Roman Rogowski

"Abyśmy poznawali Prawdziwego" : myśl judaistyczna jako interpretacja w teologii chrześcijańskiej

Wrocławski Przegląd Teologiczny 6/2, 51-64

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
6 (1998) nr 2

KS. ROMAN ROGOWSKI

„ABYŚMY POZNAWALI PRAWDZIWEGO" MYŚL JUDAISTYCZNA JAKO INTERPRETACJA W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

I aby znali Go za Boga prawdziwego
Mdr 12, 27
Abyśmy poznawali Prawdziwego
1 J 5, 20

Jednym z przymiotów współczesnej teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza katolickiej, jest otwartość. Jest to „theologia aperta", „teologia otwarta". Przymiot ten ujawnia się i realizuje – między innymi – w ten sposób, że teologia ta szuka nowych, pomocniczych źródeł (fontes theologiae) oraz nowych inspiracji. Jedną z nich znajduje w judaistycznej myśli filozoficzno-teologicznej.

Niniejszy szkic jest zarówno próbą, jak i przykładem ukazania takiej inspiracji. Należy przy tym wyjaśnić, że pod pojęciem „myśl judaistyczna" rozumie się głównie teologiczną myśl judaizmu, traktowanego globalnie, bez specjalnych rozróżnień na adresy, etapy, prądy i szkoły[1], jakkolwiek brana będzie pod uwagę także filozoficzna myśl judaistyczna, szczególnie tam, gdzie trudno znaleźć granicę między teologią a filozofią. Ponieważ – jak twierdzi Byron Sherwin – „w teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu"[2], dlatego rozrzut poglądów w ramach myśli judaistycznej jest bardzo szeroki, co stwarza z jednej strony możliwość pluralizmu i wyboru, z drugiej – możliwość poglądów tak odmiennych, że

[1] Zwykle teologiczną literaturę judaistyczną dzieli się na Biblię, literaturę talmudyczno-misznaicką oraz inne pozycje. Gdy chodzi o Biblię, to wymienia się Torę, czyli Pięcioksiąg, Proroków i Hagiografie. Warto przy tym zauważyć, że talmudyzm, kabała i chasydyzm są kierunkami religijnymi, które powstały i działały w granicach judaizmu.

[2] B. S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995, s.79.

aż sprzecznych. Ponadto trzeba podkreślić, że w szkicu chodzi konkretnie o inspirację myśli judaistycznej w teologii katolickiej.

TEOLOGIA

Zdaniem Byrona L. Sherwina, ucznia słynnego myśliciela i teologa żydowskiego, Abrahama J. Heschela, „trzy filary teologii żydowskiej, to Bóg, Tora i naród Izraela"[3], przy czym – jak podkreśla Sherwin – „myślenie filozoficzne odgrywa w teologii żydowskiej znacznie mniejszą rolę niż w teologii katolickiej"[4]. Teologia żydowska, zwłaszcza klasyczna, uznaje „filozoficzne definiowanie wszystkiego za obsesję, a tezę, że skoro coś zdefiniujemy, to i rozumiemy, za osobliwy sposób myślenia"[5].

Teologia żydowska to przede wszystkim „opisy dopełniających się biegunowych przeciwstawień" i dlatego rozwiązywanie „kwestii teologicznych odbywa się tu raczej w kategoriach biegunowości niż systematycznej definicji"[6]. Typową strukturą myślową są w tej teologii opisy jako „pary dopełniających się biegunowych przeciwności"[7]. Dla przykładu: Bóg jest zarazem transcendentny i immanentny, człowiek jest z jednej strony „obrazem Boga" (Rdz 1, 26-27), z drugiej jedynie „pyłem i prochem" (Rdz 18, 27). Stąd wielka rola przypowieści, których celem, tak jak całej żydowskiej teologii, jest nie tylko „przekazywanie informacji, lecz także spowodowanie osobistej przemiany, głoszenie bowiem przypowieści to »imitatio Dei«, »naśladowanie Boga«, gdyż świat to księga napisana przez Niego, a Pismo Święte, to komentarz do tej księgi"[8]. W tym miejscu teolodzy żydowscy robią zarzut pod adresem teologii chrześcijańskiej podkreślając, że „Jezus wiedział to, o czym teologowie założonej przez Niego religii często zapominają, a mianowicie, iż dobrze jest wyrażać ideę teologiczną w przypowieściach"[9].

Tak więc „teologia to nie nauczanie przyjmowane przez intelekt, lecz i nauczanie wyrażane w czynach" i dlatego „Bóg wzywa naród Izraelski, aby był ludem, który o Nim świadczy (Iz 43, 10), a nie komisją określaczy Boga". Autentyczna myśl teologiczna stawia drogowskazy ku Bogu, a jej zadaniem nie jest zrozumienie Boga, lecz świadczenie o Nim i o Jego obecności w świecie. Dlatego też nakładanie wymyślonego systemu na rzeczywistość lub na judaizm można porównać do

[3] Tamże, 89. „Trzy rzeczy otrzymał świat w darze: Torę, deszcze i światła niebieskie" – *Z mądrości Talmudu*, Warszawa 1988, 83.

[4] S h e r w i n, dz. cyt., 82.

[5] Tamże, 84. Por. B. S h e r w i n, *Toward a Jewish Theology*, New York 1992.

[6] Tamże, 84-85. Por. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998.

[7] Tamże, 84. Por. J. H a c k e r, *Studies in Jewish Mystycism*, Jerusalem 1986.

[8] Tamże, 85-86.

[9] Tamże, 85. Por. L. J a c o b s, *Principles of Jewish Faith*, New York 1964.

zarzucania siatki na Alpy[10]. Z tych powodów – podkreślają myśliciele żydowscy za B. Sherwinem – teologia jest bardziej sztuką niż nauką[11].

