

Shoshana Ronen

Najwyższa Istota: Bóg w Biblii Hebrajskiej

Słowa kluczowe: Bóg, Biblia żydowska, antropomorfizm, istnienie, jedyność, wzniosłość, Bóg litościwy, Bóg gniewny, wszechmoc, wszechobecność, wolność woli, transcendencja, Majmonides, Heschel, Leibowitz

Największą trudność w zbliżeniu się do Biblii Hebrajskiej stanowią nagromadzone przez stulecia, powstałe w różnych kontekstach kulturowych, interpretacje tego tekstu. Problem staje się jeszcze bardziej złożony, jeśli chcemy uwzględnić obraz bądź specyficzny charakter Boga, jaki pojawia się w Biblii, nawet jeśli interesuje nas tylko żydowskie pojęcie Boga.

W ciągu stuleci tradycja żydowska, i to zarówno talmudyczna, jak i filozoficzna czy mistyczna, czytała i rozumiała tekst biblijny, dokonując swego oczyszczania i sublimacji. Tekst biblijny, nasycony antropomorficznymi wyobrażeniami na temat Boga, był dla żydowskich filozofów i teologów źródłem skrepowania i zakłopotania. Właśnie z tego powodu tekst był poddany sublimacji, gdyż dosłowne odczytanie biblijnego tekstu w odniesieniu do Boga było dla tych teologów i filozofów źródłem zgorszenia przez wiele stuleci¹. Dlatego nie stanowi zaskoczenia twierdzenie wielu biblistów, że późny monoteizm żydowski ma niewiele wspólnego z monoteizmem biblijnym². Ten długi okres czasu czytania Biblii przez pryzmat różnych metod egzegetycznych stanowi wielkie wyzwanie dla dzisiejszych czytelników tekstu biblijnego, zwłaszcza jeśli chodzi o postać Najwyższej Istoty, oczyszczonej od lektury hermeneutycznej, szczególnie uwolnionej od interpretacji najbardziej wpływowego myśliciela żydowskiego (i to nie tylko odnośnie do tej sprawy), Moshe Ben-Maimona – Mojżesza Majmonidesa.

¹ Problem filozofów i teologów zajmujących się ludzkimi cechami Boga w Biblii i teologicznymi próbami zmierzenia się z problemem „Via Negativa” jest opisany w: Orit Yeshayahu, *Hateur hamikra'i shel Elohim ke'vaal khulshot – aspektim filosofi'im*, M.A. Thesis, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2000.

² Hagai Dagan, *Yahaduyot: tmuna kvotzatit*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 2005.

Można wręcz powiedzieć, że skrajnie hermeneutyczne podejście Majmonidesa do Biblii zwyciężyło i zdominowało żydowskie myślenie³.

Najlepszą ilustracją tego stwierdzenia jest definicja pojęcia Boga w *Encyclopedia Judaica*. Hasło napisał Israel Abrahams, który uważa liczne opisy Boga w Biblii jako teksty, w których „elementy folklorystyczne i mitologiczne, choć przekształcone i udoskonalone, zaciemniają prawdziwy charakter hebrajskiego pojęcia boskości”⁴. Tak więc ogólnie przyjęte stanowisko sprowadza się do traktowania niewygodnych wersetów jako pozostałości myślenia mitologicznego albo, jako to uczynił Majmonides, jako metafor lub jako retoryczną strategię porozumiewania się z umysłami prostymi.

Wszelkie atrybuty, takie jak ‘pierwszy’ i ‘ostatni’, pojawiając się w Torze w odniesieniu do Boga, są równie metaforyczne, co słowa ‘ucho’ czy ‘oko’. Oznaczają one po prostu, że Bóg nie podlega żadnym zmianom czy przekształceniom. Słowa te nie sugerują, że Boga można opisać poprzez pojęcie czasu ani że można Go porównać z innymi istotami, odnosząc się do pojęcia czasu i dlatego nazywa się Go ‘pierwszym’ i ‘ostatnim’. Krótko mówiąc, wszystkie podobne wyrażenia są zapożyczone z języka powszechnie używanego przez ludzi⁵.

Niemniej jednak obraz Boga w Biblii Hebrajskiej jest przesycony sprzecznościami, jego heterogeniczność wprowadza zamieszanie, a mieszanina abstrakcyjnych atrybutów z ściśle antropologicznymi cechami czyni lekturę tekstu bez całościowej hermeneutyki nader utrudnioną, a może wręcz niemożliwą. Bez niej obraz, jaki się wyłania, jest niespójny i budzący wiele wątpliwości. Nie jest to zaskakujące, jeśli pamiętać, że „Biblia nie jest jedną księgą, ale zbiorem tomów skomponowanych przez różnych autorów, którzy żyli w różnych krajach w okresie dłuższym niż tysiąc lat. W takich okolicznościach odmienności w akcentach, sposobach patrzenia, a nawet w traktowaniu faktów są całkowicie zrozumiałe”⁶. Również powstanie kanonu ksiąg biblijnych trwało blisko pięć stuleci, od czasów Ezdrasza (około V w. p.n.e.) do okresu po śmierci rabiego Akivy (około I i II w. n.e.)⁷. W związku z tym nie ma jednego spójnego opisu Boga w Biblii, ale mamy do czynienia z różnymi obrazami Boga, które chciałabym przedstawić w tym artykule. Poza tym, biblijne myślenie o Bogu jest oparte na obserwacji świata i ludzkiego życia, ale te obserwacje nie są przedstawione w sposób systematyczny. Bóg objawił się na różne sposoby: przez swoje czyny (potop, Wyjście z Egiptu itd.), on objawia się bezpośrednio wybranym ludziom (Mojżesowi,

³ Najbardziej wpływowym filozoficznym dziełem Majmonidesa jest *Przewodnik błędnych*. Po polsku ukazała się tylko część pierwsza, tłum. Henryk Halkowski i Urszula Krawczyk, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2008.

⁴ *Encyclopedia Judaica*, Keter, CD, hasło: God.

⁵ Majmonides, 1, 57.

⁶ *Judaica*: God.

⁷ Zvi Adar, *Haelohim Batankh*, Gome, Tel Aviv 1984, s. 16. Patrz również: Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning and Authority*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Samuelowi, prorokom), objawia się również w kontemplacji i wewnętrznej refleksji osobom⁸. Psalmi są przeniknięte takimi oto przekonaniami: „Stawiam Boga przed sobą zawsze” (16, 8), „Ja zaś w prawości ujrzę oblicze Twoje” (17, 15 por. również: 73, 23)⁹.

Czytając sam tekst biblijny

Bóg jest głównym bohaterem Biblii i pojawia się niemal w jej każdym wersecie, niemniej jednak jest rzeczą istotną, by zauważyć, że nie ma tutaj ani definicji Boga, ani dowodu na jego istnienie. Przeważnie objawia się on poprzez swoje działanie, możemy przeczytać, co on robi, ale nie jaki on jest. Albo jeszcze inaczej, jak sugeruje Louis Jacobs, nie to, co on czyni, ale to, „co Bóg chciałby, by człowiek czynił”¹⁰. Zdaniem Jacobsa, judaizm nie jest filozofią ani nawet teologią w ścisłym tego słowa znaczeniu – próbą określenia, jakim jest Bóg – ale jest sposobem życia według wiary. Właśnie dlatego podstawowe pytanie brzmi: „czego Bóg ode mnie oczekuje, co chce, bym czynił”. Niemniej jednak, z różnych działań Boga opisanych w Biblii możemy wydedukować, kim Bóg jest, a przynajmniej możemy poznać pewne jego cechy.

Według Biblii Bóg przewyższa wszystko i jest całkowicie niezależny, jest nazywany Bogiem żywym. „Nie jest on ani kimś martwym, ani nie jest filozoficzną abstrakcją. Jest on żywym źródłem wszelkiego życia”¹¹. Bóg jest jeden; wszelki politeizm czy pluralizm w nim jest wykluczony. Bóg jest również jedyny, nieporównywalny, nie można go sobie wyobrazić, nie jest do niczego podobny i nie wolno wykonywać żadnych jego obrazów. Jest on wszechobecny, wszechwiedzący i wszechmogący; jego potęga jest nieskończona, znajduje się on poza czasem i poza przestrzenią – jest wieczny. Bóg jest oddzielny i całkowicie różny od natury i od człowieka, jest mianowicie transcendentny, (w przeciwieństwie do Boga Spinozy – panteizm zostaje odrzucony), jest on również absolutnie odmienny od czegokolwiek naturalnego, jest niezależny od jakiejkolwiek naturalnej siły czy procesu. W samej rzeczy jest on stwórcą naturalnych mocy. Poza stworzeniem całego kosmosu Bóg stworzył również człowieka na swoje podobieństwo¹². Nie

⁸ Tamże, s. 22–24.

⁹ Używam tłumaczenia Izaaka Cyłkowa; jeśli takowego brak, to cytuję Biblię Tysiąclecia.

¹⁰ *Judaica: theology*.

¹¹ Tamże, God.

