

ZNAKI JAKO "ZAGADYWANIE" BOGA DO CZŁOWIEKA W FILOZOFII DIALOGICZNEJ MARTINA BUBERA. IZRAEL JAKO ZNAK

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel

elastaw@interia.pl

Słowa kluczowe: filozofia dialogu, relacja Ja i Ty, znak, Izrael, zasada teopolityczna, dialog żydowsko-chrześcijański

Keywords: philosophy of dialogue, I and Thou relationship, sign, Israel, theopolitical principle, Jewish-Christian dialogue

1. Wstęp

Filozofia dialogu Martina Bubera otwiera nową perspektywę odczytywania rzeczywistości w kontekście fundamentalnego odniesienia Boga do człowieka, wiecznego Ty do ludzkiego Ja jako relacji i dialogu. W perspektywie dialogicznej całe spektrum doświadczanej rzeczywistości (od bytu przyrodniczego, poprzez wydarzenia dziejowe, spotkania międzyludzkie, historie poszczególnych narodów, a Izraela w szczególności) przestają być tylko obiektywną i „zimną” faktycznością świata i historii, lecz przeciwnie, przybierają postać znaków, które mają zwrócić uwagę na uobecnianie się bytu transcendentnego, Boga, spoza porządku natury. Martin Buber opisuje znaki jako formy zagadywania i objawiania się Boga człowiekowi w celu wyrwania go z duchowej niewrażliwości, by skierować jego uwagę na rzeczywistość relacji oraz usłyszeć ludzką odpowiedź Bogu, który się uobecnia dla niego.

W artykule tym pragnę przybliżyć dialogiczny punkt widzenia na wybrane fragmenty rzeczywistości przedstawione w kategoriach znaku w perspektywie zarówno historycznej, jak i jednostkowej (personalistycznej). W taki sposób można interpretować, wedle Martina Bubera:

- Izrael w swojej historii jako „świętą legendę”, która zapoczątkowała przymierze tego narodu z Bogiem Biblii (judaizm) oraz wyznaczyła dziwne i dramatyczne jego losy na tle innych narodów. Wedle Martina Bubera historia Izraela i jego przyszłość może być wyjaśniona tylko w terminach teologii biblijnej jako wydarzenie-znak. Zinterpretowana w perspektywie świeckiej jest w ogóle niezrozumiała i absurdałna.

- Biblię wraz z jej adresowym charakterem. Buber zarysowuje biblijny humanizm, gdzie Słowo jest traktowane jako prawdziwe Słowo Boga mające moc przebić się w głąb ducha ludzkiego i spowodować relacyjną odpowiedź.
- Spotkania międzyludzkie jako wyraz i obraz relacji Ja i wiecznego Ty.

Zamierzam w tym krótkim artykule przedstawić Izrael jako znak dla narodów. Skoncentruję się wszakże na narodach chrześcijańskich w Europie ze względu na to, iż wśród tych narodów Izraelici zamieszkiwali. Tutaj rozgrywała się ich żywa i dramatyczna – wskutek trudnych i niełatwych relacji żydowsko-chrześcijańskich – historia. W tym celu odwołam się do dialogicznego myślenia Martina Bubera oraz do biblijnych poglądów na ten temat.

Znaki przytrafiają się nam nieustannie, żyć znaczy być zagadywanym, z naszej strony potrzebne jest tylko nastawienie, tylko percepcja. (...) Każdy z nas tkwi w pancerzu, którego z przyzwyczajenia prawie nie czujemy. Bywają tylko chwile, które go przebijają i budzą w duszy wrażliwość. (...) Znaki zagadujące nie są czymś nadzwyczajnym, czymś, co wyłamuje się z porządku rzeczy; są tym, co dzieje się raz po raz, co i tak się wydarza, zagadnięcie niczego do nich nie dodaje. Fale eteru szumią nieustannie, ale nasze odbiorniki są zwykle wyłączone (Buber, 1992, s. 217).

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego rzeczywistość znaków Boga skierowanych do człowieka, w ujęciu Martina Bubera, jest tak dla człowieka istotna, trzeba wyróżnić kilka aspektów fundamentalnej relacji Ja i Ty. Dlaczego tak trudno człowiekowi zinterpretować jakieś wydarzenie, spotkanie czy przeżycie jako znak odnoszący się do wiecznego żywego Boga? Oto te obszary problematyczności:

- Problematyczność istnienia Boga oraz faktu, że jest On żywy i „szukający człowieka”, aby nawiązać z nim fundamentalną i zbawczą relację¹.
- Fakt ucieczki człowieka od Boga, symbolizowany przez historię Adama po upadku². Owa pierwotna i powielana przez rodzaj ludzki tendencja do chowania się przed Bogiem i lęk przed bliską relacją z Nim sprawia, iż człowiek staje się niewrażliwy i ślepy duchowo na znaki jako „mowę Boga do człowieka”³.

¹ Buber wyraża ową nieoczywistość relacji Ja-Ty: „Często sądzimy, że nic nie można posłyszeć, a przecież dawno już sami zatkaliśmy sobie woskiem uszy. Istnienia wzajemności między Bogiem i człowiekiem nie da się udowodnić, tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga” (Martin Buber, 1994, s. 124-125). Por. także Heschel, 2007.

² Buber odniósł się do tej biblijnej historii opisując genezę ludzkiego skrywania się przed Bogiem jako konsekwencję grzechu m.in. w *Szukanie w sercu* [w:] *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tł. Gwido Zlatkes, Warszawa 2004. Stan człowieka po upadku opisuje jako zalęknienie generujące system kryjówek: „dla uniknięcia odpowiedzialności za to, jak żyje, zmienia swoje życie w system kryjówek. Nieustannie chowając się «przed obliczem Boga, coraz bardziej zaplątuje się w grzechy»”. Tamże, s. 13-14.

³ „Jeśli historia stanowi dzieje dialogu pomiędzy bóstwem i człowiekiem, wówczas

Jest to także rodzaj ucieczki od odpowiedzi Bogu, czyli od odpowiedzialności (Filek, 2003)⁴.

- Fałszywe bezpieczeństwo wynikające z „obudowania” się w świecie przedmiotów Ja-To⁵.
- Mentalność współczesnego człowieka ukształtowana przez kulturę monologiczną, gdzie cała rzeczywistość poddana jest totalizującemu myśleniu „samotnego i zaborczego Ja” (Szulakiewicz, 1992).

2. Czym jest znak?

Pojęcie znaku nieodłącznie związane jest z badaniami zjawisk religijnych, a szczególnie z doświadczeniem *sacrum*.

Doświadczając *sacrum* (...) wkraczamy w to, co pozbawione przygodnego, historycznego i kulturowego charakteru, odkrywamy kondycyjne określenia własnego, skończonego bytowania w świecie. (...) Postawa religijna wypływająca z doświadczenia *sacrum*, szukanie tożsamości i sensu swego istnienia jest, według M. Eliadego, jedynym sposobem autentycznego przezwyciężenia załamania się tradycyjnego humanizmu (...) (Kuszyk-Bytniewska, 2010, s. 4).

Znakiem nazywa się to, co ze swej natury lub na podstawie umowy pozwala poznać myśl lub wolę jakiejś osoby, istnienie lub prawdziwość jakiejś rzeczy. (...) Przystosowując się do naszej natury, także Bóg, aby zbawić ludzi, czyni im znaki (gr. *semeia*) (...). Nazywa się je często cudami symbolicznymi (gr. *terata*) i niezwykłościami (...), ponieważ Bóg „oznacza” swą moc i miłość właśnie dzięki transcendencji swego działania zbawczego (Słownik teologii biblijnej, 1985, s. 1143).

możemy uświadomić sobie jej sens tylko wtedy, gdy to nas dotyczyć będzie zagadywanie, i tylko wtedy, gdy pozwolimy na to, by tak się stało...” (Wehr, 2007, s. 235). Chodzi tutaj o predyspozycję uważności, którą skutecznie tłumi cywilizacja ze swoją wiedzą i techniką i pędem. „Dla człowieka uważnego – bowiem nie potrzeba niczego więcej, by zacząć czytać dawane znaki” (Buber, 1992, s. 223).

⁴ „Prawdziwa odpowiedzialność jest tylko tam, gdzie jest prawdziwe odpowiadanie” (Buber, 1992, s. 223).

⁵ „Cała wiedza, jaką posiadamy, zapewnia nas: Bądź spokojny, wszystko dzieje się tak, jak musi się dzieć, ciebie jednak nic nie dotyczy, ty nie wchodzisz w rachubę, chodzi przecież o «świat», możesz go przeżyć jak chcesz, ale cokolwiek z nim robisz, wychodzi wyłącznie od ciebie; niczego się od ciebie nie żąda, nikt się do ciebie nie zwraca, wszędzie panuje cisza” (Buber, 1992, s. 217).

Definicja ta wskazuje na relacyjny charakter znaku, tzn.

(...) opiera się na związku tego, co znaczące (*signans, signifiant*) z tym, co znaczone (*signatum, signifie*). (...) Związek między znakiem a przedmiotem oznaczonym istnieje zawsze dla kogoś, dla jakiegoś odbiorcy, interpretatora. Stąd też znak można określić jako „wszelkie wydarzenie lub przedmiot powiązany w doświadczeniu jakiejś żywej istoty z innym przedmiotem lub wydarzeniem, do którego się odnosi”⁶.

Relacyjny charakter znaku tworzy pewną przestrzeń, w której istotnym momentem jest odpowiednie zinterpretowanie znaku, by rozpoznać w nim osobę (inteligentny byt) spoza porządku natury oraz kultury. Za pomocą czytelnych, naturalnych sygnałów próbuje on zwrócić na siebie uwagę adresatów. Liczy przy tym na inteligencję i wrażliwość strony zagadywanej przez znak, że zostanie on prawidłowo odczytany i zinterpretowany. W perspektywie dialogicznej Martina Bubera chodzi o fundamentalną relację i interakcję człowiek i Bóg, Ja i wieczne Ty.

W „nowym myśleniu”, jakie zapoczątkował na gruncie filozofii żydowskiej Franz Rosenzweig, a kontynuował i rozwinął Martin Buber, religia (w tym przypadku judaizm) stawiana jest w pozycji co najmniej równoprawnej filozofii. Z tego wynika istotna, a nawet prymarna w stosunku do filozofii czy rozumu rola objawienia jako źródła poznania i doświadczenia Boga⁷. Objawienie nie jest tu traktowane jako coś przeciwstawnego filozofii, lecz jako rodzaj nowego myślenia filozoficznego, znacząco jednak różniącego się od tradycyjnego greckiego „Od Wysp Jońskich po Jenę” (Gadacz, 1998, s. 41). Odnosi się ono podejrzliwie do autonomicznego rozumu złapanego w sidła subiektywności, która zrodziła kiepskie owoce w postaci samotności filozofującego cogito oraz całej metafizyki redukującej różnorodność życia i doświadczenia do jednego⁸. Jak pisze o tym Tadeusz Gadacz (1998, s. 38):

Objawienie, któremu Rosenzweig poświęca centralną część swojego dzieła, nie przekazuje wiedzy o Bogu, ale doświadczenie Jego miłości. (...) Objawienie jest dramatem wydarzającym się „pomiędzy” Bogiem i człowiekiem, jak dla Bubera (Ja i ty) miłość jest „pomiędzy”(zwischen).

⁶ A. Kłoskowska, 1982, s. 129, według: Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, pod red. Zofii Staszczak, Warszawa-Poznań 1987, s. 384.

⁷ „Boga poznajemy w interakcji z Jego stworzeniami, co ukazuje objawienie. (...) Ważne jest, że miłość Boga nie jest tylko biernym uczuciem, jakie Bóg żywi ku ludziom, lecz czymś, co ma poważne, praktyczne konsekwencje. (...) To prawda, że stworzenie miało miejsce w przeszłości, natomiast objawienie ma implikacje dla nas w teraźniejszości, lecz całości dopełnia dopiero zbawienie, które odnosi się do przyszłości” (Leaman, 2009, s. 829-830).

⁸ Np. człowieka uczyniła „uszminkowanym kawałkiem świata”, natomiast, jak twierdzi F. Rosenzweig: „Tymczasem człowiek nie jest ani Bogiem, ani światem, lecz sobą (der Selbst)”, F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 546.

3. Izrael jako znak Boga dla innych narodów

Cała historia Izraela składa się, jak sam Izrael, z części empirycznej i części metafizycznej, z rzeczywistości przypadkowej, datowanej historycznie, i z substancji – znaku, który bynajmniej nie będąc przebrzmiałym, wręcz przeciwnie, jawi się jako coraz bardziej prawdziwy, w miarę jak historia się rozwija. (...) (Tresmontant, 1996, s. 96).

Historia Izraela od samego jej zarania jest dziwna i niezwykła. Oto bowiem zaczyna się od praojca Abrahama, który na słowo obietnicy dane mu przez nieznanego mu Boga wychodzi z rodzinnej ziemi w kierunku ziemi nieznannej, ufając Bogu, który przemówił do niego, że stanie się początkiem wielkiego narodu, „w którym będą błogosławione wszystkie plemiona ziemi” (Rdz 12, 1-3). Martin Buber umieszcza historię Izraela w perspektywie dialogicznej jako obraz podwójnego rodzaju dialogu.

Po pierwsze, historia Izraela ukazuje dialog między Bogiem a człowiekiem, gdy Bóg zagaduje do Abrahama, a ten odpowiada reakcją wiary: czynem podążania za głosem Boga, z którym definitywnie zawiera przymierze (Rdz 15, 1-18). Odpowiedź człowieka (Abrahama) zmienia nie tylko jego osobiste przeznaczenie i los, ale ma zdecydowanie szerszy, bo niebiański wpływ na ukształtowanie się całego narodu zrodzonego na bazie tegoż spotkania. Przymierze to kontynuują potomkowie Abrahama, co sprawia, że kiedy historia rodziny dochodzi do kulminacyjnego momentu niewoli w Egipcie, w którym Mojżesz zostaje powołany do zadania wyprowadzenia ludu izraelskiego, Bóg przedstawia się mu w gorejącym krzewie jako Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba (Wj 3, 14-15). Ustawienie Abrahama jako pierwszego w szeregu świadczy wymownie, że to on zainaugurował z Bogiem – którego głos usłyszał – żywą relację zaufania. Jego zrodzony wedle obietnicy syn Izaak, a potem z kolei syn Izaaka Jakub, kontynuują spotkania i żywe dialogi z Bogiem. Sprawia to, że poznają Go nie tylko z opowieści Abrahama, ale bezpośrednio i osobiście. Realizują także zamysły Boga na ziemi przez posłuszeństwo i wiarę, że to, co Bóg im obiecał, ma i moc wypełnić. Martin Buber nazywa historię narodu izraelskiego „świętą legendą Izraela”⁹. Możemy ją zrozumieć jedynie w nadprzyrodzonej perspektywie dialogicznej, gdzie żywy Bóg praojców przemawia, a następnie aranżuje spotkanie na Synaju będące wydarzeniem konstytuowania się narodu jako ludu zrodzonego z odpowiedzi na Jego wezwanie (Buber, 1998)¹⁰.

⁹ Piszę o tym: Elżbieta Stawnicka-Zwiahel (2011, s. 57-76) oraz w rozdz.1.4 *Izrael jako znak Bożej obecności i władzy dla narodów*” (2012, s. 47-78).

¹⁰ W taki też sposób M. Buber interpretuje historię Izraela, nie „naturalistycznie i świecko”, lecz dialogicznie jako „owocne” spotkanie między boskim Ty a grupą ludzi, którzy odpowiedzieli Bogu „tak”, zawierając z Nim przymierze: „Historią jest to, co się odbywa między Bogiem a Jego ustanowionym przezeń suwerennym rozmówcą” (E. S.-Z.) (Buber, 1988, s. 838). W taki także sposób postrzegają historię Izraela obiektywni badacze kultury: „Żydzi są jedynym narodem na świecie ukształtowanym przez przymierze ze swoim

Po drugie, historia Izraela staje się wyraźnym znakiem i manifestacją Boga wobec innych narodów, by mogły zobaczyć i poznać na przykładzie tego małego narodu, co to znaczy, że Bóg wchodzi w przymierze z ludźmi i co z tego wynika. Izrael odpowiada Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba podejmując się zobowiązania, by wedle boskich zamysłów stać się narodem wzorcowym, wybranym i wyróżnionym, aby manifestować obraz Królestwa Bożego na ziemi pod panowaniem Boga¹¹. Buber mówi o tym wyraźnie:

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 (Buber, 1988, s. 4).

W tym drugim aspekcie Bóg posługuje się niejako narodem, aby na jego przykładzie ujawnić to, co jest właściwym sednem objawienia: jak ma wyglądać teokracja – państwo pod Jego rządami, gdy oto ludzie zgadzają się na dialog pomiędzy niebem a ziemią, stając się partnerami Boga w tworzeniu historii narodu.

Przez dzieje wiary Izraela rozumiem zatem historię znanego nam udziału Izraela w tym, co się wydarzyło między Bogiem a Izraelem (Buber, 1995, s. 22)¹².

Izrael jest bodaj jedynym narodem na ziemi, którego historia powstania i kolejne dzieje są integralnie powiązane z religią. Religię należy tu rozumieć jako akt zaufania (żywą wiarę, którą Buber nazywa *emuna*) Bogu, który przemawia, udziela wskazówek jak dobrze żyć (dekalog)¹³ oraz prowadzi precyzyjnie swój lud do ziemi obiecanej, towarzysząc wędrowcom w widzialnym obłoku. Stąd też mentalność Żyda jest ukształtowana przez tożsamość religijną do tego stopnia, że przez wieki całe bycie Żydem oznaczało wierność Bogu i Księdze (Tora) w obrębie przepisów ustalonych w judaizmie (Chrostowski, 2007).

Bogiem, objawionym na Synaju i opisanym w Księgach Mojżeszowych, jako i naród i jako wspólnota religijna”. Ta odpowiedź jest także żywą wiarą Izraela (Buber, 1995).

¹¹ Martin Buber wyraźnie o tym pisze w: *Königtum Gottes*, [w:] Werke. Zweiter Band, Schriften zur Bibel (1964). Ten zamiar krótko opisał Edward Cwierz (2014): „Bóg chciał być zawsze jedynym Królem nad Izraelem i w ten sposób pokazać narodom, na czym polega Królestwo Boże. A te narody, które pragną Boga jako Króla nad sobą, mogą zostać przyłączone do społeczności Izraela, stając się w ten sposób «uczestnikami korzenia i tłuszczy oliwnego» (Rz 11, 17). I tak, w największym skrócie, Bóg widział przeznaczenie Izraela pośród narodów świata”. Bez względu na to jak sam Izrael jako naród odnosił się do tej koncepcji Boga jako Króla (a wiemy, że w dziejach tego narodu było różnie – np. okres panowania królów, od Saula począwszy, a wcześniej Sędziów), nie zmienia to odwiecznego pragnienia Boga Królestwa Bożego na ziemi. Postulat ten rozwija Nowy Testament, gdzie Jezus Chrystus, jako zapowiadany, choć nie rozpoznany przez naród żydowski Mesjasz, miał być owym Królem i Panem Izraela, a następnie innych narodów.

¹² Por. Buber 1988.

¹³ Buber M.(1988), *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, s. 5.

Zatem w najmroczniejszych momentach żydowskiej historii (wygnanie z narodów, pogromy, holocaust) Żydzi mogli odwrócić się od Boga, zaprzestać z Nim „dialogować”, zwątpić w Jego dobroć, ale nie mogli zanegować Jego istnienia. Tak ocenia owo piętno przymierza Boga z Izraelem Martin Buber:

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 (Buber, 1995, s. 44-45).

Martin Buber, choć jest przeciwnikiem zinstytucjonalizowanej, rabinicznej formy judaizmu, reprezentuje głęboką samoświadomość duchowości umieszczonej w perspektywie żydowskiej egzystencji. Próbuje także, jako wykształcony Żyd europejski, zuniwersalizować doświadczenie wiary żydowskiej na doświadczenie ogólnoludzkie. Twierdzi bowiem:

Chodzi o to, aby w postawie wiernej wobec Biblii, otwartej wiary, stawić czoło naszym dzisiejszym sytuacjom, podejmując dialogiczną odpowiedzialność (Schreiner, 1980, s. 829)¹⁴.

Badacze twórczości Martina Bubera twierdzą, że jest on twórcą, obok zasady dialogicznej, także zasady zwanej teopolityczną (Illman, 2002, s. 97). Trzeba wyraźnie stwierdzić, że Martin Buber nie tworzy żadnych zasad, lecz jedynie odkrywa proste prawdy na podstawie wnikliwej analizy Biblii hebrajskiej¹⁵, jak np. na temat biblijnej idei Królestwa Bożego na ziemi. Zadaje sobie istotne pytania i próbuje odpowiedzieć jako prawowierny Żyd, jako reprezentant narodu wybranego. Co to znaczy wejść w przymierze z Bogiem i dotrzymać zobowiązania jako naród? Co w praktyce życia oznacza być narodem świętym? Co oznacza być przywódcą duchowym narodu i komu taką rolę powierza sam Bóg, tak jak powierzył Mojżeszowi?¹⁶ Dostrzega problemy z wybraństwem

¹⁴ 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. (...) Nie ma w niej nieprawości ani banału. (...) Ukazuje drogę narodom i jednostkom. Nieustannie rozsiewa ziarna sprawiedliwości i współczucia, powtarza wołanie Boga do świata i przebija pancerz ludzkiej bezdusznosci. (...) 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 rozpala 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?” (Heschel, 2007, s. 300, 301). Por. także: (Buber, 1988, s. 3-13).

¹⁵ Buber, *Erwählung Israels*, [w:] *Werke. Zweiter Band, Schriften zur Bibel*, s. 1039.

¹⁶ Bardzo interesująco M. Buber opisuje rolę człowieka w owym sprawowaniu rządów i woli Boga na ziemi: „Bóg w naturalny sposób rządzi za pośrednictwem ludzi, którzy ogarnięci i napełnieni jego duchem przekładają jego wolę nie tylko na aktualne rozstrzygnięcia, lecz również na trwałe prawo. Jeśli zakwestionuje się ich pełnomocnictwo

i sprostaniem Bożym standardom zarówno w wymiarze jednostkowym (Mojżesz, Jozue, itp.) i jako Bożego świętego ludu, który ma reprezentować świętą relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz ukazywać jej owoce w prowadzeniu pobożnego, świętego życia (*chasideut*) w praktycznej codzienności. Rozważa także szabat i jego przesłanie dla innych narodów¹⁷. Buber od samego początku ma głęboką świadomość uniwersalności przesłania biblijnego odnośnie zarówno relacji Ja-Ty jak i rządów Boga na ziemi za pośrednictwem ludzi posłusznych i uległych Jego woli¹⁸.

Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć w tym artykule na wszystkie pytania związane z faktem, iż Izrael ma być znakiem realności Boga w całokształcie życia, w tym także życia społeczno-politycznego, dla innych narodów. Narody świata nie czerpią jednak wzoru z przedstawionego im przez Boga przykładu Izraela. Próbuja na przestrzeni wieków stworzyć własne świeckie systemy rządów niezależne od Boga¹⁹. Mimo niewierności i odstępstwa narodu izraelskiego od Boga, które kończyły się Bożym sądem w postaci niewoli czy rozproszenia (diaspora) Żydów po całym świecie (Kpł 26, 33), to Bóg Izraela nie zmienił swojego zdania²⁰ odnośnie dwóch zasadniczych spraw.

Po pierwsze – w kwestii udzielenia autorytetu ludziom wykonującym Bożą wolę na ziemi. Martin Buber ukazuje Izrael jako światło dla narodów w kwestii teokracji manifestującej się w politycznej dominacji duchowych przywódców,

jako wybraństwo i rozciągnie je równomiernie na wszystkich, to odbierze się Bogu faktyczną władzę, ponieważ bez prawa, tzn. przekazywalnego tradycją rozdzielania tego, co miłe i niemile Bogu, nie może istnieć historyczna kontynuacja boskiego panowania na ziemi”. Martin Buber, wyd. cyt., s. 14.

¹⁷ Por. (Tresmontant, 1996, s. 192, 193): „Szabat jest początkiem wyzwolenia i uświadomienia sobie na nowo metafizycznej rzeczywistości człowieka, jego rzeczywistego przeznaczenia zasłanianego przez pracę, przez «rozrywkę»”. A także: (Lévinas, 1995).

¹⁸ Buber rozpatruje relację Ja-Ty jako przeznaczoną dla wszystkich ludzi, choć zapoczątkowaną przez Boga objawionego w judaizmie w stosunku do narodu żydowskiego. Jeszcze jedna wypowiedź ukazująca głęboką świadomość Bubera odnośnie koncepcji realizacji Bożych planów, Bożego Królestwa na ziemi za pomocą ludzi-naczyń: „(...) a Bóg szuka ludzi ograniczonych, ułomnych, świadomych swojej małości i nieadekwatności, znikomości... by mógł im pomagać oraz manifestować swoją wielkość i potęgę. Taki wybraniec – kruche naczynie, nieporadne narzędzie bowiem – staje się ewidentnym przejawem nadprzyrodzoności i Nadprzyrodzonego, który w tak zarysowanej «ekonomii» wychodzi na prawdziwego i jedyne sprawcę zdarzeń cudownych, tak iż «pokolenie pokoleniu głosi dzieła twoje, opowiada o potędze twojej (Psalm 145, 4)»” (Buber, 1998, s. 48). Por. także: Buber, *Erwahlung Israels*, [w:] *Werk* (1964, s. 1039).

¹⁹ Zgadzam się z opinią Edwarda Ćwierza: „W rzeczywistości narody świata wołają o sprawiedliwe rządy, z reguły nie zdając sobie sprawy z tego, że tylko rządy Boga Izraela są w stanie zaspokoić to pragnienie powszechnej sprawiedliwości. Żaden władca, żaden ustrój państwowy, łącznie z demokracją, nie są w stanie zapewnić sprawiedliwych rządów na ziemi. Może to zrobić tylko Mesjasz Izraela”. Edward Ćwierz, *Polska-Izrael. Druga szansa od Boga*, wyd. cyt. s. 14.

²⁰ W Liście do Rzymian 11, 29 jest bowiem napisane: „Nieodwołalne są bowiem dary i powołanie Boże”.

którzy mają osobistą więź ze Stwórcą oraz pasję wypełnienia nie swoich egoistycznych interesów, lecz Jego zamysłów na ziemi. Przykładem takiego przywódcy jest dla M. Bubera Mojżesz.

Jego idea i zadanie, czyli urzeczywistnienie jedności życia religijnego i społecznego we wspólnocie Izraela, ucieleśnienie panowania Boga nie ograniczonego do kultu, lecz obejmującego całą egzystencję narodu, zasada teopolityczna – wszystko to przeniknęło także w głąb jego osobistej istoty, wyzwoliło jego osobę z szufladkowej typologii i połączyło różne elementy duszy w nader rzadką jedność. Historyczny Mojżesz, o ile możemy ogarnąć jego postać, nie rozdziela sfery religijnej i politycznej, i są one w nim nierozdzielone (Buber, 1998, s. 145).

Warto jednak powiedzieć, że zagadnienia Królestwa Bożego jako wzoru państwowości respektującej zasadę teopolityczną nie były dla Martina Bubera zagadnieniami abstrakcyjnymi czy teologicznymi. Zmierzył się z nimi praktycznie, gdy zdecydował się powrócić do ówczesnej jeszcze Palestyny (w 1938 r.), by świadomie uczestniczyć w budowaniu państwa Izrael, które było jedynie w projekcie²¹. Jako zwolennik syjonizmu²² jednocześnie praktycznie przeciwstawiał się takiej formie syjonizmu nacjonalistycznego, który godził w ludność arabską. Dlatego też próbował zastosować zasadę dialogiczną do budowania stosunków społecznych i politycznych w relacjach Żydów z Arabami, co w praktyce jednak okazywało się trudnym do realizacji postulatem ze względu na historyczny i religijny wzajemny antagonizm²³.

W odróżnieniu od T. Herzla Buber uważał, że religia przodków, wiara *emuna* w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, tzn. judaizm, ale w formie zreformowanej²⁴, wzbogacony chasydyzmem, ma być podstawą moralną i duchową nowo

²¹ Wielka Brytania od 1917 r. postulowała i uczyliła mandat Ligi Narodów na powstanie suwerennego państwa żydowskiego.

²² Martin Buber reprezentował syjonizm humanistyczny, który pragnął wcielić w życie społeczną i polityczną ideę dwunarodowego państwa, zapewniającego te same prawa Żydom i Arabom bez względu na przewagę liczbową ludności. Pisze o tym Wehr (2007, s. 225): „W odróżnieniu od Theodora Herzla, który nie przejmował się kwestią arabską dążąc do jasnego celu zbudowania państwa żydowskiego w pradawnej, prawowitej ziemi Izraela, Martin Buber miał dojmującą świadomość, że to Żydzi wchodzą do Palestyny zamieszkałej przez Arabów. Syjonizm Bubera był bardziej ideowy niż polityczny”. Poglądy Bubera przedstawia też cytat: „Treścią naszej idei jest nie tyle poprawa sytuacji Żydów, ile wybawienie narodu. Syjonizm nie jest reakcją na antysemityzm. (...) Odrodzenie narodu żydowskiego jest fragmentem nowego odrodzenia ludzkości”. Jan Doktor, Wstęp [w:] M. Buber, *Ja i Ty*, wyd. cyt. s.11.

²³ Więcej na ten temat zob. np.: T. Saada, D. Marrill, „Byłem człowiekiem Arafata”, wyd. Agape, Poznań 2013.

²⁴ Reforma judaizmu wedle M. Bubera miała być odejściem od formalizmu religijnego i ortodoksji w kierunku otwartości na sferę ducha judaizmu. To może jedynie odnowić mistycyzm chasydzki, który M. Buber odkrywa studiując pisma Baal Szem Towa, twórcy chasydyzmu w XVIII w.

powstającego państwa żydowskiego. Chasydyzm „przerobiony” na uniwersalne przesłanie dla ludzkości, na etos, pomógł Buberowi zrozumieć jak w praktyce Żydzi i nie-Żydzi mogliby realizować Królestwo Boże na ziemi uświęcając w zwykłym pobożnym życiu świat wokół, wnosząc tam obecność Boga (Szechiny) i radość płynącą z relacji Ja-Ty²⁵. Taka miała być rola wspólnot. Praktyka kolejnych lat budowania państwa Izrael już w legalnych granicach i uznanej państwowości (od 1948 r.) próbowała udowodnić Buberowi, że jego wiara w dialog międzyludzki oraz budowanie pomostów dialogicznych między zwaśnionymi stronami nie ma najmniejszego sensu. Jego przyjaciel, amerykański rabin Judah Magnes, pierwszy rektor Uniwersytetu Hebrajskiego, widział jak idee Martina budowania Syjonu za pomocą pracy twórczej spełzają na niczym. Ubolewał nad tym, że jego przyjaciel „musiał znosić istne udręki, gdy uświadomił (...) sobie, że ludzie Izraela, (...) nie są podatni na działanie ducha, że jest tu tylko miejsce na pięść i przemoc”²⁶. Buber zachowuje do końca swoich dni (1965 r.) wiarę w autentyczność i szansę dialogu jako remedium na konflikty w rzeczywistości zdominowanej przez kulturę materialną i hedonistyczną, monologiczną i nastawioną na realizację swojego egoistycznego Ja. Wierzył, że kiedy ludzie zaczną rozmawiać ze sobą, wyjdą ze skorup niszczonego egocentryzmu. Rozpознаwał wyraźnie, że kultura ateistyczna była zaprzeczeniem sfery duchowej, która „w swej ludzkiej manifestacji jest odpowiedzią człowieka na jego Ty. (...) Duch jest słowem”²⁷.

Po drugie, Bóg nie zmienił ani swojego zdania odnośnie powołania Izraela jako pierwotnego syna, ani obietnicy:

A uczynię z ciebie naród wielki i będę ci błogosławił, i uczynię sławnym imię twoje, tak że staniesz się błogosławieństwem. I będę błogosławił błogosławiących tobie, a przeklinających cię przeklinać będę; i będą w tobie błogosławione wszystkie plemiona ziemi (Rdz 12, 1-3). Tak mówi Pan: Moim synem pierwotnym jest Izrael (Wj 4, 22).

Fakt Bożego wybraństwa jednego spośród wielu narodów wydaje się z ludzkiego punktu widzenia niesprawiedliwy. Natomiast sami Żydzi, jako naród wybrany, jako pierwotny syn, a więc będący ze swoim Bogiem w relacji synowskiej, doświadczali zarówno przywilejów swego wybraństwa, jak nawet w większej mierze uciążliwości i brzemienia, jakie ono stanowiło dla nich. Z powodu swej wierności w przestrzeganiu przykazań i wypełniania micwy oraz

²⁵ „Bóg chce, aby w okresie mesjańskim nie było już podziału na to, co święte i co nie święte, ale wszystko zostało uświęcone”. Jan Doktor, Wstęp [w:] M. Buber, *Ja i Ty*, wyd. cyt. s. 23.

²⁶ Cytat z: Wehr (2007, s. 226, 247). Badacz życia M. Bubera, G. Wehr, twierdzi, że cierpiał on z powodu wydarzeń terroru i przemocy między obiema stronami – Żydami i Arabami i do końca swych dni żywił nadzieję, że ludzie z obu narodów będą żyć przyjaźnie obok siebie.

²⁷ Tamże, s. 140. Wehr pisze dalej: „Duch nie jest zadomowiony w Ja. (...) Człowiek może żyć w duchu, jeśli całą swą istotą wejdzie w relację”.

swoich żydowskich świąt byli niezrozumieni i prześladowani przez narody, wśród których przyszło im zamieszkać. Inne narody nie miały duchowej perspektywy, z której mogłyby zrozumieć pozycję Izraela w Bożym planie zbawiania ludzkości. Perspektywę tę bowiem dawała tylko Biblia czytana z pozycji żywej wiary. A ta była pod kontrolą kościoła i duchowieństwa aż do czasów Reformacji. Dlatego też ludzie z narodów, gdzie byli obecni Żydzi, na swój sposób interpretowali ich powodzenie w sferze finansowej. Patrzyli na ich sukcesy i talenty z pozycji egoistycznej i pełnej zazdrości, a ich postawa odrzucania Żydów i nienawiści wobec nich była co najmniej irracjonalna (Poliakov, 2008).

4. Pierwszeństwo Izraela w Bożym planie zbawienia i wpływ tego faktu na relacje żydowsko-chrześcijańskie

Wybraństwo tego narodu jest widoczne od samego początku dziejów Izraela do dnia dzisiejszego, począwszy od niezwykłych i niekwestionowanych zdolności intelektualnych i umysłowych przedstawicieli narodu izraelskiego²⁸ po bogactwo tego narodu i jego zdolności w pomnażaniu pieniędzy (Attali, 2003).

Objawienie się Boga Izraelitom na Syjonie nie było tylko spektakularnym wydarzeniem o znamionach cudowności, manifestującym obecność Boga, ale było podjęciem się zobowiązania wobec Niego, co stanowi istotę odpowiedzi Bogu jako **odpowiedzialności** przed Nim: „Objawienie nie jest jakąś nie wiążącą informacją, ale wejściem w związek, w którym następuje bezwarunkowe związanie się stron”²⁹. Pierworództwo Izraela, jako pierwszeństwo przed innymi w sensie duchowym oznacza, że Żydzi jako „starsi bracia w wierze” są w Bożym planie owym „drzewem oliwnym”, w które wszczępieni zostają nie-Żydzi, poganie z innych narodów (Rz 11, 16-18). I ten porządek jest niezmienny: „Poganie zaś, żeby stać się częścią Ludu Bożego, muszą zostać wszczępieni jako dzika gałązka w to szlachetne, pielęgnowane przez Boga, drzewo oliwne” (Ćwierz, 2014, s. 17).

Martin Buber starał się tę prawdę przeforsować i uzasadnić, odwołując się do wiary żydowskiej *emuna*, pierwotnej i wcześniejszej od wiary chrześcijan *pistis*, przyjmowanej na podstawie uznania głoszonej Ewangelii: intelektualnej zgody oraz wiary serca. Historia relacji między Kościołem z pogan (chrześcijańskim) a Izraelem niezbiec dowodzi, że chrześcijanie bardzo wcześnie, bo już około III wieku, zaczęli wypierać i piętnować żydowską część Kościoła, pragnącą zachować swoje żydowskie święta i zwyczaje³⁰. Odcięli się od korzeni żydowskich, zapominając o tym, że:

- Ewangelia wyszła od Żydów, od św. Pawła i Apostołów, którzy po wylaniu Ducha Świętego (Dz 2, 1-40) dotarli z przesłaniem o Mesjaszu – Jezusie

²⁸ Świadczy o tym niespotykana liczba nagród Nobla przyznana Żydom za wybitne osiągnięcia w dziedzinie nauki, literatury i w sprawach rozszerzania pokoju na świecie (ok. 178 twórców pochodzenia żydowskiego).

²⁹ M. Buber, *Erwahlung Israels*, [w:] *Werke. Zweiter Band, Schriften zur Bibel*, s. 1041.

³⁰ Por. Kazimierz Barczuk, *Miejsce Kościoła i Izraela w Bożym planie*. Wykłady.

Chryście do całego ówczesnego świata, do pogan z Azji Mniejszej, Grecji i w końcu Rzymu, gdzie powstawały gminy chrześcijańskie. I mimo że sam św. Paweł i apostołowie byli potraktowani jako zdrajcy prawowitej religii Żydów³¹ i prześladowani jako sekta nazareńczyków w obrębie judaizmu, nie zmienia to faktu, że chrześcijaństwo zawdzięcza swoje początki Żydom i wyszło z Jerozolimy.

- W Bożym projekcie przyszłości zapowiadany w Pismach żydowskich (Biblii hebrajskiej, ale także w Nowym Testamencie) Żydzi i chrześcijanie mają połączyć się w „jedną owczarnię” z jednym Pasterzem dusz ludzkich (Berger, 2005; Ew. Jana 10, 16).

Obecnie jest to trudne do wyobrażenia, ale zaczęły się już konstruktywne dialogi chrześcijańsko-żydowskie, których rzecznikiem i prekursorem był Martin Buber. Całe swoje dzieciństwo i młodość spędził on we Lwowie, a do 1938 r. był mocno osadzony w niemieckiej kulturze. Owo doświadczenie przenikania się trzech kultur – polskiej, niemieckiej i żydowskiej – miało niewątpliwy wpływ na ukształtowanie się mentalności dialogicznej nastawionej na budowanie pomostów pokonujących bariery kulturowe, religijne oraz uprzedzenia ludzkie. Coraz częściej dochodzi do osobistych, głębokich i prawdziwych spotkań i niełatwych dialogów pomiędzy przedstawicielami Żydów i chrześcijan, np. arcybiskupa Wiednia i Ernsta Ludwiga Ehrlicha, Żyda, autora wielu prac o judaizmie, którzy żywią wspólną nadzieję, że „Stary Testament może spotkać się z Nowym, a modlitwa «Ojcze nasz» będzie mogła być wymawiana wspólnie, by połączyć w modlitwie to, co rozdzieliła historia”³².

Przykładem pozytywnych zmian w relacjach żydowsko-chrześcijańskich jest postawa polskiego papieża Jana Pawła II, który pokutował (12.03.2000 roku) i wyznawał winy Kościoła katolickiego wobec Żydów. Patrząc obiektywnie na relacje żydowsko-chrześcijańskie nie można pominąć także faktu, iż Synagoga już w I wieku zaczęła radykalnie represjonować chrześcijan i to zaczynając od „swoich” tzn. Żydów, którzy stali się chrześcijanami – uczniów i Apostołów. Ginęli oni męczeńską śmiercią, kamienowani, jak np. św. Szczepan. Do dnia dzisiejszego Żydzi odnoszą się wrogo do nawróconych na chrześcijaństwo Żydów (np. Żydów mesjanistycznych). Traktują ich jak zdrajców religii mojżeszowej. Nie zmienia to jednak elementarnego faktu wzięcia przez papieża odpowiedzialności za grzechy odwetu i zemsty dokonywane na Żydach.

Tragiczne rozejście się dróg wiary żydowskiej i wiary chrześcijan (Konstantyn Wielki, 321 r. oraz synod biskupów w Laodycei, 364 r.) stało się

³¹ Sam M. Buber w taki sposób, z dużym niezrozumieniem traktuje św. Pawła z Tarsu, jako twórcy chrześcijaństwa opartego na greckim sposobie wiary w Jezusa Chrystusa jako Mesjasza (wiary *pistis*), którą przeciwstawia żydowskiej wierze (*emuna*). Historyczny Jezus z Nazaretu był według Buber przedstawicielem tej drugiej. Por. Elżbieta Stawnicka-Zwiahel, *Wiara Jezusa a wiara w Jezusa. Krytyka wiary i światopoglądu św. Pawła (paulinizmu) w ujęciu Martina Bubera*, [w:] *Dialog wiary z nauką i kulturą*, pod red. Barbary Bogoleńskiej i Moniki Worsowicz, Łódź 2013, s. 125-147.

³² *Żydzi i chrześcijanie jedna mają przyszłość. Z kardynałem Franzem Kinigiem i Ernstem Ludwigiem Ehrlichem rozmawia Bernhard Moosbrugger*, Znak, Kraków 2001.

zarzewiem niespotykanego wcześniej prześladowania Żydów przez chrześcijan oraz zgubnej i niszczącej teologii zastępstwa³³, która nieprawnie wprowadziła Kościół w miejsce Izraela oraz przypisała katolikom wszystkie Boże obietnice przynależne Żydom wraz z przyznaną im przez Boga pozycją pierwszeństwa, z jednoczesną postawą tępienia Żydów jako zabójców Jezusa Chrystusa. Konsekwencją przyjmowania teologii zastępstwa jest co najmniej osąd i niechęć do Żydów, co jest zaprzeczeniem prawdziwego chrześcijaństwa oraz nauki samego Jezusa, który kochał Żydów i mówił: „Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela” (Mt 15, 24).

Wprawdzie zdecydowana większość Kościołów chrześcijańskich nie powątpiewa już w trwałość wybrania Izraela i ostro potępia znane w niechlubnej historii chrześcijaństwa obwinianie Żydów za śmierć Jezusa, to jednak pojawiają się ciągle nadgorliwcy, w duchu Marcjona, którzy próbują oderwać chrześcijańskie przepowiadanie Ewangelii od żydowskich korzeni (Bruncz, 2004)³⁴.

Inną konsekwencją odejścia chrześcijaństwa od swych żydowskich korzeni jest porzucenie biblijnego, żydowskiego sposobu myślenia i zwrócenie się do filozofii greckiej, która zracjonalizowała objawienie oraz wprowadziła dualistyczny rozbrat pomiędzy duchem a materią, światem widzialnym i zmysłowym a światem transcendentnym, rozrywając jedność tych obszarów (Tresmontant, 1996).

I jeszcze jedna kwestia dotycząca rozpoznania i uszanowania pozycji Izraela w Bożej perspektywie zbawienia. Dotyczy ona obietnicy Boga odnośnie błogosławienia, czyli innymi słowy okazywania hojności, dobrostanu i obfitości tym narodom z pogan, zarówno nawróconym jak i nienawróconym, które będą respektować i szanować Żydów, więcej – będą im pomagać w trudnych sytuacjach, będą im życzliwi i przyjaźni w ich tułaczce i niedoli. Otóż test z historii narodów ukazuje przykłady zadziałania owego prawa błogosławienia Żydów

³³ Edward Ćwierz bardzo trafnie charakteryzuje teologię zastąpienia: „Jak myśli większość Kościoła? Żydzi odrzucili Mesjasza, więc Bóg ich odrzucił. A w to miejsce Bóg wybrał Kościół chrześcijan, który zastąpił niewiernych i odrzuconych przez Boga Żydów. I teraz Kościół jest Nowym Izraelem, Nowym Syjonem. (...) Z Izraelem Bogu się nie udało, ale uda Mu się z Kościołem. Ale to jest sprzeczne z porządkiem ustanowionym przez Boga”. Edward Ćwierz, *Polska-Izrael. Druga szansa od Boga*, wyd. cyt. s. 25.

³⁴ Bruncz pisze: „Wracając jednak do głównego wątku należy stwierdzić, że historia Kościoła, a konkretniej historia teologii i dogmatów pokazuje ekskluzywistyczne tendencje chrześcijan wobec Synagogi. Św. Justyn Męczennik pisze w swoim Dialogu z Żydem Tryfonem, że Kościół jest prawdziwym, duchowym Izraelem, a św. Augustyn jest przekonany, że u końca czasów na ziemi zjawi się Elias, który nawróci Żydów do Chrystusa. W hańbiących działaniach Kościołów i w nieodpowiedzialnych wykwiatach tendencyjnych teologów próbowano stopniowo zanegować nieprzemijalne wybranie Izraela, a przez to doprowadzić do swoistego demontażu, czy, mówiąc językiem teologicznym, demitologizacji Izraela w historii chrześcijaństwa”.

i doświadczania niezwyklej pomyślności, gdy takie czyny życzliwości w stosunku do rozproszonych w diasporze Żydów miały miejsce.

Przykładem może być wiek XVI, uznany w polskiej historii za złoty wiek Rzeczypospolitej. W tym okresie Polska była krajem tolerancyjnym i ludność żydowska znalazła na polskich ziemiach swój azyl, uciekając przed prześladowaniami w Europie Zachodniej. Ze względu na przychylność i życzliwy stosunek władców polskich do Żydów³⁵ „Polska stała się centrum żydowskiej diaspory”³⁶ w Europie, a sami Żydzi nazwali Polskę „Polin” (tutaj spoczni). W owym XVI wieku Rzeczpospolita Obojga Narodów prosperowała pod względem wielkości zajmowanego obszaru, przy zaledwie około jedenastu milionach ludności oraz pod względem niespotykanego wcześniej rozwoju gospodarczego, militarnego, intelektualnego i wpływu politycznego w Europie. Czy jest to przypadek? Czy należałoby raczej skojarzyć i powiązać fakty rozwoju i pomyślności Żydów w Polsce (to, że stała się dla nich drugą ojczyzną), a ową nadzwyczajną pomyślnością naszego państwa. W kwestii doświadczenia bycia obcym w swej ziemi, a także braku ojczyzny Polacy mogli później, podczas zaborów, utożsamiać się z narodem żydowskim, którego marzenia o powrocie do starodawnej ojczyzny wynikały z wiary w niezmienność Bożych obietnic i Jego wierność wobec wybranego, choć opornego (jak każdy z nas) narodu przymierza.

Marzenie Martina Bubera o prawdziwych dialogach w obszarach zranień, zbudowanych murów nieprzyjaźni i wielowiekowych animozji wypełniają się w naszych czasach, choć jest to ciągle kropla w morzu niezrozumienia problematyki żydowskiej i narosłych stereotypów myślowych wokół tego narodu. Wspomnieć należy o międzynarodowym ruchu Marszów Życia, którego lider, pastor Jobs Bittner z Tubingi z godną podziwu odwagą rozdiera „zasłony milczenia” (Bittner, 2014), dotyczące winy narodu niemieckiego wobec Żydów. Stanięcie w bolesnej prawdzie o przeszłości i przyjęcie odpowiedzialności za koszmar II wojny światowej przynosi uzdrowienie zarówno dla byłych oprawców jak i dla byłych ofiar, otwierając nową przestrzeń relacyjną, która wcześniej była zamknięta wskutek traum i krzywd niewypowiedzianych. Marsze Życia odbyły się już w ponad osiemdziesięciu miastach w 23 krajach, w miejscach marszów śmierci, w historycznych miejscach Holocaustu na całym świecie. W czasie trwania Marszów Życia mają miejsce akty pokuty, skruchy i żalu chrześcijan z narodu niemieckiego wobec byłych ofiar obozów koncentracyjnych oraz następujące po tym autentyczne przebaczenie i pojednanie ludzi z różnych narodów. Głównie odbywa się to właśnie w kontekście Izraela. Z jednej strony widzimy pokorę i kroki chrześcijan w kierunku pojednania

³⁵ Wystarczy wymienić Bolesława Pobożnego (statuty kaliskie), Kazimierza Wielkiego znanego jako król „chłopów i Żydów”; Władysława Jagiełłę (przywilej dla Żydów w całym Wielkim Księstwie Litewskim, 1388 r.), Stefana Batorego (żydowski Sejm Czterech Ziem, 1579 r.).

³⁶ Ćwierz (2000, s. 33). W tym czasie szacowano ludność żydowską w Polsce na ok. 450 tys. E. Ćwierz porównuje Polskę do ziemi Goszen w Egipcie, gdzie Izraelici zamieszkali za czasów Józefa.

z Żydami, a drugiej zaś potęgujący się antysemityzm i jawną wrogość części narodów, szczególnie ze strony państw muzułmańskich wobec Izraela.

5. Podsumowanie

Izrael staje się znakiem obrazującym praktyczną podległość rządów Boga na ziemi oraz trwanie w przymierzu relacyjnym ze Stwórcą. Losy tego małego narodu, jego niezwykła historia i ekspansja wskutek rozproszenia wśród narodów świata, a następnie prosperowanie w bogactwie mimo niełatwych okoliczności i powrót do ziemi ojców, wraz z powstaniem państwa Izrael, świadczą wymownie o wierności Boga wobec obietnic, jakie złożył praojcom wiary żydowskiej: Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi i Mojżeszowi. Kiedy patrzymy z perspektywy biblijnej na Izraela, na jego dzieje, to widzimy cud przetrwania i ponownego narodzenia się tego narodu mimo burz dziejowych i istic demonicznych działań zmierzających do eksterminacji Żydów. W swojej postawie wobec Boga Żydzi demonstrują z jednej strony ogólnoludzką skłonność do ucieczki przed Nim, z drugiej zaś nieprzeciętny heroizm wierności względem Niego wobec zjawiska „ukrywania się Boga”, które sami oceniają jako niezrozumiałe milczenie Boga wobec swego wybrańca³⁷. Odpowiedzialnością za zło wobec Żydów nie można wszakże obarczać Boga, który dał władzę na tej ziemi człowiekowi, respektując jego wolną wolę i jego wybory moralne.

Kiedy zastosujemy inne niż biblijne miary i paradygmaty interpretacji historii i losów Izraela, dochodzimy do paradoksów i totalnego niezrozumienia przeszłej i terażniejszej historii Żydów. Tacy badacze religii i historii Izraela jak Martin Buber doskonale rozumieli, iż bez Biblii jako głównego źródła wiedzy o narodzie i bez wiary żydowskiej, która jest nierozzerwalnym związkiem ludzi z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, ich dzieje wydają się absurdalne i bez znaczenia, a sami Żydzi są narodem dziwaków żywiących wieczną i ponadracjonalną nadzieję wobec sprzeciwu innych wokół nich³⁸.

Bibliografia

- Attali, J. (2003), *Żydzi, świat, pieniądze*, przekład K. K. Pruscy, Warszawa.
- Berger, B. (2005), *Jedna Owczarnia jeden Pasterz*, Kielce.
- Bittner, J. (2014), *Zasłona milczenia*, przekład B. Olechnowicz, z przedmową Władysława Bartoszewskiego, Gorzów Wlkp.
- Bruncz, D. (2004), *Synagoga i Kościół – spór o Chrystusa*, www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20040227035928987.htm
- Buber, M. (1964), *Konigtum Gottes*, [w:] *Werke. Zweiter Band, Schriften zur Bibel*, Munchen.

³⁷ Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków 2003.; Henryk Halkowski, *Oświęcim w oczach Żydów*, [w:] *Znak* 339-340/1983.

³⁸ Nie bez znaczenia jest hymn tego państwa „Hatikva”, czyli nadzieja.

- Buber, M. (1988), *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, [w:] „Znak” nr 396-397.
- Buber, M. (1988), *Historia, która się dzieje*, [w:] „Znak” nr 399.
- Buber, M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa.
- Buber, M. (1994), *Zaćmienie Boga*, przekład Paweł Lisiecki, opr. R. Reszke, Warszawa.
- Buber, M. (1995), *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, przed. A. Żak, Kraków.
- Buber, M. (1998), *Mojżesz*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa.
- Buber, M. (1964) *Werke. Zweiter Band. Schriften zur Bibel*, Munchen.
- Chrostowski, W. (2007), *Judaizm jako religia Księgi*, [w:] „Życie duchowe” nr 51.
- Ćwierz, E. (2014), *Polska-Izrael. Druga szansa od Boga*, Kielce.
- Filek, F. (2003), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków.
- Gadacz, T. (1998), Wstęp, [w:] Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Kraków.
- Halkowski, H. (1983), *Oświęcim w oczach Żydów*, [w:] „Znak” nr 339-340.
- Heschel, J. A. (2007), *Bóg szukający człowieka, Podstawy filozofii judaizmu*, przekład A. Gorzkowski, Kraków.
- Illman, K. J. (2002), *Buber and the Bible: Guiding Principles and the Legacy of his Interpretation*, [w:] Paul Mendes Flohr, *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, By the Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Jonas, H. (2003), *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków.
- Kuszyk-Bytniewska, N. (2010), *Doświadczenie religijne, czyli pierwotne. Mircei Eliadego koncepcja doświadczenia sacrum*, [w:] „Przegląd Religioznawczy” nr 3 (237).
- Leaman, O. (2009), *Egzystencjalizm żydowski: Rosenzweig, Buber i Soloveitchik*, [w:] D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, przekład P. Sajdek, Kraków.
- Lévinas, E. (1995), *The Nine Talmudic Lectures*; część wydana po polsku jako *Cztery lektury talmudyczne*, tł. E. Burska, Kraków.
- Poliakov, L. (2008), *Historia antysemityzmu*, tł. A. Rosińska-Bóbr, O. Hedeman, Universitas, Wrocław.
- Schreiner, S. (1980), *Błogosławieni, którzy sieją, a nie zbierają*, [w:] „Znak” nr 313.
- Słownik etnologiczny*, (1987), Terminy ogólne, pod red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań.
- Słownik teologii biblijnej*, (1985), red. n. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa.
- Stawnicka-Zwiahel, E. (2011), „Święta legenda” Izraela czyli o spotkaniu pomiędzy niebem a ziemią. *Martina Bubera studium o Mojżeszu jako próba samorozumienia judaizmu*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, z. 3, s. 57-76.
- Stawnicka-Zwiahel, E. (2012), *Stworzeni do relacji. Dialogiczne inspiracje Martina Bubera.*, Toruń.
- Stawnicka-Zwiahel, E. (2013), *Wiara Jezusa a wiara w Jezusa. Krytyka wiary i światopoglądu św. Pawła (paulinizmu) w ujęciu Martina Bubera*, [w:] „Dialog wiary z nauką i kulturą”, pod red. Barbary Bogolebskiej i Moniki Worsowicz, s. 125-147.

- Szulakiewicz, M. (1992), *Między samotnością a dialogiem, Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów.
- Tresmontant, C. (1996), *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, Kraków.
- Wehr, G. (2007), *Martin Buber. Biografia*, przekład R. Reszke, Warszawa.

Nota o autorze:

Elżbieta Stawnicka-Zwiahel, dr filozofii. Przez wiele lat wykładająca filozofię i etykę w WSP w Zielonej Górze, a potem na Uniwersytecie Zielonogórkim. Autorka licznych artykułów i książek z zakresu biblijnej antropologii (*Człowiek. Stworzenie. Upadek. Zbawienie*, 1997), z filozofii człowieka w kontekście problemów psychicznych i terapii (*Filozofia człowieka Antoniego Kępińskiego*, 2000) oraz filozofii dialogu (*Stworzeni do relacji. Dialogiczne inspiracje Martina Bubera*, 2012 i kolejne wznowienia). Od wielu lat zajmuje się problematyką człowieka od strony jego duchowości, psychiczności i cielesności (w ujęciu całościowym). Najnowsza jej książka pt. *Zabunkrowani. O chorobach duszy* (2015 r.) jest kontynuacją jej zainteresowań konkretnym człowiekiem spotkanym na drodze i wyrazem pasji wobec losu tych, którzy wskutek uwikłań wewnętrznych stali się „zabunkrowani”.

Książka o ludziach „zabunkrowanych” jest pierwszą książką Autorki pisaną w perspektywie popularnonaukowej, gdzie do głosu dochodzą jej pasje praktycznej pomocy ludziom pozbawionym nadziei. Obecnie rozwija się w dziedzinie terapii dialogicznej. Prowadzi autorskiego bloga „Zabunkrowani. Pomoc duchowa” (elastawnicka.blogspot.com).

