

ELŻBIETA STAWNICKA-ZWIAHEL

(Żary, Zielona Góra)

**„ŚWIĘTA LEGENDA” IZRAELA,
CZYLI O SPOTKANIU POMIĘDZY
NIEBEM A ZIEMIĄ.**

**MARTINA BUBERA STUDIUM O MOJŻESZU
JAKO PRÓBA SAMOZROZUMIENIA JUDAIZMU**

Nie wolno nam [...] pomijać faktu, że siły, które ukształtowały legendę (o Mojżesz – E.S.-Z.) są wewnętrznie tożsame z siłami działającymi w historii: są to siły wiary. Wiara ta bowiem, będąca zgodnie ze swą naturą wiarą historyczną [...], nie zbliżyła się w późniejszym okresie do materiału zachowanego w przekazie – to raczej ten materiał trudno sobie bez niej wyobrazić, zachowane w przekazie wydarzenia są nią przeniknięte, wyznawały ją osoby, które uczestniczyły w wydarzeniach, czyniły w niej to, co należało czynić, i w niej doświadczały tego, czego można było doświadczyć. [...] I właśnie ta wiara ukształtowała legendę bliską historii [...]. Owa legenda zgodnie ze swoją naturą jest „świętą legendą”, ponieważ fundamentalna jej część stanowi stosunek do Boga ludzi, o których opowiada; jednak również owa historia zgodnie ze swą naturą jest „świętą” historią, ponieważ ludzie, którzy w niej działają i cierpią, tak właśnie działają i cierpią w kontekście swego stosunku do Boga¹.

Mieli przywódcę, prawodawcę i proroka. Wizjonera, który dojrzał w krzaku ognistym Tego, co tylko Jest i Trwa, a który jest Przedwiecznym; prorok mistycznie z Nim obcował na górze Synaj [...], i umocnił pośród ludu wiarę w Jedyne, Niematerialnego i Wszchemocnego, odnowił też zawarte przed pokoleniami przymierze Boga i Człowieka. [...] to ciemne koczownicze plemię posiadało najczystsze, najbardziej egzystencjalne pojęcie Absolutu. Stwarzając się, ulegając, koczując w prymitywnej ciemności pozostało Jemu wierne. I to jest właśnie cud, taka jest tajemnica narodu wybranego².

¹ M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 1998, s. 15–16.

² A. Gołubiew, *Z notatnika literackiego* [w:] Znak, 1980, nr 313, s. 817.

Dwie przytoczone wypowiedzi dotyczą problemu historii Izraela, która od jej zarania została tak integralnie połączona z historią wiary żydowskiej, że nie sposób oddzielić ich od siebie. Najistotniejszą rolę w tej historii, zwanej też „świętą legendą” czy „tajemnicą narodu wybranego”, odegrał Mojżesz, który nie tylko stał się przywódcą ludu, a potem narodu Izraelitów, ale przede wszystkim zainaugurował wiarę i pobożność, zwaną od jej przywódcy właśnie mozaizmem, a dopiero znacznie później judaizmem³.

Zamiarem M. Bubera względem dzieła *Mojżesz* było zatem nie tylko „przedstawienie Mojżesza jako konkretnej osobowości i przytoczenie tego, co stworzył i co jest dziełem historycznym”⁴, ale także ukazanie dziejów wyznania, nie w sensie tradycyjnych rozważań z zakresu historii religii, lecz w kontekście wpływu judaizmu na całokształt życia narodu izraelskiego „we wszelkich jego funkcjach społecznych, politycznych i duchowych”⁵.

Opowiadając, a jednocześnie badając historię zdarzeń, w której uczestniczył naród pod przywództwem Mojżesza, Buber zachowuje zarówno pozycję badacza, jak i zaangażowanego wierzącego Żyda, który próbuje sam zgłębić fenomen swojego osobistego i narodowego

³ Ks. Waldemar Chrostowski nazywa ten etap judaizmu biblijnym. Po reformach podjętych przez Ezdrasza i Nehemiasza (ok. 539 r. przed Chrystusem), które spowodowały powrót Żydów do Tory. Por. W. Chrostowski, *Judaizm jako religia Księgi* [w:] *Życie duchowe*, Lato 51/2007. Buber zdecydowanie mówi o tej postaci judaizmu (np. w odróżnieniu od judaizmu rabbinicznego opartego na tradycji różnych „szkół”, które licznie powstawały po 70 r. n.e., kiedy świątyni zabrakło).

⁴ M. Buber, *Mojżesz*, dz. cyt., zob. *Przedmowa*, s. 9.

⁵ Tamże. Buber bardzo wyraźnie nakreśla swoje stanowisko odnośnie do źródeł historycznych dostarczających materiału badawczego w kwestii postaci Mojżesza: „Kto chce dowiedzieć się z pierwszej ręki, kim był Mojżesz i czym było jego życie, ten powinien przeczytać Biblię. Inne źródła nie wchodzi poważnie w rachubę. [...] Wszelkie informacje o pierwszym okresie dziejów Izraela zachowały się w tej jednej księdze; po ludach, z którymi Izrael zetknął się podczas opisanej w niej wędrówki z Egiptu do Kanaanu, nie zachowały się nawet fragmenty kronik z owych czasów, a w starszym piśmiennictwie egipskim nie można znaleźć żadnej wzmianki o tych wydarzeniach. Jednakże sama opowieść biblijna różni się istotnie charakterem od tego wszystkiego, co skłonni jesteśmy nazywać użytecznym źródłem historycznym; relacjonowane w niej zdarzenia nie mogły się rozegrać tak, jak zostały opisane w znanym nam z historii ludzkim świecie”, zob. M. Buber, *Mojżesz*, s. 11. Buber podejmuje intelektualny trud uzasadnienia swojego podejścia do biblijnego źródła, bazując na znanych już prekursorskich poglądach (Ernsta Herzfelda), że „legenda i historiografia mają ten sam punkt wyjścia: zdarzenie”, i że właśnie legenda przechowuje wspomnienie historyczne”. Tamże, s. 12.

wierzenia. Będąc wykształconym obywatelem narodu niemieckiego, obeznanym z jego europejską kulturą i filozofią, ma odwagę preferować żydowski sposób myślenia, tak różny od naukowo-objektywistycznego stylu myślenia⁶, stanowiącego dziedzictwo greckiej filozofii. Twierdzi, że „odzierając legendę z funkcji entuzjazmu, nie dotrzemy do rdzenia historii”⁷, a badacz „niezaangażowany”, wolny od osobistego zachwytu, wcale nie jest bardziej wiarygodny niż ten pierwszy, który właśnie rozumiał, iż racjonalność to coś więcej niż naukowość, oraz że każde głębsze badanie historii, a historii religii w szczególności, zaczyna się tam, gdzie „małe *ratio* musi zawsze ustępować większemu”⁸.

Małe *ratio* to nasz ograniczony rozum, który z racji naturalnych granic nie jest w stanie dotrzeć do całego obszaru rzeczywistości nadprzyrodzonej⁹, stanowiącej sedno poszukiwań wiary. Natomiast to coś większego w nas to głębsza sfera ducha ludzkiego, która nie tylko intuicyjnie przeczuwa „coś więcej”, ale próbuje uchwycić cały widzialny świat wraz z człowiekiem w szerszej perspektywie, jako drogę do odkrycia obecności Boga oraz „pojąć odpowiedź, jaką daje nam Biblia [...], by w końcu dojść do zrozumienia, iż, człowiek jest zdolny przekroczyć samego siebie; że jako cząstka tego świata może wejść w relację z Tym, który jest większy niż świat”¹⁰.