¹² Tematem tego artykułu jest obraz Boga w Biblii, a nie obraz człowieka, z tego powodu pozostawiam tę ważną kwestię na boku. Człowiek stworzony na obraz Boga to nie jest problem antropomorfizmu, ale, jak słusznie podkreśla Yair Lorberbaum, tylko problem teomorfizmu, a mianowicie: człowiek jest obdarzony aspektem boskim, na obraz Boga nie oznacza, że Bóg ma cechy człowieka, Bóg jest obecny w człowieku, a nie na odwrót. Por.: Yair Lorberbaum, *Tzelem elohim: halakhah ve'aggadah*, Schoken, Jerusalem 2004, s. 17–18. Hartman podkreśla, że *tzelem elohim* (obraz Boga) wskazuje na „podobieństwo między człowiekiem a Bogiem z poszanowaniem

przestał się interesować ludzkością po stworzeniu człowieka, ale troszczy się o swoje stworzenia i każdy człowiek pozostaje w centrum jego miłości. Ta cecha Boga, który jest aktywnie obecny w historii i wpływa na nią, jest podstawową cechą biblijnego Boga. Jeszcze jednym istotnym atrybutem Boga jest mądrość; jest on jej źródłem (Hi 28: 23) i źródłem mądrości w człowieku (Prz 2, 6).

Jeśli Bóg jest głównym bohaterem Biblii i jest czynny w świecie i w historii, to jego główna cecha staje się oczywista – Bóg biblijny jest osobą. Nie jest on obojętnym arystotelesowskim Nieporoszonym Poruszyicielem, ale Bóg biblijny „przybiera ludzką personę. Pojawia się przed człowiekiem jako osobowość [...] i włącza się w ludzką kondycję”¹³. To stwierdzenie jest skandalem dla spekulatywnego myślenia filozoficznego. „Bóg biblijny może być nadludzki, ale z całą pewnością jest on osobą, aktorem w dramacie, który obejmuje przeznaczenie jednostek i narodów, a ostatecznie całego wszechświata”¹⁴. Sposób jego obecności w ludzkim świecie nie jest ślepy czy mechaniczny, ale celowy i jasno określony. On reaguje i odpowiada na działania ludzkich istot. Istota osobowości Boga objawia się w jego przymiotach; jest on Królem, Sędzią, Ojcem, Pasterzem, Wojownikiem, Prawodawcą, Mentorem, Lekarzem i Odkupicielem¹⁵. Na zakończenie można powiedzieć, że ważną cechą Boga biblijnego jest byciem Bogiem historii, który jest zaangażowany i wpływowy i „kształtuje wydarzenia historyczne ze świadomością ich celu”¹⁶. Najpierw jednak chciałabym się skupić na najważniejszych i podstawowych atrybutach Boga biblijnego dla judaizmu. Chciałabym również przedstawić „niepokojąco” ludzkie cechy Boga, tak jak wyłaniają się one z tekstu Biblii Hebrajskiej.

Antropomorfizm

Nader użyteczne przedstawienie trudności związanych z biblijnym antropomorfizmem można znaleźć w książce Yochanana Muffs’a *The Personhood of God*:

wolności i spontaniczności”, David Hartman, *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, The Free Press, New York 1985, s. 23. Dla Majmonidesa tzelem jest „Boskim intelektem, w który wyposażony został człowiek”. Patrz: Majmonides, 1.1. Por. Shoshana Ronen, „Koncepcja człowieka w judaizmie”, „Przegląd Filozoficzny” 3 (71), R. 18: 2009, s. 139–155.

¹³ Yochanan Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*, Woodstock, Jewish Lights Publishing 2005, s. 177.

¹⁴ Nicholas De Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 161.

¹⁵ W większej części cech, jakimi obdarzony jest Bóg, męskość przeważa. Kobięcie obrazy Boga są marginalizowane, Izajasz na przykład używa obrazu Boga jako matki albo kobiety rodzącej, (42: 14, 66: 13). Patrz: Judith Plaskow, *Standing Again At Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper Collins, New York 1991, s. 123–125.

¹⁶ Neil Gillman, *Sacred Fragments: Recovering Theology for the Modern Jew*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1990, s. 93–94.

Biblijne przedstawienie Boga, przyjęte dosłownie i zwulgaryzowane przez proste umysły, było ośmieszane przez pogan jako nazbyt racjonalne i pozbawione witalności czy harmonii z kosmicznymi procesami. Wyrafinowani mistycy odrzucali je jako za mało uduchowione i nazbyt uwikłane w świat. Filozofowie klasyczni z pewnością wzgardziliby nazbyt ludzkim Bogiem Biblii Hebrajskiej jako jeszcze jednym 'barbarzyńskim' mitem. Teologowie monoteistyczni – żydowscy i muzułmańscy – również znajdują się w niezbyt komfortowej pozycji, gdyż czują z jednej strony prawdę o osobowości Boga, a z drugiej zaś mają świadomość, że absolut nie może być ludzki w żadnym dosłownym sensie¹⁷.

Tak więc widzimy, że nawet Muffs, zwolennik idei 'Boga osobowego', odczuwa dyskomfort wobec dosłownego odczytywania biblijnych antropomorfizmów i pisze o „wulgaryzacji prostych umysłów”. Tak naprawdę nawołuje do lektury interpretującej.

Yehezkel Kaufmann, wybitny znawca Biblii, antropomorficzne aspekty tekstu biblijnego nazywa pozostałościami mitologii, starożytnymi mitologicznymi koncepcjami ludu Izraela, które zostały zachowane ze względu na niesystemową naturę myśli biblijnej. Izraelska idea Boga, tak jak została wcześniej przedstawiona, jest według niego:

Nie tyle owocem intelektualnej spekulacji czy mistycznej medytacji na sposób grecki czy indyjski. Ale pojawiła się najpierw jako zrozumienie, pierwotna intuicja. [...] Nowa idea religijna nigdy nie przyjmuje w Izraelu abstrakcyjnego i systematycznego kształtu. Wyraża się raczej w formie symboli, [...] ponieważ nigdy nie przyjęła się w formie dogmatycznych twierdzeń, które mogłyby służyć jako standardy dla systemowej reformy starej religii. Była ona niezdolna do całkowitego wykorzenienia wszelkich śladów pogańskiego dziedzictwa¹⁸.

To właśnie jest wielkim wezwaniem dla żydowskich filozofów i teologów przez pokolenia.

W swoim komentarzu do Miszny, w przedmowie do dziesiątego rozdziału traktatu o Sanhedrynie, Majmonides sformułował trzynaście zasad wiary żydowskiej. Zawarł w nich istotę tego, co według niego stanowi wiarę żydowską. Te fundamentalne zasady judaizmu zostały wcielone do modlitewników i do liturgii wielu wspólnot żydowskich, które odmawiają je na początku modlitwy porannej. Z tego względu stanowią podstawę normatywnego judaizmu. W trzeciej zasadzie Majmonides mówi o bezcielesności Boga. Bóg nie jest ciałem fizycznym i nie można odnieść do niego żadnej z cech przypisywanych ciału fizycznemu. Z tego wynika, że pojęcia związane z ciałem fizycznym takie jak ruch, odpoczynek czy istnienie w jakimś szczególnym miejscu nie mogą być do niego stosowane¹⁹.

¹⁷ Muffs, s. 55.

¹⁸ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, Trans. by Moshe Greenberg, Sefer Ve Sefel Publishing, Jerusalem 2003, s. 60.

¹⁹ Wśród tych trzynastu zasad wiary cztery pierwsze zajmują się obrazem Boga. Wydaje mi się, że warto je tutaj przywołać ze względu na fakt, że wpływ Majmonidesa na judaizm normatywny jest wyjątkowy. 1. Wiara w istnienie Stworzyciela, niech będzie błogosławiony, który jest absolutnie doskonały i jest Pierwszą Przyczyną wszystkiego, co istnieje. 2. Wiara w absolutną i nieporów-

Według Majmonidesa, a później według judaizmu normatywnego, we wszystkich miejscach, w których Biblia mówi o Bogu, używając takich pojęć jak chodzenie, stanie, siedzenie i inne tym podobne, to zawsze mówi w sposób metaforyczny, jak powiadają Mędrcy żydowscy: „Tora mówi w języku człowieka”. W takiej interpretacji odczuwamy trudność zarówno Majmonidesa, jak i innych żydowskich myślicieli z samą Biblią Hebrajską. Majmonides wyraził swoje hermeneutyczne podejście do Biblii również w swoim najbardziej filozoficznym dziele *Przewodniku dla błędzących*: człowiek nie może czytać Biblii w sposób dosłowny, gdyż w taki sposób fałszuje jej sens.

Tak samo przedstawia się sprawa z przekonaniem ludzi, którzy przywykli do nich od czasu swojej młodości; lubią je, bronią ich i unikają poglądów im przeciwnych. To także jest jedna z przyczyn, które nie pozwalają ludziom odnaleźć prawdy i sprawiają, że trzymają się kurczowo przekonań, do których przywykli. Tak dzieje się na przykład w sprawie powszechnych wyobrażeń na temat cielesności Boga i w wielu innych metafizycznych kwestiach, jak to wyjaśnimy poniżej. Jest to rezultatem ich długiej zażyłości z tymi fragmentami Biblii, które przyzwyczajeni są szanować i uznawać za prawdę, a których dosłowne znaczenie implikuje cielesność Boga i inne fałszywe wyobrażenia. W rzeczywistości słowa te zostały użyte w sensie metaforycznym²⁰.

