

JUDAIZM JAKO RELIGIA UŚWIĘCAJĄCA CZAS

Judaizm stworzył świątynię, do której nie trzeba przychodzić, bo przemieszcza się ona razem z człowiekiem. Świątynię, która istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się choćby jeden wyznawca judaizmu; wędrującą razem z nim, bo istniejącą trwale nie w przestrzeni, ale w czasie. Świątynią tą jest Szabat.

Zagadka czasu jest jednym z najciekawszych problemów, który towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. W całym świecie istot żywych tylko człowiek ma świadomość czasu i to ona wyznacza ludzkie postawy wobec życia i śmierci oraz trwania i przemijania. Kategoria czasu należy do podstawowych form, w których człowiek postrzega świat, swoje życie oraz funkcjonowanie całego społeczeństwa. Jest ona składnikiem konstytutywnym każdej kultury, ujmuje życie zbiorowości w abstrakcyjną ramę istnienia w porządku chronologicznym.

W różnych kulturach, religiach i systemach filozoficznych sposoby postrzegania i traktowania czasu oraz rozumienia roli historii mogą być – i rzeczywiście są – odmienne¹. Jednym z osiągnięć, jakie myśl żydowska wyrażona w Biblii hebrajskiej wniosła do kultury powszechnej, jest „wbudowanie czasu w konstruktywny wymiar historii”². Historia Żydów różni się od historii innych narodów. Ta świadomość towarzyszy Żydom od początku, jednak w późniejszym okresie swoich dziejów przestali oni „dbać” o historię. Ci pobożni uważali, że skoro powierzona im została Tora, to zapis historycznych wydarzeń nie jest już potrzebny³. Abraham Joshua Heschel, jeden z najwybitniejszych filo-

¹ Dla Arystotelesa czas był właściwością bytu oraz miarą ruchu według zasady „przedtem i potem” (por. A r y s t o t e l e s, *Fizyka*, ks. IV, 218 b-219 b, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 105-107). Stoicy uczyli, że czas nie istnieje realnie i jest wyłącznie wytworem myśli (por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1. *Filozofia starożytna i średniowieczna*, PWN, Warszawa 1983, s. 130).

² A. N e h e r, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, w: *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1988, s. 261.

³ Dlatego po pochodzących z okresu starożytności księgach Józefa Flawiusza (zob. J. F l a w i u s z, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, t. 1-2, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2007) następną żydowską książką historyczną jest wielotomowe dzieło Heinricha Graetza *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (t. 1-11, Leiner, Leipzig 1853-1875; zob też. wydanie polskie: H. G r a e t z, *Historia Żydów*, tłum. S. Szenhak, t. 1-11, Judaica, Warszawa 1929), wydane w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, w okresie modernizacji żydowskiego życia, reprezentujące „martyrologiczny punkt widzenia” na żydowską historię. Współcześnie dwa wydarzenia – Holokaust i powstanie Państwa Izrael – sprawiły, że większość Żydów zwraca

zofów żydowskich dwudziestego wieku, w książce *Pańska jest ziemia* wyraża żywe zainteresowanie problematyką czasu: „Obdarzono nas świadomością tego, że jesteśmy uwikłani w historię przekraczającą zyski i chwałę wszelkich dynastii i imperiów. Zostaliśmy wezwani [...] do nastawiania zegara wiecznej historii”⁴. W przeciwieństwie do Egipcjan czy Greków, którzy byli budowniczymi przestrzeni, Rzymian – budowniczych państwa i całego imperium, chrześcijan – nieba, Żydzi są budowniczymi czasu. Jak pisze André Neher, jest to pociągająca i trafna definicja, należy ją jednak umieścić we właściwej perspektywie⁵. Nakreślił ją Heschel w innym dziele, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*⁶, które zostało wydane w Stanach Zjednoczonych w roku 1951⁷. Nie był to czas przypadkowy. Przebywając w Ameryce, Heschel zwrócił uwagę na szerokie zjawisko asymilacji amerykańskich Żydów, którzy wstydzili się publicznie wyrażać swoją żydowskość. Na przykład szabat przeszkadzał im w pracy, robieniu zakupów, przeszkadzał w życiu i w byciu Amerykanami. W swoim dziele próbował Heschel na nowo odkryć i przybliżyć sobie współczesnym, wagę tego wyjątkowego dnia. Koncentrował się na idei judaizmu jako religii czasu, przeciwstawiając ją cywilizacji technicznej skupionej na przekształcaniu i ujarzmianiu przestrzeni, czemu w starożytności hołdowali Babilończycy, Grecy i Rzymianie.

KONCEPCJA CZASU I HISTORII WEDŁUG BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Potocznie przyjęło się, że w Biblii hebrajskiej typową i zarazem oryginalną myślą ujmującą problematykę czasu jest jego koncepcja linearna. Tymczasem sprawa okazuje się bardziej skomplikowana, ponieważ w tekstach natchnionych nie wypracowano jednej idei czasu. Mówi się w nich również o czasie cyklicznym i o czasie splecionym z wydarzeniami zbawczymi. Dla myśli żydowskiej to ostatnie rozumienie jest najbardziej charakterystyczne i zostanie szerzej omówione w następnej części artykułu.

uwagę na swoją historię. Filozof Emil Fackenheim pisze w tym kontekście książkę o „powrocie Żydów do historii”. Zob. E. Fackenheim, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, Schocken Books, New York 1978.

⁴ A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 144.

⁵ Por. Neher, dz. cyt., s. 261.

⁶ Zob. A. J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1994.

⁷ Zob. Tenen, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Farrar, Straus and Young, New York 1951.