*

Brak „centralnego autorytetu" w żydowskiej myśli teologicznej sprawia, że istnieje w niej nieograniczona możliwość interpretacji prawdy, zwana teologicznym pluralizmem. Wprawdzie w teologii katolickiej istnieje taki „autorytet", to jednak od pewnego czasu istnieje i rozwija się jakaś forma pluralizmu, którą wielki i oryginalny teolog, Hans Urs von Balthasar, wyraził w zdaniu: „Prawda jest symfoniczna"[12]. Oczywiście pluralizm ten jest ograniczony i musi się zmieścić w pewnym nurcie, niemniej jednak istnieje, i pluralizm teologicznej myśli żydowskiej może być tu jakąś formą inspiracji i dopingu. Dzięki temu pluralizmowi teologia żydowska jest bardzo żywa i barwna, czego – niestety – brakuje nieraz teologii chrześcijańskiej.

Pewną rolę inspirującą może także spełniać myśl judaistyczna w wewnętrznej przebudowie teologii katolickiej. Otóż od wczesnego średniowiecza teologia ta została poważnie zdominowana przez filozofię, stając się często bardziej filozofią Boga niż teologią. W wieku XX nastąpiło jej wewnętrzne przeorientowanie i powrót do fundamentalnego źródła, jakim jest Objawienie, zawarte w Biblii i Tradycji. Gdy chodzi o Tradycję, to wprawdzie w teologii żydowskiej tradycja interpretowana staje się tradycją konstytutywną i ma charakter objawiający, w przeciwieństwie do teologii chrześcijańskiej, gdzie tradycja interpretatywna jest jedynie formą interpretacji konstytutywnej, zawierającej Objawienie, to obydwie teologie przez fakt doceniania tradycji są sobie bliskie, bliższe niż – dla przykładu – teologia katolicka i teologia protestancka.

Jeżeli teologia judaistyczna kładzie tak wielki nacisk na rolę przypowieści i interpretacji prawdy, to jest w tym rzeczywista mądrość, która zaczyna przenikać także do teologii chrześcijańskiej tworząc „teologię narracyjną". Ponadto teologiczna myśl żydowska może stanowić twórczą interpretację dla teologii chrześcijańskiej w zakresie „teologii paradoksalnej", która jest w poważnym stopniu uprawiana w ramach teologii żydowskiej w formie „kategorii biegunowości". Ewangelie, zwłaszcza mowy Jezusa, są pełne paradoksów. Jeżeli oprócz tego myśl judaistyczna formułuje zasadę, że teologię nie tylko się uprawia, ale także nią się żyje, i w jej ramach świadczy się o Bogu w świecie, to przypomina to poglądy wielu Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodniego, którzy głosili: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się modlić prawdziwie; jeśli modlisz się prawdziwie, jesteś teologiem"[13] oraz „Teologia bez uczynków jest teologią szatana"[14]. Dlatego zdaniem B. Sherwina „Teolo-

[10] Tamże, 81-92.

[11] Tamże, 122. Por. L. J a c o b s, *A Jewish Theology*, New York 1973.

[12] H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Prawda jest symfoniczna*, Poznań 1998.

[13] P. E v d o k i m o v, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, 18.

[14] Jest to wypowiedź św. Maksyma. Tamże, 19.

gia jest bardziej sztuką niż nauką, stanowi inspirację do chrześcijańskiego zdania": „Teologia jest nie tylko nauką, ale także sztuką – sztuką życia".

WIARA

Żydowski myśliciel, zasłużony dla rozwoju „filozofii dialogicznej", Martin Buber, pisał kiedyś w pracy *Dwa typy wiary*, że rzeczywiście „istnieją dwa – i ostatecznie tylko dwa – odmienne od siebie typy wiary": „jedna wiąże się z faktem, że mam do kogoś zaufanie, druga że uznaję za prawdziwy pewien stan rzeczy", przy czym ani w pierwszym ani w drugim wypadku nie ma żadnego dowodu, nawet uzasadnienia[15].

Otóż według klasycznej teologii żydowskiej wiara w religijnym, ścisłym znaczeniu, to jedynie a pierwsza, gdyż – jak podkreśla B. Sherwin – „wiara nie jest intelektualnym przyzwoleniem na abstakcyjne propozycje telogogiczne. Jest nie tyle zgodą intelektu, ile egzystencjalnym zaangażowaniem, oddaniem się Bogu, wyrażonym w konkretnych czynach, a nie tylko w umyśle. Wiara jest nie tylko tym, w co się wierzy, lecz i tym, co się czyni"[16]. Ponadto charakterystyczną cechą judaistycznego modelu wiary jest anamneza, pamięć, zapamiętanie, bowiem „wiara żydowska polega na pamięci o wydarzeniach" i dlatego „dla człowieka wierzącego największym zagrożeniem jest amnezja. Wiarę kształtuje pamięć; utrata tej pamięci niszczy wiarę. Człowiek wierzący nie może stać się posłańcem, który zapomniał, co miała przekazać"[17].

Dlatego wiara to przede wszystkim świadectwo, „dawanie świadectwa Bożej obecności w świecie, w którym ta obecność jest często ukryta". Stąd Izajaszowy tekst: „Wy jesteście moimi świadkami – mówi Jahwe" (43, 10) interpretuje się w ten sposób: „Jeżeli jesteście moimi świadkami, to ja jestem Bogiem, ale jeżeli nie jesteście moimi świadkami, to jest tak, jak gdybym ja nie był Bogiem"[18]. Przy tym to dawanie świadectwa to przede wszystkim pełna ufności nadzieja pokładana w Bogu i posłuszeństwo wobec Niego. Dlatego Talmud powiada: „Na kimże możemy się oprzeć? Na naszym Ojcu w niebie" lub na innym miejscu: „Kto ma chleb w torbie, a nie zjada go w obawie przed jutrem, nie wierzy w Boga"[19], jak również poucza: „Bądź silny jak tygrys, lekki jak orzeł, szybki jak jeleń, potężny jak lew – po to, aby spełniać wolę Ojca twojego, który jest w niebiosach"[20].

[15] M. B u b e r, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995, 17.

[16] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 103.