„Święta legenda” jest dla Bubera historyczno-religijnym faktem zaistnienia judaizmu jako bardzo znaczącej – żywej i nośnej w konsekwencje aksjologiczne i pragmatyczne – relacji pomiędzy Bogiem

⁶ Zasadniczą różnicę między greckim a żydowskim sposobem myślenia Heschel określa poprzez stosunek człowieka do rzeczywistości: „Grecy uczyli się, po to, by zrozumieć. Żydzi uczyli się po to, by czcić”, stąd też „wniosłość jest jakąś osobliwą cechą żydowskiej Biblii nieznaną greckim autorom klasycznym”. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 48, 51. Por. także, C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.

⁷ M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt. s. 13.

⁸ Tamże, s. 14.

⁹ Sfera nadprzyrodzona jako „coś, co nie mieści się w podległym empirycznemu poznaniu porządkowi natury. Coś, co porządek ów przekracza, albo, nie mieści się w nim, albo go kwestionuje. Coś, co nie może być osiągnięte siłami właściwymi naturze; coś, co leży poza granicami jej możliwości”. „Rzeczywistość nadprzyrodzona”; coś czego nie są w stanie uchwycić aktualne i „przyrodzone” narzędzia poznawcze”. Jest to dobra definicja nadprzyrodzonego. O trudnościach w rozgraniczeniu tego, co naturalne, od tego, co ponadnaturalne ciekawie pisze T. Zychiewicz, *Przyrodzone? Nadprzyrodzone?* [w:] Znak 1989, nr 408, s. 54.

¹⁰ A. J. Heschel, *Bóg szukający...*, wyd. cyt., s. 47.

a człowiekiem, w tym konkretnym przypadku Mojżeszem, Hebrajczykiem wychowanym na dworze faraona, wedle wzorców kultury egipskiej, ale w pewnym momencie swej biografii, odzyskanym dla swego narodu do misji wyprowadzenia rodaków z niewoli.

Buber twierdzi, że:

[...] judaizm jest rzeczywistością, dramatem wpisanym w historię, faktem, a nie jedynie sferą uczucia czy doświadczenia. To zakłada, iż miały miejsce pewne niezwykle zdarzenia, których judaizm był źródłem; to pociąga za sobą istnienie pewnych podstaw nauczania; mówi nam, że istnieje pewne zobowiązanie ludzi wobec Boga¹¹.

A to znaczy, że nie można oderwać historii Żydów od ich wiary, ani wiary żydowskiej rozpatrywać w oddzieleniu od wydarzeń historycznych, które ją konstituowały.

W tym sensie „święta legenda”, jak ją nazywa Buber, jest niezwykłą i fantastyczną historią wiary żydowskiej, którą można wyjaśnić tylko w oparciu o element nadprzyrodzony – świętego Boga wkraczającego w historię. Dlatego jest ona legendarna i święta. Legendarna, gdyż wkroczenie rzeczywistości nieba w obszar ziemskości nadaje jej znamiona historii fantastycznej i cudownej, przy czym cud staje się widzianym wydarzeniem¹². Święta, bo święty Bóg przenika w sferę czasu i przestrzeni, „świętość przenika historię nie naruszając jej praw”¹³,

¹¹ M. Buber, *Mojżesz*, s. 31. Ta samodzielna postawa intelektualna Bubera wobec wiary sprawiła, że wśród Żydów ortodoksyjnych odrzucony był jako liberalny myśliciel nie mieszczący się w ramach tradycyjnego judaizmu, a w kręgach niemieckich intelektualistów jako żydowski pisarz – filozof afirmujący judaizm i próbujący go uniwersalizować jako filozofię dialogu. W podobny sposób odbywała się recepcja „kontrowersyjnych” poglądów Rosenzweiga, którego *Gwiazda Zbawienia*, obok późnych pism Hermana Cohena, stała się źródłem intelektualnego przebudzenia całej generacji świetnie wykształconych młodych niemieckich (później również francuskich, polskich i amerykańskich) Żydów.

¹² W taki właśnie sposób postrzega Buber historię swojego narodu, np. wyjście Izraela z Egiptu. Wiary Izraela nie separuje się od jego historii: „Spotkanie narodu ze zdarzeniami, które są tak potężne, że nie może on ich przypisać własnym planom i dokonaniom, lecz musi w nich dostrzegać działalność mocy niebieskich, jest czystą substancją historyczną”. Tamże, s. 13.

¹³ Por. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny* [w:] „Znak” 1988, nr 396–397, s. 5: „Naród Boży nie poddaje się ‘tchnieniu historii świata’. Ów naród jest wezwany do stworzenia wspólnoty, która ma służyć jako wzór dla tak wielu i tak różnych ludów” (s. 4). Por. Ks. W. Chrostowski, *Judaizm jako religia Księgi*, wyd. cyt. „Nie była ona święta w tym sensie, że dotyczyła wyłącznie spraw religijnej i moralnie czystych, niewinnych i wzniosłych, ale w tym, że punkt odniesienia dla niej stanowił Bóg i Jego świętość pojmowana jako radykalna inność, odmiennosc od świata”.

wzywając określony naród do świętości reprezentowanej wobec innych narodów jako swoisty standard funkcjonowania ludzi w historii. Standard świętości jako życia w świętej (oddzielonej) relacji ze swoim Bogiem oraz idących za tym wartości, postaw, zachowań, jakie wynikają z niej jako prosta konsekwencja posłuszeństwa względem Niego. Myśl o Bogu, który wkracza w historię ludzką jako byt osobowy poszukujący innych osób, Buber artykułuje w kategoriach indeterminizmu:

Bóg działa w historii, a Bóg nie jest mechanizmem, który raz nakreślony, porusza się równomiernie dopóty, aż się wyczerpie napęd; jest On Bogiem żywym¹⁴.

Buber reprezentuje zatem takie podejście do historii swojego narodu, w którym teologiczna interpretacja dziejów wyjaśnia w pełni to, czego świecka perspektywa nie ogarnia, a mianowicie, rzeczywistość wiary. Zaliczana jest ona, na równi z wydarzeniami empirycznymi, do sfery faktów. Wiara różni się wszakże od sfery faktów tym, że rezygnuje ze sprawdzania, a zadowala się byciem uznaną za

[...] coś niewytłumaczalnego, jak i nieprzekładalnego, coś, czego nie jestem w stanie wyjaśnić sobie ani zrozumieć; [...] pozostaje wciąż zagadnięciem owej chwili, od niej nieoddzielnym, pytaniem pytającego, które domaga się odpowiedzi¹⁵.

Takie rozważania na temat fenomenu wiary reprezentują pewien rodzaj perspektywy egzystencjalnej, która nie zgadza się z tym, by sprowadzić wiarę do kategorii bądź to subiektywności manifestującej się w jakiś formach osobistej pobożności i kultu, bądź umieścić ją tylko w obszarze obiektywności jako zorganizowanej formy religii, w której ludzie uczestniczą nie do końca świadomie; często powodowani „siłą” tradycji. Buber umieszcza ją właśnie wymiarze ludzkiej egzystencji, w której jest ona żywym i głębokim doświadczeniem ludzkim, ale jednocześnie doświadczeniem specyficznym dla Żydów. Wiara „Mojżeszowa” przynależy do ontologicznego porządku faktyczności żydowskiej egzystencji i ją w dużej mierze determinuje.

Abraham Heschel nazywa taki styl rozumowania myśleniem sytuacyjnym. W odróżnieniu od greckiego pojęciowego myślenia stanowiącego efekt rozumowania:

[...] myślenie sytuacyjne wymaga wewnętrznego doświadczenia. [...] Filozof jest zatem świadkiem – nie zaś zarządcą – spraw innych ludzi. Dopóki nie jesteśmy z czymś

¹⁴ M. Buber, *Falszywi prorocy* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 834.

