by pozwolił mu poznać Jego ścieżki, tak aby Mojżesz mógł prawdziwie poznać, kim jest Bóg i czego Bóg pragnie. Błaga Boga, by był z ludem Izraela podczas jego drogi. Bóg mówi Mojżeszowi, że jego życzenie zostanie spełnione, ponieważ prawdziwie zdobył on sobie przychylność Bożą. Biorąc pod uwagę kontekst dyskusji, grzech i karę, które poprzedziły tę rozmowę, wydaje się, iż Mojżesz poszukuje kochającej, współczującej, przebaczącej i ożywiającej istoty Boga. Prosi Go, by pozwolił mu ujrzeć Bożą Obecność. Bóg udziela odpowiedzi na dwóch poziomach. Najpierw obiecuje Mojżeszowi objawić następujące atrybuty: Bożą dobroć, Boże Imię JHWH, Bożą łaskę i Boże współczucie. Następnie przypomina mu, że oblicza Boga nie może ujrzeć żaden śmiertelnik, ale stawia go w rozpadlinie skały, osłania go swoją ochronną mocą i pozwala mu ujrzeć to, co pochodzi z Niego, gdy będzie przechodzić Jego majestat (por. Szemot 33, 20-23). Niewątpliwie owo pragnienie dostrzeżenia fizycznej obecności Boga i poznania Jego zasadniczych atrybutów, wspólne wszystkim ludziom poważnie traktującym swoją wiarę, ograniczone jest przez naszą własną śmiertelność i granice naszego ro-

zumienia siebie i innych. Mojżesz jednak poszukuje tego zrozumienia nie dla siebie, lecz dla Izraela, co jest kolejną oznaką jego bezinteresowności i pokory. To objawienie z kolei doprowadzi do spotkania Mojżesza z Bogiem na górze Synaj i do objawienia atrybutów Bożych, wśród których są zarówno litość, jak i sprawiedliwość (zob. Szemot 34, 7) – wersy to opisujące stały się podstawą dla wielkiego średniowiecznego mędrca Majmonidesa, gdy pisał o Trzynastu Atrybutach Boga, których recytacja stanowi część naszej uroczystej liturgii świątecznej – do spotkania, podczas którego Mojżesz po raz kolejny w imieniu Izraela prosił Boga o przebaczenie i podczas którego nastąpiło drugie objawienie Przymierza. Rozdział kończy się zejściem Mojżesza z góry, z promieniącym obliczem, gdy przekazuje ludowi Izraela nauczanie Przymierza.

Bez wątpienia proces pojednania kontynuowany będzie przez dopełniający akt teszuwy dokonany przez Izrael – przez zbiorowy akt ofiary i budowy Miszkanu, Przybytku, w którym zamieszka odtąd Bóg, ziemskiego modelu niebieskiego zwierzchnictwa, modelu, który stanowi monumentalną zbiorową odpowiedź na sam akt stworzenia wszechświata przez Boga. A odpowiedź ta nadeszła od tych samych Żydów, którzy wcześniej włożyli cały swój wysiłek w kult złotego cielca.

Taka jest istota żydowskiej wizji grzechu zbiorowego, kary, teszuwy i pojednania.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*
Konsultacja naukowa *Ewa Zajęc*