[17] Tamże, 104-105. Por. A. H e s c h e l, *Man is Not Alone*, Philadelphia 1951.

[18] Tamże, 107.

[19] *Z mądrości Talmudu*, 15. Tę prawdę oddaje także dobrze anegdota o rabinie i wiernym, który przychodzi do duchownego prosząc go o modlitwę o deszcz. Rabin przypomina mu, że jego modlitwie musi towarzyszyć wielkie ufność wiernego. „Ależ, rabbi, ja ufam!" – odpowiada Żyd, a na to rabin: „Synu, gdybyś ty ufał, to ty byś już przyszedł z parasolem".

[20] Tamże, 144. Ten element wiary dobrze wyraża anegdota o rabinie i piekarzu. Otóż piekarz jest w synagodze i modląc się zawodzi i niemal krzyczy. Na to rabin: „Ty, Chaim, ty mniej krzycz, a rób większe bochenki chleba, a wtedy Najwyższy na pewno cię usłyszy".

Całe życie religijne odznacza się – według teologii żydowskiej – „biegunowością między człowieczym poszukiwaniem Boga, a Bożym szukaniem współdziałania z ludźmi. Jednak Bóg szuka nas bardziej niż my Jego"[21]. Jakkolwiek istnieje jakiś jeden model wiary judaistycznej, to jednak w praktyce „jest wiele dróg prowadzących człowieka do poznania i doświadczenia Boga i każdy musi odkryć drogę najbardziej odpowiednią dla niego"[22].

*

Jeżeli Sobór Trydencki w swoim katechizmie określał wiarę jako uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił i Kościół podaje do wierzenia, to w ten sposób odchodził od biblijnego modelu wiary, a tym samym od modelu, jaki funkcjonował w judaizmie. Uznanie bowiem za prawdę Objawienia Bożego jest dopiero jednym, zwykle pierwszym – krokiem ku pełni wiary, gdyż – zgodnie z Biblią i myślą judaistyczną – są wymagane dwa kroki następne, pod pewnym względem ważniejsze niż pierwszy, a mianowicie ufna nadzieja, pokładana w Bogu i posłuszeństwo Jego woli. Jeśli św. Jakub pokpiwa sobie z tych, którzy redukują wiarę do intelektualnego aktu, pisząc: „Wierzysz, że jest jeden Bóg? Słusznie czynisz, lecz także i złe duchy wierzą i drżą" (Jk 2, 19), to tym samym poucza, że dopiero ufna nadzieja i posłuszeństwo Bogu decydują o tym, że wiara jest pełna, zbawiająca – i chrześcijańska. Dlatego judaistyczny model wiary, który jest jednocześnie modelem biblijnym, ma charakter inspirujący i wzorowy, zwłaszcza dla chrześcijan XX wieku, którzy wpadli na „genialny" pomysł wyrażony w deklaracji: „Jestem wierzący, a nie praktykujący".

Jest rzeczą zrozumiałą, co mocno podkreśla judaizm, że w ramach jednego, właściwego modelu wiary mogą istnieć różne możliwości doświadczenia Boga, ale im wszystkim towarzyszy pewnego rodzaju „niepewność" wiary, wyrażona kiedyś przez Apostołów w prośbie: „Panie, przymnóż nam wiary" (Łk 17, 5).

BÓG

Gdy ktoś pewnego razu zapytał rabbiego Josuę ben Karechacha: „Dlaczego Bóg wybrał krzak ciernisty do tego, aby z niego mówić do Mojżesza?", ten odpowiedział: „Bóg dlatego wybrał ten nędzny, mały krzew ciernisty, aby pouczyć, iż nie ma na ziemi żadnego miejsca, w którym Bóg nie jest obecny"[23].

Ten Bóg wszędzie obecny ma – zdaniem żydowskich myślicieli – dwa oblicza: *Deus Absconditus* i *Deus Revelatus*, „Bóg ukryty", „Bóg zaćmiony", jak chce M. Buber – i „Bóg Objawiony". Ten „Bóg Ukryty, Bóg trwający w swojej istocie, nosi nazwę En Sof. En Sof znajduje się poza ludzkim zrozumieniem, Bóg zaś objawio-

[21] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 83.

[22] Tamże, 160.

[23] J. P e t u c h o w s k i, *Tak uczyli nasi mistrzowie*, Kraków 1998, 23.

ny jest przedstawiony i wyrażany za pomocą właściwości lub potęg, zwanych po hebrajsku Sefirot"[24]. Ponieważ „metafizyka biblijna jest metafizyką imienia własnego (Wj 33, 12)", dlatego objawiający się Bóg objawia się jako JAHWE, co wcale nie oznacza, kim On jest w sobie, w swojej istocie, ale kim On jest dla ludzi, dla Izraela: „Jestem, który jestem z wami, przy was i dla was". Rabbi Jakub bar Abina wyjaśniał: „Święty, niech będzie pochwalony, mówił do Mojżesza: Powiedz Izraelitom, że jestem przy nich w tym ucisku i że będę przy nich także w przyszłych wiekach"[25].

Ten objawiający się Bóg „Abba" i „Imma", „Ojciec" i „Matka"[26], przy czym to „macierzyństwo" Boga zostaje szczególnie objawione i realizowane w postaci „Szechinach". Jest to pewna forma imienia Boga, służąca do „opisywania Bożej obecności oraz wczuwania się Boga w ludzką niedolę". Inaczej mówiąc jest to „oblicze boskości najbardziej dostępne"[27]. Zdaniem Gershoma Scholema „Szechinah" jest „ideą jakiegoś żeńskiego prapodłoża w samym Bogu", jest „żeńską zasadą w Bogu"[28]. Tu tkwią korzenie cierpienia Boga, bowiem „Bóg bierze udział w cierpieniu swoich stworzeń i gdy dręczony cierpieniem człowiek odczuwa tylko własne cierpienie, to Bóg odczuwa cierpienia wszystkich swoich stworzeń". I dlatego „gdyby stworzenie Boże usłyszało dźwięk Bożego płaczu, to cały świat by się rozpłakał"[29].

