



Adam ŚWIEŻYŃSKI*

MIĘDZY DZIAŁANIEM BOGA A DZIAŁANIEM CZŁOWIEKA Metamorfoza rozumienia cudu w filozofii żydowskiej

Tradycyjny judaizm pojmował Boga jako króla absolutnego, a ludzi, w szczególności Żydów, jako podlegających jego władzy. W tym ujęciu cuda opisane w Biblii są prawdziwe i jako takie muszą być zaakceptowane. Współczesny judaizm natomiast czyni człowieka sędzią w kwestii Boga i cudów: to człowiek decyduje, kim jest Bóg i jakie cuda, w jakiej formie, można zaakceptować.

Cud najczęściej rozumiany jest ogólnie jako wydarzenie wykraczające poza porządek natury (przyrody), jako występująca w niej nieregularność świadcząca o opatrności i interwencji Boga wskutek Jego wolnych decyzji¹. Istnienie cudów budziło wątpliwości w umysłach żydowskich racjonalistów, takich jak na przykład Majmonides (Mosze ben Majmon)², i było podawane w wątpliwość przez żydowskich myślicieli oświecenia jako sprzeczne z rozumem³. Cud zajmuje także współczesną myśl żydowską tak z okresu przed Holokaustem, jak i – w szczególności – po drugiej wojnie światowej. Zasadnicze pytanie formułowane przez myślicieli brzmi następująco: Jeśli opatrność Boża spoczywa na Jego ludzie i jeśli w przeszłości Bóg dokonywał cudów ze względu na wierność i wytrwałość przedstawicieli tego ludu, to dlaczego milczał i pozostawał bezczynny wobec ich niespotykanego wcześniej w historii cierpienia i męczeństwa? Dlaczego nie dokonał się cud ocalenia tego ludu przez zagładą?

* Dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW – Katedra Filozofii Przyrody, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, e-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl, ORCID 0000-0003-0430-4530 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Por. A. Ś w i e ż y ń s k i, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 25-56.

² Por. M. M a i m o n i d e s, *The Guide of the Perplexed*, tłum. S. Pines, University of Chicago Press, Chicago–London 1963, t. 2, s. 328n.

³ Nowy ideał kulturowy – haskala – zawierał w sobie wizję Żyda, który posiada zarówno znajomość Tory, jak i wiedzę świecką w jej oświeceniowym rozumieniu. Postulowano nauczanie dzieci żydowskich najpierw „tory człowieka” (obejmującej wiedzę dotyczącą ludzkości i świata, powszechnie dostępną ludzkiemu rozumowi i będącą rezultatem obserwacji empirycznej, a zatem dyscypliny takie, jak matematyka, nauki przyrodnicze czy etyka), a następnie „tory Boga” (objawionego przez Boga prawa i nauk dotyczących narodu żydowskiego). Twórcy kultury haskali, choć otrzymali w młodości tradycyjne żydowskie wykształcenie, odwoływali się do autorytetów europejskiego oświecenia (zob. N.H. W e s s e l y, *Words of Peace and Truth*, tłum. S. Weinstein, S. Fischer, w: *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, red. P.R. Mendes-Flohr, J. Reinharz, Oxford University Press, Oxford – New York 1980, s. 62-67).

Wobec powyższych dramatycznych wątpliwości – jeśli przyjąć, że wiara w cuda opiera się na racjonalnym pojmowaniu Boga, a nie jest doświadczeniem całkowicie niedostępnym dla ludzkiego rozumowania – dowody przedstawiane na rzecz występowania cudów muszą być wystarczająco mocne, aby odeprzeć ciężar dowodów przeciwnych. Niektórzy uczeni żydowscy twierdzili, że dawne, biblijne cuda, rozumiane jako złamanie naturalnego porządku przyrody, nie są już gwarantowane dla kolejnych pokoleń, ponieważ lud wybrany jest ich niegodny z powodu utraty gotowości i determinacji, aby oddać swoje życie dla uświęcenia imienia Boga. Wyliczając cuda, które dokonały się w okresie tak zwanej pierwszej świątyni (od ósmego do szóstego wieku przed Chrystusem), uczeni ci nie zgadzali się ze stanowiskiem, że można nadal oczekiwać cudów i na nich polegać. Byli zaś zgodni co do tego, że w codziennym życiu nie powinno się ich spodziewać i ostrzegali przed taką postawą⁴.

W myśli żydowskiej rozumienie cudu przeszło znaczące przeobrażenie od filozofii średniowiecznej, starającej się zracjonalizować cud rozumiany jako szczególne działanie Boga w świecie, do współczesnego postrzegania cudu jako przede wszystkim zbiorowego działania odradzającej się po Holokauście społeczności żydowskiej. Jednakże obie te skrajności w pojmowaniu cudu nawiązują do etymologii hebrajskich terminów określających cud: „nissim v'ni-fla-ot” – „oddzielony, ukryty, napełniający zachwytem i zdumieniem”; „nes” (od „nasas” – „podniesiony”) – „sztandar, żagiel, przykład, ostrzeżenie” (por. Iz 11, 12)⁵. Tym zatem, co mimo metamorfozy pozostało niezmiennie w żydowskim pojmowaniu cudu, jest element zachwytu i zdumienia nad nim oraz wyróżniający charakter tego typu zdarzeń rozpoznawany w ludzkiej świadomości. Jednocześnie w judaizmie, jak w żadnej innej religii, zagadnienie cudu uwikłane jest w problem teodycealny, wywołany radykalnym złem Zagłady, która dotknęła Żydów w dwudziestym wieku⁶. Dlatego współczesna filozofia żydowska, w przeciwieństwie do chrześcijańskiej, która koncentruje się na wykazywaniu możliwości działania Boga w przyrodzie, skupia się przede wszystkim na egzystencjalnym aspekcie cudowności w codzienności, wynikającym z ludzkiej aktywności, uwzględniając wszystkie jej ograniczenia i niedoskonałości w myśl zasady: „Miej nadzieję na cud, ale nigdy na nim nie polegaj”⁷.

⁴ Zob. K. S e e s k i n, *Miracles in Jewish Philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Miracles*, red. G.H. Twelftree, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 254-270.

⁵ Zob. *Miracles and Banners: A Hebrew Lesson*, Jewish Heritage Online Magazine, <https://www.jhom.com/topics/miracles/hebrew.htm>.

⁶ Zob. E. S c h w e i d, *Divine Intervention and Miracles*, w: *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, red. D. Cohn-Sherbok, The Edwin Meller Press, Lewinston–Queenston–Lampeter 1996, s. 35-56.

⁷ *Jewish Wisdom: A Treasury of Proverbs, Maxims, Aphorisms, Wise Sayings, and Memorable Quotations*, red. D.C. Gross, E.R. Gross, Fawgett Grest, New York 1992, s. 125. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.Ś.

CUDA JAKO EFEKT DZIAŁANIA BOGA

Dla ludzi głęboko wierzących w Boga cuda, które łamią naturalny porządek przyrody, są uderzającym dowodem Bożej wszechmocy i możliwości interwencji Boga w historię, są także uzasadnieniem ich wiary. Współczesna nauka i jej wyjaśnienia generują jednak istotny dylemat: albo wierzyć w cuda, a tym samym zaprzeczać wnioskowi płynącemu z nauki, albo odrzucić cuda, a tym samym zwątpić we własną tradycję religijną⁸. Niektórzy dawni filozofowie żydowscy próbowali więc znaleźć kompromisowe rozwiązanie tego problemu.

Filon Aleksandryjski uznawał cuda za fakty historyczne. W związku z dziesięcioma plagami egipskimi stwierdza on, że rozkaz Boga doprowadził żywioły wszechświata: ziemię, wodę, powietrze i ogień, z których świat został stworzony, do stanu wrogości wobec Egipcjan – kraj tych bezbożnych ludzi uległ zniszczeniu, aby ukazać wielkość władzy samego Boga⁹. W Filonowej idei znaczenia przyrody (kosmosu) można wyróżnić element, który dotyczy realizowania się w przestrzeni świata materialnego stwórczej i kierowniczej mocy Boga. Moce Boga są przejawami Jego nieustannej aktywności. Stanowią niecielesne byty pośrednie między Bogiem a światem. Można traktować je także jako siły immanentnie obecne w świecie, które wiążą świat fizyczny. Nieskończoność Boga oznacza, że przejawy Jego aktywności są niezliczone, ale Filon wyróżnia dwie główne siły, którym podporządkowuje wszystkie pozostałe: moc stwórczą, którą Bóg tworzy wszechświat, oraz moc królewską, którą kieruje tym, co stworzył¹⁰. Zarówno moc stwórczą, jak i moc kierowniczą można rozumieć jako odpowiedniki praw przyrody, które są odpowiedzialne za sposób funkcjonowania wszechświata. Moc stwórcza wskazywałaby na pochodzenie tych praw, moc kierownicza zaś na ich konkretne działanie. Moce zostają wprowadzone w świat przez Boga, aby działały w nim jako niezmiennie

⁸ Por. Ś w i e ż y ń s k i, dz. cyt., s. 17n.

⁹ „Egipt został upomniany wszystkimi tymi plagami i karami, z których żadna nie dotknęła Hebrajczyków, chociaż mieszkali w tych samych miastach, wioskach i domach, i chociaż ziemia, woda, powietrze, ogień, części składowe tej natury, czego nie można było uniknąć, połączyły się w ataku. A najdziwniejsze ze wszystkiego było to, że te same żywioły w tym samym miejscu i czasie przyniosły zniszczenie jednemu ludowi i bezpieczeństwo drugiemu”. P h i l o J u d e a u s, *On the Life of Moses*, w: *The Essential Philo Judeaus*, red. N. Glatzer, Schocken Books, New York 1971, s. 212.

¹⁰ „Faktycznie bowiem [...] centrum jest Ojciec wszystkich rzeczy [...], a po jednej i drugiej jego stronie stoją Moce najdawniejsze i najbliższe Bytowi: jedną jest Moc Stwórcza, drugą jest Moc Królewska. Moc Stwórcza nazwana jest Bogiem, ponieważ za jej pośrednictwem Byt uczynił i uporządkował wszechświat; Moc Królewska nazwana jest Panem, gdyż słuszne jest, aby ten, kto uczynił stworzenie, kierował nim i nad nim panował”. Cyt. za: G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1999, s. 306 (por. F i l o n z A l e k s a n d r i i, *De Abrahamo*, 121).

prawa natury, mają jednak charakter niematerialny¹¹. W porównaniu z nimi – twierdzi Filon – cuda historyczne są igraszką Boga, najdonioślejszym cudem jest bowiem samo stworzenie świata i jego funkcjonowanie.