Czas nie jest bezpośrednim przedmiotem badań autorów biblijnych. Uświadamiają sobie jego istnienie, nie zastanawiają się jednak nad tajemnicą czasowej struktury wszechświata. Przeżywają czas jako dar, sycą się nim, rozsmakowują się w przeżywaniu jego istnienia⁸. Nie jest ważna długość czasu, lecz głębia bytowania, intensyfikacja przeżywania życia. Biblia hebrajska nie przedstawia jednej koncepcji czasu. W biblijnym języku hebrajskim nie ma nawet słowa „czas”, które będąc pojęciem abstrakcyjnym, pozostawało dla Hebrajczyków czymś zupełnie obcym⁹. Źródłem wszystkiego, co istnieje i co się dzieje na ziemi, jest pozaczasowy Bóg¹⁰. Człowiek żyje w czasie, Bóg – w wieczności. Hebrajskie słowo „olam”, różnie zresztą tłumaczone (wiek, wieczność, świat), oznacza trwanie, które przekracza wszelką ludzką miarę. Bóg żyje „zawsze”.

Myśl hebrajska, wyrażona w pierwszym zdaniu Księgi Rodzaju (hebr. Beresit), jako jedyny spośród systemów myślowych starożytności, usunęła obsesje przestrzenne oraz związane z nimi zawile mity i obrzędy. Całkowicie zapanowała ona nad przestrzenią, wynosząc czas ludzki do poziomu historii, niepowtarzalnej i brzemiennej w znaczenie. Pierwsze zdanie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1) wyraża prawdę, że cała rzeczywistość (świat i czas) jest powołana do istnienia w stwórczym akcie Boga. Pierwsze słowo – „beresit” („w początku”) akcentuje, po pierwsze, sam fakt, że był początek, a czas jest całkowitym novum, po drugie, że stwórczy akt dokonał się w ciągu pewnego czasu, po trzecie, że stworzenie pojawiło się, gdy zaistniał czas. Dni stworzenia ukazują religijną wizję trwania, spożytkowaną na „kompletowanie” wszechświata. Bóg stopniowo osadzał swoje stworzenie w czasie, który nie jest jakąś próżną formą, zwykłym następstwem chwil. Czas stanowi miarę trwania ziemskiego: kosmicznego (czas kosmiczny, cykliczny) oraz historycznego (koncepcja linearna). Obydwa rozumienia czasu w doświadczeniu człowieka nakładają się na siebie: czas wyznaczony poszczególnymi cyklami natury oraz czas znaczący różnymi wydarzeniami¹¹.

Bóg jako Stwórca ustanowił pewne rytmy, którym podlega natura: następujące po sobie dni i noce (por. Rdz 1, 5), ruchy ciał niebieskich (por. Rdz 1, 14), powrót poszczególnych pór roku (por. Rdz 8, 22). Fakt ten świadczy o porządku, jaki Bóg wszczepił w swoje stworzenie. Wszystkie ludy starożytne

⁸ Por. A. V o g t e, *Zeit und Zeitüberlegenheit*, w: *Weltverständnis im Glauben*, red. J.B. Metz, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1965, s. 281-318.

⁹ Szerzej na temat słownictwa związanego z czasem w Biblii zob. J. B a r r, *The Semantics of Biblical Languages*, Oxford University Press, London 1961; zob. też: t e n z e, *Biblical Words for Time*, Alec R. Allenson, Inc., London 1969.

¹⁰ Szerzej na temat czasu w Biblii zob. J. M u i l e n b u r g, *The Biblical View of Time*, „Harvard Theological Review” 54(1961) nr 4, s. 225-252.

¹¹ Por. X. L é o n - D u f o u r, hasło „Czas”, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1973, s. 175.

przyjęły owe cykle przyrody za podstawę mierzenia czasu. W ten sposób sakralizacja mityczna stała się okazją do wprowadzenia kalendarza świąt, opartego na rytmie pór roku i miesięcy. Również kalendarz żydowski podlegał tym prawom, wprowadzał jednak – co stanowiło wyjątek – podział miesięcy na tygodnie zakończone szabatem¹². Należy również zwrócić uwagę, że o ile starożytne religie przypisały naturalnym cyklom przyrody znaczenie święte – w przekonaniu ich wyznawców moce boskie ujawniają się poprzez owe cykle – o tyle koncepcje te stały się dla Izraelitów nie do przyjęcia. Usuwali oni ze swego kalendarza religijnego wszelkie odniesienia do mitów politeistycznych, dzięki Objawieniu, nadając mu stopniowo nowe znaczenie: święta na cześć boskich mocy przekształciły się w obchody pamięci wielkich dzieł Boga w historii. Proces religijnej sakralizacji czasu przenika nawet poszczególne pory dnia, w ciągu którego rytuał żydowski przewidywał składanie darów ofiarnych i odmawianie określonych modlitw o ustalonych godzinach (por. 2 Krl 16, 15; Ez 46, 13-14; Lb 28, 3-8). Całe życie Izraelity zostało ujęte w siatkę obrzędów i przez nie uświęcone¹³.

O oryginalności myśli żydowskiej stanowi nie tylko fakt, że przypisuje ona stworzenie jednemu Bogu, lecz również to, iż ustanawia między Bogiem a światem przez niego stworzonym stosunek historyczny, a nie mityczny. Przykład – czyli właśnie stosunek historyczny – pociąga za sobą dwie ważne konsekwencje. Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny wobec stworzenia. Duch Boży ogarnia świat, ale Jego Słowo wkracza w świat, zostaje zakorzenione w świecie, ucieleśnione w rzeczach stworzonych. Każde nowe Słowo Boga wzbudza nową fazę stworzenia. Przez nie kształtuje się „historia” stworzenia, dlatego właśnie stosunek Boga do świata nie jest mityczny, lecz historyczny¹⁴.

W jaki sposób Biblia hebrajska mówi o historii? Podstawowym terminem jest „dzień” – w języku hebrajskim „jom”¹⁵. „Diwrej hajamim” – „prace dni”

¹² Kalendarz żydowski oscyluje pomiędzy systemem słonecznym a księżycowym. Podział roku na dwanaście miesięcy odpowiada systemowi słonecznemu, ale miesiąc jest oparty na cyklu księżycowym. Rok rozpoczynał się u Izraelitów najpierw jesienią, w miesiącu Tiszri (por. Wj 23, 16; 34, 22), a potem na wiosnę, w miesiącu Nisan (por. Wj 12, 2). Początkowo lata były liczone według wielkich wydarzeń: na przykład śmierci królów (por. Iz 6, 1), wystąpienia niecodziennych zjawisk naturalnych (por. Am 1, 1), a następnie przyjęto pewne ery: na przykład erę Seleucydów (por. 1 Mch 1, 10; 14, 1; 16, 14). Por. też: L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 175.