Z obrazem Boga jako Ojca wiąże się postać Mesjasza, na przyjęcie którego cały czeka cały Izrael. To oczekiwanie jest pełne aktywności, działania, od którego zależy jego długość, bowiem – jak wyjaśnia B. Sherwin – „życie jest duchową przygodą, poszukiwaniem mesjańskim, w którym każdy z nas i każdy nasz czyn, każdy moment naszego życia może przyspieszyć lub opóźnić mesjańskie odkupienie"[30]. W Talmudzie Babilońskim jest opisana taka scena, gdy rabin Joszua ben Lewi pyta proroka Eliasza, gdzie może spotkać Mesjasza, ten odpowiada: „Siedzi między biedakami i trędowatymi w bramach Rzymu i opatruje wrzody na ich nogach", a gdy rabin dociera do niego i pyta, kiedy przyjdzie odkupić świat, słyszy znamienną odpowiedź: „Dzisiaj, jeżeli słuchasz głosu Bożego"[31].

*

Gdy chodzi o obraz Boga, teologiczna myśl judaistyczna może być inspirująca w uświadomieniu sobie zarówno przez teologów, jak i nie teologów, że istnieje „sensus

[24] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo,* 317.

[25] P e t u c h o w s k i, dz. cyt., 32,

[26] G. S c h o l e m, *Mistycyzm żydowski*, Warszawa 1997, 332.

[27] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 319. Por. K. S h a p i r i, *Esh Kodesh*, Jerusalem 1960.

[28] S c h o l e m, dz. cyt., 66; 284-285.

[29] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 100-101. Por. K. S h a p i r o, *Esh Kodesh*, Jerusalem 1960.

[30] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 147.

[31] Tamże, 143. Warto przytoczyć tu anegdotę, według której Żyd na pytanie, dlaczego jego rodacy bardziej boją się śmierci niż chrześcijanie, odpowiedział: „To proste, bo według nich Mesjasz już przyszedł i on jeden oddał życie za wszystkich, a my ciągle musimy umierać na własny rachunek".

mysterii", „zmysł tajemnicy", dzięki któremu uświadamiamy sobie, że Boga znamy tylko o tyle, o ile się nam objawił i że Go znamy jedynie „po części", „jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13, 12). Ponadto idąc za myślą żydowską należałoby w teologii katolickiej bardziej pogłębić teologię Imienia Bożego, a także macierzyński rys ojcostwa Bożego. „Szechinah jako żeńska zasada w Bogu" może być rzeczywistość twórczą inspiracją w tym, co z takim trudem tworzy chrześcijańska teologia feministyczna. Wiąże się z tym bardzo trudna kwestia, wymagająca wielu badań, a mianowicie tajemnica cierpienia Boga lub może lepiej współcierpienia (compassio Dei)[32] jako formy miłości i miłosierdzia Bożego. Wreszcie jeżeli teologia żydowska jest pełna myśli o Mesjaszu, na którego cały naród Izraela czeka, to teologia chrześcijańska winna tym bardziej być pełna oczekiwania na Jego powrót. W tym oczekiwaniu dzielimy wspólny los: Żydzi czekają na Jego pierwsze przyjście, chrześcijanie na Jego przyjście drugie, na Jego powrót. Żyd Franz Rosenzweig powiada: „Czy był On Mesjaszem, okaże się wówczas, gdy Mesjasz przyjdzie"[33].

SŁOWO BOŻE

Talmud powiada: „Trzy rzeczy otrzymał świat w darze: Torę, deszcz i światła niebieskie" i dodaje: „Chlubą ludzi jest Tora". Dlatego „kto posługuje się światłem Tory, tego światło Tory obdarza życiem"[34].

Bóg, który jest Bogiem Ukrytym, „na Synaju odsłania nie swoją istotę, lecz swoją wolę – Torę", „która ma siedemdziesiąt twarzy"[35], ale jednocześnie „cała Tora to nic innego, jak tylko jedno wielkie i święte Imię Boga"[36]. Ponieważ Tora jest Imieniem Boga, dlatego „jest tożsama z samym Bogiem. Na początku był Bóg i Bóg stał się słowem. Tchnął swoje Imię, swoją obecność w litery i słowa tekstu Tory". Po hebrajsku „litera" to „tejwa", ale słowo „tejwa" oznacza także „arkę". Gdy Noe otrzymał nakaz wejścia do arki, był to też „nakaz dla każdego człowieka, aby wstępował w uświęcone słowo"[37]. A wstępowanie w to Słowo Boże, to przede wszystkim znajomość tego słowa, studiowanie, zgłębianie i życie według niego. Bóg bowiem „daje nam Torę i cieszy Go, gdy rozwijamy jej zwoje. Bóg życzy sobie, aby przez ciągły proces interpretacji, przez ciągły dialog narodu Izraela z tekstem Pisma świętego Tora została rozwinięta i lepiej zrozumiana. W ten sposób człowiek staje się współautorem Tory, współpracownikiem Boga w dziele objawienia"[38]. Wprawdzie „świę-

[32] Por. R. R o g o w s k i, *Compassio Dei*, Wrocławski Przegląd Teologiczny, 3(1995)2, 63-76.
[33] Por. H. W a h l e, *Wspólne dziedzictwo*, Tarnów 1993.
[33] F. R o s e n z w e i g, dz. cyt., 589-649.
[34] *Z mądrości Talmudu*, 83;94.
[35] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 80-86.
[36] S c h o l e m, dz. cyt., 262.
[37] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 135-136.
[38] Tamże, 140.

te tekstu judaizmu pozostają bez zmian, ale każde pokolenie widzi w zwierciadle tradycji swoje odbicie" i co więcej, przez cały ten proces interpretacji „dopełnia Torę, czyni ją zupełną"[39]. Z jednej strony „Słowo Boże dla każdego człowiek promienieje innym blaskiem, który wyłącznie jemu przynależy"[40], ale z drugiej strony „każde nowe odkrycie w Torze stwarza nowe niebo"[41].