Z kolei Jehuda Halewi za niepodważalny dowód prawdziwości biblijnych doniesień o wielkich cudach, takich jak rozstąpienie się morza i objawienie na Synaju, uznaje fakt, że cuda te obserwowane były przez wielotysięczny tłum, a zatem nie mogły być wytworem wyobraźni jednostek¹². Krytyczne nastawienie Halewiego do filozofii wyrażało się w sprzeciwie wobec rozpow szechnionego w jego czasach poglądu, że jest ona w stanie dostarczyć wyczerpującego wyjaśnienia całej rzeczywistości. Objawienie Boże uznawał on za nadrzędne względem ustaleń filozofii, a religię żydowską traktował jako jedyną prawdziwą religię, która przewyższa wszelkie poznanie racjonalne. W jednym ze swoich wierszy napisał: „Unikaj pułapek i zagrożeń. Niech cię nie zwiedzie mądrość Greków, gdyż rodzi ona jedynie kwiaty, nie owoce [...]. Posłuchaj zagmatwanych, wydobytych z pustki słów jej mędrców [...]. Dlaczego miałbym szukać drogi okrężnej i utrudniać sobie drogę w ten sposób, a opuścić drogę główną?”¹³.

Majmonides, uznając trudność pogodzenia niezmiennych praw przyrody z istnieniem cudów, odwołuje się do Miszny, która naucza: „Dziesięć rzeczy zostało stworzonych w wigilię szabatu o zmierzchu”¹⁴, w tym usta osła (por. Lb 22,32), manna (por. Wj 16,15) czy litery, pismo i tablice (por. Wj 32,5-16). Teksty te służą Majmonidesowi jako dowód, „że Boska wola zarządziła wszystko przy stworzeniu i że wszystkie rzeczy są regulowane przez prawa natury i że toczą się swoim naturalnym biegiem zgodnie z tym, co powiedział Salomon: «Jak było, tak będzie, jak zostało stworzone, tak trwa i nie ma nic nowego pod słońcem» (Koh 1,9)”¹⁵. „To spowodowało – pisze dalej Majmonides – że mędrcy powiedzieli, iż cuda, które odbiegają od naturalnego biegu wydarzeń, niezależnie od tego, czy już się wydarzyły, czy też zgodnie z obietnicą mają się wydarzyć w przyszłości, zostały z góry zaplanowane przez Boską Wolę podczas sześciu dni stworzenia, a natu-

¹¹ Por. M. O s m a n s k i, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 86-88; R. L o e w e, *Philo and Judaism in Alexandria*, w: *Jewish Philosophy and Philosophers*, red. R. Goldwater, The Hillel Foundation, London 1962, s. 35-37.

¹² Por. J. H a l e w i, *Kuzari*, w: *Three Jewish Philosophers*, red. A. Altmann, I. Heinemann, H. Lewy, Meridian Books, New York 1960, s. 212.

¹³ Cyt. za: N.J. E f r o n, *Judaism and Science: A Historical Introduction*, Greenwood Press, Westport-London 2007, s. 90.

¹⁴ M o s e s b e n M a i m o n, (Rambam), *Rambam on Pirkei Avot*, 5:9, Seferia, https://www.sefaria.org/Rambam_on_Pirkei_Avot?tab=contents.

¹⁵ Cyt. za: L. T r e p p, *Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought*, w: *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, s. 12. Por. Y.T. L a n g e r m a n n, *Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief*, „Jewish History” 18(2004) nr 2-3, s. 147.

ra jest tak uformowana, że te cuda, które miały się wydarzyć, rzeczywiście się wydarzyły. Kiedy więc takie zdarzenie miało miejsce w odpowiednim czasie, mogło być uważane za absolutną nowość, podczas gdy w rzeczywistości tak nie było¹⁶. Majmonides był przekonany, że znalazł akceptowalną interpretację cudów jako elementów naturalnego porządku świata. Jednocześnie odrzucił wszelkie argumenty za tym, że ludzkie działania magiczne mogą spowodować cud, twierdząc, że wystąpienie cudu zostało zaplanowane przez Boga od samego początku. Cuda są więc pewnym rodzajem „interwencji” Boga, wskutek której naturalny przebieg zdarzeń zostaje przerwany. Nic w zasadach działania przyrody nie ulega zmianie, choć określony „standardowy” ciąg zdarzeń nie zostaje doprowadzony do końcowego urzeczywistnienia. Można więc powiedzieć, że w przypadku cudu pewna potencjalność jakiegoś zdarzenia lub ciągu zdarzeń zostaje powstrzymana przed aktualizacją. W takim ujęciu cuda pozostają częścią praw naturalnych. Są przewidziane ab initio w pierwotnym planie natury. Dzięki takiemu rozumieniu cudów zachowane zostają niezmiennosc Bożej woli i naturalny bieg rzeczy¹⁷.

Te oparte na wierze religijnej przekonania zostały zburzone w okresie oświecenia. Przełomowy charakter miały poglądy Barucha Spinozy, dobrze znającego myśl żydowską, ale radykalnie krytycznego wobec Tory. Utrzymując, że Bóg i Natura są jednym, a prawo naturalne jest naturą Boga, Spinoza uznał cuda za niemożliwe: nie są one rzeczywiste, lecz powstają w ludzkiej wyobraźni. Uważał, że nawet liczny tłum może się pomylić, nadając doświadczeniu szczególny, symboliczny charakter, który różni się od rzeczywistego stanu danego wydarzenia. Cuda odnotowane przez starożytnych Hebrajczyków były jego zdaniem po prostu wynikiem uprzedzeń starożytnego ludu. Myśleli oni bowiem, że Bóg ma władzę nad naturą, tak jak król ma władzę nad swoimi poddanymi, i korzysta z tej władzy na ich rzecz, ponieważ ich kocha. Odrzucenie cudów jest konsekwencją depersonalizacji Boga w systemie Spinozy. Monistyczna i panteistyczna wizja Boga-Natury doprowadziła tego filozofa do przyjęcia radykalnego determinizmu¹⁸. Twierdził, że właściwości świata wynikają z atrybutów Boga zgodnie z prawami przyczynowymi, że nie istnieje przypadkowość zdarzeń ani wolność działań. Przyroda jest mechanizmem, rozwija się mechanicznie, a wszystko, co w niej się pojawia, jest jej

¹⁶ Cyt. za: T r e p p, *Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought*, s. 147.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. A. Ś w i e ż y ń s k i, *Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu*, „*Studia Judaica*” 12(2009) nr 1-2(23-24), s. 101-120.

¹⁸ „W przyrodzie nie ma nic przypadkowego, ale wszystko z konieczności boskiej natury jest zdeterminowane do tego, aby istniało i działało w określony sposób”. B. de S p i n o z a, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, cz. 1, twierdzenie 29, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, s. 42.

wytworem. Cokolwiek istnieje i dzieje się w mechanizmie świata, zależy od praw wiecznych – prawa Boskie są prawami przyrody.

Zdaniem Harry'ego A. Wolfsona Spinoza był ostatnim człowiekiem średnio-wieczna i zarazem pierwszym człowiekiem nowożytności, który w swojej filozofii nie potrzebował żadnych nadprzyrodzonych doktryn¹⁹. Tradycyjnie myślący Żydzi odrzucili Spinozę, którego pisma ujawniają wrogość wobec dziedzictwa judaizmu, pozostawali jednak pod wpływem myśli oświeceniowej²⁰. Tradycyjny judaizm pojmował Boga jako króla absolutnego, a ludzi, w szczególności Żydów, jako podlegających jego władzy. W tym ujęciu cuda opisane w Biblii są prawdziwe i jako takie muszą być zaakceptowane. Współczesny judaizm natomiast czyni człowieka sędzią w kwestii Boga i cudów: to człowiek decyduje, kim jest Bóg i jakie cuda, w jakiej formie, można zaakceptować.

Mordechaj Menahem Kaplan, najbardziej nowatorski teolog żydowski pierwszej połowy dwudziestego wieku, starał się rozwijać judaizm zgodny z naturalizmem. Bóg w jego koncepcji został zdepersonalizowany i stał się „Mocą, która czyni zbawienie”²¹. Kaplan zaprzeczył tradycji uznającej za historyczne cuda obecne w narracji biblijnej, a nawet Boski głos, który wszyscy Izraelici mieli usłyszeć na Synaju. Twierdził, że czasach, gdy człowiek posiadał umiejętność kontroli nad naturą dzięki technologii zakładającej uniwersalność praw przyrody, wiara w cuda – jako zjawiska sprzeczne z prawami przyrody – dla większości ludzi nie jest akceptowalna²². Nie uważał jednak narracji biblijnej i żydowskiej tradycji dotyczącej cudów za bezwartościowe. Uznał wprawdzie, nieco protekcyjnie, że cuda to „dziecinne wyobrażenia ludu, który nie rozumiejąc praw natury, akceptował Boga dosłownie jako króla świata, rządzącego wszystkimi rzeczami i w rzadkich przypadkach dla dobra Jego wybranego ludu lub jakiegokolwiek jednostki prawa te zawieszającego”²³, twierdził jednak: „Nie możemy zignorować tej tradycji, ponieważ oddaje ona dążenia i poszukiwania, które miały swoje miejsce w świadomości naszych przodków, tak samo jak nie chcielibyśmy zapomnieć o naszych dziecięcych wyobrażeniach, które są niezbędne dla naszego doświadczania osobistej tożsamości. Nasza tradycja jest również niezbędna jako środek doświadczania ciągłości z naszymi przodkami i z narodem żydowskim, [...] odkryjemy w niej niuanse oraz przewidywania postaw wobec życia, które warto kultywować”²⁴.

¹⁹ Por. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge–London 1983, s. 345.

²⁰ Por. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, New York 1982, s. 171n.

²¹ M.M. Kaplan, *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*, Reconstructionist Press, New York 1956, s. 75.

²² Por. tamże, s. 155n.

²³ Tenże, *Judaism without Supernaturalism*, Reconstructionist Press, New York 1958, s. 110.

²⁴ Tamże, s. 112.