¹³ Święty kalendarz zajmuje w życiu Izraela bardzo ważne miejsce. Gdy w drugim wieku przed naszą erą król-prześladowca Antioch IV Epifanes zakwestionował kalendarz, to – w rozumieniu Żydów – wystąpił w ten sposób przeciwko samemu Bogu (por. Dn 7, 25). Por. L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 175.

¹⁴ Por. N e h e r, dz. cyt., s. 268.

¹⁵ Termin „jom” w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju ma trzy różne znaczenia. W wierszu piątym ma znaczenie kosmiczne, jest jednym ze składników pary przeciwnych sił: światłość–ciem-

oznaczają historię w sensie narracji historycznej, a „jemot olam” – „minione wieki” (dosłownie: „dni świata”) oznaczają historię w sensie szerszym¹⁶. Terminologię tę dopełnia słowo „toledot”, „rodowód”. Opisuje ono historię ciągu pokoleń. O ile pierwszy rozdział Księgi Rodzaju wskazuje na ruchliwość czasu, jego historię, drugi sprowadza dzieło stworzenia do jednego dnia – bejom asot (por. Rdz 2, 4). Dzień stworzenia to dzień historyczny, to początek i zarazem uruchomienie dalszej historii – toledot. Aby zachować więź z początkiem, człowiek nie musi wznosić się na poziom mitu. „Będąc raczej historią niż mitem, Stworzenie nie ciąży na religijnej myśli Biblii; nie zmusza jej do ucieczki czy poszukiwania schronienia w obrzędach lub w doktrynach o nawrotach. [...] Nakazuje człowiekowi iść wraz z historią, której on sam jest wyzwającym źródłem”¹⁷.

Czas historyczny różni się jakościowo od czasu kosmicznego: ten drugi jest przejmowany i przekształcany przez pierwszy według wyobrażeń człowieka. Czas historyczny ma swoje specyficzne miary wielkości, pozostające w ścisłym związku z życiem ludzkim¹⁸. „Dni” jak i „pokolenia” mają swój początek oraz koniec, historia nie podlega prawu wiecznego powrotu. Rządzą nią Boże plany, które rozwijają się i uzewnętrzniają w historii. W religiach pogańskich czas historyczny posiada charakter sakralny o tyle, o ile jakieś wydarzenie konkretnie odtwarza pierwotną historię bogów, jak to ma miejsce na przykład w cyklach przyrody; w ten sposób dokonuje się sakralizacja mityczna. Pod tym względem objawienie biblijne stanowi radykalną nowość. Bóg objawia się za pośrednictwem historii świętej, dlatego czas, w którym historyczne zdarzenia miały miejsce, sam z siebie ma wartość sakralną¹⁹. I czas i tak pojęta historia są znaczone wydarzeniami o unikalnym, niepowtarzalnym charakterze. Według modelu biblijnego czas nie jest jedynie majestatycznym strumieniem, płynącym od początku ku końcowi, lecz niekończącym się ciągiem przeskoków. Objawienie dokonuje się w historii i posiada takie cechy, jak ciągłość i postęp²⁰.

ność. W wierszu czternastym ma sens astronomiczny i odnosi się do pełnego cyklu dobowego. We wszystkich pozostałych miejscach słowo to oznacza okres, chwilę związaną z inną chwilą, następującą po niej i zapowiadającą następną.

¹⁶ Synonimem tego wyrażenia jest „senot dor wador” – „lata poprzednich pokoleń” (dosł. „lata pokolenia i pokolenia”). Posługuje się nimi zamiennie autor Księgi Powtórzonego Prawa (por. np. Pwt 32, 7).

¹⁷ N e h e r, dz. cyt., s. 269.

¹⁸ Początkowo Izrael miał „rodową” koncepcję trwania, następnie, od czasów monarchii, jednostką miary czasu było dane panowanie, a następnie era.

¹⁹ P o r. L é o n - D u f o u r, dz. cyt., s. 173-177.

²⁰ P o r. M. F i l i p i a k, *Aksjologiczne aspekty biblijnej problematyki czasu*, w: *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*, red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 101, 105; por. też: N e h e r, dz. cyt., s. 271.

Myśl żydowska zawiera w sobie wiedzę, że istnieje klucz do historii, nadający jej głęboki sens, klucz ten jednak nieustannie przechodzi z rąk jednego partnera Przymierza do rąk drugiego, od Boga do człowieka, naznaczając historię swego rodzaju niepewnością – „wieczną improwizacją”²¹. Przeczucie to towarzyszy egzegezie rabinackiej, według której świat nie wyłonił się od razu w całości z rąk Stwórcy (por. Bereszit Raba 9, 4). Potrzeba było dwudziestu sześciu prób i to nie gwarantowało powodzenia i nie chroniło przed upadkiem i powrotem do nicości. Stąd okrzyk Boga: „Halwej szej’a mod” („Niechby ten chociaż trwał!”), wskazujący, że od początku historia człowieka nosi znamię całkowitej niepewności. Zagadkę i tajemnicę tego ryzyka odnajdujemy w nowatorskim w porównaniu z myślą Wschodu, żydowskim pojęciu wolności człowieka. Czyniąc człowieka wolnym, Bóg wprowadził w świat element niepewności. W tym momencie Stwórca przechylił miarę czasu od tego, „co jest”, ku temu, co „może być”. Pytanie o świat jest pytaniem o byt, a spotkanie w przestrzeni i czasie przekazuje owo pytanie całej historii. W hebrajskiej koncepcji stworzenia istotny jest nie tylko sam byt, ale stawanie się, podążanie, ruch, doskonalenie. To, co „może być” uosabia moc, nieprzeniknącą zasobność bytu.