Teologia żydowska podkreśla ponadto, że Tora jest nieustannie aktualna, jest wieczna i ciągle obecna w tym sensie, że „to, co wydarzyło się na Synaju, trzeba przeżywać na nowo każdego dnia. Każdy Żyd otrzymał polecenie, aby uważał się za tego, który stoi pod górą Synaj, żeby otrzymać Torę. Dla ludzi istnieją wydarzenia przeszłe i przyszłe, ale nie dla Boga. Bóg daje Torę dzień po dniu i dzień po dniu człowiek może ją przyjąć"[42] Byron Sherwin za rabinem Elimelechem wyznaje: „Ja nie tylko pamiętam, jak Tora została dana na Synaju, ale pamiętam także, kto stał przy mnie na Synaju"[43].

Z tą przedziwną anamnezą, tą pamięcią uobecniającą wiąże się w myśli żydowskiej świadomość własnych korzeni, ciągłość pokoleń i wynikające z niej poczucie godności. Dobrze oddaje to anegdota żydowska o trzech chłopcach, z których każdy przechwalając się podkreślał własne korzenie. I tak pierwszy z nich mówił: „Moja rodzina jest stara, bo mój dziadek był stolarzem i heblował deski na arkę Noego!" Drugi powiedział: „Mój ród jest jeszcze starszy, bo mój dziadek był ogrodnikiem i sadził drzewka w raju!" Wreszcie trzeci rzekł: „To jeszcze nic! Mój pradziadek był elektrykiem o to on zapalał światło, gdy Najwyższy rzekł: »Niech się stanie światłość!«"

*

Trudno dociekać, czy w leku przed trudnościami w interpretacji i zrozumieniu, czy – historycznie rzecz biorąc – z powodu Reformacji, a każdym razie Słowo Boże w życiu katolików było – używając żydowskiego określenia – „na wygnaniu". Tymczasem w judaizmie, zwłaszcza po zburzeniu świątyni, Słowo Boże stało się centrum życia religijnego, arka dla Izraela, a jego interesowanie – najświętszym obowiązkiem i najwspanialszym zajęciem. Uczony w Torze był większy nawet od króla.

Wprawdzie po Soborze Watykańskim II Kościół wrócił do Biblii, rozwinęła się teologia Słowa Bożego, a wierni są zobowiązani do jego czytania i medytacji, to jednak daleko jest jeszcze do tej sytuacji, jaka panuje w judaizmie i żydowskiej teologii. Dlatego mogą być one inspiracją zarówno do powrotu do Słowa Bożego i ukochaniu go, jak i do pluralistycznych form jego interpretacji. W naszej polskiej sytuacji dochodzi jeszcze jeden moment: wzorem judaizmu dowartościować tych, którzy zawodowo zajmują się interpretacją Bożego Słowa, czyli teologów.

[39] Tamże, 81-90.
[40] S c h o l e m, dz. cyt., 263.
[41] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 140. Por. *Opowieści Zoharu*, Kraków 1988.
[42] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 89.
[43] Tamże, 106.

Jest ponadto jeszcze jedna kwestia, w której myśl judaistyczna może stanowić inspirację – kwestia anamnezy, oryginalnie rozumianej przez judaizm. Żydowska zasada: „Każdy Żyd wychodzi z Egiptu i staje pod górą na Synaju" jest doskonałą inspiracją, by chrześcijanie obok anamnezy uobecniającej, która dochodzi do głosu zwłaszcza w Eucharystii, a która polega na tym, że wydarzenia zbawcze są sakramentalnie uobecniane w sposób rzeczywisty tu i teraz, przeżywali „anamnezę reduktywną" polegającą na tym, że do przeszłego wydarzenia zbawczego odsyła się człowieka w ten sposób, jakby był on wtedy tam obecny i brał udział realny w tym wydarzeniu. Pierwsi chrześcijanie w jakimś stopniu przeżywali ten rodzaj anamnezy, czego dowodem są wypowiedzi Ojców i pisarzy Kościoła: „To ty ciągle wychodzisz z Egiptu", „To ty stoisz pod krzyżem Pana naszego, Jezusa Chrystusa". Z biegiem jednak czasu ten rodzaj przeżyć gdzieś zaginął.

CZŁOWIEK

Według rabina Jozuego ben Lewiego „procesja aniołów poprzedza człowieka, dokądkolwiek on się udaje, wołając: »Zróbcie drogę obrazowi Boga!«"[44]

Biblia opisuje człowieka jako „istotę złożoną z dopełniających się przeciwieństw", bo z jednej strony jest to „obraz Boga" (Rdz 1, 27), a z drugiej „pył i proch" (Rdz 18, 26). Warto przy tym zauważyć za B. Sherwinem, że wprawdzie Dekalog „zabrania sporządzania wizerunków Boga, to jednak sam Bóg złamał własne przykazanie i stworzył obraz Boga. Jest nim człowiek. Jednak Bóg nie do końca stwarza człowieka i jego zadaniem jest dopełnić niewykończone Jego arcydzieło – osobą ludzką"[45]. Należy przy tym podkreślić istotna myśl w judaizmie, a mianowicie że obraz Boga w człowieku „odnosi się nie tylko do duszy, rozumu i woli, lecz także do ciała, które jest zwierciadłem odbijającym Boga i naczyniem, które zawiera Boże podobieństwo", bowiem „ciało bez duszy to zwłoki, dusza bez ciała to błądzący duch, ciało bez duszy jest jak okręt bez sternika, ale bez ciała nie ma okrętu"[46].

Szczególnie inspirujące i interesujące są wywody żydowskiej teologii dotyczące ludzkiej cielesności, ludzkiego ciała. Otóż „jedynie w ciele duch jest wolny, tylko za pośrednictwem ciała obraz Boży może stać się widoczny i tylko dzięki ciału czynność moralna, działanie moralne i akty zbawcze mogą mieć miejsce". Dlatego „bez ciała nie można wykonać świętego uczynku, a wykonanie takiego uczynku daje ciału sposobność zamanifestowania zawartego w nim obrazu Bożego". Inaczej mówiąc, „obraz może się objawić jedynie w ciele i przez ciało"[47]. Stąd

[44] Por. tamże, 169.