¹⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wstęp J. Doktor, Warszawa 1992, s. 219.

związani, problem się nie uobecnia. [...] W głębszym sensie, filozof nigdy nie jest czystym obserwatorem. Jego mądrość to nie towar, który można wyprodukować na żądanie, a jego książka to nie *responsa*. [...] Dusza przemawia tylko wówczas, gdy poruszone jest serce. Rozterki stukające do serca filozofów stanowią bodziec, który skłania ich do trudu prawdy. Każda filozofia to *apologia vita sua*¹⁶.

Żydowski sposób myślenia, w tym także filozofia Bubera, zgodnie z tym opisem, wynika z jego bezpośredniego doświadczenia wiary. Ta zaś jest „motorem” napędowym jego rozważań i twórczości¹⁷. W taki właśnie sposób Buber odnosił się do Biblii żydowskiej, jako księgi, która rzuca wyzwanie każdemu pokoleniu, by „przedzierzgnąć się od nowa do wnętrza Biblii i dochodzić z nią do porozumienia”¹⁸, by osobiście zmierzyć się ze słowem Pisma, konfrontując z nim swoje życie, a następnie potraktować je na tyle poważnie, aby podjąć odpowiedzialność wobec Słowa jako prawdy, która wymaga urzeczywistnienia¹⁹. Tę drogę zmagania z Biblią hebrajską, od osobistych studiów biblijnych, po pozwolenie, „aby pomiędzy księgą a nim działo się to, co zechce się dziać”²⁰ przeszedł sam, jako żydowski intelektualista, który od rzczarowania żydostwem w Niemczech, poprzez osobiste kontestacje autorytetów rabbinicznych, szukał „prawdziwego judaizmu” w Biblii hebrajskiej oraz chasydyzmie. Pisanie Bubera wynika zatem z tegoż „wewnętrznego doświadczenia” i zbudowanego na nim myślenia sytuacyjnego, w którym pisarz staje się świadkiem przekonania, głęboko osadzonych w nim samym.

¹⁶ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, dz. cyt., s. 11, 12. Stanowisko Heschla w kwestii klasycznego stosunku wiary do rozumu jest próbą ustawienia wzajemnych zależności względem nich, który określa jako zależność dwustronną: „Kult rozumu jest arogancją i zdradza brak inteligencji. Ale odrzucenie rozumu jest tchórzostwem i świadczy o braku wiary”. Tamże, s. 29.

¹⁷ W taki też sposób, jako głęboko zakorzenioną w Biblii, postrzegają filozofię żydowską dwaj współcześni badacze filozofii żydowskiej: „Jedynie spotykając się z Biblią na jej własnym gruncie, odczytując jej rzeczywistą treść, która stanowi kompendium prawa Bożego, opowieść o spotkaniu Boga z ludzkością i z pojedynczym ludem, dramat ludzkiej tęsknoty za Stwórcą i objawienia Boga ludzkości – możemy zdobyć moc potrzebną do zinterpretowania tekstu w świetle informacji intelektualnej nadchodzących pokoleń i ich egzystencjalnych trosk”. D. Frank, O. Leaman, *Czym jest filozofia żydowska?* [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 47–48.

¹⁸ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 3.

¹⁹ Por. M. Buber, *Abraham der Seher* [w:] *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 899. Buber odpowiada współczesnemu sceptykowi na pytanie: Co zrobić dziś z 10. przykazaniem? – Należy wziąć się za nie, tzn. zacząć nimi żyć.

²⁰ Tamże, s. 6.

Owa wierność Biblii jako księdze życia jest rysem charakterystycznym całej, rozległej twórczości Martina Bubera:

Chodzi o to, aby w postawie wierniej wobec Biblii, otwartej wiary, stawić czoło naszym dzisiejszym sytuacjom, podejmując dialogiczną odpowiedzialność²¹.

Drogą Bubera do ponownego (po okresie dzieciństwa i czasie studiów) odkrycia i powrotu do judaizmu przez siebie samego już zdefiniowanego i „przerobionego”, było przeczytanie zredagowanych pism Baal Szem Towa, Pana Dobrego Imienia, który był twórcą wschodnio-słowiańskiego chasydyzmu. Lektura myśli i poglądów cadyka z Międzyrzecza otworzyła młodego poszukiwacza na „doświadczenie chasydzkiej duszy”, które urzekło go swoją uniwersalnością, a jednocześnie skłoniło do przekonania, że sednem judaizmu samego nie są rygorystyczne zasady Prawa i wiedza o nich, lecz przekładalna na praktykę życia „pobożność” jako *chasiduth*²². Według opinii M. Bubera:

[...] ruch chasydzki stał się jednym z największych znanych nam przejawów żywej i owocnej wiary oraz, jak dotąd, ostatnim wspaniałym wykwitom woli judaizmu, aby służyć Bogu w świecie i uświęcając Jego przykazaniami dzień powszedni²³.

²¹ S. Schreiner, „*Błogosławieni, którzy sieją, a nie zbierają*” [w:] „Znak” 1980, 313, s. 829. Podobną postawę reprezentuje Abraham Heschel, mając afirmatywny stosunek do Biblii, którą uważa za „największy przywilej ludzkości. [...] Żadna księga nie kocha i nie szanuje tak bardzo ludzkiego życia. [...] Ma ona wielką moc nad duchem człowieka nie dlatego, że przydano jej etykietkę „Słowa Boga” i wlano w ludzkie umysły w postaci dogmatu, lecz ponieważ niesie ze sobą światło, które rozpała duszę. [...] Dlaczego nie istnieje żaden substytut Biblii, żaden jej odpowiednik w dziejach świata? Dlaczego wszyscy, którzy szukają Boga żywego, muszą zwrócić się ku jej słowom”. A. J. Heschel, *Bóg szukający...*, dz. cyt., s. 300, 301. Por. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 3–13.

²² Pobożność żydowska opiera się na jedności wiary i czynu (moralności): „Dojrzałem to, co prażydowskie: podobieństwo człowieka do Boga jako czyn, jako stawanie się, jako zadanie. I to prażydowskie stało się dla mnie tym, co praludzkie, treścią najbardziej ludzkiej religijności. Zobaczyłem judaizm jako ‘pobożność’, jako *chasiduth*. Nagle wynurzyły się obrazy z mojego dzieciństwa, wspomnienia o cadyku i jego wspólnocie, i oświeciły mnie: poznałem ideę doskonałego człowieka, usłyszałem wezwanie, by głosić ją w świecie”. Zob. M. Buber, *Autobiographische Fragmente* [w:] *Philosophie of Martin Buber*, Evanston 1963, s. 11. Cytuję za: J. Doktor, *Wstęp* do: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, s. 12. To przekonanie Bubera o tym, że chasydyzm „najlepiej ze wszystkich prądów żydostwa uosabia istotę judaizmu, musiał doprowadzić do otwartego konfliktu nie tylko z rabinicznym autorytetem, ale także judaistycznym establishmentem, do konfliktu, który w gruncie rzeczy nie wygasł do końca życia”. J. Doktor, *Wprowadzenie* [w:] M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. X.

²³ M. Buber, *Opowieści chasydów*, dz. cyt. s. 26–27. Wbrew utartym mniemaniom ruch chasydzki miał charakter heterodoksalny. Sam Buber twierdził, że cha-

Rozprawa M. Bubera o Mojżeszu mieści się w paradygmacie myślenia sytuacyjnego, w którym udaje się Buberowi niezwykła sztuka pogodzenia nieprzeciętnej erudycji z zakresu historii, religioznawstwa, biblistyki z byciem świadkiem wiary żydowskiej (*emuna*), przy pogłębionym jej zrozumieniu, wynikłym z rzetelnego studium nad samą postacią Mojżesza oraz historycznie potwierdzonymi faktami, które ją kształtowały.