Tora utrzymuje, że człowiek może zapanować nad czasem, przekroczyć jego granice i go przededefiniować. Jednym z przykładów triumfu człowieka nad czasem jest tšuwa (powrót), moc cofnięcia się w czasie i nadania nowego charakteru swym uczynom z przeszłości.

JUDAIZM RELIGIĄ HISTORII I CZASU

„Religia czasu” – tak zatytułował jeden z rozdziałów swojej książki *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu* Abraham Joshua Heschel²². Przypomina on biblijną prawdę, że Boga Izraela nie odnajdziemy w prawach natury, lecz poprzez zdarzenia w historii. Bóg Izraela jest Bogiem zdarzeń. Nie jest i nie może być umiejscowiony w rzeczy²³. Słowa te są echem wypowiedzi króla Salomona, który przed trzema tysiącami lat podczas inauguracji Świątyni Jerozolimskiej powiedział: „Czy rzeczywiście Bóg zamieszka na ziemi? Oto

²¹ Tamże.

²² A. J. H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 254.

²³ P o r. t e n ż e, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tłum. V. Reder, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 165. W języku hebrajskim biblijnym nie ma odpowiednika słowa „rzecz”.

niebo i niebiosa niebios nie mogą Cię ogarnąć, a cóż dopiero ta [oto] Świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27)²⁴.

Czas wpleciony w wydarzenia zbawcze ujawnia trzy zakresy. Pierwszy związany jest z konkretnym wydarzeniem, drugi wpleciony w ciąg wydarzeń, w proces, trzeci natomiast przekracza płaszczyznę doczesną i silnie wiąże się z wiecznością²⁵. Różnica między procesem a wydarzeniem jest zasadnicza, gdyż proces może być ciągły, trwały i jednostajny, gdy tymczasem wydarzenia zachodzą nagle, przypadkowo i sporadycznie. Proces różni się od wydarzenia tak jak to, co typowe od tego, co wyjątkowe. Człowiek żyje w porządku wydarzeń, który jest zarazem porządkiem duchowym, wybiegającym poza zwykły naturalny proces, i którego nigdy nie zwycięży przeszłość. „Zdarzenia, z których zrodziła się religia Izraela, szczególnie momenty w czasie, w których spotykają się Bóg i człowiek, są tak fundamentalne dla judaizmu jak wieczność Bożej sprawiedliwości i współczucia oraz uniwersalna prawda, że Boga i człowieka łączy ze sobą nieustanna więź”²⁶. Jak wynika ze słów Heschela, w judaizmie nie występuje czysto ludzka koncepcja czasu, lecz święta historia. Cała kultura żydowska, a zarazem i koncepcja czasu, zostaje stworzona przez objawiającego się Boga. Dla człowieka, którego umysł zdominowany jest przez przestrzeń, czas to wartość powtarzalna, jednolita, Heschel natomiast nie pojmuje czasu jako czegoś jednorodnego, uważa, że nie ma dwóch jednakowych chwil, każda jest dla niego wyjątkowa i cenna. Objawienie należy do kategorii takich zdarzeń, w których człowiek biblijny, mając głębokie odczucie czasu, zdolny był zrozumieć wyjątkowość tego, co dokonało się na Synaju i nieporównywalność owego wydarzenia z żadnym innym. „Gdyby nie ten dzień...!” – woła mędrzec Talmudu²⁷.

Należy tutaj zwrócić uwagę na to, że wydarzenia historyczne mają dla wiary żydowskiej, a zatem także dla żydowskiej teologii, znaczenie dużo większe niż na przykład dla wiary chrześcijańskiej. Ta ostanía – poprzez zaistniałe raz na zawsze samoobjawienie się Boga – ma swoją podstawę w Jezusie z Nazaretu, w którym uznaje ona Mesjasza-Chrystusa. Poza Nim nie ma i nie będzie innego czy dodatkowego objawienia. Wiara żydowska nie opiera się na samoobjawieniu się Boga, lecz na przyrzeczeniu: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14) – na przyrzeczeniu Boga, o którym Leo Beck powiedział: „Jest On tym, który nigdy nie zostanie objawiony, a przecież nieustannie ob-

²⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz i in., Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1982, t. 1, s. 597.

²⁵ Por. P. Neuenzeit, *Biblische Zeitvorstellungen*, w: *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, red. V. Beraing, P. Neuenzeit, H.R. Schlette, Anton Pustet, München 1964, s. 37.

²⁶ Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 254.

²⁷ Por. Pesachim 68b.

jawia²⁸. Widownią spotkania Boga z człowiekiem jest historia. W świetle wiary żydowskiej to wydarzenia historyczne, czy to w skali mikro, czy makro, są objawieniem, czyli sposobem zwracania się Boga do człowieka. Zadanie człowieka polega na zauważaniu owego przesłania zawartego w wydarzeniach historycznych i udzielaniu na nie odpowiedzi zgodnej z Torą, czyli wskazaniem Boga. Za takim ujęciem stoi przekonanie, że w całej historii jest zawsze obecny Bóg, co więcej, historia nie biegnie i nie może biec przeciw Bogu ani obok Boga: On jest, który jest!²⁹

Sercem żydowskiej wiary nie jest rozumienie abstrakcyjnych zasad, lecz przywiązanie do wydarzeń, które zostaje wyrażone w ich celebracji. W Księdze Wyjścia czytamy na temat przybycia Izraelitów na Synaj: „Było to w trzecim miesiącu od wyjścia Izraelitów z Egiptu; w tym dniu przybyli na pustynię Synaj” (19, 1). Pojawia się tu wyrażenie „w tym dniu” będące określeniem oznaczającym, że dzień, w którym Izrael otrzymał Torę, nigdy nie będzie należał do przeszłości. Pozostaje zobowiązaniem, a wolę jego wypełnienia należy potwierdzać każdego dnia. To, co się wówczas wydarzyło, było aktem przekraczającym terażniejszość³⁰, odwołującym się do wiecznego dziś, należącym też do przyszłości. Myśl tę wyraził Vincenzo Vitiello, pisząc: „Hebrajska koncepcja czasu odbiega głęboko nie tylko od «kolistej» koncepcji greckiej, lecz także od «liniowej» koncepcji chrześcijaństwa historycznego, Pawłowego. Czas hebrajski jest skoncentrowany nie na terażniejszości Chrystusa, ale na przyszłości Boga, zawsze innego i wiecznie wybiegającego, będącego «inaczej niż bycie»”³¹. Z tej perspektywy czas przestaje być ograniczeniem, a „ziemią, na której można zamieszkać, jest zawsze przyszłość”³². Uosobieniem takiego rozumienia czasu i własnej historii jest patriarcha Abraham. Porzucił on przywiązanie do tego, co już osiągnął, a więc porzucił przeszłość i terażniejszość. Wyruszył w drogę, gdyż najważniejsza była obietnica dotycząca przyszłości. Przeszłość nie była dla niego ograniczeniem, dlatego mógł się otworzyć na przyszłość, na tajemnicę, na inność. Jak pisze Vitiello: „Spotkanie z Bogiem zawsze jest ofiarą. Ofiarą z terażniejszości. Ma ona wartość tylko wtedy, gdy

