

Andrzej P. Kluczyński  
(Warszawa)

## KONCEPCJA BOŻEJ OBECNOŚCI (SZECHINA) W MISTYCE ŻYDOWSKIEJ

Od kilkudziesięciu lat w teologii żydowskiej i w żydowskim – szczególnie postępowym – życiu religijnym, w tym w liturgii judaizmu, coraz większą rolę odgrywa pojęcie Szechiny<sup>1</sup>. Było ono w judaizmie używane w odniesieniu do Bożej obecności, ale w różnych kontekstach mogło mieć znaczenie jednej z Bożych emanacji albo też żeńskiego pierwiastka w Bogu czy w końcu samego Boga<sup>2</sup>. Truizmem jest stwierdzenie, że Bóg w myśli żydowskiej nie ma płci, ale jego działanie przedstawiane jest za pomocą antropomorficznych obrazów działania, na przykład króla, ojca czy matki<sup>3</sup>. Od kilkunastu stuleci Żydzi mówiąc o Bogu posługują się terminem „Szechina” będącym rzeczownikiem rodzaju żeńskiego. Popularność pojęcia Szechiny w ostatnich latach jest skutkiem między innymi rozwoju feminizmu i pragnienia zwrócenia uwagi na fakt, że o Bogu nie trzeba mówić i myśleć posługując się wyłącznie maskulinistycznymi kategoriami<sup>4</sup>.

Niniejszy artykuł ma na celu wskazanie na biblijne koncepcje Bożej obecności, które mogą stanowić prehistorię idei związanych z pojęciem Szechiny, następnie przedstawienie podstawowych sposobów rozumienia pojęcia

---

<sup>1</sup> Sh. F. Koren, *Shekhinah*, w: *Encyclopedia Judaica*, red. F. Skolnik, t.18, Detroit, New York, San Francisco 2007, s. 440-444

<sup>2</sup> Tamże, s. 444. Zob. także dyskusję w: A. Poland, *Exposing Power – Transforming God: A Process, Jewish Feminist Exploration*, rozprawa doktorska, The Claremont Graduate University, Claremont 2009, s. 227-230.

<sup>3</sup> Wszystkie trzy wspomniane metafory mają biblijne korzenie. Prawdopodobnie najstarszym tekstem, który nazywa Boga królem, jest Iz 6.1-13. W wielu tekstach Biblii Bóg przedstawiany jest jako ojciec (np. Oz 11,1-8). Tylko jeden raz w Biblii działanie Boga na rzecz ludu porównane zostało do postępowania matki (Iz 66,13). Zob. J. Kühlewein, *Mutter, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, Gütersloh 1993, s. 177.

<sup>4</sup> Zob. A. Poland, dz. cyt., s. 227-230.

Szechiny w judaizmie i jego rozwinięcia w mistyce żydowskiej, a w końcu zwrócenie uwagi na obecną w myśli chrześcijaństwa teologię śmierci Boga, prowadzącą do podobnych konsekwencji praktycznych.

Pojęcie Szechiny nie jest biblijne, mimo że czasownik *szachan*, od którego ono pochodzi, występuje w Biblii i posiada znaczenie „mieszkać”<sup>5</sup>. Występujący w Biblii rzeczownik *miszkan* oznacza „miejsce zamieszkania” i może odnosić się do Przybytku, czyli przenośnej świątyni, używanej przez Izraelitów na pustyni<sup>6</sup>, ewentualnie do świątyni jerozolimskiej<sup>7</sup>.