Mamy więc w rozważaniach Bubera o Mojżeszu dwa metodologiczne powiązania: (1) historii z teologią²⁴, (2) teologii z filozofią.

W pierwszym sprzężeniu nie sposób zrozumieć historii narodu żydowskiego, oddzielając ją od elementu nadprzyrodzoneści, boskości oraz pozbawiając ją powiązań z Absolutem, który ingeruje w historię narodu stając się jego Bogiem. Stosowanie tylko metodologii historii jako nauki, z całym jej aparatem pojęciowym, jest co najmniej niestosowne, a na pewno nieprzydatne w opisie i wyjaśnianiu wydarzeń historycznych Izraela. Stąd też termin „święta legenda” w stosunku do historii Izraela adekwatnie odzwierciedla przenikanie się dwóch porządków ontologicznych – czasowego, historycznego, oraz boskiego, ponadziemskiego. A także dwóch metodologii – historycznej, badającej fakty, i teologicznej – wyjaśniającej ich pełny, całościowy sens.

W drugim zaś połączeniu – aby pełniej zrozumieć istotę związku religijnego łączącego jednostkę (np. Mojżesza) z Bogiem, trzeba umieścić ją w kontekście filozoficznej zasady dialogicznej, której Martin Buber staje się oryginalnym, choć nie jedynym prekursorem (trzeba tu wymienić w jednym szeregu Ebnera, Rosenstock-Huussy’ego oraz Rosenzweiga). Fundamentalnym wyzwaniem dialogiki, jako filozofii powiązanej z teologią, jest obszar wzajemnych odniesień, kiedy do-

sydzym „włącza zaświaty w świat doczesny i daje im w nim działać i go kształtować, tak jak dusza kształtuje ciało. Jądrzem chasydyzmu jest w najwyższym stopniu realistyczne wprowadzenie w ekstazę jako szczyt istnienia [...], tylko w radości może rosnąć, spełniać się, by wreszcie, wolna od wszelkiej skazy, dojrzała do boskości”. M. Buber, *Die judische Mystik* [w:] *Gesammelte Werke*, t. 3, München 1963, s. 16.

²⁴ Teologia, tak jak ją pojmują żydowscy myśliciele, m.in. Abraham Heschel i M. Buber, nie powinna zajmować się tylko pojęciami i ideą Boga (tak jak teologia na gruncie kultury europejskiej), lecz głównie doświadczeniem wiary, zgłębianiem świadomości człowieka pobożnego, czyli obszarem „rzeczywistości wiary”, „zbadaaniem głębi wiary, najgłębszego podłoża, z którego się wyłania. [...] Wyrwana z otoczenia ludzkiego bytowania, usycha jak róża wciśnięta w stronicę księgi”. W tym sensie teologia żydowska najbliższa nurtowi teologii głębi. Por. A. Heschel, *Bóg szukający...*, dz. cyt. s. 14–15.

chodzi do spotkania i dialogu pomiędzy ograniczonym ludzkim „ja” a wielkim „ty” bóstwa.

Buber świadomy biblijnego myślenia rozpoznał, że zasadniczym „tematem Biblii jest spotkanie grupy ludzi z Panem tego świata”, a „opowieści biblijne są świadectwem owego spotkania”²⁵.

Pytanie o możliwość i realność rzeczywistej, bezpośredniej relacji oraz dialogu między Bogiem a człowiekiem stała się osnową Buberowskich rozważań na bazie tekstów biblijnych:

Pytanie o możliwość i rzeczywistość związku poprzez dialog między człowiekiem a Bogiem, a więc pytanie o swobodne uczestnictwo człowieka w rozmowie między niebem a ziemią [E.S.-Z.], gdzie zdarzeniem jest samo mówienie i odpowiadanie dokonujące się z góry na dół, od młodości stanowiło dla mnie wyzwanie²⁶.

To dialogiczne spojrzenie staje się ogniwem scalającym owe metodologie. Buber nazywa je spojrzeniem „od dołu” na historię, gdzie odpowiedzialność za dzianie się historii rozłożona jest po obu stronach. W tej perspektywie Bóg nie jest sprawcą wszystkiego na tej ziemi, w tym także cierpienia i zła. Nie można zatem zrzucić na Niego całości odpowiedzialności za losy świata, narodu, czy poszczególnych jednostek oraz „posadzić Go na ławie oskarżonych”, gdy źle się dzieje. Dlaczego? Ano dlatego, że człowiek jako byt obdarzony wolnością

²⁵ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny* [w:] „Znak” 1988, nr 396–397, s. 3. Według Bubera życie z tej dialogicznej zasady jest wielkim odkryciem Izraela: „Izrael pojmował życie jako kierowany do siebie głos i swoją nań odpowiedź, jako swój głos i odpowiedź na niego – a raczej żył takim właśnie życiem [...]”. S. Schreiner, *Błogosławieni, którzy sieją, a nie zbierają*, dz. cyt., s. 829. Schreiner zwraca uwagę na to, że „dialogiczna zasada” Bubera jest związana z wyraźnym odrzuceniem „ja zbiorowego” jako partnera „Ty” (tamże, s. 830), co wydaje mi się istotną wskazówką na drodze wyjaśnienia faktu „pośrednictwa” osób, które stają pomiędzy Bogiem a ludem. Bóg „wybiera” sobie spośród wybranego ludu jednostki gotowe do wejścia z Nim w dialog (np. Z Abrahamem, Izaakiem, Jakubem, Mojżeszem itp.). Por. K. J. Illman, *Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of his Interpretation* [w:] P. M. Flohr, *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, The Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, s. 96. Karl Illman twierdzi, że zasada dialogiczna jest w podwójnym sensie dialogiczna: 1. Jest głównym motywem stosunku Boga do człowieka, a dowodzi tego cała Biblia – od historii Adama po objawienia św. Jana; 2. jest zasadą egzegezy tekstu biblijnego, który czytany w myśl tej zasady wciąga czytelnika do rozmowy z tekstem, a raczej z Tym, który za nim stoi i przezeń przemawia. Zasada dialogiczna jest, wedle Illmana, największym dziedzictwem dorobku M. Bubera.

²⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 881.

odgrywa niebagatelną rolę w dialogu, odpowiadając czynnie Bogu, stając się współsprawcą kształtu historii.

Bóg, który jest wszechmocą, w akcie stwórczym udzielił swemu stworzeniu zdolności działania samodzielnego, dzięki której może ono działać zarówno zgodnie z zamiarem Boga, jak i przeciw niemu. Historią jest to, co się odbywa między Bogiem a Jego ustanowionym przezeń suwerennym rozmówcą. (E.S.-Z.) Człowiek możny jest uczestnikiem dialogu dziejowego zupełnie tak samo jak ten, który nie ma żadnej władzy²⁷.

Traktowanie historii Izraela jako żywej wiary w kategoriach dialogicznych stwarza podwaliny oryginalnej interpretacji tekstu biblijnego. Jak ujmuje to Stefan Schreiner:

Szczególnie w odniesieniu do Biblii zasada dialogiczna jest dla Bubera jedynym kluczem umożliwiającym zrozumienie. Dlatego to jego egzegeza tak wyraźnie odbiega od współczesnej biblistyki [...]. Ważne jest jedynie (nieomal przez niego hipostazowane) słowo w swym pierwotnym „wypowiedzeniu” i w swej pełni znaczeniowej – słowo, które się zwraca do tego, kto gotów jest słuchać, słowo, którego sens należy zgłębiać. Posłanie słowa ten tylko wszakże potrafi dostrzec, kto podchodzi do Pisma z otwartą duszą²⁸.