[45] Tamże, 125.

[46] Tamże, 169-179. Warto zwrócić uwagę na terminologię żydowską, w której – dla przykładu – słowo „basar" nie oznacza ciała, lecz raczej „życie", a termin „nefesz" nie oznacza duszy, a raczej odnosi się do osoby, do istoty psychofizycznej.

[47] Tamże, 176-180.

teolodzy i mistycy żydowscy na czele z Judą Loewem utrzymywali, że „kiedy ktoś kontempluje kształt ludzkiego ciała, jest w stanie osiągnąć poznanie Boga"[48].

Z teologia ciała wiąże się kwestia płci i wspólnoty. Zdaniem niektórych współczesnych teologów żydowskich z rabinem Adinem Sztejnzalcem na czele „stworzony przez Boga Adam był mężczyzną w tym samym stopniu, co kobietą, gdyż w jego osobie cechy męskie łączyły się z cechami żeńskimi, a stworzenie kobiety to równocześnie stworzenie mężczyzny". Dlatego u podstaw pierwotnego doświadczenia istnieje najpierw świadomość „my", a potem dopiero „ja". Wbrew powszechnemu przekonaniu rozpoczynamy życie nie jako jednostki, nie jako „ja", ale jako wspólnota, jako „my", jesteśmy bowiem stworzeni przez związek mężczyzny i kobiety, przez dosłowne „jedno ciało". Zatem „jednostkowość pojawia się wewnątrz owego pierwotnego „my" i za jego przyczyną", dlatego „przedłużenie gatunku to wtórna rola, choć niezmiernie ważna", rola zaś pierwotną i naczelną w ludzkiej płciowości jest „dążenie do ustanowienia wspólnoty"[49]. Z tej prawdy wywodzi się cała teologia relacjonalna, która naturę człowieka upatruje – między innymi – w relacji „ja" – „ty", w świadomości – jak to określa Emmanuel Levinas – że być człowiekiem, to „być zakładnikiem innych"[50]. Tu także tkwią korzenie odpowiedzialności za drugiego człowieka, za innego, za całą ludzkość. Dlatego Talmud powiada: „Człowiek rodzi się jeden, aby cię pouczyć, że kto zabija jedno życie w Izraelu, zabija według Pisma jakby cały świat, kto zaś ratuje jedno życie w Izraelu, ratuje według Pisma jakby cały świat"[51].

Misterium człowieka w judaizmie jawi się jeszcze w tym, że „nie może on uciec od Boga"[52] i że dopiero wtedy, kiedy w Niego wierzy i Go kocha, jest w pełni człowiekiem. Stąd stwierdzenie Psalmisty: „Mówi głupi w swoim sercu" Nie ma Boga" (14, 1) należy rozumieć nie tylko w tym sensie, że jedynie człowiek głupi i nierozważny może wygłaszać takie deklaracje, ale także w tym znaczeniu, że wygłaszając staje się istotą nierozważną, niemyślącą, głupią i nieszczęśliwą. Ponadto „każdy człowiek jest nie tylko kopertą zawierającą posłanie Boga, obecność Boga", żywą Szechinah[53], ale także w jakimś stopniu zawiera w sobie cały wszechświat, gdyż „wszystko, co Bóg stworzył, stworzył również w człowieku"[54].

Gdy chodzi o życie moralne człowieka, to miłość do Boga jest „odwzajemnieniem, zwrotem tego, co otrzymaliśmy, bowiem miłujemy Boga tą miłością, którą nam dał, abyśmy Go miłowali"[55]. Według myśli judaistycznej, zwłaszcza chasydz-

[48] J. L o e w, *Derekh Maim*, New York 1969, 3-14.
[49] Por. R. R o g o w s k i, *Podzielony człowiek*, w: Słowo nieskowane, Wrocław 1998, 400-401.
[50] E. L e v i n a s, *Cztery lektury talmudyczne*, Kraków 1995, 108.
[51] *Z mądrości Talmudu*, 134.
[52] L e v i n a s, dz. cyt., 65.
[53] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 152.
[54] S c h o l e m, dz. cyt., 431.
[55] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 110.

kiej, „ostatecznym celem życia ludzkiego jest osiągnięcie wspólnoty i zażyłości z Bogiem, zwane „devekut". To „trwanie przy Bogu" osiąga się nie tylko przez studiowanie Tory, ale przez każde ludzkie działanie, o ile jest drogą ku Bogu"[56]. Dlatego każde działanie najbardziej fizyczne i naturalne może prowadzić do Boga i zjednoczenia z Nim. Stąd znamienne określenie „Avodah ba-Gaszmiut", czyli „służba Boża przez materialność"[57]. Z miłością Boga idzie w parze miłość człowieka, przy czym miłowanie bliźniego jest miłowaniem samego siebie. Dlatego rabin Moses Cordovero radził: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego, bo twój bliźni jest tobą samym. Część jego znajduje się w tobie, a część ciebie znajduje się w nim[58]. Konsekwencje podobne ma każdy grzech, który nie tylko rani grzesznika, ale także jego bliźniego. W każdym bowiem człowieku tkwi „cząstka jego bliźniego, gdy więc ktoś grzeszy, rani nie tylko samego siebie, ale także ową cząstkę siebie, która znajduje się w jego bliźnim"[59].