W Biblii można mówić o różnych koncepcjach obecności Boga. Objawia się On praojcom np. Abramowi (Rdz 12,2-3), Jakubowi (np. Rdz 28,10-22), prorokom (Iz 6,1-13). Przemawia bezpośrednio (w większości przypadków) lub za pomocą anioła (Rdz 22,11-18; Za 1,7-6,8), proroka albo też we śnie (Rdz 28,10-22). Podstawą doświadczenia Boga jest przede wszystkim słowo, w którym ten przychodzi do człowieka<sup>8</sup>. Bóg ukazuje się na Synaju starszym ludu, w tym Mojżeszowi (Wj 24,10). Pozwala dostrzec siebie, jednakże nie zostaje opisany. Opisany jest tylko jego podnózek i to za pomocą porównania wprowadzanego przez przymek „jak” (hebr. *ke*), tak więc ten tekst w pewien sposób stara się chronić Bożą transcendencję<sup>9</sup>. Wszzechmogący – według opisów teofanii – nie daje się sam zobaczyć<sup>10</sup>. Jego nadejście widoczne jest w naturze, która reaguje na obecność Boga poprzez trzęsienie ziemi, błyskawice czy dym (Wj 19,16-19)<sup>11</sup>.

Jedną z bardziej znaczących koncepcji dotyczących Bożej obecności jest idea świętego miejsca. Patriarchowie w Księdze Rodzaju doświadczają spotkania z Bogiem w miejscach, w których potem stawiają mu pomniki nazywane *macewami*, a które funkcjonują w kolejnych wiekach jako sanktuaria

<sup>5</sup> Zob. znaczenia czasownika i form pochodnych w: L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. II, Leiden, New York, Köln 1995, s. 1386-1389.

<sup>6</sup> Tak w dokumencie kapłańskim np. Wj 25,9; 26,7 i in.

<sup>7</sup> Np. Ps 26,8; 46,5.

<sup>8</sup> Wielce wymowne jest tu uzasadnienie zakazu sporządzania podobizn Boga w Pwt 4,9-12, które brzmi: „Głos słów słyszeliście, lecz postaci żadnej nie widzieliście, był tylko sam głos” (w. 12). Oznacza to, że relacja między ludem a Bogiem istnieć ma w słowie, a nie w obrazie. Zob. G. von Rad, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium*, Göttingen 1978, s. 36.

<sup>9</sup> W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, Kohlhammer 1996, s. 65-70.

<sup>10</sup> W zasadzie można mówić o dwóch wyjątkach. Pierwszym jest przytoczony już fragment Wj 24,10, według którego Boga ogląda nie tylko Mojżesz, ale i starsi Izraela. Drugi fragment to Wj 33,18-23, wedle którego Mojżesz wyraził pragnienie ujżenia Boga. Passus ten pokazuje przekonanie o charakterze bóstwa. W myśleniu Izraelitów Boga można było zobaczyć, lecz takie spotkanie kończyło się śmiercią człowieka (por. Iz 6,5). Zob. W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 66.

<sup>11</sup> W późnym profetyzmie idea ta została przekształcona w myśl o wpływaniu na naturę przez Boga, a nawet o eschatologicznym przekształceniu świata. Zob. Ag 2,6,21.

(Rdz 28,18-22). Mojżesz spotyka Boga w płonącym krzaku, a miejsce tego objawienia nazwane zostało ziemią świętą (Wj 3,5). Teologia świętego miejsca – Syjonu – rozwijana w sposób szczególny przez jerozolimski dwór królewski i kapłanów, znajduje swój wyraz szczególnie w Psalmach Syjonu<sup>12</sup>. W samej Biblii jednakże można zaobserwować ciekawe zjawisko, a mianowicie zmniejszenie i ograniczanie roli sanktuariów i miejsc świętych. W opowiadaniach o patriarchach o wiele istotniejszy okazuje się fakt, że Bóg prowadzi swój lud (Rdz28,15). Nie jest On w sposób niewolniczy przywiązany do danego miejsca. Istota Synaju polega między innymi na tym, że Bóg, który tam się objawił i dał Torę, nie pozostał na górze, lecz ruszył wraz z ludem w drogę. Księgi prorockie wielokrotnie dają wyraz ostrej krytyce wypowiadając się przeciwko koncepcji bezwzględnej i bezwarunkowej przywiązania Boga do miejsca kultu (np. Jr 7,1-15). Jeżeli za ostateczną redakcję Pięcioksięgu odpowiadają środowiska bliskie dokumentowi kapłańskiemu, to teologia Tory prowadziła do Świątyni jerozolimskiej i koncentrowała się na kulcie. Jednakże sama Tora wypowiada się przeciwko dowolności kultowej. To nie miejsce samo w sobie jest święte. Istotna jest wolna decyzja Boga, który postanowił wybrać Syjon na miejsce przebywania swojej chwały (Wj 12,5).