Koncepcja cudu zaproponowana przez Martina Bubera kontrastuje z koncepcją stworzoną przez Kaplana, a jednocześnie wykazuje z nią pewne podobieństwa. W ujęciu Bubera Bóg jest osobą, która ujawnia się egzystencjalnie w spotkaniu „Ja” z „Ty”. Każdy prawdziwie ludzki dialog jest dialogiem w działaniu. Opiera się on na relacji „Ja–Ty”, w którą zawsze wkracza „Wieczne Ty”, czyli Bóg. Wszelkie teologiczne spekulacje na temat Boga uczyniłyby z Niego „To”, a więc przedmiot. „Aby mówić do człowieka, Bóg musi stać się osobą; by jednak móc do niego mówić, musi On także człowieka uczynić osobą”²⁵. Buber nie ustosunkowuje się do biblijnych cudów protekcyjnie. Uważa, że są one rozstrzygające dla wewnętrznej historii ludzkości. „Decydujące z punktu widzenia wewnętrznych dziejów rodzaju ludzkiego jest jednak to, że dzieci Izraela uznały to zdarzenie [przejście przez morze – A.Ś.] za czyn swego Boga, za «cud» – co nie znaczy, że Izraelici interpretowali je jako cud, lecz jako cudu go doświadczyli i jako taki postrzegali. [...]. Dopuszczalne w historycznych rozważaniach pojęcie cudu można z grubsza zdefiniować jako nieusuwalne zdumienie. Zarówno człowiek filozofujący, jak i religijny obserwują ze zdumieniem zjawiska, lecz jeden rezygnuje ze zdumienia na rzecz idealnego poznania, drugi natomiast trwa w nim nadal, żadne poznanie nie może nawet osłabić jego zdumienia, każde wyjaśnienie przyczynowe pogłębia tylko w nim przeżycie cudu. Wielkie zwroty w dziejach religii biorą się stąd, że za każdym razem jakaś jednostka i związana z nią wspólnota obserwują z nieusuwalnym zdumieniem zjawisko przyrodnicze lub zdarzenie historyczne bądź oba jednocześnie, zawsze jednak coś, co wkracza potężnie w życie tej jednostki i życie tej wspólnoty, postrzegają jako cud i jako takiego doświadczenia. [...] ale cud, o którym nie można przestać myśleć, nie jest czymś «nadprzyrodzonym» czy «ponadhistorycznym», lecz zdarzeniem mieszczącym się całkowicie w obiektywnym systemie wiedzy przyrodniczej i historycznej, choć przez swe doniosłe znaczenie dla przyjmującej go jednostki podważającym stabilność całego jej systemu wiedzy i rozsadzającym granice trwałych dziedzin wiedzy, jakimi są przyroda i historia. [...] Prawdziwy cud oznacza, że w takim opartym na zdumieniu doświadczeniu zdarzeń ujawnia się poniekąd owa znana przyczynowość i pozwala dostrzec sferę, w której działa tylko jedna potęga, nie ograniczana przez inne”²⁶. Zdaniem Bubera Biblia z szacunkiem mówi o doświadczeniu przez Izraelitów wydarzeń jako cudów. Byli oni przytłoczeni zdarzeniami tak potężnymi, że nie mogli ich przypisać własnym dokonaniom, lecz musieli je uznać za skutek działania mocy niebieskich. Relacja biblijna jest zatem relacją żarliwych entuzjastów tego, co

²⁵ M. B u b e r, *The Prophetic Faith*, tłum. C. Witton-Davies, Macmillan, New York 1949, s. 164n.

²⁶ T e n z e, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Cyklady, Warszawa 1998, s. 61-63.

ich spotkało, jak jednak pisze Buber, można w sposób uzasadniony wątpić, czy w ostateczności relacja nieentuzjastycznego kronikarza byłaby bliższa prawdy – prawdy na temat spotkania Izraela z boskością²⁷. Cud ma zatem swoje podstawy w percepcji odbiorców, którzy słysząc Boski głos, stają się partnerami Boga w spotkaniu z Nim. Cud jest rzeczywisty, tak jak rzeczywiste jest zdumienie, bardziej rzeczywiste niż obiektywna kronika wydarzeń, będąca zapisem realnych, nie-cudownych faktów. Odrzucając Spinozjańską koncepcję Boga, Buber uniknął konstatacji, że cuda są niemożliwe.

Franz Rosenzweig, który odnalazł drogę powrotu do rdzenia judaizmu, opierał swoją teologię na badaniu własnego życia. Jego zdaniem Bóg jest po prostu dany, podobnie jak fakt, że jest On zaangażowany w świat i człowieka poprzez stworzenie, objawienie i odkupienie. Rosenzweig wierzył w cuda, które pogłębiają jego odpowiedź wobec Boga, nie wierzył zaś w te, które nie mają mocy aktywizującej. W jednym z listów wyznał: „Co do cudów – naprawdę unikam tej kwestii. Być może mógłbym wierzyć w każdy cud, ale nie chcę. Nie chcę się przeciążać. [...] Chcę wierzyć tylko wtedy, gdy jestem do tego zmuszony lub gdy przychodzi to samo z siebie. Tak więc nie wierzę nawet w Morze Czerwone ani nawet w Synaj, tak jak wierzę w całość. Jestem jednak głęboko przekonany, że miały tam miejsce cuda, ale te opisane w Biblii mogą być fałszywe; być może te prawdziwe były o wiele bardziej cudowne. W każdym razie pismo jest trucizną, w tym także Pismo Święte. Tylko wtedy, gdy jest ponownie przetłumaczone na słowo mówione [to znaczy, gdy nabiera aktualności, która znajduje się w słowie skierowanym do mnie – A.Ś.], zgadza się z moim wnętrzem”²⁸. Autor tych słów zajmuje się rozkazującym głosem, który wydobywa się z historii opowiedanej mu w danym momencie. Jeśli cud staje się przekonujący lub jeśli wiara w niego staje się dla Rosenzweiga naturalna w całym jego życiu, akceptuje go. Cud opiera się zatem na efekcie, jaki w całości wywiera na życie słuchacza. W takim przypadku Rosenzweig odłożyłby na bok kwestie teologiczne i naukowe. Tak na przykład ustosunkował się do kwestii, jak Bóg mógł ukarać faraona, skoro zatwardzając jego serce, pozbawił go w ten sposób wolności wyboru: „Przed pytaniem teologicznym stoi pytanie literackie. Jest dokładnie tak, jak w *Hamlecie*, gdzie, jestem przekonany, Szekspir nigdy nie zadał sobie pytania, dlaczego *Hamlet* nigdy nie podjął działania. A gdyby je zadał, nie znalazłby odpowiedzi. [...] W tej historii [historii faraona – A.Ś.] chodzi tylko o samoobjawienie się Boga, w tym celu została napisana. [...] Przeciwni sobie bohaterowie są jedynie koniecznościami, które dyktuje narracja. [...] W przypadku faraona narrator jest całkowicie usatysfakcjonowany [ujawniając – A.Ś.], że Bóg potrzebował go

²⁷ Por. tamże, s. 11-16.

²⁸ F. R o s e n z w e i g, *Briefe*, red. E. Rosenzweig, Schocken, Berlin 1935, s. 627n.

[faraona – A.Ś.], takim, jaki był, i takim, jakim go ukształtował, aby ujawnić swoje objawienie całemu światu²⁹. Odnosząc się do historii Balaama (zob. Lb 22), w której Bóg najpierw zabrania Balaamowi udania się do Balaka i przeklinania Izraela (por. Lb 22,12), a następnie pozwala mu iść, ale tylko po to, aby wypowiedział słowa, które Bóg mu powie (por. Lb 22,21), a potem jest rozgniewany na niego i wysyła posłańca, aby go zatrzymał (por. Lb 22,22), Rosenzweig zauważa: „Pozostaje problem teologiczny, dlaczego Bóg był zagniewany, problem ten jednak przyjmuje postać łagodniejszą. Teraz bowiem to nie Bóg stoi przeciwko Bogu, ale chwila Boga przeciwko Jego wieczności. Bóg jest pełen gniewu, ale Jego rozkaz i pozwolenie pozostają. Odpowiada to epizodycznemu charakterowi historii Malachiasza. Absurd zamienia się w doświadczaną rzeczywistość, którą w Biblii przedstawia «posłaniec», wskazując na sytuacje w biegu wydarzeń, gdzie nie ma ani pomocy, ani przeszkadzającej interwencji z góry. Kiedy w grę wchodzi całość, a mianowicie sam Bóg, sam Bóg działa. Istnieje przecież prawdziwe doświadczenie indywidualnej pomocy lub przeszkody, która wypada poza wielką i zawsze zachowaną linię wydarzeń. Jednakże w tym przypadku naprawdę niechętnie postrzega się Boga jako uczestnika w taki sam sposób, jak w przypadku wielkich decyzji³⁰. Absurdalność cudownego wydarzenia staje się trwałym przesłaniem. Przejście od działającego Boga do wykonującego Jego polecenie anioła pozwala zakwestionować bezpośrednią interwencję Boga w indywidualne wydarzenia w życiu człowieka, gdy ingerencji tej nie można zaprzeczyć, ponieważ świadczy o niej ludzkie doświadczenie. Doświadczenie działającego Boga opiera się na naszym uczynku dokonany w posłuszeństwie Jego rozkazowi. Gdy przyjmujemy polecenie, rozkazujący głos staje się rzeczywisty, a słowo – nawet relacja o cudach – staje się prawdą. „Co wiemy o tym, co robimy? Z pewnością nie to, że wszystkie te historyczno-socjologiczne wyjaśnienia są fałszywe, w zestawieniu z doświadczaną rzeczywistością przykazania, doświadczanym czynem, czynem właściwym, stają się one jednak zewnętrznymi, powierzchownymi dodatkami. [...] Nie znamy wówczas niczego innego, jak tylko tę chwilę, ale poznajemy ją prawdziwie w całkowitej Bosko-ludzkiej rzeczywistości przykazania, które pozwala nam powiedzieć: «Błogosławiony jesteś». [...] Głos rozkazodawcy słyszalny jest tylko w przykazaniu. Niemożliwe jest wierzyć wyłącznie na podstawie słowa pisanego [...] na przykład w ukończeniu stworzenia – wierzy się w to, gdy wolno nam przestrzegać szabatu i uświęcać go słowami: «I niebo, i ziemia zostały ukończone». Nie dlatego, że nieuniknioną konsekwencją czynu stała się słyszalność. Ale słyszy się inaczej, gdy słyszy się w czynie. Przez wszystkie dni w roku gadający osioł Balaama może być

²⁹ Tamże, s. 558n.