²⁸ Cyt. za: *Judaizm*, red. M. Dziwisz, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe, Kraków 1989, s. 214.

²⁹ Palący problem wynikający z tak rozumianej koncepcji czasu i historii to Holocaust, wydarzenie historyczne, które domaga się od teologów żydowskich odpowiedzi o bycie Boga w tak zatracającej historii.

³⁰ Heschel pisze: „To co czyni Bóg zdarza się w czasie, jak i wieczności. Rozpatrywane z naszego punktu widzenia [Objawienie – E.Z.] zdarzyło się raz; z Jego perspektywy zdarza się nieustannie” (*Bóg szukający człowieka*, s. 269).

³¹ V. V i t i e l l o, *Pustynia, ethos, opuszczenie. Przyczynek do topologii religijności*, tłum. E. Łukaszuk, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias Vincenzo Vitiello*, tłum. M. Kowalska i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 167.

³² Tamże.

jest poświęcana”³³. W celu opisanego przyszłości inny myśliciel żydowski, Emanuel Lévinas, odwołuje się do fenomenu śmierci. Postrzega czas nie jako ograniczenie, lecz jako stworzenie możliwości nawiązania relacji z innością; przyszłość stanowi kluczową ekstazę czasową. W swoim dziele *Czas i to, co inne* kreśli obraz czasu, który nie jest czasem tylko ludzkim³⁴. W egzystencji człowieka istnieje szczelina otwierająca ją na transcendencję, umożliwiającą spotkanie z innością. Szczeliną tą jest przyszłość – jako coś tajemniczego. Lévinas wierzy, że istnieje siła, która może rozbić czas człowieka, nie uśmiercając go.

Przywiązanie do wydarzeń, o którym mówił Heschel, nie wyraża jednak w pełni istoty żydowskiego życia. Judaizm nie uwielbia bałwochwalczo chwili czy zdarzenia, zwraca natomiast szczególną uwagę na micwę – dobry uczynek, który dopełnia wydarzenie i nadaje sens każdej chwili. Aby rozpoznać ostateczne znaczenie czasu, potrzebna jest specjalna świadomość, dlatego judaizm uczy, że czyniąc to, co skończone, postrzegamy to, co nieskończone, uczy w codziennych czynach postrzegać życie wieczne. „Czas to wieczna innowacja – pisał Heschel – synonim dla ciągłego tworzenia”³⁵. Czas jest darem Boga dla świata przestrzeni. Zadanie człowieka polega na podbijaniu przestrzeni i uświęcaniu czasu. Judaizm jest religią, która uczy przywiązania do świętości w czasie, przywiązania do świętych wydarzeń.

DAŻENIE DO UŚWIĘCENIA CZASU

Świętość związana z przestrzenią, z przyrodą znana była w innych religiach. Czas ostatecznie zawsze ulegał przestrzeni, a wieża Babel nigdy nie dosięgła nieba, przestrzeń zatem umieszczono w sferze tego, co święte. W starożytności pojawiła się ona w ubóstwionej postaci w symbolice obrzędów astrologicznych oraz związanych z uprawą roli, a każdy z nich odzwierciedlał zbiór pojęć, za pomocą których Sumerowie, Babilończycy, Fenicjanie czy Egipcjanie usiłowali pokonać przestrzeń. Judaizm zaczął ideę świętości stopniowo przenosić ze świata przestrzeni do świata czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, z rzeczy na wydarzenia³⁶. Judaizm pozbawił świat fizyczny wszelkiej „wrodzonej” świętości. Nie leżała ona już w naturze rzeczy, lecz stała się wartością użyczaną rzeczy przez akt uświęcenia.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

³⁵ Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 84

³⁶ Por. tamże, s. 12.

Świętość, czyli kedusza, definiowana jest zazwyczaj jako status nadawany czemuś poprzez ludzkie działania oddzielające (świętość to „bycie oddzielnym”) to coś od pospolitości, zwyczajności, powszedniości oraz przez przypisywanie temu (na przykład czasowi, przestrzeni, własnemu postępowaniu) wyższej rangi duchowej. Zazwyczaj uświęcanie kojarzone jest z rytuałem błogosławieństwa (przed wieloma czynnościami, na przykład przed jedzeniem). Talmud jednak wyraźnie stwierdza, że zasada uświęcania odnosi się do wszystkich aspektów życia: „Uświęcaj się przez to, co jest dozwolone” (Jewamot 20a). Starożytni rabini rozróżniali trzy aspekty świętości: świętość Imienia Boga, świętość Szabatu i świętość Izraela³⁷. Zwracali oni uwagę, że świętość Szabatu pochodzi od Boga i ma pierwszeństwo przed świętością Izraela. Świętość Szabatu trwa nawet wtedy, gdy człowiek go nie uznaje. Izrael (święta wspólnota) natomiast poprzez swoje czyny uświęca kraj (przestrzeń zamieszkania) oraz wszystkie inne święta (czas). „Tylko święta potrzebują uświęcenia przez Beit Din [sąd rabinów, który określał dzień rozpoczęcia nowego miesiąca, a zatem wyznaczał dzień świąteczny – E.Z.], ale nie Szabat” (Nedarim 78b).

„Święty” (hebr. „kadosz”) – jest jednym z najbardziej wyróżnionych słów Biblii hebrajskiej. Kiedy po raz pierwszy pojawia się to słowo i do czego się odnosi? „Jakież był zatem pierwszy święty obiekt – pyta Heschel – w historii świata? Czy była to góra? Czy był to ołtarz?”³⁸. Pierwszy raz słowo „kadosz” zostało użyte w Księdze Rodzaju w odniesieniu do czasu: „I pobłogosławił Bóg dzień siódmy i uczynił go świętym” (2, 3). Pierwszą jest świętość w czasie (Szabat), a nie w przestrzeni (Sanktuarium). Na początku historii na świecie była jedyna świętość, świętość w czasie. Na Synaju ogłoszono świętość w człowieku: „Wy będziecie Mi [...] ludem świętym” (Wj 19, 6). Ostatnim etapem było uświęcenie przestrzeni. Bóg nakazał budowę przybytku po tym, jak ludzie ulegli pokusie oddawania czci rzeczom – złotemu cielcowi. Pierwsza była świętość czasu, poświęconego przez Boga, następnie świętość człowieka, a dopiero na końcu świętość przestrzeni, która uświęcona zostaje przez człowieka³⁹.

SZABAT – ŚWIĄTYNIA W CZASIE

Judaizm stworzył świątynię, do której nie trzeba przychodzić, bo przemieszka się ona razem z człowiekiem. Świątynię, która istnieje wszędzie tam, gdzie pojawia się choćby jeden wyznawca judaizmu; wędrującą razem z nim,

³⁷ Por. Jalkut Szimoni I, 830.

³⁸ H e s c h e l, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 13.

³⁹ Por. tamże.

bo istniejącą trwale nie w przestrzeni, ale w czasie. Świątynią tą jest Szabat. Heschel pisał: „Szabaty to nasze największe katedry, a naszym najświętszym przybytkiem jest świątynia, której ani Rzymianie, ani Niemcy nie potrafili spalić”⁴⁰, istnieje ona bowiem w czasie. Z siódmym dniem tygodnia wiążą się trzy Boskie czyny: Bóg „odpoczął”, „pobłogosławił” i „uświęcił” (por. Rdz 2, 2-3). Świecenie Szabatu zostało podniesione do rangi przykazania, którym Bóg zobowiązał Izraela. Czwarte przykazanie brzmi następująco: „Pamiętaj (hebr. zachor) [stałe] o dniu Szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20, 8); „Przestrzegaj (hebr. szamor) dnia Szabatu, aby go uświęcać (por. Pwt 5, 12). Rabini zastanawiali się, dlaczego w pierwszym przykładzie pada słowo „pamiętaj”, a w drugim „przestrzegaj”. Tradycyjna interpretacja żydowska głosi, że słowa „pamiętaj” i „przestrzegaj” zostały wypowiedziane przez Boga jednocześnie. „Pamiętaj” jest pozytywnym przykazaniem wykonywania czynności mających na celu uświęcenie Szabatu, natomiast „przestrzegaj” jest zakazem profanowania świętości Szabatu⁴¹.

Nakaz uświęcania (hebr. lekadszo) Szabatu uświadamia wyznawcom judaizmu, że obowiązek pamiętania i przestrzegania ma być przeniesiony na wyższy poziom duchowej aktywności. W tradycji żydowskiej mówi się, że Bóg pobłogosławił ten dzień, dając człowiekowi neszama jetera – dodatkową duszę, która jest rozszerzeniem duchowych możliwości służby Bogu. „Aby uświęcić Szabat, należy uczynić go istotą swojego życia, duszą swojego czasu, należy zanurzyć się w jego potężnym duchu i wczuć się w jego wyjątkowe doznawanie, mawiał Chofec Chajim. Żyd musi wykorzystać każdą drogocenną chwilę Szabatu, aby wznosić się duchowo bliżej i bliżej do Boga”⁴².

Celem Szabatu nie jest wstrzymywanie się od pracy. W dzień świąteczny czas nie stanowi wartości mierzalnej, którą należałoby wypełnić jak największą aktywnością. Przeciwnie, wartością jest zaprzestanie wszelkiej zewnętrznej działalności, aby zrobić miejsce na spotkanie z Bogiem „odpoczywającym” po dziele stworzenia. Zaprzestanie działalności oznacza, że praca została przerwana, ale nie ukończona, i mimo że zawsze pozostaje jeszcze coś do zrobienia, człowiek powinien się od tego powstrzymać i odpocząć. Celem Szabatu jest menucha – odpoczynek – uczynienie z tego dnia świątyni w czasie. W siódmym dniu człowiek nie powinien naruszać Boskiego świata, zmieniać fizycznego stanu rzeczy, ponieważ dzień ten jest dniem odpoczynku, zarówno dla ludzi, jak i dla zwierząt. Nie powinien kształtować w tym dniu zewnętrznych

⁴⁰ Tamże, s. 12.

⁴¹ Bóg wypowiedział jednocześnie obydwa słowa, a cud ten uczynił, aby pokazać, że szanowanie Szabatu poprzez wykonywanie przykazań pozytywnych jest związane z unikaniem profanowania go. Zob. *Tora Pardes Lauder. Księga Druga. Szemot*, red. i tłum. S. Pecaric, Fundacja Rolanda S. Laudera, Kraków 2003, s. 203.

⁴² *Tora Pardes Lauder, Księga Druga. Szemot*, s. 204.

struktur dziejów, lecz atemporalnie przekształcać siebie samego w głębi swej istoty⁴³. Uświęcanie Szabatu jest celem Szabatu. Tradycja starożytna głosi, że przysły świat charakteryzuje identyczny rodzaj świętości, jaki na tym świecie ma Szabat⁴⁴. Zostało to wyrażone w Talmudzie, gdzie siódmy dzień został nazwany „me'en olam ha-ba”, czyli „czymś podobnym do wieczności lub świata przyszłego”. Stanowi on przypomnienie i wzór obydwu światów: tego i przyszłego. Szabat jest radością, świętością i odpoczynkiem; radość to część tego świata; świętość i odpoczynek należą do świata przyszłego. Tora wymaga, aby Żydzi zachowywali się i postępowali w tym dniu tak, jakby byli w świątyni, gdyż w sześć dni Bóg uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nim jest i odpoczął w siódmym dniu. Dlatego Bóg pobłogosławił dzień Szabatu i uświęcił go (por. Rdz 2, 1-3).