Temat Bożej obecności w szczególnie sposób akcentowany jest w Księdze Ezechiela. Prorok zapowiadał zniszczenie Świątyni (np. Ez 15,6-8). Dla Ezechiela, który związany był z kręgami kapłańskimi, było rzeczą trudną do wyobrażenia, aby świątynia mogła zostać sprofanowana przez Babilończyków, gdy Bóg miałby w niej wciąż przebywać. Z tego powodu Ezechiel przedstawia wizję Bożej chwały, która się przemieszcza (Ez 11,22-25)<sup>13</sup>. Zanim Jerozolimę spotka sąd i zostanie ona spustoszona, Boża obecność musi ją opuścić tak, ażeby nie doszło do profanacji. Stąd właśnie wizja ruchomego tronu Bożego. Ezechiel pokazuje również specyficzną dwoistość Bożego działania. Z jednej strony wygnanie jest Bożą karą i konsekwencją postępowania ludu, z drugiej zaś strony Bóg przebywał na wygnaniu pośród swojego ludu. W Księdze Ezechiela 11,16 czytamy: „Chociaż zapędziłem ich daleko między narody i rozproszyłem ich po krajach, jednak byłem dla nich na krótki czas świątynią w krajach, do których przybyli”<sup>14</sup>. Ten rodzaj dwoistości Bożego działania nie jest nietypowy dla tekstów prorockich w ich „kanonicznej” postaci, ponieważ wcześniejsze zapowiedzi nieszczęścia klasycznych proroków zostały zaopatrzone w zapowiedzi zbawienia pochodzące z czasów wygnania i późniejszych.

<sup>12</sup> Do Psalmów Syjonu zaliczamy np. Ps 46; 47;48;76.

<sup>13</sup> Zob. W. Zimmerli, *Ezechiel. 1 Teilband Ezechiel 1-24*, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 234.

<sup>14</sup> Tamże, s. 249n.

W okresie drugiej Świątyni Bożą obecność zaczęto nazywać Szechiną, początkowo jednak pojęcie to nie miało głębszych mistycznych konotacji, a tym bardziej nie oznaczało żadnego żeńskiego pierwiastka w Bóstwie. W Talmudzie Babilońskim w traktacie Szabat 31a, w historii o Szammaju, Hillelu i konwertytach, którzy zostali odprawieni przez Szammaja, a przyjęci przez Hillela, owi konwertyci mówią, że „cierpliwość Hillela przyprowadziła ich pod skrzydła Szechiny”. Jest to nawiązanie do Księgi Rut, w której jednakże mowa jest o skrzydłach Boga (Rt 2,12). Widzimy więc, że w Talmudzie Babilońskim Szechina zdaje się funkcjonować synonimicznie do rzeczownika „Bóg”. W literaturze okresu talmudycznego i posttalmudycznego pojawiają się jednakże wypowiedzi nawiązujące do biblijnych koncepcji np. Księgi Ezechiela. Już stonkowo wcześniej rodzą się koncepcje, wedle których ziemia Izraela charakteryzuje się szczególną świętością i dlatego „żadne miejsce w ziemi Izraela nie jest pozbawione obecności Szechiny”<sup>15</sup>. Midrasz Mechilta stwierdza jednak, przytaczając opinię rabina Akiwy, że „do każdego miejsca, do którego Izrael był wygnany, Szechina szła wraz z nim”<sup>16</sup>. Szechina staje się w ten sposób obecnością Boga pośród Izraela. Nie jest dokładnym odpowiednikiem chwały (hebr. *kawod*), czyli koncepcji Bożej obecności zawartej w dokumencie kapłańskim, ale raczej obecnością w nieszczęściu, dzieleniem wraz z ludem jego losu, co przypomina w większym stopniu idee Ezechielowe.

W tradycji kabalistycznej Szechina stała się jedną z *sefirot*, czyli boskich elementów, atrybutów i utożsamiona została z atrybutem *Malchut*<sup>17</sup>. Jak pisze G. Scholem, to *Zohar* doprowadził do ujęcia sefiry Szechiny jako pierwiastka żeńskiego w Bogu<sup>18</sup>. Szechina posiada charakter kobiecy zapewne z tego powodu, że jest bierna i pośrednicząca. Jak kobieta przyjmuje nasienie i wydaje na świat nowe życie, tak Szechina jest pośredniczką między Ein Sof, czyli Bogiem niedostępnym w swojej transcendencji, a immanencją Boga. Szechina przekazuje wszelkie sefirot światu, chociaż sama niczego nie tworzy. Element męski pośród sefirot stanowił *Jesod*, *Zohar* zaś mówi bardzo często o dynamice w obrębie bóstwa, porównując ją do stosunku seksualnego<sup>19</sup>. W tym kontekście sefira *Jesod* odpowiadałaby męskiemu penisowi, a więc byłaby elementem tworzącym i aktywnym<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Zob. A.S. Maller, *Święte miejsce*, dostępny w Internecie: <http://warto.cme.org.pl/numer/22014-2/#swiete-miejsce>, dostęp dnia 1.03.2015.

<sup>16</sup> E. Urbach, *Shekhinah In Exile*, dostępny w Internecie: <http://www.netplaces.com/kabbalah/divine-immanence-the-shekhinah/shekhinah-in-exile.htm>, dostęp dnia: 1.03.2015.

<sup>17</sup> A. S. Maller, *God, Sex and Kabbalah*, Los Angeles 1983, s. 99.

<sup>18</sup> G. Scholem, *Mistyctwem żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa 2007, s. 254-256.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> A. S. Maller, *God, Sex and Kabbalah*, s. 99.

Wiedza o Bożych *sefirot* wykorzystywana była w mistyce do propagowania idei naśladowania Boga. Mosze Kordowero napisał, że ten, kto pragnie naśladować i rozwijać w sobie Boży atrybut *Malchut*, czyli Szechiny, nie powinien wynosić się ponad innych, powinien rozwijać w sobie pokorę<sup>21</sup>. Człowiek taki winien udać się na wygnanie jak Szechina, uważając się za biedaka, czyli żyć tak, jakby niczego nie posiadał. Ponadto należy rozwijać w sobie bojaźń Bożą, kontemplować wspaniałość Stwórcy, pamiętać wciąż o Bożej opatrności, nie krzywdzić ludzi, ponieważ byłoby to niszczenie pałacu Bożego, oraz zrozumieć, że złe czyny odpychają Szechinę<sup>22</sup>. W ten sposób Szechina staje się elementem delikatnym, poddanym wręcz działaniu człowieka.

Kolejne *novum* mistyki kabalistycznej, a szczególnie luriańskiej, to ujęcie Szechiny w kategoriach koncepcji *cimcum* i kosmicznej katastrofy, wedle której Boskie cząstki w wyniku rozpadu Boskich naczyń *klipot* zostały uwięzione w tym świecie i pragną powrotu do Boskiej jedni. Szechina w tym przypadku to już nie tylko Boża obecność w świecie pośród ludu, który został wygnany i rozproszony, to nie tylko bycie dla ludu w rozproszeniu, ale także współcierpienie wraz z ludem. Szechina sama została skazana na wygnanie, potrzebuje więc ratunku i wybawienia. Mistyk nie tylko jest osobą dostępującą boskiej rzeczywistości, dostrzegającą rzeczy niedostępne dla innych, dochodzącą do *unio mistica* nazywanej *dwekut*, ale także jest kimś, kto przez swoją nadzwyczajną sprawiedliwość, przede wszystkim mocą myśli i intencji może wpłynąć na rzeczywistość boską, może dopomóc Bogu. Mistyk staje się wręcz wybawicielem Boga<sup>23</sup>.

Do kolejnego rozwinięcia koncepcji Boskiej obecności doszło w chasydyzmie besztańskim. Baal Szem Tow, ewentualnie późniejsi cadycy przypisując pewne treści nauce Izraela Ben Eliezera, dokonali dwóch zmian we wcześniejszych kabalistycznych koncepcjach. Po pierwsze zwrócili się w większym stopniu w kierunku panenteizmu, chociaż na pierwszy rzut oka może się wydawać, że kłóci się to z klasyczną koncepcją *cimcum*. Cała rzeczywistość i cały świat są boskie, bowiem nie ma nic poza Nim. Baal Szem Tow wielokrotnie przytaczał werset biblijny: „cała ziemia pełna jest jego chwały” (Iz 6,3)<sup>24</sup>, czyli jego obecności, a człowiek powinien odkryć tę prawdę i nauczyć się dostrzegać Boga we wszystkim. Należy tylko spojrzeć oczyma Bożymi, zwrócić uwagę na świat tak, jak widzi go Bóg<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> M. Kordowero, *Palma Dewory*, Kraków 2007, s. 139.

<sup>22</sup> Tamże, s. 145.

<sup>23</sup> R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, Warszawa 2009, s. 104n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 97.

<sup>25</sup> R. Elijor przytacza przypowieść „o barriereach” opowiadaną przez Baal Szem Towa (dz. cyt., s. 98-99) o królu, który uczynił złudzenie muru, wież i bram: „I byli tacy, którzy podchodzili (...) i wracali (...) Aż jego umiłowany syn zdobył się na wysiłek, by dotrzeć do swego ojca, króla i wtedy zobaczył, że nie ma żadnej bariery dzielącej go od ojca, jako że wszystko było

Druga cecha chasydyzmu besztańskiego to szczególna demokratyzacja mistycyzmu kabalistycznego<sup>26</sup>. Wszyscy ludzie stają się członkami Szechiny zdolnymi do wyrażenia Boga, nie tylko w myśli i doświadczeniu mistycznym, ale w każdym swoim działaniu. Ludzkość jest członkiem Szechiny, cały świat jest kompletną postacią i jednym obliczem (hebr. *parcuř*)<sup>27</sup>. W ten sposób zaciera się granica między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. O Szechinę można zabiegać, można sobie zaskarbić jej względy. Wspólne studiowanie Tory powoduje, że jest ona blisko, podczas modlitwy unosi się we frędzlach tałesu<sup>28</sup>. Szechina przywoływana jest przez radość, przez działanie tych, którzy podejmują wysiłek, by uczynić ten świat lepszym. Oddala ją czynione przez człowieka zło, hipokryzja, oszczerstwo i kłamstwo. Wspomniany wyżej Mojżesz Kordowero napisał, iż „rozumie się samo przez się, że dopóki się mężczyzna nie ożeni, dopóty Szechiny przy nim w ogóle nie ma, bowiem Szechina przebywa przy mężczyźnie głównie z uwagi na jego żonę i towarzyszkę”<sup>29</sup>. Szechina doświadcza i przeżywa los Izraela, raduje się jego radością i cierpi w jego cierpieniu. Historia Izraela i ludzkości staje się w ten sposób historią Boga.

Nie sposób nie dostrzec, że pomiędzy koncepcją Szechiny w mistycyzmie żydowskim, a ideami dotyczącymi Bożej obecności znajdującymi się w Biblii hebrajskiej, istnieje dużo podobieństw mimo oczywiście odmiennego kontekstu biblijnych wypowiedzi. Już w księgach biblijnych możemy dostrzec, że Bóg obecny jest pośród swojego ludu, będąc dla niego, ale także wraz z Nim<sup>30</sup>. Biblia hebrajska zna Boga pełnego uczuć, także Boga, któremu nieobce jest cierpienie, co jest obecne również w myśli chasydzkiej<sup>31</sup>. Biblia zna związek między działaniem na rzecz drugiego człowieka, a mającym nadzieję wybawieniem<sup>32</sup>, jednakże możliwość wybawiania Szechiny jest kabalistycznym i chasydzkim *novum*.

---

złudzeniem (...) nie ma bariery ani zasłony oddzielającej człowieka od Niego (...) Jako że wszelkie ukrycie jest tylko iluzją. W istocie wszystko jest istotą Jego substancji”.

<sup>26</sup> R. Elijor, dz. cyt., s. 109.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> A. S. Maller, *God, Sex and Kabbalah*, s. 97.

<sup>29</sup> M. Kordowero, dz. cyt., s. 145.

<sup>30</sup> W Ex 3,14 znaczenie imienia Bożego jest wyjaśnione jako bycie Boga dla Izraela. Zob. W. H. Schmidt, *Exodus (3,7-4,31)*, Neukirchen-Vluyn 1983, s. 175-179.

<sup>31</sup> W Biblii jest to szczególnie widoczne w literaturze prorockiej, a zwłaszcza w pełnej skargi Księdze Jeremiasza. Jedną z osób wypowiadających skargi jest Bóg, np. Jr 2,13; 4,19-22 itp.

<sup>32</sup> Zapewne najbardziej znanym przykładem w Biblii, gdzie wybawienie udręczonego ludu powiązane z likwidacją zła w obrębie społeczności, a także z działaniem na rzecz drugiego człowieka jest tzw. kazanie o poście Iz 58,1-14. W Księdze Jeremiasza, w tzw. cyklu królewskim Księgi Jeremiasza (rozdziały 21,11-23,8) czynienie sprawiedliwości w tym świecie utożsamione zostało z Bożą rzeczywistością (Jr 22,16).



Koncepcje chasydzkie są z jednej strony bliskie niektórym ideom biblijnym, a z drugiej strony stanowią krok w nowym kierunku. Według Biblii, człowiek ma w sobie boski element, dzięki któremu istnieje i żyje<sup>33</sup>. Życie nie jest czymś, co pochodzi od człowieka. W Biblii postrzegano życie jako dar Boga, czyli coś, co pochodzi z zewnątrz i jest od człowieka niezależne. W Biblii człowiek jest reprezentantem Boga, jego obrazem i podobieństwem (Rdz 1,26n; 5,1; 9,6)<sup>34</sup>. Negatywnie sformułowane zdanie prawne z Rdz 9,6 wskazuje, że w drugim człowieku spotyka się Boga. Człowiek jest Bogu nadzwyczaj bliski, nie potrzebuje pośrednika, lecz ma do Wszechmogącego bezpośredni dostęp. Uderzenie w człowieka jest ugodzeniem w samego Boga. W Biblii jednakże rozróżnienie między człowiekiem a Bogiem jest zdecydowanie wyraźniejsze niż w panenteistycznej myśli chasydzkiej.

Wspomniane wyżej paralele pozwalają na ustosunkowanie się do dyskusji nad genezą pojęcia Szechiny i jej teologicznego zastosowania. Wielu badaczy doszukuje się korzeni w biblijnej koncepcji mądrości Bożej, która była personifikowana<sup>35</sup>. Wydaje się jednak, że nie można zapominać o biblijnych ideach dotyczących Bożej obecności wraz z ludem, które przygotować mogły podatny grunt do wykształcenia się koncepcji mistycznych.

W koncepcjach chasydzkich można odnaleźć pewne podobieństwa praktycznych aspektów teologii Dietricha Bonhoeffera, prekursora tzw. teologii śmierci Boga, kładącej nacisk na odpowiedzialność człowieka. Świat zmienił się na tyle, że trzeba w nim żyć postrzegając rzeczywistość, jakby Boga w niej nie było, jak gdyby On był bezsilny<sup>36</sup>. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że są to całkowicie rozbieżne koncepcje, a to z powodu różnych założeń. Teologia Dietricha Bonhoeffera wychodzi od protestanckiej dialektyki Boga i świata, rezygnując z tego pierwszego elementu, rozumianego jako „Bóg metafizyki i na granicach ludzkich możliwości”<sup>37</sup>. W myśli chasydzkiej świat jest schronieniem Szechiny, ludzie natomiast pomagają Bogu, dokonują zbawczego wyzwolenia, a wszelka dialektyka zostaje psychologicznie zinternalizowana. W obu koncepcjach podobne są konsekwencje, a mianowicie rezygnacja z naiwnej religijności rozumianej jako wymierna korzyść, którą może przynieść religia.

<sup>33</sup> Np. Ps 104,29n; 33,6; 146,4; Gn 6,3; Hi 33,4. Zob. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, s. 154.

<sup>34</sup> W. H. Schmidt, dz. cyt., s. 263-268.

<sup>35</sup> Np. G. Scholem, *Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Shekhinah*, „Eranos Jahrbuch” 21 (1052), s. 59. Tegoż, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, New York 1991, s. 141-147.

<sup>36</sup> Zob. syntetyczne przedstawienie myśli D. Bonhoeffera z jego listów więziennych w: B. Miler-ski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1996, s. 43-56.

<sup>37</sup> Tamże, s. 47.

Według D. Bonhoeffera – pod czym mógłby podpisać się także zwolennik myśli chasydzkiej – Bóg egzystuje w rzeczywistości tego świata. Teolog wypowiedział słowa: „Kto opuszcza ziemię, nie znajduje Boga”<sup>38</sup>.

Wartością i nagrodą dla sprawiedliwych jest służba Bogu, bycie z Nim, odkupienie jednostki dokonuje się bowiem tu i teraz. Karą zaś dla bezbożnych jest ich bezbożność – czyli życie bez Boga, w tym bez doświadczenia jego szczególnej obecności. Stare wezwanie z traktatu Pirke Awot zyskuje swój nowy wyraz<sup>39</sup>. Zarówno w przypadku teologicznej myśli Dietricha Bonhoeffera, jak i w teologii chasydzkiej pobożność rozumie się jako odpowiedzialność. Chasydzka myśl i chasydzka koncepcja Bożej obecności mogą być i są inspiracją współcześnie, nawet dla reprezentantów innych religii. Pod niektórymi względami jest ona bardzo nowoczesna. To, co boskie, spotykane jest w tym, co ludzkie, nie ma bowiem innej możliwości. Na uznanie zasługuje akceptacja świata, nawet jeśli w chasydyzmie ten świat jest nierzeczywisty. Nie jest on bowiem celem samym w sobie, ale stanowi swoisty kod boskości<sup>40</sup>. Docenić trzeba akcent kładziony na doświadczenie Boga przez drugiego człowieka i w drugim człowieku. Cud – rozumiany jako zaskakujące działanie Boże – dokonuje się w przestrzeni relacji międzyludzkich<sup>41</sup>.

Praktyczne konsekwencje mistycznej koncepcji Szechiny stają się wyzwaniem i zachętą do akceptacji Boskiej rzeczywistości i życia będącego zwróceniem się ku drugiemu człowiekowi.

<sup>38</sup> Tamże, s. 48. B. Milerski cytuje kazanie Bonhoeffera i wypowiedzi z listów więziennych: „Pragniesz nieprzemijającego, trzymaj się przemijającego; pragniesz wiecznego, uchwyc się doczesności, pragniesz Boga, trzymaj się świat (...) Nie o tamten, ale o ten świat chodzi przecież” (dz. cyt., s. 47).

<sup>39</sup> W Pirke Awot 1,4 czytamy: „Nie bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu w oczekiwaniu na zapłatę. Raczej bądźcie jak słudzy, którzy służą swojemu panu nie oczekując zapłaty. I niech bojaźń Niebios będzie przy was”.

<sup>40</sup> D. Bonhoeffer napisał natomiast, że skończoność ujmuje nieskończoność i z tego powodu tylko w centrum rzeczywistości możliwe jest doświadczenie Boga. B. Milerski, dz. cyt., s. 48.

<sup>41</sup> Taki charakter ma większość opowieści chasydzkich sławiących cuda cadyków. Zob. M. Buber, *Opowieści Chasydów*, Poznań, Warszawa 2005; D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów*, Kielce 1998.



Wykaz skrótów

Rdz – 1 Księga Mojżeszowa

Wj – 2 Księga Mojżeszowa

Pwt – 5 Księga Mojżeszowa

Rt – Księga Rut

Ps – Księga Psalmów

Iz – Księga Izajasza

Jr – Księga Jeremiasza

Ez – Księga Ezechiela

Oz – Księga Ozeasza

Ag – Księga Aggeusza

Za – Księga Zachariasza