Swoją postawę względem wiary ojców określa Buber jako tą pomiędzy ślepą wiernością tradycji, która sama w sobie jest niejednoznaczna, gdyż tworzy własne jej interpretacje zależne od szkół rabinicznych (do tej podchodzi z dystansem i krytyką), a laicką perspektywą sprowadzającą tekst Biblii wyłącznie do literatury (z tą się nie zgadza).

Jego osobisty stosunek do biblijnych historii sytuuje go w gronie badaczy wierzących w wiarygodność przekazu biblijnego jako dokumentu historycznego, który opowiada historie niezwykle, a jednocześnie objawiające głębokie prawdy duchowe, przyswajalne bardziej duchowo niż racjonalnie.

Podobne podejście do tekstu biblijnego preferuje Franz Rosenzweig jako rodzaj nowego myślenia. W *Gwieździe zbawienia* ukazuje metafizyczne zagadnienia Boga, świata i człowieka w sposób nietradycyjny, całkiem nowy w stosunku do dogmatycznej teologii jako doświadcze-

²⁷ M. Buber, *Historia, która się dzieje* [w:] „Znak”, dz. cyt. s. 838.

²⁸ Tamże, s. 830. Por. Także uwagę Bubera na ten sam temat: „stara się być otwarty. W nic nie wierzy a priori. Nie przeczy niczemu a priori. Czyta głośno słowa zapisane w księdze rozłożonej przed nim, słyszy słowa, które wypowiada. [...] Strumień czasu przepływa i charakter człowieka staje się przyjmującym naczyniem”. M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, dz. cyt., s. 6.

nia otwierającego się i otwartego „dla mnie”, jako prawdy, które nagle ożyły, a w związku z tym:

[...] człowieka już coś kosztują [...], których nie może on sprawdzić inaczej niż przez ofiarę swego życia [...]. Nie wiemy, czym „jest” Bóg, świat i człowiek, znamy tylko to, co czynią, i to, co się z nimi dzieje. Lecz możemy wiedzieć całkiem dokładnie, jak wygląda żydowski i chrześcijański Bóg, żydowski i chrześcijański świat, żydowski lub chrześcijański człowiek²⁹.

Filozofia dialogu Bubera wychwytuje najistotniejszą intuicję całej Biblii – Bóg szuka żywej relacji z człowiekiem, którego stworzył i ukochał.

W prawdziwej osobowej relacji imię Boga nie stanowi jakiejś magicznej formuły, lecz –

[...] konieczność czarów staje się wówczas intymnością modlitwy, noszącą imię osoby, wiązką użytecznych sił zamienia się w „Ty”, następuje odmagicznienie bytu³⁰.

²⁹ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przekład i wstęp T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 680. Sam Rosenzweig przykleja jej symboliczną etykietkę „empiryzmu absolutnego”, w którym chciałby objąć „ów swoisty stosunek nowego myślenia do wszystkich trzech dziedzin: przedświata pojęcia, świata rzeczywistości i nadświata prawdy. Stosunek, który także o sferze niebiańskiej nie potrafi poznać nic prócz tego, czego doświadczył – ale to doświadczył rzeczywiście, choćby nawet filozofia dyskredytowała to jako wiedzę ‘spoza’ wszelkiego ‘możliwego’ doświadczenia; [...] To, czego nowe myślenie może nauczyć i co może przekazać, to niewątpliwie owo zaufanie do doświadczenia, o ile samo to nowe myślenie nie jest już, czego się obawiam, znakiem odnowionego myślenia...” Tamże, s. 689, 682.

³⁰ Tamże, s. 42. Dalej (s. 43) Buber dodaje, powołując się na historię powołania Mojżesza opisaną w II Księdze Mojżeszowej 3: „Podczas rozmowy przy krzaku gorejącym religia zostaje odmagiczniona”. Ciekawą kwestią zawartą w tym stwierdzeniu jest związek religii z magią, który można by określić jako istotowo doniosły w takim sensie, że każda religia jako zbiór rytów, obrzędów i praktyk pragnących pozyskać bóstwo, opartą zatem na strachu przed nim, jest swoistą magią – instrumentalnym sposobem pozyskania bóstwa. Wiara jest przeciwieństwem takiej postawy. Jej istotą jest bowiem zaufanie Bogu i osobowa, niepowtarzalna relacja z Nim. Przyjmując hebrajski czasownik *ha’amin* (wierzyć) tłumaczony jako zaufanie M. Buber tworzy koncepcję wiary *emuna*, jako rodzaj wierności Bogu. Żydowska *emuna* przeciwstawiona jest chrześcijańskiemu typowi wiary *pistis* jako wiary „w” Chrystusa. Wymaga ona racjonalnej akceptacji tego, co uważam za prawdziwe. Nie wnikając w zasadność tego rozróżnienia (poddawaną rozlicznym krytykom i ze strony chrześcijańskiej i żydowskiej) odsyłam zainteresowanych do wypowiedzi samego Bubera na temat problematyki wiary i jej hermeneutyki „wierzyć w coś oraz wierzyć czemuś (komuś)”. M. Buber, *Dwa typy wiary*, wyd. cyt. oraz rozsądnej krytyce tegoż rozróżnienia dokonanej z pozycji żydowskiego myśliciela i przyjaciela M. Bubera, D. Flussera, *Bubera dwa typy wiary*, s. 165–210.

Buber uświadamiał sobie, z coraz większą odpowiedzialnością, powagę relacji człowieka z Bogiem, jej gatunkowy „ciężar” oraz przeobrażający jej wpływ na wnętrze zaangażowanego w nią człowieka. Istotą każdego prawdziwego spotkania człowieka z Bogiem jest przeżycie doświadczenia Bożej obecności, które samo w sobie, bez specjalnej nawet treściowej zawartości sprawia, że nikt

[...] nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł. Moment spotkania nie jest „przeżyciem”, które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy: tutaj dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się. Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost [E.S.-Z.], o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić. [...] Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane. Mówiąc językiem Biblii: „Ci, którzy tęsknie oczekują Boga, wymieniają siły”. Mówiąc językiem Nietzschego, który w swym opisie wierny jest jeszcze rzeczywistości: „Bierze się, nie pytając, kto daje”³¹.

Rozprawa na temat kluczowej postaci judaizmu, Mojżesza, była dla Bubera okazją do samo-zrozumienia religii w kategoriach jej własnej istoty³², która otwiera się szerzej, gdy poddamy ją badaniom pod kątem historycznym jako badanie religijnej egzystencji narodu.

Historia Hebrajczyków sprzężona jest z dziejami owej relacji do tego stopnia, że nie sposób rozumieć jednego bez drugiego. Buber wyraził to następująco:

Przez dzieje wiary Izraela rozumiem zatem historię znanego nam udziału Izraela w tym, co się wydarzyło między Bogiem a Izraelem³³.

Stąd też Buber, opowiadając o wydarzeniach historycznych stwarzających w konsekwencji państwowość Izraela³⁴, wie, że mit oraz wpisana weń cudowność, związana z Bogiem, przenika ową historię nadając jej swoisty, niepowtarzalny wobec innych historii narodowych, można by rzec „sakralny”, święty charakter.

W żydowskim świecie przenikają się bowiem dwa porządki *sacrum* i *profanum* na zasadzie przeciwieństw, które „mieszkają w jednym domu”. Mentalność żydowska ukształtowana przez antynomizm, tak

³¹ M. Buber, *Ja i Ty, Wybór...*, wyd. cyt. s. 108.

³² Tamże, s. 15.

³³ M. Buber, *Dwa typy wiary*, wyd. cyt. 22.