³⁰ Tamże.

dla mnie zwykłą bajką, w szabat «Balaka» [gdym w synagodze czytana jest część biblijna zawierająca historię Balaama – A.Ś.], kiedy przemawia do mnie z otwartej Tory, nie jest bajką. Czym zatem jest? Tego nie mogę dziś powiedzieć; gdybym dziś spróbował rozemnać to w refleksji, wynik byłby taki, że to bajka. Jednakże w tej chwili, w tej godzinie, z pewnością nie jest to bajka. To jest to, co jest mi przekazywane, pod warunkiem, że jestem w stanie wypełnić polecenie tej godziny, a mianowicie otworzyć uszy³¹. Rosenzweig, podobnie jak Buber, uważał, że prawda Boskiego objawienia nie została wyrażona w biblijnej narracji w sposób dosłowny. Zdaniem Bubera Objawienie sprawia, że manifestuje się relacja „Ja–Ty”, zdaniem Rosenzweiga – ujawnia ono rozkazujący głos, który wzywa do czynu, do micwy³².

Nowocześni żydzi ponownie odnieśli się do kwestii cudów, rozumiejąc je w sposób niedosłowny, potwierdzili znaczenie narracji o cudach niezależnie od ich wierności faktom. Przyznanie, że cuda stają się rzeczywiste dzięki odpowiadającym na nie czynom, stanowi doniosły krok na drodze, na której Buber i Rosenzweig pozostali przewodnikami. Tak silne akcentowanie odpowiedzi poprzez czyn ma swoje źródła w tradycji żydowskiej. Na Synaju ludzie odpowiedzieli na rozkazujący głos Boga, wołając: „Wszystko, co Bóg do nas powiedział, uczynimy i [czyniąc] usłyszemy [zrozumiemy]” (Wj 24,7)³³. Rabbi Symeon ben Gamaliel ustanowił zatem zasadę: „Nie wywody są ważne, ale czyny” (Awot 1,17; por. 3,22)³⁴.

CUD A HOLOKAUST

Wobec doświadczenia Holocaustu nieuniknione stało się postawienie pytania o istotę samego Boga. Jeśli Bóg wybrał naród żydowski, to dlaczego pozwolił na jego bezprzykładne cierpienie i nie interweniował w cudowny sposób, aby go uratować i ocalić? Próby znalezienia odpowiedzi na to pytanie okazały się bezowocne. Przypisywanie Izraelowi jakiegokolwiek winy w myśl

³¹ Tamże, s. 520.

³² Micwa – w judaizmie termin używany na określenie przykazań religijnych i odnoszący się do sześćset trzynaście nakazów i zakazów halachy, żydowskiego prawa religijnego opartego na poleceniach Tory, których wypełnianie w określonym czasie obowiązuje każdego dorosłego żyda (zob. *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, oprac. E. Gordon, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2011).

³³ Zob. J. Sack, *Spełnimy i zrozumiemy [komentarz do parszy Miszpatim]*, tłum. J. Różydło, Chidusz. Magazyn żydowski, <https://chidusz.com/komentarze-biblia-tora-talmud-stary-testament-rabin-jonathan-sacks-parsza-parasza-parasat-mishpatim-miszpatim-zydzi-judaizm-kazanie-5780-szabat-exodus-szemot-przymierze-synaj-zrozumienie/>.

³⁴ *Sentencje ojców (Pirkej Awot)*, tłum. M. Friedmann, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 13.

twierdzenia „za grzechy nasze zostaliśmy uciśnieni” (por. Ps 119,71), jest nie do przyjęcia. Męczeńska śmierć sześciu milionów ludzi byłaby karą zdecydowanie nieproporcjonalną do jakiegokolwiek grzechu, jaki Żydzi mogliby popełnić, zwłaszcza że ofiarami Zagłady stali się głęboko religijni żydzi z Europy Wschodniej, także niewinne kobiety, dzieci, a nawet niemowlęta. Można przytoczyć przykład biblijnego Hioba, który twierdził, że grzech nie był przyczyną jego nieszczęścia, nieszczęście to błędnie jednak wobec Holokaustu. Dzieci, które Hiob utracił, zostały mu zwrócone, a utrata dzieci zamordowanych przez nazistów nigdy nie została zrekompensowana.

Współcześni myśliciele żydowscy przedstawiali różne interpretacje teologicznego sensu Holokaustu: od koncepcji głoszących, że to głębokie cierpienie mimo wszystko nie zmieniło relacji między człowiekiem a Bogiem, po te, według których zastąpiło ono Synaj i stanowi, wraz z przywróceniem Ziemi Izraela, rdzeń żydowskiej wiary. Żadnej odpowiedzi nie można uznać za satysfakcjonującą, a niektórzy wszelkie ich próby uważają za bluźniercze³⁵.

Zelig Hirsch Kalmanovich, jeden spośród żydowskich męczenników³⁶, przedstawia hipotezę opartą na swej głębokiej, tradycyjnej wierze w Boga. Twierdzi, że narodowi żydowskiemu groziło zniknięcie wskutek wewnętrznego rozkładu i apostazji, co byłoby katastrofą, od której Bóg chciał go uchronić. „Wnukowie nie byli gorsi od dziadków. Dopiero ogień i miecz ich pokonały poprzez niegodziwców, którzy zniszczyli Żydów wschodnioeuropejskich. W ten sposób Holokaust wkroczył w historię świata. Ostatecznie sam naród żydowski zapomni jednak o tej oderwanej gałęzi. Będzie musiał poradzić sobie bez niej. Ze zdrowego pnia wyrosną gałęzie, kwiaty i liście. Wciąż jest w nim siła i życie. Przed nami jeszcze tysiące lat. Naród żydowski nie ucierpi. Należy mieć nadzieję, że wyjdzie z tej próby wzmocniony”³⁷ – twierdzi Kalmanovich. Słowa te odzwierciedlają tradycyjną żydowską teologię, stanowią „wariację” na temat: „za nasze grzechy zostaliśmy dotknięci”. W tym ujęciu brak ingerencji Boga w rzeczywistość wynikał z Jego troski o swój lud: Holokaust był „przycinaniem” narodu żydowskiego, którego wierni członkowie, zwłaszcza jiszuw³⁸, powrócą do Boga i będą Mu posłuszni, tak jak posłuszni Mu byli ich

³⁵ Zob. np. N. S o l o m o n, *Jewish Holocaust Theology*, „The Way” 37(1997) nr 3, s. 242-253; M.L. M o g r a n, *The Holocaust and Jewish Theology*, w: *The Cambridge Companion to Jewish Theology*, red. S. Kepnes, Cambridge University Press, Cambridge 2020, s. 267-296.

³⁶ Przebywał w wileńskim getcie, gdzie stał się praktykującym żydem. Następnie został zesłany do obozu koncentracyjnego Vaivara w Estonii, gdzie zmarł w roku 1944.

³⁷ *Pondering Jewish fate: from Zelig Kalmanovich's diary*, w: *A Holocaust Reader*, oprac. L. Dawidowicz, Behrman House, New York 1976, s. 229.

³⁸ Termin oznaczający żydów mieszkających na wsi i na odizolowanych obszarach, którzy zazwyczaj byli odcięci od żydowskiego życia społecznego. Obecnie terminem tym określa się żydowskie osadnictwo w Palestynie, które rozpoczęło się około roku 1841 i doprowadziło do powstania współczesnego państwa Izrael. Stary Jiszuw odnosi się do wszystkich żydów mieszkających w Pa-

przodkowie. W świetle poglądów Kalmanovicha pytanie, dlaczego najbardziej pobożni z ludu zostali eksterminowani, pozostaje jednak pytaniem otwartym. Być może nie zdawał on sobie sprawy z ogromu Holokaustu, nie tylko „łamiącego gałęzie”, ale także wyrrywającego korzenie jego narodu.

Wspomniany już Mordecai Kaplan nie zajmował się kwestią stosunku Boga do Holokaustu. Jego zdaniem Bóg, będąc immanentną mocą, która czyni zbawienie, nie ingeruje w losy ludzkie, a Holokaust był wynikiem kulminacji zła tkwiącego w ludziach.

Franz Rosenzweig zmarł, zanim doszło do zagłady Żydów. Jego niezłomność w życiu osobistym, naznaczonym bolesnym cierpieniem (cierpiał na chorobę zwyrodnieniową mięśni, stwardnienie zanikowe boczne), stanowiła dla Żydów wzór i źródło siły. Nie pytał, dlaczego dotknęło go cierpienie, ale z odwagą i spokojem umysłu pozostał twórczy aż do śmierci. Martin Buber próbował odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bóg zdawał się nieobecny, gdy Jego lud doświadczał Zagłady. Nigdy nie dowiemy się, dlaczego doświadczamy „zaćmienia Boga”³⁹, musimy jednak zachować z Nim naszą osobistą, pełną miłości relację, tak jak zachowujemy ją z rodzicami czy dziećmi, gdy nas zawiodą. Podobnie jak oni, Bóg powróci do nas z miłością.

CUD JAKO EFEKT LUDZKIEGO DZIAŁANIA

Richard L. Rubenstein zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ był odosobniony w swoich radykalnych poglądach: zaprzeczał istnieniu Boga Przymierza i ujawniał katastrofalny wpływ Holokaustu na judaizm. Uważał on kwestię pogodzenia wiary we wszechmocnego, dobroczynnego Boga z doświadczeniem obozów zagłady za największe wyzwanie dla współczesnych Żydów. Jego zdaniem po Auschwitz wiara ta stała się niemożliwa. Bóg, którego czcił Izrael, Bóg, który interweniuje w historię, jest martwy, jest „świętą nicością”⁴⁰. Rubenstein twierdził, że Żydzi muszą zdać sobie sprawę, że wobec surowości ludzkiej egzystencji i przebiegłości historii, będącej wynikiem walczących ze sobą bloków władzy, pozostają sami, muszą nauczyć się radzić

lestynie przed aliją rozpoczętą w roku 1882 przez ruch syjonistyczny. Nowy Jiszuw odnosi się do wszystkich żydów, którzy zamieszkali poza murami Jerozolimy, począwszy od roku 1860. Byli to ci wszyscy, którzy przyjechali do Palestyny w kolejnych falach aliji. Rozpoczęte przez nich osadnictwo doprowadziło do powstania państwa Izrael (zob. S. K r a j e w s k i, *Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej*, „Collectanea Theologica” 60(1990) nr 3, s. 43-60).

³⁹ Zob. M. B u b e r, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Harper, New York 1952.

⁴⁰ R.L. R u b e n s t e i n, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966, s. 79.

sobie z grozą życia, znajdując siłę w religii i w spójności etnicznej. Dzięki religii i odziedziczonym tradycjom swojej społeczności, wspólnie doświadczając krytycznych momentów i kryzysów życia i dzieląc przekonanie o bezsilności człowieka, Żydzi wzajemnie podtrzymują się na duchu.