Ten sam sposób interpretacji Majmonides odnosi również do Talmudu, w którym jego zdaniem, podobnie jak w Biblii, jest użyty język przenośny. Pozwolę sobie jeszcze raz przywołać dłuższy cytat z *Przewodnika dla błędzących* ze względu na jego znaczenie i istotne znaczenie w kształtowaniu judaizmu, jaki jest nam znany w ostatnim tysiącleciu.

Nasi mędrcy ustanowili ogólną zasadę, według której odrzuca się dosłowne znaczenie fizycznych atrybutów Boga, o których mówią prorocy. Zasada ta w widoczny sposób pokazuje, że nasi mędrcy byli jak najdalsi od wiary w cielesność Boga i nie myśleli wcale o tym, iż jakiś człowiek może tego nie rozumieć lub też żywić co do tego jakieś wątpliwości. Z tego powodu używali oni w Talmudzie i w Midraszu wyrażen podobnych do tych, jakie występują w księgach prorockich, bez jakiegokolwiek bliższego omawiania; wiedzieli, że nie może być żadnych wątpliwości co do ich metaforycznego charakteru ani też nie ma jakiegokolwiek niebezpieczeństwa, że zostaną one błędnie zrozumiane. Wiedzieli, że wszelkie takie wyrażenia będą odbierane jako metaforyczny [język], stosowany dla przekazania intelektowi wyobrażenia o istnieniu Boga²¹.

Niemniej jednak, jeśli pozostawimy na boku ujęcie pisma, jakie reprezentuje Majmonides, i wrócimy do samego tekstu biblijnego, to możemy w nim odczuć napięcie pomiędzy dwoma obrazami: Z jednej strony mamy do czynienia z najwyższą istotą, do której nie jesteśmy w stanie zastosować żadnej cechy fizycznej,

nywalną jedność Boga (ta zasada jest ważna, by unikać jakiegokolwiek pluralizmu w Bóstwie). 3. Wiara w bezcielesność Boga, tak by nie dotyczyły Go jakiekolwiek fizyczne przymioty jak ruch, spoczynek czy trwanie. 4. Wiara w wieczność Boga. Wpływ filozofii Arystotelesa na Majmonidesa jest oczywisty nawet w tym krótkim cytacie.

²⁰ Majmonides, 1, 31.

²¹ Tamże, 1, 46.

„Z kim moglibyście mnie porównać, tak żeby mi dorównał? – mówi Święty” (Iz 40, 25), i jest to również koncepcja Boga, jaka pojawia się w Dekalogu (Wj 20, 4–5), a z drugiej strony mamy do czynienia z powtarzającym się nieustannie na kartach Biblii obrazem Boga antropomorficznego. Wyrażenia antropomorficzne mają charakter zarówno fizycznej, jak i psychicznej personifikacji Boga – jest to tak zwany antropopatyzm.

Bóg biblijny pojawia się w pewnych miejscach, na Górze Synaj albo w Arce Przymierza (2 Sm 6, 1–20), ma on również ludzkie emocje: Bóg odczuwa, kocha, nienawidzi, odczuwa radość i smutek, współczucie i zemstę, jest zadowolony, zły, boi się człowieka (Rdz 3, 22) i żałuje, że go stworzył (Rdz 6, 6). W Biblii można również znaleźć takie odniesienia do Boga, jakby posiadał on także fizyczne organy: „ręka Pana” (Joz 4, 24, Pwt 2, 15, Sdz 2, 15, 1 Sm 5, 6, Ez 3, 22), kiedykolwiek jest mowa o złości czy gniewie Boga, to w oryginale hebrajskim jest mowa o gniewie „nosa Pana” (Iz 5, 25, Jer 30, 24, Lm 2, 22), o sercu Boga (Rdz 8, 21, zamysły Boga rodzą się w jego sercu, Jr 23, 20, 30, 24), oczy Boga (Ps 33, 18), palec Boga (Wj 8, 15). Bóg słyszy (Rdz 15, 11, 29, 23, Wj 15, 9, Ps 28, 6), Pan widzi (Rdz 29, 32, 2 Kr 14, 26). On mówi (do Mojżesza, do Abrahama, do proroków, Wj 4, 21, 7, 1, Dtr 2, 31, Iz 30, 30, Jr 1, 11), on czuje (Rz 9, 21). Bóg siedzi na swym tronie (1 Kr 22, 19, Ps 29, 10).

Umiejscowienie Boga ma inny charakter niż przedmiotów czysto fizycznych, on wypełnia cały wszechświat, zarówno niebo, jak i ziemię (Jr 23, 24). Najbardziej popularnym obrazem jest przedstawienie Boga i jego tronu w niebie (Ps 14, 2, 53, 3, 103, 19, 115, 16). Zvi Adar sądzi, że obraz Boga w niebie wyraża postawę, która łączy dominację z Opatrznością, dystans i troskę, niepodobieństwo i zaangażowanie, pozostawanie poza światem i jednoczesne ciągle nad nim czuwanie²².

Inne przymioty Boga

Istnienie

Jak wspomniano wyżej, Bóg jest wieczny; on nigdy się nie narodził i nigdy nie umrze, choć działa w czasie (i przestrzeni) jest ponad nim. Bycie czy istnienie jest zawarte w jego imieniu. YHWH wywodzi się z rdzenia „HWH”. *Hawaya* po hebrajsku oznacza egzystencję lub bycie. Kiedy Mojżesz zapytał Boga o jego imię, otrzymał odpowiedź: *Eheyeh-Asher-Eheyeh* (Jestem, który jestem, Wj 3, 14), w tłumaczeniu Cyłkowa: BĘDĘ, KTÓRY BĘDĘ, ta tajemnicza odpowiedź dała początek wielu spekulacjom i różnym interpretacjom.

Majmonides, na przykład, interpretuje ją w sposób następujący:

²² Adar, s. 37.

Eheyeh asher Eheyeh to imię pochodzące od czasownika *hayah*, oznaczającego ‘istnienie’ – czasownik *hayah* znaczy bowiem ‘być’, a w języku hebrajskim nie ma różnicy pomiędzy czasownikami ‘być’ i ‘istnieć’. Istotną kwestią w owym wyrażeniu (*Eheyeh asher Eheyeh*) jest fakt, że to samo słowo, które oznacza ‘istnienie’, powtarza się jako atrybut. [...] Pierwszym opisywanym jest *eheyeh*, drugi, określany przez pierwszy, to również *eheyeh* – identyczne słowo – co ma pokazać, że przedmiot opisu i atrybut opisujący koniecznie muszą być w tym przypadku identyczne. Wyraża to zatem ideę Boga istniejącego – jednakże istniejącego nie w zwyczajnym znaczeniu tego słowa – albo, innymi słowy, jest On ‘istniejącym Bytem, który jest istniejącym Bytem’, przez co należy rozumieć, że jest Bytem, którego istnienie jest absolutne. Dowód, jaki [Mosze] musiał przedstawić, miał pokazać, że istnieje Byt absolutnie istniejący, który nigdy nie był i nigdy nie będzie bez istnienia²³.

Tak więc podstawowym atrybutem Boga jest egzystencja, jest to egzystencja poza czasem. Choć Bóg działa w czasie i w historii, to jest on zarówno w świecie, jak i poza nim, „Boś ty Boże, Najwyższy na całej ziemi, wielceś wyniesiony nad wszystkie bogi” (Ps 97, 9), świat może przeminąć, ale Bóg nie. Bycie w świecie i jednocześnie poza światem jest jeszcze jednym paradoksem Boga Biblii. Bóg jest zaangażowany w świat nie tylko poprzez jednorazowy akt stworzenia, ale jest w nim obecny jako dająca życie siła, jest on źródłem życia (Ps 36, 10).

Ten paradoks absolutnej egzystencji Boga poza czasem z jednej strony i jego zaangażowania w świat z drugiej był być może jednym ze źródeł inspiracji dla podejścia kabalistycznego i kabalistycznej interpretacji. Gershom Scholem uważa, że wielu kabalistów pojmowało Boga na dwa sposoby; „(1) Boga samego w sobie, który jest ukryty w głębi swego bytu; (2) Boga objawionego, który stworzył i zachowuje swoje stworzenie w istnieniu. [...] Jeśli chodzi o samego Boga, nie ma on ani imienia, ani żadnego atrybutu i nic nie można o nim powiedzieć poza tym, że jest. Ta absolutna boskość jest zwykle w Kabale nazywana *Ein-Sof* (‘Nieskończoność’)”²⁴. Niemniej jednak człowiek religijny potrzebuje Boga objawienia, który jest Bogiem biblijnym, i w tym sensie drugi aspekt Boga zaspokaja tę potrzebę. „To objawienie przychodzi dzięki emanacji *Sefirot*, które są objawami życia objawionego Boga. Ta emanacja nie jest koniecznością, zgodnie z naturą *Ein-Sof*, ale jest dobrowolnym aktem emanującego”²⁵. W tym artykule nie zamierzam zajmować się teologią kabalistyczną, tak więc tylko pokrótce wspomnę, że dziesięć *Sefirot* są, zgodnie z wykładnią Scholema, „więcej niż atrybutami: są one różnymi stadiami, poprzez które Bóg objawia siebie samego w czasie stworzenia; stanowią one jego moce i jego imiona. Każda z cech jego fragmentem jego objawienia”. *Sefirot* są „siłami i sposobami działania żywego Boga”²⁶. Taka interpretacja, powia-

²³ Majmonides, 1, 63.

²⁴ *Judaica*: God.

²⁵ Tamże.

²⁶ Gershom Scholem, *Kabbalah and Its Symbolism*, Schocken Books, New York 1969, s. 100–109. Tutaj Scholem odwołuje się również do kobiecych i męskich potencjalności Boga i do pojęcia *Szechina* jako do kobiecego aspektu Boga. Ta niezwykle interesująca i głęboka myśl znacznie przekracza ramy obecnego tekstu.

da Scholem, prowadzi do dualizmu: „z jednej strony mamy do czynienia z *Ein-Sof*, który jest transcendentalny i nie można odkryć jego śladów w stworzeniach; jednak z drugiej strony ślady żywego Boga, który jest wcielony w świat *Sefirot*, można znaleźć wszędzie i rozpoznać w każdej rzeczy”²⁷.

Inny paradoks biblijnego rozumienia Boga jest związany ze stosunkiem objawienia do ukrycia: on objawia się przez swoje dzieła w historii i w naturze (Ps 19, 1; Hi 12, 9–10), z jednej strony on objawia siebie w wydarzeniu Wyjścia, Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi, sędziom i prorokom, ale z drugiej strony Bóg się ukrywa. „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym” (Iz 45, 15), „czemu oblicze Twe zakrywasz” (Ps 44, 25; również, 22, 2; 88, 15). W niektórych miejscach Biblii milczenie Boga jest tajemnicą i nie może być przez człowieka zrozumiane. W innych miejscach Bóg ukrywa swoją twarz jako sposób ukarania za niewłaściwe postępowanie (Pwt 31, 17–18).

Obraz Boga skrywającego swoją twarz (*hester panim*) jest dość popularny w żydowskiej teologii (w sposób szczególny służy do wyjaśniania katastrof i tragedii). W czasach katastrof, które dotknęły naród Izraela, Bóg nie ratuje swego narodu, gdyż skrył przed nim swoją twarz, a powód takiego postępowania przekracza ludzkie rozumienie. Kiedy Bóg usuwa się ze świata, kiedy jest milczący lub nieobecny, to dzieje historii są całkowicie w ręku ludzkości. Dwaj myśliciele żydowscy, Martin Buber i Eliezer Berkovits, używali pojęcia *hester panim* w dyskusji na temat Boga w kontekście Holocaustu. Niemniej jednak Buber wierzył, że właściwym opisem sytuacji nie jest „Bóg, który ukrył swą twarz”, ale – jak on to nazwał – „zaćmienie Boga”, co oznacza, że „coś może się pojawić pomiędzy naszą egzystencją a egzystencją Boga”²⁸.

Jedyność

Innym podstawowym atrybutem Boga jest jego bycie jedynym, (Pwt 6: 4 „Słuchaj, Izraelu! Wiekuisty, Bóg nasz, Wiekuisty – jedyny!”), jest on jedynym Bogiem, nie ma innych bogów oprócz niego. Jest rzeczą również ważną, że nie ma w nim żadnego pluralizmu, tak więc jego jedyność i jedność są wzajemnie powiązane. Gillman twierdzi, że poprawny przekład powinien brzmieć nie „Pan jest jeden”, lecz „Pan jedyny”²⁹, ponieważ główny problem tego wersetu polega nie na tym, że Bóg jest jeden i że nie ma wielu bogów, ale że tylko on jest Bogiem. „Tylko Bóg Izraela jest Bogiem; On tylko jest Bogiem. Inni bogowie nie są w ogóle bogami”³⁰. Biblijne twierdzenie, że Bóg jest jeden (niezależnie od tego, czy

²⁷ *Judaica*.

²⁸ Martin Buber, *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*, Harper & Bros., New York 1952, s. 164; Eliezer Berkovits, „Faith After the Holocaust”, *Essential Essays on Judaism*, Shalem Press, Jerusalem 2003, s. 315–332.

²⁹ Akurat w tym przykładzie odwołuję się do tłumaczenia Cyłkowa.

³⁰ Gillman, s. 90.

chodzi tu o fakt, że „nie ma wielu”, czy w sensie, że „tylko” on), które obowiązywało każdego Izraelitę, było wyrazem stałego napięcia wobec tendencji bałwochwalczych³¹. Ten imperatyw dochodzi do głosu również w trzynastu zasadach wiary Majmonidesa. Piąta z nich brzmi w sposób następujący: „Nakaz oddawania mu czci i tylko jemu, a nie innym, fałszywym bogom”. Nie dziwi więc, że dla wielu myślicieli żydowskich istota żydowskiej wiary polega na zanegowaniu bałwochwalstwa. Istnieje bowiem zasadnicza opozycja między judaizmem i idolatrią, powiada izraelski filozof Asa Kasher. Swoje rozumowanie opiera on na następującym twierdzeniu Talmudu: „każdy, kto odrzuca idole, jest nazywany Żydem” (*Moed, Megila* 13, 1), które zdaniem Kashera jest centralną zasadą judaizmu. „W judaizmie istnieje żywe poczucie aktywnego przeciwstawienia się wszelkim objawom bałwochwalstwa”³².

Niemniej jednak chociaż Talmud i inne żydowskie pisma wyrażają totalny i zasadniczy sprzeciw wobec bałwochwalstwa, to Biblia jest przesyciona walką przeciwko innym bogom i pokazuje, jak wiele zwyczajów i wierzeń w innych bogów było częścią życia Izraelitów. Tak więc chociaż pierwsze przykazanie mówi jasno „Nie będziesz miał bogów cudzych przed obliczem Mojem” (Wj 20, 3), to Biblia przekazuje również przykłady bałwochwalstwa. Bardzo dobrym przykładem jest złoty cielec (Wj 32, 5), ale to nie była ostatnia okazja kiedy naród Izraela odszedł od Boga. Eliasza walczył z prorokami Baala (1 Kr 18), również inni prorocy musieli się zmagać z tą pokusą (Jr 13, 10, Ez 8, 9–18, Oz 3, 1).

Yochanan Muffs, który analizuje Biblię Hebrajską w szerszym kontekście historycznym i na tle innych języków starożytnego Bliskiego Wschodu, nie waha się wskazywać na podobieństwa i wpływy tekstów Mezopotamii (mity i sposoby myślenia) na Biblię. Dostrzega on związek między cywilizacją Mezopotamii i tym, co on nazywa „religią biblijną”.

YHWH, Bóg Jedyny, mógł pozbyć się wszystkich konkurentów i rządzić samodzielnie, ale nie pozbył się ich różnych funkcji (atrybutów), dzięki którym kosmos był rządzony. [...] Trzeba zapewnić deszcz, ziemi i ludziom trzeba zapewnić pokarm [...]. Zważywszy, że teraz pozostał tylko jeden Bóg, to musi on tym wszystkim się teraz zająć [...]. Musi posiadać wszystkie moce, funkcje, obowiązki starego panteonu nieskończonej ilości starych bóstw³³.

„Ceną” za to ściśle monoteistyczne podejście – Bóg jest jeden – jest przypisanie temu Bogu działalności demonicznej, „jest to wynik pragnienia rozumienia

³¹ Szczegółowe omówienie kwestii bałwochwalstwa wśród Izraelitów można znaleźć: Kaufmann, s. 133–148. Jego zdaniem bałwochwalstwo nie było tak powszechne wśród Izraelitów, jak to twierdzi Biblia. Grzech bałwochwalstwa jest potrzebny do przedstawienia biblijnej teodycei, gdyż w przeciwnym razie trudno byłoby wyjaśnić upadek monarchii Izraela.

³² Asa Kasher, *Yahadut ve'elilut*, Ministry of Defence, Tel Aviv 2004, s. 27.