³⁴ Choć wokół państwowości Izraela narosły liczne kontrowersje, to wraz z nawiązaniem instytucji sędziów, a następnie króla Izraela (Saula, a potem Dawida) możemy mówić o powstawaniu zrębów państwowości narodu żydowskiego.

obcy „racjonalnej” logice greckiej, całkiem spokojnie godziła sprzeczności i obcość dwóch światów – ziemskiego i wiecznego w taki sposób, że zwykle rzeczy i wydarzenia codziennego życia były uświęcone i ożywione duchowością, a doniosłe przeżycia duchowe (modlitwy, studiowanie wiecznej *Tory*, błogosławienie każdej rzeczy itp.) były nawykową zwyczajnością egzystencji, normalnością uobecniania się Boskiej Szechiny, rozświetlającej nieznośną, w przeciwnym wypadku, szarość i rutynę codziennego bytowania³⁵. Znaczące jest, że ten styl myślenia i życia znamieny dla tradycji żydowskiej przetrwał czasy archaiczne, a w najtrudniejszych warunkach diaspory „zdał egzamin”, nie tylko wytrzymując presję wyrafinowanego racjonalizmu europejskiego, ale przyczyniając się do przetrwania narodu żydowskiego, który nauczył się zjednoczenia w milczeniu³⁶.

W perspektywie dialogicznej studium M. Bubera o Mojżeszu przebiega niejako w dwóch porządkach: (1) indywidualnego doświadczenia samego Mojżesza, który wchodzi w znaczący żywy i dialogiczny stosunek z Bogiem praojców. Relacja ta zmienia biografię samego Mojżesza wprowadzając go na drogę przeznaczenia. (2) Dziejów całej grupy Hebrajczyków³⁷, gdzie w objawieniu się Boga na Synaju następuje niepowtarzalne związanie się ich z tym objawiającym się Bogiem. Przybiera ono coraz bardziej świadomy charakter przy-

³⁵ Por. wypowiedź F. Rosenzweiga w: *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 485: „To wszystko, co się w nim dzieje [świecie żydowskim – E.S.-Z.] ma podwójne odniesienie: z jednej strony do ‘tego’ świata, z drugiej do świata, ‘który nadejdzie’. Ta obecność w dwóch, położonych obok siebie światach, tego i tamtego, określa wszystko. Nawet sama rzecz ożywiona przez błogosławieństwo ma podwójne przeznaczenie: w ‘tym’ świecie służy do wspólnego użytku, zupełnie tak, jakby nie była pobłogosławiona, lecz równocześnie stała się teraz jednym z kamieni, z których buduje się świat ‘nachodzący’. Błogosławieństwo dzieli świat na dwoje, aby zjednoczyć go na nowo w przyszłości”.

³⁶ Trzeba przyznać rację F. Rosenzweigowi, że bardzo trafnie uchwycił związek pomiędzy słuchaniem a milczeniem. Żydzi jako zaprawieni w słuchaniu Słowa *Tory*, wychowani w szacunku do Słowa Boga mieli niejako predylekcję, by stawać się społecznością silną w jedności wobec „innych”. „Odczytywanie słowa Pisma jest sprawą zasadniczą, gdyż jedynie w nim zostaje utworzona wspólnota słuchania, a wraz z nią trwałą podstawa wszelkiej wspólnotowości zgromadzonych”; F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 488.

³⁷ Buber wyjaśnia nazwę plemienia Hebrajczyków jako „wędrowców”: „[...] Są to ludzie bez ziemi, zapewne w dużej części zbiegowie, którzy utracili związek z własnymi ludami bądź połączyli się w celu wspólnych wypraw pasterskich i wojennych, a więc stosownie do tego hodowcy bydła lub członkowie zbrojnych gromad”. M. Buber, *Mojżesz*, wyd. cyt., s. 21.

mierza, którego istota zasadza się na wzajemnej relacji i zobowiązaniu stron, tak jak ma to miejsce w małżeństwie³⁸. To przymierze zaś staje się elementem konstytuującym ich jako naród wybrany, jako naród Boga, proroczo manifestujący Jego rządy wobec innych narodów³⁹. Na tym drugim poziomie ujawnia się zarówno imię, charakter oraz moc Boga Izraela, jak i cała historia upadków, odstępstw i powrotów „wybrańca” charakteryzujące „dialektyczny”⁴⁰ przebieg jego niepowtarzalnej wiary.

2. CUD WYPROWADZENIA IZRAELA Z EGIPTU. BÓG WSZECHMOCNY OJCEM NARODU?

Opowiadanie i rozważanie przez Martina Bubera historii opisanej w Biblii w II księdze Mojżeszowej, jako faktycznego wyjścia, *exodusu* całego narodu z Egiptu, służy mu do głębszych rozważań o charakterze historyczno-religioznawczym oraz do nowych „odsłon” na temat całego dramatu spotkania między niebem i ziemią, i dynamiki wiary judaistycznej. Rozważania te zawarte są w trzech rozdziałach: (1) Mojżesz i faraon, (2) Pascha, (3) Cudowne przejście przez morze.

Pytanie, które stawia sobie Buber w związku z misją Mojżesza, dotyczy historycznej jego funkcji jako proroka narodu. Dopiero uchwylenie związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy Bogiem, który „ujął się” za Izraelitami, a Mojżeszem, który staje się swoistym pomostem pomiędzy sferą nieba i ziemi, jako *nabi*, „prorok”, jest w stanie rzetelnie wyjaśnić fenomen niezwykłego, w swoim przebiegu, faktu wyjścia

³⁸ Martin Buber opisuje ów intymny rodzaj więzi, jaki zachodzi między Bogiem a ludem wybranym jako „*Erkennen*”, przyrównując go do miłosnej relacji małżeńskiej, gdzie obie strony wiążą się przymierzem wierności wobec siebie oraz świadczeniem sobie miłości wzajemnej. Por. M. Buber, *Erwahlung Israels* [w:] *Werke II, Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 1039–1040.

³⁹ Buber nazywa dzieje wiary Izraela, kształtujące jego losy narodowe, zasadą teopolityczną, która określa sposób władzy w Izraelu jako prymitywną teokrację. Są to bezpośrednie rządy Boga jako Króla narodu, który pragnie totalnego wpływu na całokształt życia jego mieszkańców. Izrael pod rządami Boga, we współpracy z Nim jako władcą dobrym i sprawiedliwym zapowiadają i zapoczątkowują Królestwo Boże na ziemi. Pisze o tym, m.in. K. J. I., *Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of his Interpretation* [w:] P. M. Flohr, *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, The Israel Academy of Sciences and Humanities 2002, s. 97–99.

⁴⁰ K. Mech, *Martin Buber: Bóg, człowiek, dialektyka* [w:] „*Nomos*” 15 (1996), s. 57–72. Dialektyka dialogu polega na następowaniu po sobie pradystansowania się i relacji Ja–Ty.

Żydów z niewoli Egipcjan. To, co łączy Mojżesza z innymi prorokami, którzy działali już po nim, to ich ingerencja w historię narodu w postaci przeciwstawienia się doraźnemu politycznemu *status quo* poprzez stanięcie wobec władzy (reprezentowanej przez faraona) z przesłaniem od Boga. Prorocy starotestamentowi, od Samuela po Jeremiasza

[...] występują przeciwko władcy z krytycznym słowem i krytycznym znakiem. Słowo obejmuje żądanie, w imieniu Boga i jego „sprawiedliwości”, zapowiedź konsekwencji na wypadek odmowy oraz interpretację niepomyślnego zdarzenia, jakie wtedy, wcześniej czy później, nastąpi; znak jest ucieleśnieniem słowa⁴¹.