Zdaniem Rubensteina żydowski mesjanizm, który przez tysiąclecia kształtował postawę Izraela wobec czasu i historii, a wraz z nią wiarę w uniwersalną, ogólnoswiatową misję Izraela, okazał się eksperymentem nieudanym. Prawdziwym celem mesjanizmu jest bowiem koniec historycznego człowieka. Naród żydowski nie ma zatem żadnego uniwersalnego posłannictwa. Uzasadnieniem przetrwania Żydów jest ich pochodzenie etniczne, które najpełniej urzeczywistniło się w jiszuw. Naród żydowski musi zatem oderwać się od swej historii i powrócić do swojej ziemi; tak jak zaczął już to czynić, musi „powrócić do pierwotnych źródeł [...], aby uczynić kołowy proces, który poprzednie pokolenia uważały za liniowy i stopniowo postępujący”⁴¹. Jego wkład – pisze Rubenstein – będzie odtąd polegał na życiu, „na przykładzie samowyzwolenia i samopoznania ludzkości, która powróciła i została przywrócona do swojego jedyne prawdziwego ogniska – łona matki ziemi, z którego przybyliśmy i do którego musimy nieuchronnie powrócić”⁴². Zdaniem autora *After Auschwitz* ostatecznie ludzie znajdą odpoczynek i odkupienie tylko w śmierci, która przywraca ich ziemi, skąd przyszedli, i jest ich jedynym Mesjaszem.

Emil L. Fackenheim, piewca afirmacji Boga rozkazującego, jednej ze swoich prac nadał tytuł *The Jewish Return into History* [„Żydowski powrót do historii”]⁴³. Kategorycznie odrzucił pogląd Rubensteina, ale podobnie jak on dostrzegał w Holokauście i odrodzeniu Izraela nowe wyzwanie dla judaizmu. Uważał, że Holokaust różni się jakościowo od wszystkich innych katastrof, które spotkały naród żydowski, jest czymś od nich tak radykalnie odmiennym, tak wyjątkowym w żydowskiej historii, że nie można go przypisać wycofaniu się Boga, jak uczynił to Buber. „Bezprecedensowa katastrofa Holokaustu – napisał – ujawnia nam teraz, że zaćmienie Boga pozostaje religijną możliwością w judaizmie tylko wtedy, gdy nie jest ono całkowite. Jeśli wszelki obecny dostęp do Boga historii zostanie całkowicie utracony, sam Bóg historii zostanie utracony”⁴⁴. Po upadku Świątyni Bóg nie był obecny w historii, ale boska Obecność pozostała przedmiotem nadziei, a dzięki temu podstawowe doświadczenia z przeszłości mogły być nadal odtwarzane. „Dla bohatera *Les*

⁴¹ Tamże, s. 133.

⁴² Tamże, s. 142.

⁴³ Zob. E. L. F a c k e n h e i m, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, Schocken, New York 1978.

⁴⁴ T e n ż e, *God's Presence in History*, Harper, New York 1972, s. 79. Fackenheim przywołuje tu powieść Eliego Wiesela (zob. E. W i e s e l, *Les Portes de la forêt*, Éditions du Seuil, Paris 1964).

Portes de la forêt [„Bramy lasu”] Wiesła Mesjasz, który może przyjść, a jednak w Auschwitz nie przyszedł, stał się niemożliwością⁴⁵.

Nie ma żadnego wyjaśnienia, jest tylko rozkazujący głos Boga: „Żadnego celu, religijnego ani niereligijnego, nie da się odnaleźć w Auschwitz. Już sama próba poszukiwania go stanowi bluźnierstwo”⁴⁶. Nie oznacza to, że Bóg umarł, ale raczej, że Boska obecność przejawia się w głosie Auschwitz. W ujęciu Fackenheim Bóg został niejako ogołocony ze wszystkiego z wyjątkiem rozkazującej Mocy. Ta Moc jest nieunikniona. Wierzący Żyd słyszy głos Rozkazodawcy, Jego polecenie, w micwie, czyli w pochodzącym od Niego przykazaniu⁴⁷; niereligijny Żyd słyszy tylko przykazanie, „tylko micwę, która jednak jest absolutną daną”⁴⁸. Wymusza to odpowiedzi w postaci zaangażowania, czynu. Najważniejszym przykazaniem (Fackenheim nazywa je przykazaniem sześćset czternastym⁴⁹) jest zobowiązanie Żydów do przetrwania: autentyczny współczesny Żyd nie może dopuścić, by Hitler odniósł kolejne, pośmiertne zwycięstwo. Aby judaizm nie zginął, nie wolno też Żydom rozpaczać nad człowiekiem i jego światem ani nad Bogiem Izraela. Żydzi są zobowiązani dążyć do przywrócenia świata (hebr. tikkun olam), w którym istota ludzka powszechnie uznawana jest za stworzoną na obraz Boga⁵⁰. „Żyd nie może wziąć na siebie odwiecznego zadania świadczenia o Bożym obrazie w człowieku, jeśli nie wierzy we własne świadectwo. W naszych czasach nie może jednak autentycznie wierzyć w to świadectwo, jeśli nie przyjmie z jednej strony faktu, że obraz Boga został zniszczony, a także – z drugiej strony – faktu, że niedościgniona próba jego zniszczenia została skutecznie odparta, przede wszystkim przez tego, który ocalał. Stąd też pragnienie dawania świadectwa zamienia się w nim w przykazanie: w przykazanie przywracania kruszącego się Bożego obrazu w takim stopniu, w jakim pozwala na to ludzka moc”⁵¹ – pisał Fackenheim.

Holokaust paradoksalnie prowadzi do odrodzenia państwa Izrael. Tak jak Holokaust stanowi negatywne wyzwanie dla żydowskiej wiary, ujawniając, że

⁴⁵ Tamże, s. 78.

⁴⁶ T e n z e, *The Jewish Return into History*, s. 29.

⁴⁷ Por. tamże, s. 31n.

⁴⁸ Tamże, s. 23.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 19-24 („The 614th Commandment”).

⁵⁰ Tikkun olam to koncepcja judaistyczna, która odnosi się do różnych form działania mających na celu naprawę i ulepszenie świata. W epoce nowożytnej pojęcie tikkun olam zaczęto odnosić do dążenia do sprawiedliwości społecznej w oparciu o idee, zgodnie z którą Żydzi odpowiedzialni są nie tylko za własne dobro moralne, duchowe i materialne, ale także za dobro ogółu społeczeństwa (zob. L. F i n e, *Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought*, w: *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding; Essays in Honor of Marvin Fox*, t. 4, red. J. Neusner, E.S. Frerichs, N.M. Sarna, Scholars Press, Atlanta 1989, s. 35-53).

⁵¹ F a c k e n h e i m, *The Jewish return into history*, s. 251.

wszystko jest wstrząśnięte, tak państwo Izrael stanowi pozytywne wyzwanie, a mianowicie, że w pewnym sensie (jeśli nie w wielu innych) zakończyło się długie wygnanie⁵². W obu przypadkach wyjaśniający umysł ponosi ostateczną porażkę. Mamy do czynienia z Boską tajemnicą. „Konieczne jest jednak nie tylko dostrzeżenie więzi między tymi dwoma wydarzeniami, ale także działanie, aby uczynić ją nierozzerwalną”⁵³. „O ile mesjańska przyszłość nie stanie się nieuchwytna, a tym samym nieistotna, jej powiązanie z możliwą terażniejszością [...] jest nieodzowne”⁵⁴. Nie oznacza to, że znalezione zostało wyjaśnienie tego powiązania, stworzenie nierozzerwalnej więzi jest jednak konieczne, ponieważ sercem każdej autentycznej reakcji na Holokaust – religijnej czy świeckiej, żydowskiej czy nieżydowskiej – jest zaangażowanie na rzecz autonomii i bezpieczeństwa państwa Izrael. Nadzieja na państwo leżała u podstaw powstania w getcie warszawskim. Nawiązując do postaci bojowników żydowskich, Fackenheim podkreśla, że tym, co łączy ich postawy „nie jest ani przyczynowo-skutkowa konieczność, ani boski cud, jeśli myśleć o nich w oderwaniu od ludzkiej wiary i działania”⁵⁵. „Jest to żarliwa wiara, którą rozpacz zmieniła z cierpliwego oczekiwania w heroiczne działanie. Jest to działanie, które poprzez rozpacz przywróciło wiarę”⁵⁶ – dodaje.

Fackenheim twierdził, że owe dwa doświadczenia: Holokaustu i odrodzenia państwa Izrael, pozostają w dialogu z Żydem żyjącym w terażniejszości i go zobowiązują. Doświadczenie z przeszłości stanowi prawo dla terażniejszości, ponieważ istnieje dialektyczna relacja między terażniejszością a przeszłością. Niektóre epokowe wydarzenia wniosły nowe roszczenia do wiary żydowskiej, wzmacniając ją bez tworzenia nowej wiary. Istnieją jednak doświadczenia, które są jeszcze bardziej wyraziste. Fackenheim nazywa je „doświadczeniem źródłowym”⁵⁷. Mają one charakter publiczny i sprawiają, że przeszłość staje się dostępna dla terażniejszości. W ten sposób odtwarza się wyjście z Egiptu w sederze i rozstąpienie się Morza Czerwonego w codziennej modlitwie. Zakłada to, że istnieje jakiś dostęp do wizji tych, którym pierwotnie została ona udzielona. Odtwarzając naturalno-historyczne wydarzenie, żyd odtwarza również zdumienie i czyni je swoim własnym: „Stąd obecna wówczas «jedyna Moc» nadal jest obecna. Stąd pamięć zamienia się w wiarę i nadzieję. Stąd wydarzenie nad Morzem Czerwonym jest przywoływane teraz i będzie przywoływane nawet w czasach mesjańskich. W ten sposób ponownie odtworzona przeszłość stanowi prawo dla terażniejszości i dla przyszłości. Tak więc w judaizmie jest

⁵² Por. tamże, s. 25n.

⁵³ Tamże, s. 279.

⁵⁴ Tamże, s. 275.