³³ Muffs, s. 3–4.

wszystkich zjawisk jako działań jednego Boga”³⁴. Adar twierdzi, że nawet jeśli to prawda, że wielu bogów zlewa się w jednego, to w Biblii ta koncepcja nie jest widoczna, podobnie jest z przekonaniem, że YHWA był lokalnym bogiem, który z biegiem czasu stał się Bogiem wszechświata i jedynym Bogiem³⁵. Dla Biblii jedyny Bóg to Bóg wszechświata, który stworzył świat, wybrał lud Izraela jako swój własny naród, a stało się to po akcie stworzenia. Z tego powodu biblijne pojmowanie Boga można określić w sposób następujący: „jest tylko jeden Bóg, ten Bóg ma wiele imion, objawił się on wielu narodom w różnych epokach i pod różnymi imionami. Liczba imiona jest wyrazem wielu twarzy i wielu objawień”³⁶. Niemniej jednak chociaż Bóg biblijny jest powszechny, to centralne miejsce zajmuje fakt, że wyprowadził on Izraelitów z ziemi Egiptu, dał im Torę i zawarł z nimi przymierze. Dlatego też głównym aspektem Boga biblijnego jest jego bycie Bogiem narodu Izraela. Główną narracją Tory jest obietnica, jaką Bóg uczynił Abrahamowi i jego potomstwu, i jego objawienie się im na górze Synaj. Jest to Bóg historii, który się objawił pewnym ludziom, opowiedział im o przyszłości i zażądał od nich pewnych czynów w teraźniejszości³⁷. „Bóg Biblii jest w centrum sceny, na której rozgrywa się dramat narodu żydowskiego. On prowadzi, On karze, On odpowiada. Mówi do Izraela przez swoich wybranych”³⁸. W związku z tym nie można pomijać faktu, że Bóg biblijny ma bardzo wyraźny i specjalny kontakt (przymierze – *brit*) ze szczególną wspólnotą, z wybranym narodem (*brit* z narodem Izraela na Synaju, Wj 19, 5)³⁹.

Niezależnie od tego, czy YHWA był najpierw lokalnym bogiem czy nie, to zdaniem Muffsa, judaizm wprowadził nowe rozumienie Boga. Pisze on, że rewolucja, jakiej dokonał judaizm w sposobie rozumienia boskości (o czym była już mowa), polegała na uwolnieniu boskości z wszelkich form podporządkowania naturze i materii, a mówiąc dokładnie, na stwierdzeniu, że Boskość jest stwórcą kosmosu i jego praw i że nie jest ona podporządkowana czasowi, jest wieczna⁴⁰. Niemniej jednak – inaczej niż u boga Arystotelesa: doskonałego, który nie może się interesować niczym innym, co jest mniej doskonałe, mianowicie człowieczeństwem i światem – Bóg Izraela, posiadając osobowość „znajduje swój

³⁴ Kaufmann, s. 75.

³⁵ Szerzej o problemie stosunku Boga powszechnego i lokalnego patrz: Kaufmann, s. 127–131. W zakończeniu Kaufmann stwierdza, że „Narodowo-terytorialne ograniczenia religii YHWH odnoszą się tylko do jego łaskawości, jego samo-objawienia się i jego kultu; nie dotyczy ona rozległości jego rządów” (s. 131).

³⁶ Adar, s. 55.

³⁷ Yizhar Hess & El'azar Shturm, *She'elot al elohim*, Hed Arzi, Or Yehuda 1998, s. 151.

³⁸ Hartman, s. 6–7.

³⁹ Dwa przymierza – *brit* poprzedzające Synaj: Przymierze Boga z Noem (Rdz 9, 8–17) i z Abrahamem (Rdz 17, 1–14). Na temat podobieństw i różnic pomiędzy tymi dwoma przymierzami patrz: Hartman, s. 27–41.

⁴⁰ Muffs, s. 13.

prawdziwy wyraz w miłości innej osobowości, niezależnej i pozostającej poza nim [...], w miłości szukającej zaangażowania boskiego serca w los ludzkiego partnera”⁴¹. Nie dziwi, że taka interpretacja Muffsa przypomina teologię żydowskiego filozofa i teologa Abrahama J. Heschela i jego koncepcję Boga patosu.

Bóg patosu

W swojej klasycznej już książce *Bóg szukający człowieka* Heschel wyjaśnia to paradoksalne stwierdzenie.

Tak jak gdyby Bóg nie chciał być sam i wybrać człowieka, by ten Mu służył. Nasze poszukiwanie Go pozostaje nie tylko troską człowieka, lecz również troską Boga i nie może być wyłącznie ludzką sprawą. [...] Całą historię ludzkości, tak jak rysuje ją Biblia, można streścić w jednym zdaniu: Bóg szuka człowieka... Kiedy Adam i Ewa ukryli się przed Bożym obliczem, Pan zapytał: *Gdzie jesteście?* (Rdz 3, 9) To pytanie powraca nieustannie⁴².

Pojęcie patosu Boga, jakie wprowadził Heschel, jest pojęciem podstawowym dla zrozumienia relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Koncepcja patosu doskonale tłumaczy nacisk, jaki kładzie Heschel na ideę potrzeby, ze strony Boga, człowieka i na zależność Boga od ludzkości. Wczytując się uważnie w księgi prorockie, Heschel wypracowuje swoje pojęcie patosu Boga.

Bóg nie objawia siebie w formie abstrakcyjnego absolutu, ale w osobistej i intymnej relacji do świata. On nie wydaje tak po prostu rozkazów, oczekując posłuszeństwa; jest On również poruszony przez to, co wydarza się na świecie, i zgodnie z tym sam reaguje. Wydarzenia i ludzkie działania pobudzają jego radość bądź smutek, sprawiają mu przyjemność bądź budzą jego złość. Nie jest odbierany jak ktoś, kto sądzi świat w sposób beznamiętny. Działa w sposób serdeczny i subiektywny, i w taki sposób określa znaczenie wydarzeń. [...] Takie rozumienie Boga, który może być głęboko dotknięty, że posiada nie tylko inteligencję i wolę, ale również patos, zasadniczo określa prorocką świadomość Boga⁴³.

Boski patos polega na tym, że Bóg i człowiek wzajemnie się potrzebują i że Bóg odczuwa potrzebę uczestniczenia w ludzkim życiu i w historii. Łatwo dostrzec, że rozumienie zarówno przez Muffsa, jak i przez Heschela, pojęcia Boga biblijnego jest całkowicie odmienne od filozoficznej koncepcji Boga, jakie wypracował Arystoteles i Majmonides.

⁴¹ Tamże.

⁴² Abraham J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, tłum. Albert Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 173–174.

⁴³ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Harper Colophon Books, 1962, s. 288–289.

Bóg miłosierdzia, Bóg trwogi

Bóg patosu nie wyczerpuje całego obrazu biblijnego Boga, ale tylko jeden z jego aspektów, ten, który wskazuje na takie jego atrybuty jak dobroć, miłosierdzie, z troskaniem, miłowanie, odpłacanie itd. Niemniej jednak te atrybuty zostają zakwestionowane przez codzienne ludzkie doświadczenia zła, niesprawiedliwości i kapryśności ludzkiego przeznaczenia niepozostającej w żadnym związku z czynami i intencjami człowieka. Problem zła, choć sam w sobie fascynujący, nie stanowi tematu tego eseju. Chciałabym tylko zasygnalizować najbardziej powszechne postawy wobec zła w judaizmie. Mamy do czynienia z jawną sprzecznością pomiędzy wszechmocą Boga pełnego miłosierdzia, który kocha ludzkość, i istnieniem zła w świecie. Czy zło nie stanowi ograniczenia nieskończonego i wszechmocnego Boga? Albo, biorąc pod uwagę, że Biblia podkreśla jedyność Boga (Iz 44, 6; 45, 5), to czyż nie trzeba dojść do wniosku, że Bóg jest nie tylko źródłem dobra, ale również i zła? „Ja jestem Pan i nikt poza Mną. Ja czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko” (Iz 45, 6–7). Dla proroka Bóg jest również przyczyną zła na świecie, gdyż on jest jedynym Bogiem.

Podobny wniosek można znaleźć w Księdze Hioba. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że jest to księga, w której występuje dualistyczny obraz świata. Jeśli Szatan jest źródłem tragedii Hioba, to czytelnik może dojść do wniosku, że na świecie istnieją dwie superpotęgi: dobry Bóg i zły Szatan. Niemniej jednak również Hiob dochodzi do wniosku, że jest tylko jeden Bóg i że mamy do czynienia z tajemnicą, której rozum ludzki nie jest w stanie przeniknąć. W Księdze Hioba cierpienie nie jest karą za błędne postępowanie, nie jest formą boskiej odpłaty, ale cierpienie jest bez sensu, przynajmniej dla ludzkiego pojmowania. W Biblii, a zwłaszcza w Księdze Hioba i w epizodzie „ofiarowania Izaaka”, mamy do czynienia z napięciem „pomiędzy moralnym oczekiwaniem, które stawia granice działaniu Boga, i oczekiwaniem religijnym, które jest skłonne poddawać wszystko Bożej kontroli”⁴⁴. Dla izraelskiego filozofa Yeshayahu Leibowitza Hiob i ofiara Izaaka to dwie historie, które w sposób doskonały pokazują, na czym polega wiara bezinteresowna (*emuna liszma*). Ten rodzaj wiary, który Leibowitz uważa za przykład wiary najczystszej, jest wiarą, która nie szuka zapłaty, nie czeka na odpowiedź, nie spodziewa się zbawienia, wiary nieoczekującej żadnej nagrody ani kompensacji. Jest to wiara, która polega na bezwarunkowej akceptacji obowiązku człowieka adorowania Boga i wypełniania jego przykazań. W przypadku Abrahama oznaczała ona posłuszeństwo żądaniu, które stało w całkowitej sprzeczności z wcześniejszymi obietnicami Boga⁴⁵.

⁴⁴ Kaufmann, s. 75.

⁴⁵ Jeszajahu Leibowitz, *Pięć ksiąg wiary*, tłum. Marzena Zawadowska, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 39–68.

Jednym z możliwych rozwiązań istnienia zła jest idea wolności człowieka; Bóg dobrowolnie ograniczył swoją potęgę, by uczynić miejsce dla ludzkiej wolności i by umożliwić człowiekowi moralne działanie. Bez możliwości wyboru pomiędzy działaniem właściwym i błędnym człowiek nie mógłby być uznany za istotę etyczną. Niemniej jednak, stworzenie ludzi jako stworzeń moralnych, które mają możliwość wyboru dobra lub zła, jest jednocześnie ograniczeniem potęgi Boga. W Biblii zarówno Bóg, jak i człowiek są wolni, tak więc jedynym wyzwaniem, z jakim wszechmoc Boga musi się zmierzyć, jest „konfrontacja z człowiekiem”⁴⁶. Kiedy człowiek decyduje się czynić zło, Bóg nie może interweniować. „Wolność człowieka, by się przeciwstawić bądź by nie być posłusznym Bogu, stanowi ograniczenie Bożej potęgi, co jest zupełnie nieznane w fizycznym wszechświecie. Trzeba przy tym dodać jednak, że to ograniczenie jest aktem Bożego samoograniczenia”⁴⁷.

Eliezer Berkovits, żydowski filozof, poświęcił temu problemowi większą część swojej twórczości. Jego zdaniem wolność woli i odpowiedzialność moralna są koniecznymi warunkami istnienia ludzkości jako takiej.

Jeśli sam człowiek jest twórcą wartości, kimś, kto pragnie realizować ideały, to musi posiadać wolność wyboru i wolność decyzji i jego wolność musi być respektowana przez samego Boga. Bóg z zasady nie może interweniować, kiedy sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności, mu się nie podoba. Jest prawdą, że gdyby tak uczynił, to dokonanie zła byłoby uniemożliwione, ale podobnie również pojawienie się dobra byłoby wykluczone. [...] Jeśli Bóg nie respektowałby ludzkiej wolności wyboru, jego drogi osobistej odpowiedzialności, to nie tylko moralne zło i dobro byłoby usunięte z powierzchni ziemi, ale również sam człowiek przestałby istnieć. Tak się dzieje, gdyż wolność i odpowiedzialność są istotą człowieczeństwa. Bez nich człowiek przestaje być sobą. Jeśli człowieczeństwo ma istnieć, to człowiek musi mieć możliwość wybierania w wolności. Jeśli posiada taką wolność, to będzie z niej czynił użytek. Używając jej, często będzie używał jej błędnie: wybierze błędną alternatywę. Skoro tak czyni, to niewinni będą cierpieć⁴⁸.

Niemniej jednak to, co jest ważne dla naszej dyskusji, to fakt, że Bóg patosu to nie jest jedyna twarz biblijnego Boga, o którym jest powiedziane, że ma również ciemną stronę. „Biblia przypisuje Bogu działania, którym wedle naszego sposobu myślenia brak moralnych podstaw, a nawet sprzeciwiają się naszemu moralnemu poczuciu. W samej rzeczy niekiedy wydają się one przypominać niespokojną, kapryśną i demoniczną istotę”⁴⁹. Pierwszą osobą w Biblii kwestionującą sprawiedliwość Boga był Abraham, który ośmielił się wejść w spór z Bogiem w związku z jego decyzją zniszczenia Sodomy. Spierając się z Bogiem, Abraham zwrócił się do niego i powiedział, „Czyżby sędzia całej ziemi nie peł-

⁴⁶ Gillman, s. 91.

⁴⁷ *Judaica*: God.

⁴⁸ Eliezer Berkovits, *Faith After the Holocaust*, Ktav, New York 1973, s. 105. Innym filozofem żydowskim, który pisał na ten temat, jest Hans Jonas. Patrz: Hans Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. Grzegorz Sowiński, Znak, Kraków 2003.

⁴⁹ Kaufmann, s. 74

nił sprawiedliwości?” (Rdz 18, 25)⁵⁰. Czytelnika Biblii mogą również ogarnąć wątpliwości odnośnie do dobroci i miłosierdzia Bożego, gdy czyta w Dekalogu, jak mściwy jest biblijny Bóg: „Gdyż ja Wiekuisty, Bóg twój, Bóg żarliwy, pomny winy ojców na synach, na wnukach i prawnukach tych, którzy Mnie nienawidzą” (Wj 20, 5). Obciążanie ludzi aż do czwartego pokolenia za błędy ich przodków to zbyt surowa kara jak na ludzkie odczucie moralne, jest ono w sposób widoczny niesprawiedliwie i zaprzecza obrazowi Boga jako „miłosiernego i łaskawego, nieskorego do gniewu, pełnego litości i prawdy” (Ps 86, 5) albo nawet Boga sprawiedliwości, który nadał Mojżeszowi i ludowi Izraela prawo, w którym można przeczytać: „Nie poniosą śmierci ojcowie za dzieci ani nie poniosą dzieci śmierci za ojców: każdy za występki swój śmierć poniesie” (Pwt 24, 16).

Bóg, który zbawia lud Izraela i wyzwala go z Egiptu (Wj 14, 15) i który zsyła dlań manę z nieba (Wj 16), i ratuje go z ręki Ameleka (Wj 17), jest tym samym Bogiem zemsty z proroctw Jeremiasza, Bogiem który zamierza wypędzić i zniszczyć lud, który od niego odszedł (Jr 1, 5, 7, 15, 16 n., Am 9, 1–4). Ten zazdrosny i mściwy Bóg używa więcej mocy, niż to jest konieczne, by karać i niszczyć. On czyni zatwardziałym serce faraona po to, by później pokarać zarówno jego, jak i Egipcjan (Wj 10, 1–2)⁵¹, podobnego sposobu używa on również przeciw ludowi Izraela (Iz 6, 10–12). Obraz Boga, w którym miłosierdziu i dobroci jest przeciwstawiony gniew i niesprawiedliwość, może być pokazany na przykładzie niemoralnej próby, jakiej Bóg poddaje Abrahama, żądając, by ofiarował swego syna Izaaka jako ofiarę całopalną (Rdz 22, 1–2), albo kiedy dopuszcza katastrofę, która spada na jego wiernego sługę Hioba, albo kiedy odrzuca, bez podania jakiegokolwiek wyjaśnienia, ofiarę Kaina (Rdz 4, 5). Natomiast zupełnie inaczej zachowuje się Bóg w przypadku proroka Jonasza, który ogłasza sąd nad złym miastem Niniwą. Okazuje się, że Bóg ma większą zdolność przebaczenia niż człowiek „Ty jesteś Bogiem łagodnym i miłosiernym, nieskorym do gniewu i bogatym w łaskę, litującym się nad niedolą” (Jon 4, 2). Bóg Jonasza jest całkowicie różny od Boga Dekalogu. W związku z tym można znaleźć u Eklezjastesa jeszcze inną koncepcję Boga. Kohelet, w przeciwieństwie do autorów Psalmów czy Księgi Hioba, nie rozmawia z Bogiem, ale obserwuje świat i spisuje swoje wrażenia, nie krzyczy do Boga i nie protestuje przeciwko niesprawiedliwości, lecz opisuje, jak się rzeczy mają. Nie dziwi się światu, tylko kreśli jego portret. „Na miejscu sprawiedliwości [była] niegodziwość” (3, 16), w świecie, któremu się przygląda, nie ma Boga, który brałby w opiekę prześladowanych (4, 1), sprawiedliwy cierpi, a niegodziwy się raduje (8, 14; 6, 2), i należy być roztropnym w tym, co się mówi i co się robi, gdyż wtedy, gdy zajdzie potrzeba,

⁵⁰ Dla Izraelskiego pisarza Amosa Oza Abraham spierający się z Bogiem jest symbolem istoty judaizmu, który ma anarchiczne serce, nie znosi dyscypliny, odrzuca autorytety i żąda sprawiedliwości. Amos Oz, *Kol Hatikvot: makhsavot al zehut Israelit*, Keter, Jerusalem 1998, s. 42–44.

⁵¹ Więcej przykładów tego rodzaju zachowania Boga można znaleźć: Kaufmann, s. 74.

nie jest powiedziane, że Bóg się zjawi, by ci pomóc, „albowiem Bóg jest na niebie, a ty na ziemi” (5, 1). Bóg nie jest gwarantem sprawiedliwości, On sam nie zawsze jest sprawiedliwy „Przypatruj się dziełu Boskiemu; bo któż zdoła sprostować, co on skrzywił” (7, 13). Kohelet po prostu opisuje, jak się rzeczy mają, bez osądzania: „Wszystkom widział za dni znikomości mojej: niejednen sprawiedliwy ginie w sprawiedliwości swojej, a niejednen niegodziwiec żyje długo w niecnosci swej” (7, 15). Bóg Koheleta jest Bogiem, którego człowiek powinien się strzec „Strzeż nogi twojej, gdy idziesz do domu Bożego” (4, 17). Bóg jest tajemniczym bytem poza światem, a człowiek nie jest zdolny zrozumieć jego drogi. Jest on wszechmocny, ale nie ma nic wspólnego z moralnością i nie wskazuje żadnej chęci, by kierować światem i człowiekiem według etycznych reguł⁵². Tak więc pojawia się pytanie – po co czcić Boga i w jakim celu przestrzegać jego przykazań? Przecież, pisze Kohelet, taka jest natura i istota rodzaju ludzkiego (12, 13)⁵³. Nie jest więc rzeczą zaskakującą, że dla Leibowitza księga Eklezjastesa jest jedną z wielkich ksiąg wiary, naturalnie zgodnie z jego własnym filozoficznym podejściem do prawdziwej wiary – wiary bezinteresownej. Kohelet, zdaniem Leibowitza, nie może doszukać się żadnego znaczenia ani żadnej wartości w ludzkim życiu. W swoich poszukiwaniach stara się znaleźć coś dobrego dla ludzkiej egzystencji i dochodzi do wniosku, że wszystko jest marnością: przyjemności zmysłowe, komfort materialny, poznanie, mądrość. Podobnie marnością jest postępowanie moralne gdyż w świecie sprawiedliwy cierpi, a niegodziwy odnosi sukces. Kohelet, szukający czegoś dobrego dla człowieka, dochodzi, zdaniem Leibowitza, do wniosku, że to dobro nie polega „na oddawaniu czci Bogu i nie na przestrzeganiu jego przykazań, gdyż to jest dobre dla człowieka” (*ki ze tov la'adam*), ale „ponieważ to jest naturą/istotą/powinnością człowieka” (*ki ze kol ha'adam*). Kohelet nie znalazł tego, co jest dobre dla człowieka, ale istotę człowieczeństwa, wartościową istotę ludzkiej egzystencji, która sprowadza się do oddawania czci Bogu⁵⁴.

Można więc zobaczyć, że podczas gdy dla Eklezjastesa istnieje nieskończony dystans pomiędzy Bogiem i jego stworzeniami, i że on jest oddalony od świata, a człowiek nie jest w stanie go zrozumieć, to w innych miejscach Biblii Bóg jest rozumiały, nawiązuje z ludźmi kontakt, mówi do nich, objawia się Mojżeszowi i prorokom i jest aktywny w historii. Można więc podsumować, że Bóg Koheleta jest znacznie bliższy Bogu Arystotelesa niż Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba.

⁵² Adar, s. 85.

⁵³ W tłumaczeniu Cyłkowa „Bo na tym polega cały człowiek”, a w Biblii Tysiąclecia „bo cały w tym człowiek”.

⁵⁴ Leibowitz, s. 50–57.

Końcowe wnioski

„Niektórzy zwracają uwagę na poprawne używanie słowa Bóg, gdyż często jest ono nadużywane. I nie ulega wątpliwości, że jest to słowa najbogatsze w treść ze wszystkich słów ludzkich. Właśnie dlatego jest najbardziej nieprzemijające i najbardziej niezbędne”⁵⁵. Buber w powyższych słowach zwraca uwagę na ogromną trudność w pisaniu o Bogu i jednocześnie na konieczność kontynuowania tych wysiłków. Ze słów Bubera można również wnosić, że każdy tekst na temat Boga jest subiektywny i naznaczony określonym punktem widzenia. Pierwszy, niezwykle trudny (a może i niemożliwy do wykonania) krok to osiągnięcie tekstu biblijnego z pominięciem rozległych interpretacji, drugi to zdanie sobie sprawy, że bez interpretacji większość tego tekstu okaże się powierzchowna i pełna sprzeczności. Trzeci krok, który moim zdaniem jest najbardziej subiektywny, polega na wyborze z ogromu istniejących interpretacji tych, które autor uważa za najbardziej fundamentalne, ważne, interesujące i inspirujące. W tym sensie każdy tekst o Bogu jest i musi być odmienny.

Obraz Boga w Biblii Hebrajskiej jest bardzo kompleksowy i wielowymiarowy. Z jednej strony jest on absolutnie inny, różny do wszystkiego na ziemi, poza przestrzenią i poza czasem, w tym sensie jest on jedyny w swoim rodzaju. Jest on również czystym bytem, jednym i zjednoczonym, co oznacza, że jest on jedynym Bogiem i że nie ma w nim pluralizmu. Jest on wszechwiedzący, wszechobecny i wszechmocny, dla którego jedyne wyzwanie stanowi wolność ludzkiej woli. Jest on stwórcą całego wszechświata i wszystkiego, co żyje. Troszczy się o swoje stworzenia, kocha je i nimi kieruje, ale również złości się na nie i surowo je karze. W tym sensie jest on figurą ojca dla ludzkości. Jest on również wobec świata, natury i człowieka czystą transcendencją, ale jest także głęboko zaangażowany w historię. I jeśli taka jest jego wola, to może zmienić bieg historii. Z drugiej jednak strony Biblia jest przesycona antropomorficznymi cechami Boga, z pozostałościami mitologicznego myślenia, z którymi późniejsza spekulacja teologiczna i filozoficzna musiała się zmagać i interpretować je w sposób możliwy do przyjęcia. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest Majmonides.

Niemniej jednak to, co wydaje się sprzecznością w biblijnym obrazie Boga, może być pojęte jako tajemnicza złożoność, z której wszystko się zrodziło. Tak na przykład Yair Lorberbaum uważa, że zarówno w Biblii, jak i w Talmudzie, mamy do czynienia z odmienną logiką niż w zachodnim sposobie myślenia. Właśnie z tego powodu nie ma zasadniczej sprzeczności pomiędzy subtelnym i pełnym chwały Bogiem, odległym i transcendentnym, a faktem, że jest on osobą,

⁵⁵ Martin Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor, IW Pax, Warszawa 1992, s. 85.

a więc jego antropomorficznym ujęciem. Oba ujęcia przeplatają się w Biblii i w Talmudzie⁵⁶. Podobnie inkluzywne ujęcie reprezentuje Muffs:

Transcendencja i personalizm Boga są *komplementarne* raczej, a nie *przeciwstawne*: [...] Napięcie pomiędzy pojęciem transcendencji, które podkreśla, że Boskości nie można utożsamiać z *physis* świata, i radykalnym personalizmem, który z kolei podkreśla, że Boskość jest na sposób antropomorficzny zaangażowana w świat, jest prawdziwym źródłem kreatywnego dynamizmu biblijnego monoteizmu⁵⁷.

Jak to widzieliśmy, Bóg Koheleta jest odmienny od Boga proroków czy autora Psalmów i wszechmocnego Boga z Księgi Wyjścia. Można więc powiedzieć, że różne ujęcia filozoficzne i teologiczne mają swój początek i swoje oparcie w tekście biblijnym, i że one wszystkie będą uprawnione.

Neil Gillman pisze o trzech różnych ścieżkach prowadzących do uświadomienia sobie rzeczywistości Boga: ujęcie racjonalne – według tego ujęcia istnienie Boga można uchwycić na drodze racjonalnej refleksji. Istotą Boga jest czysta myśl, jest on przyczyną wszelkiej egzystencji, przypomina arystotelesowską koncepcję Nieporuszonego Poruszyciela. Najlepszym reprezentantem takiego ujęcia jest Majmonides, a we współczesnej filozofii Leibowitz. Drugim ujęciem jest podejście doświadczałne – obecności Boga można doświadczyć albo odczuć w świecie – Heschel ze swoją ideą Boga patosu, który kocha i troszczy się, jest dobrym przykładem takiego ujęcia. O Muffsie można powiedzieć, że podąża szlakiem wytyczonym przez Heschela. Bóg stworzył ludzkość jako wolne stworzenia, choć wiedział, że będą źródłem chaosu, że nie będą posłuszne jego przykazaniom i nie będą wypełniać nakazów Tory. Jednak jego miłość przeważała jego wiedzę i zdecydował się on na stworzenie ludzkości⁵⁸. Poza tym Bóg przywdział ludzką maskę, gdyż wie on, że tylko w takim przebraniu ludzie będą w stanie go osiągnąć.

W swej nieskończonej mądrości Bóg wiedział, że gdyby objawił człowiekowi swoją prawdziwą, transcendentną naturę, to stałby się powodem wielkiego zniszczenia. Dlatego przyjął cechy ludzkiej osoby. [...] Wszedł w rodzaj kontraktowego stosunku z człowiekiem i zaangażował się w ludzki los. [...] Bóg doświadcza wszystkich ludzkich emocji: miłości, gniewu, zaangażowania, żalu, smutku itd. Czyniąc tak, daje swoją boską pieczęć na samej istocie człowieczeństwa. Nie wprost mówi do człowieka: 'Nie możesz znać tego, co jest w górze, ani tego, co jest w dole, ale możesz wiedzieć, co jest w twoim sercu i co dzieje się w świecie. [...] Być ludzkim to być bożym: jak ja jestem święty, tak ty powinienes być świętym; jak ja jestem miłosierny, tak i ty powinienes być miłosierny'. Tak więc jest tylko jeden rodzaj poznania, które jest otwarte przed człowiekiem, to poznanie Bożego człowieczeństwa⁵⁹.

⁵⁶ Lorberbaum, s. 31–32.

⁵⁷ Muffs, s. 56.

⁵⁸ Tamże, s. 172–173.

⁵⁹ Tamże, s. 177.

Trzecie ujęcie – egzystencjalistyczne, uważa, że Boga można spotkać w głębokiej relacji międzysobowej. Jest to koncepcja Martina Bubera wyrażona w formie „Ja–Ty”, która odnosi się do Boga i do relacji międzyludzkiej w jej wzajemności⁶⁰. Jest to wzajemność, której nie ma w ujęciu Heschela, który wprawdzie mówi, że Bóg jest Bogiem pełnym patosu i troski o człowieka, to jednak nie umieszcza człowieka i Boga na tym samym poziomie, jak to się dzieje w relacji Ja–Ty. Dla Heschela dystans między człowiekiem a Bogiem jest dystansem nieskończonym. W ujęciu Bubera Bóg jest „najwyższym i wiecznym Ty, wybitnie osobowym Bogiem, który wchodzi w relację z tymi, którzy chcą Go spotkać”⁶¹. Gillman uważa, że ujęcia Bubera jest nowoczesnym sformułowaniem biblijnej koncepcji Boga osobowego. Zarówno w myśli Heschela, jak i w koncepcji Bubera mamy do czynienia z powrotem do Biblii, w tym sensie, że Bóg jest spotykany, a nie ujmowany w abstrakcyjnym, filozoficznym pojęciu, Bóg jest osobą⁶². Dla Bubera jest to jedyny sposób, w jaki może dojść do spotkania między człowiekiem a Boskością. „Tylko w relacji Ja–Ty możemy w ogóle spotkać Boga, ze względu na Jego naturę, zupełnie inaczej niż to ma miejsce w relacji do wszystkim innym istnieniom, nie można osiągnąć Boga w jego obiektywnym wymiarze”⁶³. Buber uważa, że można spotkać Boga, tylko jeśli człowiek nie rezygnuje z Ja, jak to czynią mistycy, gdyż to Ja jest niezbędne dla jakiegokolwiek relacji, która zakłada spotkanie Ja i Ty⁶⁴. Również aby spotkać Boga, człowiek nie może opuścić świata, ale musi nieść świat w sobie, gdyż tylko „uświęcając życie, spotykasz żywego Boga”⁶⁵. Wzajemność relacji Ja–Ty jest konieczna, Bóg tak samo potrzebuje człowieka, jak człowiek potrzebuje Boga, „Ale czy wiesz również, że Bóg, w pełni swojej wieczności, potrzebuje ciebie?”⁶⁶. I z takim wnioskiem Heschel zgodziłby się całkowicie.

Niemniej jednak Majmonides uznałby, że jest to teza bezsensowna, człowiek w sposób pozytywny nie jest w stanie niczego wiedzieć o Bogu, człowiek, dodałby Leibowitz, może poznać jedynie swój obowiązek czczenia Boga i wypełniania jego przykazań⁶⁷ bez oczekiwań jakiegokolwiek odpłaty, czy to w tym świecie, czy

⁶⁰ Gillman, s. 67–74.

⁶¹ Tamże, s. 79.

⁶² De Lange proponuje następujący opis relacji Bóg–Człowiek: „Kluczowy problem przedstawienia Boga, i to zarówno w Biblii, w historii żydowskiej i w życiu dzisiejszych kobiet i mężczyzn polega na tym, by nie przedstawiać jego istnienia w sposób abstrakcyjny, ale że jest On obecny zarówno w życiu jednostek, jak i w życiu narodu”. De Lange, s. 179.

⁶³ Buber, *Eclipse of God*, s. 165.

⁶⁴ De Lange pokazuje, że początki takiego myślenia można znaleźć w filozofii Hermanna Cohena. Patrz: De Lange, s. 178.

⁶⁵ Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 88.

⁶⁶ Tamże, s. 90.

⁶⁷ W tym kontekście można postawić pytanie, jak możemy się dowiedzieć albo jak możemy odczuć, co jest naszym obowiązkiem, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że nie ma odpowiedzi z „drugiej” strony? Jeśli nie jesteśmy w stanie dowiedzieć się bezpośrednio od Boga, że naszym

w życiu przyszłym. Ci wszyscy wielcy myśliciele, Majmonides i Leibowitz, Buber i Heschel, nie tylko traktują Biblię jako podstawowy dla nich tekst, ale byli również przekonani, że ich sposób jej odczytania jest słuszny. Ten fakt skłania mnie do końcowego wniosku, że Bóg w Biblii Hebrajskiej ma tyle twarzy, czy też jawi się w takiej ilości obrazów, jak wielu jest jej komentatorów

Judaizm był kształtowany i tworzony przez stulecia (i ciągle przyjmuje różne formy i przebiega przez różne ścieżki), stąd w historii przybierał różne twarze. Niemniej jednak jedna rzecz łączyła żydowskich myślicieli, poczynając od czasu Miszny i Talmudu, poprzez wieki średnie do dzisiaj – ogromny dyskomfort wobec antropomorfizmu. A jako konsekwencja wielkiego wpływu Majmonidesa – odrzucenie dosłownego rozumienia świętych pism. W samej rzeczy, dosłowna, a nie alegoryczna czy figuratywna lektura jest fałszowaniem Pisma.

Dlatego powinno być rzeczą jasną, dlaczego chrześcijańskie pojęcie człowieka, który stał się Bogiem, czy boskiej istoty ludzkiej, czy Boga wcielonego, jest przez judaizm odrzucana. Jest ona nawet traktowana jako teologiczny skandal. W judaizmie dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest nieskończony. Nie oznacza to wcale, że pewne grupy Żydów, kierujących się szczególnymi politycznymi, społecznymi albo religijnymi względami, nie deklarują, że doskonale wiedzą, czego Bóg od nas oczekuje i jak powinniśmy postępować, by na te oczekiwania odpowiedzieć. W takich przypadkach Bóg jawi się albo jako pełen miłosierdzia, albo jako pełen gniewu, jako ostateczne dobro albo jako twórca zła. Jest to zależne od światopoglądu ludzi, ich celów, potrzeb i planów, oczywiście przedstawianych jako absolutna i obiektywna prawda. A nawet więcej, w zależności od tych bardzo różniących się między sobą obrazów, Bóg oczekuje od nas byśmy kształtowali jego/nasz świat i byśmy postępowali, naturalnie w sposób nader zróżnicowany. Na przykład, wedle jednego punktu widzenia powinien być to świat pełen współczucia, empatii i pokoju, a wedle innego powinien być to świat zemsty, wykluczenia i świętych wojen. W świetle tych różnych koncepcji Bóg jawi się jako nazbyt ludzki, ma on ludzkie wymiary. Natomiast według judaizmu, jeśli ktoś wie za dużo o Bogu i zbyt dobrze zna jego zamiary, to w istocie taki Bóg jest stworzony na obraz człowieka, a nie odwrotnie, i Bóg staje się projekcją człowieka. W każdym razie te wszystkie obrazy Boga nie są do pogodzenia z żydowskim myśleniem teologicznym. Wyraził to w jasny sposób Yeshayahu Leibowitz, mówiąc, że w przeciwieństwie do wielu religijnych ludzi on nie ma bezpośredniego dostępu do Boga i jego woli. Człowiek nie może poznać zamiarów Boga i nie może poznać jego intencji, jeśli on takowe posiada, „Nie mam kontaktu z tym, co jest poza kurtyną”, i dodaje: „wybiórczy użytek, jaki człowiek czyni z opatrności (palca Bożego), z tego, co mu odpowiada albo

co jest dla niego wygodne, jest tym samym, co nadużycie pojęcia świętości na celów polityczno-nacjonalistycznych”⁶⁸. Sądzę, że do powyższego twierdzenia można również dodać cele teologiczne czy religijne, wydaje mi się, że Leibowittz nie miałby nic przeciw takiemu dodaniu.

Tłumaczył z angielskiego Stanisław Obirek

The Highest Entity. God in the Hebrew Bible

Keywords: *God, Hebrew Bible, anthropomorphism, existence, oneness, pathos, God of mercy, God of awe, omnipotence, omnipresence, freedom of the will, transcendence, Maimonides, Heschel, Leibowitz*

The article deals with the concept or image of God in the Hebrew Bible and the various ways in which His image was understood and interpreted by Jewish thinkers through generations. The Biblical text, full of contradictions and anthropomorphic assertion about God, was a source of discomfort and embarrassment for Jewish philosophers and theologians for many ages, and a sublimation and distillation of the text was deemed necessary. It has been accomplished by using different hermeneutical methods. The article deals with various attributes of Biblical God, and presents different theological and philosophical interpretations of that topic by major Jewish thinkers. The central place is given to the philosophical views of the greatest of Jewish thinkers in the middle ages, Maimonides, but it also presents reflections of modern Jewish thinkers such as: Louis Jacobs, Martin Buber, Eliezer Berkovits, Yehezkel Kaufmann, Abraham J. Heschel, Yeshayahu Leibowitz and Yochanan Muffs.

⁶⁸ Yeshayahu Leibowitz, *Emuna, historia, arachim*, Akademon, Jerusalem 1982, s. 138.