Tak i Mojżesz staje w scenerii dworu egipskiego, wobec faraona ze słowem od Boga, mającym charakter imperatywnego nakazu: „wypuść mój lud!”, uwiarytelniając swoje posłannictwo znakami niezwykłymi, jak choćby przemienienie laski w węża (II Mojżeszowa 6, 10–12). Droga, jaką musi pokonać Mojżesz, by osiągnąć widzialny, a przecież zapowiedziany przez samego Boga, efekt w postaci wypuszczenia Izraela, którego staje się przywódcą, jest rodzajem „fenomenologii ducha” ludzkiego wobec wyzwań wiary. Z jednej bowiem strony obserwujemy walkę wiary Mojżesza z oporem serca faraona, z drugiej zaś, niekwestionowane wewnętrzne zmaganie, by konsekwentnie egzekwować wyroki Pana, by nie zwątpić w skuteczność działań i słów nie-swoich, których staje się przekazicielem. Bóg, który prowadzi Mojżesza raz za razem przed oblicze faraona, jest jednocześnie tym samym, który „zatwardza” i znieczula serce władcy Egiptu tak jakby pragnął „podnieść poprzeczkę”, by zwycięstwo i Jego chwała były jeszcze większe. Dziwność Boga polega na tym, że celowo niejako „za-gęszcza” zarówno sferę psychologiczno-duchową (wnętrze faraona), jak i faktyczną (okolicznościową), gdy zsyła kolejne plagi na państwo faraona, eskalując je w sposób zbliżony do prawdziwego horroru (bo czyż na taki nie zakrawa historia z wodą zamienioną w krew, albo plagą wrzodów i pryszczycy, które w jednej chwili okrywają zarówno ludzi, jak i bydło?).

Innym aspektem Boga objawiającego się przez Mojżesza, który „staje się Jego ustami”, użyczając siebie jako ciała, jest moc wypowiedanego Słowa. Słowo Boga jest nieodwołalne – wypowiedziane staje się rzeczywistością. Po każdej zapowiedzi klęski, która jest reakcją na upór i niezgodę faraona, następuje urzeczywistnienie słów zapowiedzianych w dokładnie określonych realiach czasowo-przestrzennych.

⁴¹ Tamże.

„Słowo Boże wykonuje pracę, z którą zostało posłane”, co w tej konkretnej historii konfrontacji dwóch wolności – faraona i Mojżesza, doprowadziło do złamania oporu przeciwnika i urzeczywistnienia się Słowa Boga wypowiedzanego po wielokroć przez Bożego wybrańca. Podobnie wyglądały inne historie Bożych proroków (np. Jeremiasza), którzy napominali, wzywali do zmiany serca i życia królów. Ignorowani i poniżani, ale zawsze będący świadkami wypełnienia się Słów wypowiedzanych jako Słowo od Boga. To oglądanie wypełnienia proroczych słów głoszonych swoimi fizycznymi ustami było czymś w rodzaju swoistej gratyfikacji za ich wierność i poniesione straty jako sług Boga żywego. Mimo niełatwego, często dramatycznego losu Bożych proroków, ostatecznie okazywało się, że ich wrogowie nabierali respektu, gdy doświadczali gniewu Bogu. W taki także sposób, gdy wypowiedziane Słowo Boga staje się ciałem, bezwzględną realnością zapowiadanych stanów rzeczy, rodzi się bojaźń Boża⁴², zarówno u „Mojżeszów” sług Pana, jak i oportunistów, którzy nie chcą się Mu poddać, nie mówiąc już o jawnych wrogach Boga.

Stąd płynie nauka uniwersalna, iż ucieleśnienie Słowa Boga, jego faktyczne wypełnienie nigdy nie obchodzi się bez walki człowieka, który staje wobec trudności, czy wręcz niemożności i wypowiada z głębi wierzącego serca: „Tak powiedział Pan”. Bóg Mojżesza staje za swoim Słowem w taki sposób, że uwiarygodnia je faktami wcześniej zapowiadany.

Najciekawszym wątkiem, niejako kulminacyjnym, w całym ciągu „nachodzeń” Mojżesza wraz Aaronem na dworze faraona jest „rozgrywka” ostateczna, w której Bóg zachowuje się wprost jak ojciec narodu odwołujący się do faraona na poziomie jego ojcostwa. Natura ojcowska Boga wychodzi na plan pierwszy, kiedy przemawia do ojcowskich uczuć faraona, odwołując się do jego empatii jako tego, który zna wagę ojcostwa i jego niezłomność, gdy chodzi o syna:

⁴² „W dawnych czasach mawiano o ludziach wiary, że ‘chodzą w bojaźni Bożej’ i ‘służą Panu z bojaźnią’. Mimo ich bliskiej zażyłości z Bogiem i mimo śmiałości ich modlitw, podstawa życia religijnego owych ludzi była koncepcją Boga budzącego strach i przerażenie swoją niedostępnością i niepoznawalnością. Koncepcja Boga transcendentalnego przewija się przez całą Biblię przydając barw i tonów postaciom świętych. Bojaźń Boga była czymś więcej niż obawą przed niebezpieczeństwem. Był to irracjonalny strach, dominujące uczucie całkowitej zależności w obliczu Boga Wszehmocnego. [...] Gdy Mojżesz zobaczył Pana w gorejącym krzaku, obawiając się spojrzeć na Boga zasłonił swą twarz”. A. W. Tozer, *Poznanie Świętego*, Poznań 1985, s. 102–103.

Tak mówi JHWH: Moim synem pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli wzbraniać się będziesz od wypuszczenia go, Ja zabiję twojego syna pierworodnego⁴³.

Ten obraz Boga jako ojca, który bezkompromisowo i żarliwie walczy o swojego syna Izraela, łamie stereotyp Boga starotestamentowego, jako „bezdusznego” tyрана, w odróżnieniu od Boga Nowego Testamentu. To jest ten sam Bóg, o którym Jezus mówi jako o Ojcu, nie tylko swoim jedynie, ale ojcu całego Izraela i wszystkich, którzy zaakceptują Go poprzez Syna (Nowy Testament). Relacja ojcowska wobec Izraela jako zaadoptowanego syna dowodzi, że Bóg w kwestii syna sięgnie do najpotężniejszych argumentów, by go obronić i wydobyć z nieszczęsnego położenia. I nie zmieniło się to w żadnej mierze do czasów nam współczesnych. Bóg jako ojciec stanie w obronie i użyje swojej mocy, by ocalić tych, którzy zgodzili się być jego synami.

Katastrofa Holocaustu drastycznie załamała tę pewność, a kolejne pokolenia Żydów próbują rozprawić się z traumą zagłady zawartą w pytaniu: Gdzie wtedy był ich Bóg? Jak wyraził to Abraham Heschel:

Jestem gałązką wydobytą z ognia na ołtarzu szatana, gdzie miliony istnień ludzkich zostały zgładzone na większą chwałę zła. Jak wielu ten ogień strawił, niszcząc obraz Boga w tylu ludzkich istotach, niszcząc wiarę tak wielu ludzi w Boga sprawiedliwości i współczucia, niszcząc tak znaczną część tajemniczej siły przyciągania, jaką Biblia miała w sercach ludzkich przez niemal dwa tysiące lat⁴⁴.

Wielu intelektualistów pochodzenia żydowskiego podjęło próbę ponownego przemyślenia tradycyjnego pojęcia Boga, gdyż żydowskie doświadczenie Holocaustu „rzeczywiście dodaje coś, czego nigdy

⁴³ II Mojżeszowa 4, 22–23.