Wreszcie gdy chodzi o osobistą świętość, to teolodzy komentując rajskie pytanie Boga, skierowane do Adama: „Gdzie jesteś?" (Rdz 3, 9), piszą iż „Bóg szuka Adama, to znaczy szuka człowieka a Jego pytanie skierowane do każdego z nas jest wezwaniem do osobistego spotkania, do odkrycia, kim i gdzie jesteśmy"[60]. Chodzi o prawdę o sobie, czyli o „temimut", „prostotę". Doskonale oddaje tę prawdę wypowiedź rabina Zusji z Annopola, który będąc na łożu śmierci płakał, a na pytanie dlaczego płacze, czy dlatego że nie był kimś wielkim, na przykład Izajaszem, czy Majmonidesem, odparł: „Boję się, że w niebiosach zapytają mnie: Dlaczego nie byłeś Zusją? Dlaczego nie byłeś sobą? Dlaczego pozwoliłeś zwieść się złudzeniom?"[61]

*

Nie trudno zauważyć, że judaistyczna myśl teologiczna może stanowić bardzo owocną inspirację w chrześcijańskiej antropologii teologicznej. Zbytnie uleganie filozofii, zwłaszcza greckiej, prądy spirytualistyczne w myśli średniowiecznej i wiele innych przyczyn – wszystko to złożyło się na dychotomiczny obraz człowieka i jego natury, z pewnymi wręcz elementami manichejskimi, gdy chodzi o jego cielesność. Dlatego myśl judaistyczna może inspirować do dwóch zasadniczych postaw: do integralnego ujęcia natury ludzkiej i dowartościowania, wręcz pochwały, ludzkiego ciała. Człowiek został stworzony na obraz Boga nie tylko pod względem duszy, ale także i ciała. Jest to myśl dobrze współbrzmiąca z myślą chrześci-

[56] Tamże, 159.

[57] Tamże, 161. Tę myśl dobrze także oddaje wypowiedź rabina podczas sederu: „Wiecie, gdzie jest Bóg? Bóg jest w tym kawałeczku chleba. Gdyby Bóg nie objawił swojej mocy poprzez naturę, nie zaistniałby nawet ten kawałeczek chleba", D. L i f s c h i t z, *Z mądrości chasydów*, Kielce 1998, 133.

[58] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 326.

[59] S c h o l e m, dz. cyt., 343.

[60] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 117.

[61] Tamże, 113.

jańską, że człowiek jako zintegrowana całość, monolit, ta pod względem duszy, jak i ciała, został stworzony na obraz Boga, Wcielonego Syna Bożego, Boga-Człowieka. Jeżeli bowiem Paweł z Tarsu powiada, że Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15), to jest niejako prawzorem tego obrazu, jakim jest każdy człowiek. Trzeba ponadto podkreślić, że bardzo interesująco, a w konsekwencji inspirująco, przedstawia się myśl żydowska o wspólnotowym wymiarze natury ludzkiej i o płciowości, która jest na usługach tej wspólnotowości. Myśl ta wspiera te poglądy z chrześcijańskiej teologii feministycznej, które utrzymują, że pierwszorzędnym celem płciowości jest miłość i wspólnota, a kobieta nie jest „maszyną do rodzenia dzieci". Prowadzi to do dojrzałej odpowiedzialności za drugiego człowieka, za wspólnotę, za ludzkość, a myśl o „miłowaniu bliźniego jak siebie samego" odsyłają do nauki Chrystusa, do Ewangelii. W tę miłość wpisuje się świadomość, że każdy grzech ma charakter antywspólnotowy, antyludzki, krzywdzi nie tylko grzeszącego, ale cały świat. Jest to szczególnie ważne i aktualne dzisiaj, kiedy „dni są złe" (Ef 5, 16) i następuje relatywizacja grzechu. Na tym tle warto zwrócić uwagę na judaistyczną myśl tych, którzy mówią: „Nie ma Boga!"

Gdy chodzi o życie moralne, wartą podkreślenia jest myśl o „prostocie", o prawdzie o sobie, czyli o pokorze. Jest to myśl o tyle inspirująca, że w dzisiejszej teologii duchowości coraz częściej mówi się o „duchowości nieautorytarnej", zwanej także „kenotyczną", w której główną role odgrywa prawda o sobie w obliczu Boga i człowieka, o byciu sobą, czyli byciu tym, kim Bóg chciał, żeby być[62].

STWORZENIE – ODKUPIENIE – ŻYCIE WIECZNE

Jeżeli pierwsza księga Tory powiada: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1, 1), to – zdaniem teologów żydowskich – wynikałoby z tego, że „stworzenie zaistniało w samym Bogu i z Niego"[63]. Rodzą się w związku z tym pytania: Jak to się stało? Czy zatem nie ma różnicy między Bogiem a stworzeniem? Żeby odpowiedzieć na te pytania, myśliciele żydowscy wprowadzili pojęcie „cimcum" – „skurczenie", „wycofanie się" Boga. Otóż „istnienie wszechświata stało się możliwe dopiero dzięki procesowi wycofania się Boga w głąb samego siebie. „Cimcum" to pójście Boga na wygnanie w głąb siebie samego"[64].

Talmud powiada, że Bóg „tworzył światy i burzył je, tworzył światy i niszczył, dopiero kiedy stworzył ten świat, powiedział: »Ten świat jest dobry w moich oczach, a tamte nie były dobre«"[65]. Ten optymizm myśli żydowskiej idzie jeszcze dalej, a mianowicie widzi w świecie moc Bożą, która sprawia, że akt stwórczy ma cha-

[62] Por. A. G r ü n, *O duchowości inaczej*, Kraków 1997.
[63] S c h o l e m, dz. cyt., 52.
[64] Tamże, 322.
[65] *Z mądrości Talmudu*, 61.

rakter dynamiczny, ciągle trwa i sprawia, że świat jest znakiem tej mocy i obecności Bożej. „Świat jest bytem i zarazem znakiem"[66]. Przy czym „zadaniem człowieka jest współdziałać z Bogiem w dopełnianiu dzieła stworzenia, a także w rozwijaniu treści objawienia, oraz pomaganie Bogu we wprowadzaniu ostatecznego odkupienia"[67]. I tak, jak „nasze losy spoczywają w ręku Boga, tak też przeznaczenie Jego świata, Jego stworzeń i Jego obecności w naszym świecie spoczywa w rękach każdego z nas. My potrzebujemy Boga, a Bóg potrzebuje nas"[68].