Siódmego dnia Bóg zaprzestał kreacji. Konsekwentnie – działania, które były niezbędne dla zbudowania i wyposażenia przez Żydów Przybytku na pustyni, w Szabat są zakazane. Od tej pory Szabat jest budowanym przez Żydów sanktuarium w czasie. Miszna wymienia trzydzieści dziewięć głównych kategorii takich czynności (hebr. melachot) zabronionych w Szabat⁴⁵. Rzymianie, spotykając Żydów, którzy skrupulatnie powstrzymywali się od czynności zakazanych w Szabat, reagowali pogardą, uważając, że jest to oznaką żydowskiego próżniactwa (tak sądzili Seneka czy Juwenalis⁴⁶). Dlaczego zatem, mimo że upłynęło tyle tysięcy lat, owe – wydawałoby się – nieżyciowe zakazy wciąż są przestrzegane? Jakkolwiek zabrzmi to paradoksalnie, Szabat służy życiu. Zachowywanie go kształtuje umiejętność uniezależniania się człowieka od rzeczy. Żydzi w tym dniu żyją tak, jakby byli niezależni od cywilizacji technicznej. Powstrzymują się przed aktywnością, która ma na celu przetwarzanie rzeczy w przestrzeni. Siódmy dzień jest przedsmakiem przyszłego świata (hebr. haba olam). Jest „punktem”, w którym czas nie płynie jednostajnie, lecz

⁴³ Zob. A. S e g r e, *Il Sabato nella storia e nella tradizione ebraica*, w: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee. Atti del simposio per il XXV dell'Associazione Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1975, s. 79-145.

⁴⁴ Opis charakteru dnia, który będzie pełnym Szabatem (odpoczynkiem w życiu wiecznym), pochodzący z pierwszego rozdziału *Awot d'Rabbi Natan* głosi, że jest to czas, w którym „nie ma ani jedzenia, ani picia, ani ziemskich spraw, a sprawiedliwi siedzą na tronach, w koronach na głowach, i radują się blaskiem Szechiny” (por. Berachot 17a).

⁴⁵ W traktacie *Szabbat* judaizm ustanawia wiele innych przykazań (hebr. micwot), których wypełnienie jest konieczne, aby uświęcić Szabat. Zbiór prac zakazanych został w Talmudzie poszerzony o tak zwane chazerot. Są to czynności, które same w sobie nie łamią zakazu pracy w Szabat, ale są bardzo zbliżone do zakazanych i nie powinny być wykonywane, aby przez nieuwagę nie przekroczyć tej cienkiej bariery (i nie naruszyć nakazów Tory).

⁴⁶ Zob. J u w e n a l i s, *Satyra XIV*, tłum. J. Sękowski, w: *Trzej satyrycy rzymscy. Horacy. Persjusz. Juwenalis*, oprac. L. Winniczuk, tłum. J. Czubek, J. Sękowski, PWN, Warszawa 1958. Por. też: S. B a c c h i o c c h i, *Od soboty do niedzieli*, tłum. A. Górski, Znaki Czasu, Warszawa 1985, s. 190.

ulega swoistej kondensacji⁴⁷. Czas jest dla ludzi nieprzenikniony, na zawsze pozostanie poza zasięgiem i władzą człowieka, ponieważ należy on tylko i wyłącznie do Boga. Jako taki jest czymś wyjątkowym, a jego dobre przeżywanie stanowi wyzwanie dla współczesnego człowieka.

ŚWIĘTE WYDARZENIA

Judaizm mocno podkreśla poczucie związku świętości z czasem, ze świętymi wydarzeniami, które kolejno wyznaczają bieg całego roku. Pewien Żyd, będąc w synagodze, usłyszał pytanie: „Kiedy w tym roku jest Chanuka?” W odpowiedzi usłyszał: „Tak jak zawsze – 25 dnia miesiąca Kislew”. Ta żartobliwa rozmowa zwraca uwagę na fakt, że daty świąt żydowskich nie zmieniają się co roku, obchodzi się je zawsze tego samego dnia, ale odbywa się to według kalendarza żydowskiego, który jest jednym z najbardziej skomplikowanych elementów żydowskiego życia⁴⁸. Kalendarz daje głęboki wgląd w historię, praktyki i świętowanie narodu żydowskiego. Wskazuje nie tylko na to, jak silnie tradycja zakorzeniona jest w świecie przyrody, ale także informuje o charakterze żydowskiej duchowości. Każdy dzień w życiu Żyda musi być poszukiwaniem sensu, odpowiedzią na Boże wezwanie. Temu służą modlitwa i przykazania w powiązaniu z nauką (szukaniem sensu z pomocą Tory). Jednostajnie wpływające dni roku stanowią dla człowieka wyzwanie, nie pozwalają mu popaść w życiową rutynę. Dla każdego Żyda, który stara się żyć w harmonii z czasem – świętym czasem – monotonia i powtarzalność praktycznie nie istnieją.

Święta żydowskie rokrocznie obchodzone według kalendarza różnią się zasadniczo od wyjątkowego dnia, jakim jest Szabat. Po pierwsze, człowiek nie decyduje o zaistnieniu i trwaniu Szabatu, gdyż ustanowił go Bóg. Początek i same obchody pozostałych świąt zależą od ustaleń człowieka. Po drugie, świętość Szabatu trwa bez względu na to, czy człowiek uznaje ją, czy nie, natomiast świętość innych dni świątecznych zależy od działania człowieka.