⁵⁵ Tamże, s. 285.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ T e n ż e, *God's Presence in History*, s. 14.

to «doświadczenie źródłowe»⁵⁸. Opierając się na poglądach Bubera i Rosenzweiga, Fackenheim zρέcznie omija kwestię historycznej prawdy opisywanych wydarzeń, pozostawiając ją czytelnikowi. Bezsprzecznie jednak zdumienie „jedyną Mocą” pozostaje rzeczywiste i pojawia się, gdy przywoływana jest pamięć o przeszłości – staje się ono wówczas źródłem wiary i nadziei. Cud zapisany jest w ludzkim działaniu i w nim też zostaje przywrócony.

Większość współczesnych myślicieli żydowskich należy do nurtu nieortodoksyjnego, ale jest też kilku myślicieli ortodoksyjnych, których przemyślenia są podobne. Irving Greenberg twierdzi, że Bóg z pewnością nie umarł, ale nie spełnił jednak obietnic Przymierza i stracił prawo do przewodzenia Izraelowi. Holokaust oznacza zatem śmierć micwy. Greenberg uważa, że naród żydowski będzie jednak przestrzegał Przymierza z jego micwą, ponieważ zapewnia mu ona przetrwanie⁵⁹. Z kolei Eliezer Berkovits dostrzegał wyraźny związek między Holokaustem a odrodzeniem państwa Izrael, uznając je za dowód opieki Boga nad Jego ludem⁶⁰.

Abraham J. Heschel, który jak nikt inny łączył wschodnioeuropejską ortodoksję i chasydyzm z kulturą zachodnią oraz nauczanie z działaniami społecznymi (wraz z Martinem Lutherem Kingiem uczestniczył w marszu o prawa wyborcze), najmocniej podkreślał obecność i nieustanną interwencję Boga w ludzkie sprawy. Twierdził, że Bóg jest tajemnicą ponad wszelką tajemnicą, a Jego objawienia i czyny opisane w Torze ujmował w tradycyjnym, ortodoksyjnym duchu. W jego przekonaniu Bóg jest osobowy, transcendentny i rozkazujący, nie można Go więc odnaleźć poprzez logiczny dowód, jak próbowali to czynić filozofowie, uzyskując w ten sposób „apatycznego” Boga. Bóg jest założeniem ontologicznym: „Jest On albo Alfą i Omegą, albo tylko kolejną ideą. [...] Oddajemy Bogu cześć, zanim przyjmimy Jego istnienie. Wielbimy, zanim dowodzimy. [...] Dowody na istnienie Boga mogą wzmocnić wiarę, lecz nie są jej źródłem”⁶¹. Człowiek doświadcza Boga z głębi swej istoty, a w głębi każdej ludzkiej istoty, przedkonceptualnie, tkwi zdolność do radykalnego zdumienia. Zdumienie jest aktem, który wykracza poza wiedzę. I to jest cud: „Poczucie cudowności albo absolutne zdumienie jest właściwe postawie człowieka religijnego wobec historii i natury. [...] Znalezienie przybliżonej przyczyny zjawisk nie wiąże się dla niego z jakąkolwiek odpowiedzią na doznanie

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Zob. I. Greenberg, *Voluntary Covenant*, National Jewish Resource Center, New York 1982.

⁶⁰ Zob. E. Berkovits, *Faith after the Holocaust*, Maggid Books, Jerusalem 1973.

⁶¹ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 152.

absolutnego zdumienia. [...] Cudowność jest tu wstępem do wiedzy. [...] Świat nie daje odpowiedzi na najgłębsze zdumienie człowieka”⁶².

Heschel twierdzi, że ta głębia świadomości w chwilach wglądu prowadzi człowieka do spotkania z żywym Bogiem i eliminuje wszelkie pytania o Jego istnienie. Moment ostatecznego wglądu jest sytuacją, w której człowiek zostaje wezwany, pobudzony, poruszony przez wzniosłość, cud, tajemnicę i Obecność: „Istnieje zasadnicza różnica między kwestią Boga w rozważaniu teoretycznym a kwestią Boga w religii. [...] Dla umysłu spekulatywnego świat jest zagadką; dla religijnego zaś – wyzwaniem. Problem badawczy jest bezosobowy, natomiast religijny kieruje się ku danej osobie. Pierwszy dotyczy znalezienia odpowiedzi na pytanie: co jest przyczyną istnienia? Drugi ma udzielić odpowiedzi na pytanie: czego się od nas wymaga?”⁶³. Zdaniem Heschela ludzie nie decydują się na postawienie pytania, czy Bóg istnieje. Pytanie to pojawia się wraz z uświadomieniem sobie, że to człowiek jest problemem, że bardziej niż Bóg jest problemem dla człowieka, człowiek jest problemem dla Boga. Co więcej, pytanie ostateczne nie wyraża się w pojęciach, ale w czynach. Bóg szuka człowieka, jest zaangażowany w „swój” problem: świat i człowieka. Woła do ludzi. Powołał proroków, często wbrew ich woli, i obdarzył ich darem „sym-patii”⁶⁴, aby objawili Jego wolę Izraelowi, Jego ludowi wybranemu⁶⁵. On przemawia słowami Tory. W przypadku żydów wiara jest wiarą na mocy bycia częścią społeczności Izraela, na mocy posiadania udziału w wierze proroków. Autorytet spisanej, ale także ustnej Tory, zarządzeń nauczycieli prawa, jest zatem absolutny i wiążący.

Jak zauważa Heschel, wraz z postępem cywilizacji poczucie zdumienia maleje. Spadek zdumienia jest alarmującym symptomem stanu umysłu, skutkiem dostosowania się do konwencjonalnych pojęć, klisz mentalnych. Należy jednak zdać sobie sprawę, że ostateczne spostrzeżenia nie są człowiekowi dane przez cały czas. Pojawiają się one w momentach, w których człowiek ulega poruszeniu na poziomie pozawerbalnym, w momentach zdziwienia, podziwu, uwielbienia, strachu, drżenia i radykalnego zdumienia. Wgląd ostateczny ma bowiem miejsce na przedkonceptualnym poziomie myślenia. Natychmiastowa pewność, którą człowiek osiąga w chwilach wglądu, nie zachowuje jednak swojej intensywności po ich zakończeniu. Pamięć o takiej chwili i lojalność wobec odpowiedzi na nią są siłami, które podtrzymują wiarę. W tym sensie wiara jest wiernością, lojalnością wobec wydarzenia, lojalnością wobec odpowiedzi. Ta lojalność wymaga skoku do działania w odpowiedzi na cud, a mianowicie uczestnictwa w Torze i Izraelu oraz dyscypliny w codziennym życiu,

⁶² Tamże, s. 62.

⁶³ Tamże, s. 140n.

⁶⁴ Por. tamże, s. 314.

⁶⁵ Por. tamże, s. 311-320.

które przybliżają do Boga⁶⁶. Tak jak człowiek nie jest sam w tym, czym jest, tak nie jest sam w tym, co robi. Micwa jest wspólnym aktem Boga i człowieka, zobowiązującym zarówno Boga, jak i człowieka. Poza ideę naśladowania Boskości wykracza zatem przekonanie o boskości czynów. Święte czyny, micwa, nie naśladowują Boskości, lecz Ją reprezentują. Micwa jest istotą Boga, czymś więcej niż doczesnymi sposobami wypełniania Jego woli. Żyd jest zatem oddany Boskiemu prawu, a ostateczne normy istnieją raczej poza człowiekiem niż w człowieku. „Nauczamy – pisze Heschel – że Bóg dał człowiekowi nie tylko życie, lecz także prawo. Najwyższym nakazem nie jest jedynie wiara w Boga, lecz postępowanie zgodnie z Jego wolą. [...] Czym jest prawo? Sposobem postępowania wobec najtrudniejszego ze wszystkich problemów: życia. Prawo jest problemem dla tego, kto myśli, że życie jest trywialne. Prawo jest odpowiedzią dla tego, kto wie, że życie jest problemem. [...] Szacunek dla autorytetu prawa jest wyrazem miłości wobec Boga. Jednakże ponad Jego wolą jest Jego miłość. Tora dana Izraelowi jest znakiem Jego miłości. By odwzajemnić tę miłość, musimy starać się osiągnąć *ahawat Tora* («miłość Tory»)⁶⁷.

Heschel niewiele napisał o samym Holokauście, a wiele o Holokauście w związku z Izraelem. Uznawał, że są chwile, kiedy Bóg wychodzi nam na spotkanie, i są chwile, kiedy ukrywa przed nami swoje oblicze. Tradycja żydowska głosi, że istnieje hierarchia momentów w czasie, że poszczególne wieki nie są takie same pod względem ich znaczenia w historii. Holokaust ujawnia jednak nie tyle porażkę Boga, ile porażkę ludzi, których na próżno szukał On jako swoich partnerów. Należy to postrzegać jako powszechną katastrofę o konsekwencjach uniwersalnych. Bóg jest wszędzie albo nigdzie, jest Ojcem wszystkich ludzi albo nie jest Ojcem żadnego człowieka, jest zatroskany o wszystko albo nie jest zatroskany o nic. Naród żydowski zachował jednak swoje partnerstwo z Bogiem. „Co nadejdzie po Holokauście? [...] Czy Auschwitz unicestwiło również naszą przyszłość? Jaka powinna być nasza odpowiedź na Auschwitz? – pyta Heschel – Nie bluźniliśmy, budowaliśmy. Nasz naród nie uciekał przed Bogiem. Wręcz przeciwnie, w tym momencie historii widzieliśmy początek nowego przebudzenia, pojawienie się nowej troski o teologię Boga Żywego. Ucieczka od judaizmu coraz bardziej ustępuje miejsca nowemu przywiązaniu, ponownemu odkryciu naszego dziedzictwa⁶⁸.

Dla Heschela kwestia związku między Auschwitz a państwem Izrael pozostaje nierozstrzygnięta: „Czy Państwo Izrael jest pokorną odpowiedzią Boga na Auschwitz? Znakiem Bożej skruchy za ludzką zbrodnię Auschwitz? Żaden akt nie jest tak święty jak akt ratowania ludzkiego życia. [...] Ziemia Święta, dając

⁶⁶ Por. tamże, s. 350-353.

⁶⁷ Tamże, s. 370n.

⁶⁸ T e n z e, *Israel: An Echo of Eternity*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1967, s. 112.

schronienie ponad dwóm milionom Żydów – z których wielu nie przeżyłoby, gdyby pozostali w Polsce, Rosji, Niemczech i innych krajach – zyskała nową świętość⁶⁹. Z drugiej strony Zagłada pozostaje i musi pozostać bez wyjaśnienia: „A jednak nie ma odpowiedzi na Auschwitz. [...] Próba odpowiedzi jest najwyższym bluźnierstwem. Izrael pozwala nam znieść agonię Auschwitz bez radykalnej rozpaczy, wyczuć promień Bożego blasku w dżungli historii”⁷⁰.

Państwo Izrael staje się więc w tej wizji cudem, który czyni odkupienie ludzkości wiarygodnym: „Izrael to cud w przebraniu. Rzeczy wyglądają naturalnie i kryją w sobie radykalną niespodziankę. Odbudowany Syjon staje się zwiastunem nowego zrozumienia tego, jak historia przeplata się z tajemnicą. [...] Izrael jako nowość nie jest absolutnym nowym początkiem, ale zmartwychwstaniem w sensie obrazu z księgi Ezechiela [ożywienia martwych kości (zob. 37,1-15) – A.Ś.]. Jest to zgodność Boskiej obietnicy i ludzkiego osiągnięcia”⁷¹. Powrót do ziemi wskazuje na możliwość odkupienia wszystkich ludzi. Państwo Izrael nie jest spełnieniem obietnicy mesjańskiej, ale sprawia, że obietnica mesjańska staje się prawdopodobna⁷². Potwierdzają to słowa ułożonej przez naczelnego rabinat ortodoksyjny modlitwy za Izrael⁷³, w której państwo Izrael uznawane jest za początek „kiełkowania” odkupienia.

CUD W CODZIENNOŚCI

Pod pojęciem ponowoczesności rozumiemy myślenie stojące w opozycji do oświecenia z jego absolutyzacją rozumu, przed którym religia również musiała się usprawiedliwiać. Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emil L. Fackenheim i Abraham J. Heschel należą do myślicieli judaizmu, których droga do Boga nie zależy od rozumu, lecz opiera się na przedpoznawczej intuicji. Różnica między tymi myślicielami polega na stopniu autonomii, jaki gotowi są przyznać ludzkiemu partnerowi Boga. Buber daje człowiekowi pełną autonomię w jego odpowiedzi na Boga, przy czym mówi o relacji między indywidualnym człowiekiem a Bogiem. Rosenzweig ogranicza ludzką autonomię, akceptując autorytet halachy w takim stopniu, w jakim jest on potwierdzony przez indy-

⁶⁹ Tamże, s. 113.

⁷⁰ Tamże, s. 115.

⁷¹ Tamże, s. 51.

⁷² Por. tamże, s. 220-223.

⁷³ Modlitwa za państwo Izrael, zatytułowana *Tefilah lish' lom hamedinah* [„Modlitwa o pokój dla państwa”], napisana w roku 1948, wyraża przekonanie, że najlepsza rzeczywistość dla państwa żydowskiego jest także najlepszą rzeczywistością dla wszystkich jego obywateli i dla każdego, kto żyje „na ziemi” (zob. D. S e i d e n b e r g, *Prayer for the Peace of the State of Israel*, Open Siddur Project, <https://opensiddur.org/prayers/collective-welfare/nations/medinat-yisrael/prayer-for-peace-for-the-state-of-israel-by-david-seidenberg-neohasid-org/>).

widualną zgodę. Heschel nie dopuszcza żadnej autonomii w świętym czynie, który stanowi jedyną w pełni ważną odpowiedź udzieloną Bogu.

Eugene Borowitz, najbardziej wyrazisty współczesny żydowski teolog liberalny, prezentuje poglądy tej szkoły w pracy *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* [„Odnówić Przymierze. Teologia dla Żyda postmodernistycznego”]⁷⁴. Jego poglądy stają się znaczące ze względu na ich liberalne ukierunkowanie. Twierdzi on, że człowiek po prostu wie, że Bóg jest prawdziwy, transcendentny i ma władzę, chociaż pozostawia ludziom wolność budowania lub niszczenia dobrego świata, który stworzył. Wzywa żydów, aby byli Jego pomocnikami w czynieniu dobra, i pragnie, aby pozostali zjednoczeni pośród niesprawiedliwości świata i działali na rzecz dobrobytu i realizacji celu, ku któremu ma zmierzać ludzkość⁷⁵. Bóg jest osobowy, a Żydzi pozostają z Nim w relacji mającej dwa wymiary: z jednej strony dotyczącej całej ludzkości i opartej na przymierzu noachickim, z drugiej zaś wpływającej z przymierza szczególnego, którego podstawą jest ich pochodzenie etniczne i historia. Żydowskie życie w cieniu Przymierza realizuje się w ciągłym spotkaniu z żywym Bogiem, którego moc, dobroć i cuda są codziennie obecne. Przez swoje przymierze z Izraelem Bóg ustanowił go narodem wybranym, dał Torę tylko Żydom. Wymaga to wykonywania miow – jako działania jednostki i jako części wspólnotowej służby Bogu, a także kształtowania świętej społeczności, aby uczynić życie świętym, czyli nasyconym poczuciem kontaktu z Bogiem, i trwać w świadomości, że z powodu przymierza z Nim naród żydowski przetrwa wszelkie historyczne perypetie i pewnego dnia zostanie usprawiedliwiony. Stanie się to, gdy Bóg w pełni odkupi żydów i dzięki nim całą ludzkość. Wybraństwo wymaga, aby żydzi potwierdzali swą odrębność i służbę, starając się zaakceptować cierpienie jako kolejną sytuację, w której uznają Boga za suwerena, uświęcając nawet okrucieństwa historii, ale nie szukając ich ani nie chwając się nimi. Jako aktywni w służbie, żydzi muszą działać w tak wzorowy sposób, aby przyciągać ludzi do Boga, ponieważ „mimo przymierza z narodem Izraela Bóg pozostaje w przymierzu z poganami, tak samo jak z Żydami”⁷⁶. Jak pisze dalej Borowitz, „żydowska wierność prowadzi do odkupienia wszystkich, a zatem nieuchronnie obejmuje równoległe zaangażowanie na rzecz całej ludzkości”⁷⁷. Przypomina, że Żydom nakazuje się ścisły związek z Ziemią Izraela i jiszuwem, z językiem, historią, tradycjami, losem i wiarą ich narodu. Ponieważ podstawowa relacja między Bogiem a ludem Izraela pozostaje zasadniczo niezmienna, Przymierze oznacza przymierze z poprzednimi

⁷⁴ Zob. E. B o r o w i t z, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991.

⁷⁵ Por. tamże, s. 288n.

⁷⁶ Tamże, s. 196.

⁷⁷ Tamże.

pokoleniami żydowskimi, ale także tymi, które dopiero nadejdą, a zwłaszcza z Mesjaszem. Jako myśliciel liberalny, Borowitz utrzymuje, że pojedynczy Żyd, mimo niezbywalnej etniczności „żydowskiego ja”⁷⁸, nie zrzeka się niczego ze swojej indywidualnej osobowości: „W konkretnej sprawie lud Przymierza może nie przywiązywać wagi do swojego obecnego zobowiązania wobec Boga lub też w konkretnej sytuacji pojedynczy żyd mający określone zdolności bądź ograniczenia może uznać, że z punktu widzenia Przymierza bardziej odpowiedzialne będzie wybranie drogi indywidualnej”⁷⁹. Święte księgi stawiają jednak przed każdym żydem pytanie, czy odstępstwo to wyrosło z wierności Przymierzu, czy też z modnego impulsu. Dlatego – zdaniem Borowitza – potrzebna jest nowoczesna halacha, która w przeciwieństwie do ortodoksyjnej, za którą stoi Bóg, może być elastyczna. Borowitz potwierdza pluralizm w judaizmie i ma nadzieję na dzień, w którym „wiele żydowskich jaźni zdecyduje się żyć w sposób na tyle podobny, że będą mogły stworzyć wspólne wzorce”⁸⁰. Píše, że „odpowiednikiem halachy dla jaźni żydowskiej byłby wówczas wspólnotowy sposób życia, głęboko osobisty, choć ugruntowany w judaizmie”⁸¹.

W przekonaniu Borowitza interweniujący Bóg czyni codzienne cuda w ludzkim życiu, jak choćby cud funkcjonującego ciała czy głębokie, radosne, przekonanie wewnętrzne, że w danym momencie człowiek postąpił właściwie. Cudami dokonanymi przez Boga były na przykład zdecydowana, wspólna odpowiedź Żydów w sytuacji, gdy Izrael znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie podczas wojny sześciodniowej⁸², i odniesione w tej wojnie zwycięstwo. „Sądziłem wówczas – pisał Borowitz – i nadal sędzę, że osobiście doświadczyliśmy zbawczej mocy Boga, czegoś, co potrafię wytłumaczyć równie słabo, jak nieobecność Boga podczas Holokaustu – jestem jednak pewien, że doświadczenie to nie było iluzją, że było na tyle realne, iż zdołało poruszyć masę krytyczną naszego ludu, by raz jeszcze ofiarował się naszemu żydowskiemu istnieniu”⁸³.

*

Filozofowie średniowiecza próbowali uogólnić biblijną narrację i argumentowali, że Bóg nie jest ograniczony zasadami rządzącymi naturalną przyczynowością. Spinoza uważał tę linię argumentacji za błędną, twierdząc, że skoro

⁷⁸ Tamże, s. 290.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 294.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tak zwana wojna sześciodniowa między Izraelem a Egiptem, Jordanią i Syrią, miała miejsce w roku 1967.

⁸³ B o r o w i t z, dz. cyt., s. 44.

natura jest nieskończona, to nie ma granic. Pod wpływem filozofii Immanuela Kanta pytanie o cud nie dotyczyło już wszechmocnej natury Boga, ale tego, że Bóg czyni coś, czego sama natura uczynić nie może: nakazuje pewne formy zachowania i zakazuje innych⁸⁴. Niezależnie od tego, czy doświadcza się tych nakazów jako wynikających z samego rozumu, czy też z osobistego spotkania, dosłowna interpretacja biblijnych cudów nie ma już znaczenia.

Kwestia tragicznego losu jest szczególnie istotna dla narodu, który doświadczył stuleci prześladowań, z ich kulminacją w postaci okropności nazistowskiego ludobójstwa: Jeśli Bóg uznał za słuszne wybawienie Izraelitów z niewoli egipskiej, dlaczego równie imponujący cud nie nastąpił w czasach Hitlera? Na tak postawione pytanie nie ma odpowiedzi innej niż stwierdzająca, że prawdziwa wiara nie ma nic wspólnego z powodzeniem życiowym. Holokaust i odrodzenie państwa Izrael, każde na swój sposób, przywróciły wielu Żydom przekonanie, że Boska interwencja i cuda są podstawą żydowskiej wieczności. Przetrvanie narodu żydowskiego przez tysiąclecia jest cudem; jego odrodzenie po Holokauście, prowadzące do ustanowienia państwa Izrael, także jest cudem. Żydowska teologia przyszłości będzie musiała przyjąć Holokaust i przywrócenie państwa Izrael jako dane w ramach całości żydowskiej historii i doświadczenia. Będzie musiała zmierzyć się z faktem, że – jak zauważają Rosenzweig i Borowitz – zamiast jednej drogi dla Żydów istnieje krajobraz z wieloma drogami, a podróżujący każdą z dróg muszą mieć na uwadze pozostałych podróżnych. Stopień autonomii, jaki żyd może utrzymywać w stosunku do heteronomii Bożego przykazania, wpłynie na jego wnioski.

Rozważania myślicieli żydowskich przyjmujące za punkt wyjścia istnienie wielości dróg, na których można spotkać Boga i poszukiwać dobra narodu żydowskiego, same w sobie mogą być świadectwem Boskiej interwencji w życie i historię żydów. Motywowane głębokim zaangażowaniem w przetrwanie Przymierza, są one „sporami ku chwale Boga”, a „każdy spór ku chwale Boga przyniesie ostatecznie korzyść” (Avot 5,17)⁸⁵.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berkovits, Eliezer. *Faith after the Holocaust*. Jerusalem: Maggid Books, 1973.
- Borowitz, Eugene. *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Buber, Martin. *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. New York: Harper, 1952.

⁸⁴ Zob. A. K r a v i t z, *The Reason for Miracles and the Miracles in Reason: Kant's Practical Conception of Miracles*, „Kantian Review” 27(2022) nr 2, s. 237-256.

⁸⁵ *Sentencje ojców (Pirkej Awot)*, s. 24.

- Buber, Martin. *Mojżesz*. Translated by Ryszard Wojnakowski. Warszawa: Cyklady, 1998.
- Buber, Martin. *The Prophetic Faith*. Translated by Carlyle Witton-Davies. New York: Macmillan, 1949.
- Dawidowicz, Lucy S., ed. *A Holocaust Reader*. New York: Behrman House, 1976.
- Efron, Noah J. *Judaism and Science: A Historical Introduction*. Westport and London: Greenwood Press, 2007.
- Fackenheim, Emil Ludwig. *God's Presence in History*. New York: Harper, 1972.
- Fackenheim, Emil Ludwig. *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken, 1978.
- Fine, Lawrence. "Tikkun: A Lurianic Motif in Contemporary Jewish Thought." In *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*. Vol. 4. Edited by Jacob Neusner, Ernest S. Friedrichs, and Nahum M. Sarna. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Gordon, Ewa, ed. *613 przykazań judaizmu oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*. Kraków: Wydawnictwo Austeria, 2011.
- Greenberg, Irving. *Voluntary Covenant*. New York: National Jewish Resource Center, 1982.
- Gross, David C., and Esther R. Gross, eds. *Jewish Wisdom: A Treasury of Proverbs, Maxims, Aphorisms, Wise Sayings, and Memorable Quotations*. New York: Fawcett Grest, 1992.
- Heschel, Abraham Joshua. *Bóg szukający człowieka: Podstawy filozofii judaizmu*. Translated by Albert Gorzkowski. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2007.
- Heschel, Abraham Joshua. *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- Jehuda Halevi. "Kuzari." In *Three Jewish Philosophers*. Edited by Alexander Altmann, Issak Heinemann, and Hans Lewy. New York: Meridian Books, 1960.
- Kaplan, Mordecai Menahem. *Judaism without Supernaturalism*. New York: Reconstructionist Press, 1958.
- Kaplan, Mordecai Menahem. *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*. New York: Reconstructionist Press, 1956.
- Krajewski, Stanisław. "Ziemia Izraela w świadomości żydowskiej." *Collectanea Theologica* 60, no. 3 (1990): 43–60.
- Kravitz, Amit. "The Reason for Miracles and the Miracles in Reason: Kant's Practical Conception of Miracles." *Kantian Review* 27, no. 2 (2022): 237–56.
- Langermann, Ytzhak Tzvi. "Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)belief." *Jewish History* 18, nos. 2–3 (2004): 147–72.
- Loewe, Raphael. "Philo and Judaism in Alexandria." In *Jewish Philosophy and Philosophers*. Edited by Raymond Goldwater. London: The Hillel Foundation, 1962.
- Maimonides, Maimon. *The Guide of the Perplexed*. Translated by Shlomo Pines. Vol. 2. Chicago and London: University of Chicago Press, 1963.
- Miracles and Banners: A Hebrew Lesson*. Jewish Heritage Online Magazine, <https://www.jhom.com/topics/miracles/hebrew.htm>.

- Mogran, Michael L. "The Holocaust and Jewish Theology." In *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Edited by Steven Kepnes. Cambridge University Press: Cambridge, 2020.
- Moses ben Maimon (Rambam). *Rambam on Pirkei Avot*. Seferia, https://www.seferia.org/Rambam_on_Pirkei_Avot?tab=contents.
- Osmański, Marek. *Logos i stworzenie: Filozoficzna interpretacja traktatu "De opificio mundi" Filona z Aleksandrii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Philo Judeaus. "On the Life of Moses." In *The Essential Philo Judeaus*. Edited by Nahum Glatzer. New York: Schocken Books, 1971.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Vol. 4. *Szkoły epoki cesarstwa*. Translated by Edward Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Rosenzweig, Franz. *Briefe*. Edited by Edith Rosenzweig. Berlin: Schocken, 1935.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.
- Sacks, Jonathan. *Spełnimy i zrozumiemy [komentarz do parszy Miszpatim]*. Translated by Jolanta Różydło. Chidusz. Magazyn żydowski, <https://chidusz.com/komentarze-biblia-tora-talmud-stary-testament-rabin-jonathan-sacks-parsza-parasza-parasat-mishpatim-miszpatim-zydzi-judaizm-kazanie-5780-szabat-exodus-szemot-przymierze-synaj-zrozumienie/>.
- Schweid, Eliezer. "Divine Intervention and Miracles." In *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*. Edited by Daniel Cohn-Sherbok. Lewinston, Queenston, and Lampeter: The Edwin Meller Press, 1996.
- Seeskin, Kenneth. "Miracles in Jewish Philosophy." In *The Cambridge Companion to Miracles*. Edited by Graham H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Seidenberg, David. *Prayer for the Peace of the State of Israel*. Open Siddur Project, <https://opensiddur.org/prayers/collective-welfare/nations/medinat-yisrael/prayer-for-peace-for-the-state-of-israel-by-david-seidenberg-neohasid-org/>.
- Sentencje ojców (Pirkej Awot)*. Translated by Michał Friedmann. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.
- Solomon, Norman. "Jewish Holocaust Theology." *The Way* 37, no. 3 (1997): 242–53.
- de Spinoza, Benedykt. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Translated by Ignacy Myślicki. Warszawa: PWN, 1954.
- Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken, 1982.
- Świeżyński, Adam. *Filozofia cudu: W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Świeżyński, Adam. "Majmonidesowe rozumienie zdarzeń cudownych a współczesna filozofia cudu." *Studia Judaica* 12, nos. 1–2 (23–24) (2009): 101–20.
- Trepp, Leo. "Divine Intervention and Miracles in Jewish Thought." In *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*. Edited by Daniel Cohn-Sherbok. Lewinston, Queenston, and Lampeter: The Edwin Meller Press, 1996.
- Wessely, Naphtali Hirz. "Words of Peace and Truth." Translated by S. Weinstein and S. Fischer. In *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. Edited

by Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz. Oxford and New York: Oxford University Press, 1980.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1983.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adam ŚWIEŻYŃSKI – Między działaniem Boga a działaniem człowieka. Metamorfoza rozumienia cudu w filozofii żydowskiej

DOI 10.12887/37-2024-4-148-07

Celem artykułu jest przedstawienie i wyjaśnienie metamorfozy, jakiej uległo rozumienie cudu w filozofii żydowskiej. Początkowo, w okresie średniowiecza, myśliciele żydowscy starali się racjonalnie uzasadnić możliwość występowania zdarzeń cudownych. W okresie nowożytnym, a następnie współcześnie zakwestionowano tradycyjne rozumienie cudu jako szczególnego działania Boga w świecie (w przyrodzie i w historii). Decydującym czynnikiem zmiany rozumienia cudu było wydarzenie Holocaustu. Obecnie cud jest rozumiany przez filozofów pochodzenia żydowskiego przede wszystkim jako odrodzenie się państwa Izrael i jego trwanie mimo wszelkich niesprzyjających okoliczności. Cud wiązany jest głównie z działaniem ludzkim, czynem dokonywanym w codziennym życiu społeczności żydowskiej przez jej członków. Można zatem wykazać, że w filozofii żydowskiej nastąpiło istotne przeobrażenie rozumienia cudu w aspekcie jego pochodzenia i znaczenia. Trwałym elementem w postrzeganiu cudu pozostaje natomiast zachwyt i zdumienie, jakie wywołuje on w ludzkiej świadomości.

Słowa kluczowe: filozofia żydowska, cud, Holocaust, judaizm

Kontakt: Katedra Filozofii Przyrody, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa

E-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl

<https://sites.google.com/view/adamswiezynski/>

Adam ŚWIEŻYŃSKI, *Between God's Action and Human Action: On the Transformation of the Understanding of the Concept of Miracle in Jewish Thought*

DOI 10.12887/37-2024-4-148-07

The aim of this article is to present and explain the transformation that the understanding of the concept of miracle has undergone in Jewish philosophy. Initially, during the medieval period, Jewish thinkers sought to rationalize the possibility of miraculous events. In the modern and contemporary periods, the

traditional understanding of miracle as a special action of God in the world (in nature and in history) has been challenged. The decisive factor affecting the change in the understanding of miracle was the event of the Holocaust. Today, the concept of miracle is understood by Jewish philosophers primarily in terms of the rebirth of the state of Israel and its continuance despite all adverse circumstances. The miracle is thus mainly associated with human action, an act that is performed in the everyday life of the Jewish community by its members. It can therefore be shown that in Jewish philosophy there has been a significant transformation in the understanding of the miracle in terms of its origin and meaning, although at the same time the awe and wonder it evokes in human consciousness remain an enduring element.

Keywords: Jewish philosophy, miracle, Holocaust, Judaism

Contact: Katedra Filozofii Przyrody, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Poland

E-mail: a.swiezynski@uksw.edu.pl

<https://sites.google.com/view/adamswiezynski/>