Jednym z elementów tego „ostatecznego odkupienia" jest zmartwychwstanie, dlatego w „Trzynastu artykułach żydowskiego wyznania wiary" Mojżesza ben Majmona, czyli Majmonidesa, czytamy: „Wierzę wiarą najmocniejszą, że umarli zmartwychwstaną w czasie, gdy będzie taka wola Stwórcy"[69]. Bóg bowiem „troszczy się o każdą osobę, a więc i o ciało, a nie tylko dusza jest przedmiotem troski Opatrzności, dlatego egzystencja w ciele zawiera obietnicę odnowienia życia", przy czym „zmartwychwstałe ciało jest udoskonalonym modelem tego ciała, które je poprzedzało"[70].

Życie wieczne przedstawia się często jako „akademię na wysokości", w której istotnym zajęciem będzie „wieczne studiowanie Tory, wraz z Bogiem, jej autorem, jako nauczycielem, i wraz z tymi, którzy zasłużyli na życie wieczne jako uczniami"[71]. Zdaniem B. Sherwina „nawet najgorszy grzesznik – zgodnie z Talmudem – nie spędza w czyśćcu więcej niż rok. Judaizm, będąc religią bardzo optymistyczną, nie zawiera idei wiekuistego potępienia. Zawsze jest nadzieja, zawsze istnieje możliwość skruchy i duchowej poprawy"[72].

Emmanuel Levinas przytacza jeden z „Midraszy", który opisuje, jak Izraelici wychodząc z Egiptu nieśli przez pustynię dwie arki: w jednej były tablice, w drugiej doczesne szczątki Józefa. Na pytanie, co robi trumna obok arki Tego, który żyje wiecznie, odpowiadali: „Ten, kto spoczywa w arce zmarłego, wypełnił wszystko, co jest zapisane na Tablicach spoczywających w arce Tego, który żyje wiecznie"[73].

Właśnie to zapewnia zmartwychwstanie i życie wieczne. Dlatego wierni Żydzi chwaląc Najwyższego modlili się słowami „Modlitwy Osiemnastu": „Ty, Panie, jesteś możny na wieki. Ty ożywiasz umarłych, okazujesz wierność tym, którzy drzemią w prochu. Wierny jesteś w ożywianiu umarłych".

*

Kreatologia chrześcijańska może wiele skorzystać z myśli judaistycznej, zwłaszcza gdy chodzi o pogodzenie wszechmocności Boga z aktem i dziełem stworzenia.

[66] G. T r e s m o n t a n t, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996, 80.
[67] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 86.
[68] Tamże, 145.
[69] *Judaizm*, Kraków 1989, 192.
[70] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 149-181.
[71] Tamże, 123.
[72] Tamże, 153.
[73] E. L e v i n a s, *Trudna wolność*, Gdynia 1991, 58.

Żeby uniknąć panteizmu, teologia chrześcijańska wprowadziła pojęcia transcendencji i immanencji, ale są to pojęcia tak trudne i „niewyobrażalne", że może warto by zastanowić się nad koncepcją judaistyczną i modelem „cimcum", czyli „wycofania się" Boga w akcie stwórczym. Ponadto idea sakramentalności świata, świata jako znaku, dobrze koresponduje z teoekologią[74].

Gdy chodzi o zmartwychwstanie, to raz jeszcze dochodzi do głosu bardzo biblijna, a nieco zagubiona przez chrześcijaństwo, idea integralności człowieka, który zarówno pod względem duszy, jak i ciała jest przedmiotem troski Bożej. Z kolei optymistyczna wizja ostatecznego zbawienia może być bardzo inspirująca dla „nadziei zbawienia dla wszystkich", czyli chrześcijańskiej „apokatastazy nadziei"[75].

„Rodzimy się, by umrzeć, umieramy, aby żyć" – głoszą „Pouczenia Ojców". „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie" – powiada Jezus Chrystus (J 11, 25).

„Jezus jest Żydem i jest nim na zawsze" – głosi deklaracja Komisji Watykańskiej do Dialogu z Judaizmem. Dlatego jest rzeczą ze wszech miar wskazaną i pożyteczną, by Jego naukę umieszczać i interpretować w kontekście myśli judaistycznej. Dlatego też już w latach 1926 – 1928 Herman Strack i Paul Billerbeck stworzyli 4-tomowe dzieło, w którym do poszczególnych wersetów Ewangelii znaleźli odpowiednie miejsca w pismach rabinackich[76].

Wprawdzie Schalom ben Chorin pisał, że „wiara Jezusa jednoczy nas, wiara w Jezusa nas dzieli", to jednak ta wiara w Jezusa, ujęta w system i posługująca się odpowiednią metodą, czyli teologią, może wiele skorzystać z wiary tych, którzy byli braćmi Jezusa i którzy są „naszymi starszymi braćmi w wierze".

Warto przy tym zwrócić uwagę na wypowiedź Burona L. Sherwina, który pisze, iż istniał także wpływ odwrotny, a mianowicie „wpływ Nowego Testamentu na chasydyzm wschodnioeuropejski", a także istniały „chrześcijańskie wpływy na Zohar"[77].

Przeszkodą w tym inspirującym dialogu nie są różnice w wierze i teologii, ale zupełnie co innego. Emmanuel Levinas w „Czterech lekturach talmudycznych" przytacza „midrasz", według którego wraz z Noem na arce znalazły się i uratowały „szedim", złe duchy, demony, by po potopie kusić ludzi[78]. To chyba one stanowią największą przeszkodę w dialogu i zjednoczeniu, pojednaniu i jedności.

---

[74] Por. R. R o g o w s k i, *Teoekologia*, Colloquium Saluts, 13(1981)191-201.

[75] Por. W. H r y n i e w i c z, *Dramat nadziei zbawienia*, Kraków 1966. Tenże, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989.

[76] *Kommenter zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* I-IV, München 1926-1928.

[77] S h e r w i n, *Duchowe dziedzictwo*, 310-316.

[78] L e v i n a s, *Cztery lektury*, 43.