Święta, obrzędy i obyczaje żydowskie są bardzo stare i zróżnicowane. Choć w większości ich rodowód związany jest z uprawą roli, głęboko tkwią w historii, upamiętniając wydarzenia z dziejów narodu. Przekształcenie świąt rolniczych w upamiętnienie wydarzeń historycznych, było bardzo ważnym faktem. Święta starożytnych ludów ściśle wiązały się z porami roku, gdyż świętowano to, co

⁴⁷ Judaizm pielęgnuje wizję życia człowieka jako pielgrzymki do siódmego dnia. Heschel, kończąc swoją książkę o Szabacie, napisał: „Wieczność wyraża dzień” (*Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, s. 85).

⁴⁸ Więcej na temat kalendarza zob. A. N e h e r, *Empiryczne pojmowanie czasu w judaizmie*, w: *Czas w kulturze*, s. 277-289.

się w nich działo. W judaizmie Pesach, pierwotnie święto wiosny, stało się upamiętnieniem wyjścia z Egiptu, Święto Tygodni (hebr. Szawuot), a dawne święto plonów pod koniec okresu żniw pszenicy, stało się upamiętnieniem dnia nadania Tory. Judaizm podkreśla jedynność wydarzeń, których inicjatorem jest Bóg: wybawiciel, objawiciel Tory. Święta żydowskie mają za zadanie przypominać i utrwalać w pamięci różne wydarzenia, tym samym doroczne święta wskazują punkty czasu, w których uobecniają się przeszłość i przyszłość.

W Torze na określenie święta użyto dwóch wyrazów: „chag” i „moed”. Obydwa związane są z ideą świętowania, tańczenia, radości w stosownym czasie. Dzień świąteczny jest wspólnym przebywaniem Boga z Jego ludem w określonym miejscu i czasie. Podkreśla to również inne słowo stosowane do określenia święta – „mikra kodesz” (zwołania święte). Lud gromadzi się, aby we wspólnocie uświęcić rytuałem dzień świąteczny. Stosowny moment, który pozwala zaznać najbliższej obecności Boga, uświęca dany dzień i odróżnia go od innych, zwyczajnych dni. Dzień świąteczny przynosi wytchnienie i odmianę. Miejsce zabronionej pracy (hebr. melacha) zajmuje święta posługa (hebr. awoda). Człowiek nie dysponuje swoim czasem, lecz podczas rytualnej ceremonii poświęca go Bogu. Rytuał kieruje człowieka ku temu, co święte. Wzajemna relacja dotyczy nie tylko świąt, lecz także przestrzegania wszystkich nakazów i ustaw: „Uświęćcie się więc i bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty. Ja, Pan, Bóg wasz! Będziecie strzec ustaw moich i wykonywać je. Ja jestem Pan, który was uświęca!” (Kpł 20, 7). Święto żydowskie istnieje na bazie tej więzi i w niej trwa. Jedynie dzięki bliskości Boga cykl świąt może określać strukturę życia, kształtować jednostkę i wspólnotę.

Aby święcić Szabat, Żydzi nie potrzebują żadnego rytualnego przedmiotu, gdyż sam w sobie Szabat jest symbolem. W przypadku większości świąt przedmioty obrzędowe są niezbędne do religijnych praktyk. Należy jednak pamiętać, że przedmioty są instrumentami, a nie obiektami kultu. Przedmiotów takich nie cechuje nieodłączna świętość. Należą do nich maca (niekwaszony chleb spożywany na Pesach), szofar (róg barani używany w Nowy Rok), lulaw (gałązka palmy w świątecznym bukiecie używana w Święto Namiotów), szałas (Święto Sukot). Celem przedmiotów sztuki rytualnej w judaizmie jest umocnienie upodobania do wypełniania aktów religijnych (hebr. micw), nie zaś wzbudzenie miłości do Boga. Spełniają one funkcję religijną, ale same w sobie nie mają religijnych treści. Rytuał żydowski może być zatem określony jako forma istniejąca w czasie, jako architektura czasu.

*

Czas jest miarą zmian i jedną z podstawowych wielkości fizycznych, która wraz z przestrzenią jest miejscem bytowania stworzenia. Rozumienie czasu

wynika z ogólnej mentalności właściwej danej kulturze, zachodzi jednak również proces odwrotny: rozumienie czasu stanowi czynnik kształtujący daną kulturę. Sposób odczuwania i rozumienia czasu nadaje jej swoisty koloryt. Judaizm wychodzi poza ideę czasu cyklicznego. Czas ma początek i koniec, a Bóg już nie przejawia się w czasie kosmicznym (jak bogowie w innych religiach), lecz objawia się w nieodwracalnym czasie historycznym. Biblia hebrajska, posługując się opisami temporalnymi, przedstawia tajemnice Bożego Objawienia.

Od początku Izrael pielęgnował w tradycji święte wydarzenia, a nie miejsca. Góra Synaj – wyjątkowe miejsce spotkania Boga i człowieka, nie ma w sobie krzty świętości i nie jest obiektem kultu ani pielgrzymek, podczas gdy wydarzenie nadania Tory i zawarcia przymierza stanowi centralną oś teologii żydowskiej. Tym, co zostało określone jako święte w opisie aktu stworzenia, nie jest jakiegokolwiek święte miejsce, ale właśnie czas – Szabat, dzień, w którym przestaje się manipulować rzeczami, przestrzenią, światem materii. W judaizmie droga do spotkania z Bogiem wiedzie tylko przez królestwo czasu, a podstawowym celem wielu praw religijnych jest uświęcenie: ludzkich działań, przestrzeni i czasu. „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19, 2).

Czas sam w sobie jest według Tory materiałem, który ma być wykuty i ukształtowany przez człowieka, tak jak człowiek ma za zadanie wykuć i ukształtować wszystkie materiały boskiego stworzenia. Czas może zostać uświęcony – może stać się bardziej „porowaty”, by móc wchłaniać więcej wszechobecnej rzeczywistości swego Stworzyciela. Tak się dzieje, gdy jest wykorzystywany do dobrych i boskich celów. Święta żydowskie, a przede wszystkim Szabat, są kontrapunktem życia, niejako melodią trwającą pomimo wstrząsów i zmiennych kolei losu.