⁴⁴ J. Lichten, *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo* [w:] „Znak” 1988, nr 399, s. 517. W innym miejscu A. Heschel pisze: „Jaka powinna być nasza odpowiedź na Oświęcim? Czy ci ludzie – nazwani świadkami Boga miłosierdzia i współczucia – wytrwają w swoim świadectwie i przyłgną do słów Hioba: ‘Choćby mnie i zabił, w Nim ufać będę’ (Hiob 13,15) [...] My nie bluźnimy, lecz budujemy. Nasz naród nie oderwał się od Boga. Wręcz przeciwnie, w tym momencie historii zobaczyliśmy początek nowego przebudzenia, pojawienie się nowej troski o teologię Żywego Boga. Ucieczka od judaizmu coraz bardziej ustępowała miejsca nowemu przywiązaniu, odkrywaniu naszego dziedzictwa”. H. Hałkowski, *Oświęcim w oczach Żydów* [w:] „Znak” 1983, nr 339–340, s. 118. Por. np. I. Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Amsterdam 1965; H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków 2003.

wcześniej nie było – coś, z czym nie sposób się uporać za pomocą dawnych kategorii teologicznych”⁴⁵.

Gdy pewność wiary, w znaczeniu *emuna*, jako pierwotnego żydowskiego zaufania Bogu, ulega dramatycznemu załamaniu, a uległa takiemu niewątpliwie, gdy zamiast cudu pomocy Izraelowi „przez lata oświęcimskiego szału Bóg milczał”⁴⁶, kwestia porzucenia wiary w Boga, zareagowania ateizmem wydaje się najprostszym odruchem. Przy czym dla wielu Żydów ateizm wydaje się „nienaturalny”, gdyż „myśl o nieistnieniu Boga wykracza poza sferę jego myślowego horyzontu”⁴⁷. Chodzi zatem nie o zwykłą negację istnienia Boga, lecz raczej o pewien rodzaj postawy, którą można scharakteryzować za Buberem jako odwrócenie się „plecami do Boga”, jako odmówienie zaufania Mu, a tym samym potraktowania Boga jako kogoś obcego, z kim zrywam dotychczasowe więzy.

Stąd też, z kolei, wysiłek „ratowania” wiary żydowskiej, który zawsze dotyka jednak fundamentalnej kwestii „idei” dobrego i wszechmocnego Boga, troszczącego się o świat stworzeń, zakorzenionej w ortodoksyjnej wierze współczesnego judaizmu. Zatem walka o żydowską wiarę toczy się na poziomie obrony koncepcji dobrego Boga zainteresowanego żywotnie człowiekiem i jego życiem. Buber wspomina o trzech rodzajach negacji, które przypisuje trzem kategoriom ludzi:

[...] tym, którzy negują zmartwychwstanie umarłych, którzy zaprzeczają niebiańskiemu pochodzeniu Tory, oraz „epikurejczykom”, tzn. tym, którzy zgodnie z nauką

⁴⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt. s. 33.

⁴⁶ Tamże, s. 43. Dla Hansa Jonasa milczenie Boga wobec męczonych Żydów w Oświęcimiu nie podważa zasadniczo dobroci Boga, lecz „wskazuje na Jego wyrzeczenie się własnej mocy. [...] albowiem Bóg zrezygnował ze swojej mocy, abyśmy mogli istnieć. Jak sądzę, odpowiedzią dla Hioba jest również moja koncepcja: że cierpi w nim sam Bóg”. „Samo dopuszczenie ludzkiej wolności wymagało wyrzeczenia się wszechmocy. [...] Skurczenie się jest totalne, jako całość Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce. Czy pozostaje tu coś jeszcze do powiedzenia w kwestii relacji człowieka do Boga?” Tamże, s. 44, 45, 46.

⁴⁷ M. Buber, *Dwa typy wiary*, dz. cyt., s. 43. Cały problem niewiary żydowskiej sprowadza się do tego „czy ktoś pojmuje fakt istnienia Boga również w pełni jako fakt jego istnienia tu oto, jego obecności, i czy ze swojej strony urzeczywistnia wynikający stąd dla niego jako osoby ludzkiej stosunek do Boga – jako prawdziwie swego Boga – ufność. [...] W świecie Izraela brak jest przesłanki dla decyzji o wierze i niewierze; brak jest dla niej niejako miejsca, świat Izraela bowiem wyrósł z aktów przymierza z Bogiem. [...] Jest on podziałem na tych, którzy swoją wiarę urzeczywistniają, i tych, którzy jej nie urzeczywistniają”. Tamże, s. 44, 45.

Epikura odmawiają Bogu jako istocie doskonałej zainteresowania sprawami ziemskimi⁴⁸.

H. Jonas „ratuje” wiarę w Boga Izraela przez koncepcję samograniczenia się Boga, który „zrezygnował” ze swojej wszechmocy, by dać przestrzeń na wolność człowieka. Jej przekonanie mocno koresponduje z dialogiczną koncepcją dziejów Izraela Martina Bubera, który widzi w całej logice dialogu między niebem a ziemią, między ograniczonym człowiekiem a nieskończonym Bogiem coś w rodzaju „oddania się Go w ręce człowieka”:

Laska boża polega właśnie na tym, że Bóg sam chce być pokonany przez człowieka, że w pewnym sensie oddaje się w ręce człowieka. Bóg pragnie przyjść do swojego świata, ale chce przybyć przez człowieka. Taka jest tajemnica naszej egzystencji, ponadludzka szansa ludzkości⁴⁹.

Problem tradycyjnej teodycei został rozstrzygnięty przez M. Bubera w duchu chasydzkiej mądrości – zło na świecie jest rezultatem zagubienia relacji człowieka z Bogiem. Stąd dramatyczne pytanie Boga „Gdzie jesteś?”, skierowane do Adama, jest ciągle aktualnym zagadnięciem do każdego z nas o drogę człowieka w perspektywie jego relacji z Nim. Jeśli faktycznie zgodzimy się ze stwierdzeniem, że „Bóg mieszka tam, gdzie człowiek Go wpuści”⁵⁰, przybliżymy się, być może, do kryzysu współczesnego świata – Bóg przestał zamieszkiwać wśród ludzi, a wraz z Nim prawdziwe dobro.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

⁴⁹ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tł. Gwido Zlatkes, Warszawa 2004, s. 47. Podobnie H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, wyd. cyt., 39, 40: „[...] troskający się Bóg nie jest czarodziejem, który w akcie troski jednocześnie prowadzi do spełnienia się jej celu – że pozostawił coś do zrobienia innym aktorom, a tym samym od nich uzależnił swą troskę. Dlatego jest zagrożonym Bogiem, który podjął swoiste ryzyko. [...] W jakiś sposób, aktem niezbadanej mądrości czy miłości [...], zrezygnował z tego, by zadowolenie zapewnić sobie własną mocą, tak jak aktem stworzenia zrezygnował z tego, by być wszystkim”.

⁵⁰ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, wyd. cyt., s. 48.

THE „HOLY LEGEND” OF ISRAEL, THE MEETING OF HEAVEN
AND EARTH. MARTIN BUBER’S CASE STUDY OF MOSES –
AN ATTEMPT AT SELF-UNDERSTANDING IN JUDAISM

Summary

The article is an attempt to understand Martin Buber’s thought about the Jewish faith as the history of a nation. The originality of Buber’s work lies in his attempt to find a personal interpretation of the existence of the Jewish religion. His personal study of the figure of Moses leads to the discovery of this figure, portrayed as fact and „drama written down in the history of Israel”, which is also the beginning of its identity as a nation. Referring to the Hebrew Bible as the most important source of knowledge about Judaism, Buber points to the unusual event of Moses’ meeting with God in the burning bush. In this story, God becomes involved in the day-to-day life of the descendants of Abraham, entering into an eternal covenant with them on Mount Sinai. In Hasidism, Buber perceives the Jewish faith more universally as man’s meeting with God, which is available everyone, both as a spiritual road and as the possibility of a personal relationship with the God of history.

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel