



„Religia kosmicznego uniesienia”. Kabbalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”

Katarzyna Kornacka-Sareło

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Abstract

“Religion of Cosmic Experience”. The Kabbalistic Sources of Jewish Theodicy “After Auschwitz”

This article is dedicated to some Kabbalistic myths, motifs and themes present in the thought of those Jewish thinkers who worked on the problem of God, religion and evil in the post-Holocaust period. It seems to be evident that such philosophers as E. Berkovits, E. Fackenheim, H. Jonas and R.L. Rubenstein consciously referred to some old ideas of Jewish mystics, while creating their concepts of God, man and world, as the Kabbalistic perception of beings and phenomena could save – to some extent, at least – the Jewish metaphysical tradition, after the tremendous of Auschwitz. Only the image of a weak and suffering God or a Godhead in need of man’s help is able to explain the enormous tragedy of the Jewish nation. At the same time, such an idea of God corresponds quite well with Albert Einstein’s concept of the sublimated “cosmic religion”, which is perceived by the thinker as accessible to very few, and confessed by very few believers.

Key words: Jewish mysticism, Kabbalah, Jewish philosophy after Auschwitz, Jewish theodicy, cosmic religion

Słowa kluczowe: mistycyzm żydowski, filozofia żydowska po Auschwitz, Kabała żydowska, teodycea w judaizmie, „religia kosmicznego uniesienia”

„Logika bytu – który z konieczności jest lub go nie ma – zdaje się nam niewzruszona, gdy odnosimy ją do Boga, zakładając w sumie, że możemy Go zamknąć w alternatywie tego, że jest lub że Go nie ma. To, czy Bóg jest, czy też że Go nie ma, jest właściwie problemem z góry rozwiązany, przez sam fakt tego, że umieszcza Boga we wnętrzu takiej alternatywy. Obydwa zaś, przeciwstawne sobie, rozwiązania są jednym i tym samym, usuwając równocześnie wszelkie pytania”.

Sergio Quinzio¹

¹ S. Quinzio, *Przebrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków–Dębica 2008, s. 106.

Albert Einstein w artykule *Nauka i religia* stwierdza, że w tradycyjnym świecie istniały – i istnieją – dwa podstawowe typy religii. Pierwszym z nich jest religia oparta wyłącznie na lęku przed bóstwem, drugi zaś jest określany jako „religia moralności”, która wyrosła z religii lęku². Innymi słowy, to właśnie lęk przed nadprzyrodzoną, nadludzką potęgą ma wywoływać zachowania społecznie pożądane. Człowiek postępuje w sposób moralnie godziwy, ponieważ lęka się kary za swoje grzechy lub też oczekuje nagrody za czyny pozytywne. Zdaniem Einsteina, w wyjątkowych sytuacjach można mówić jeszcze o trzecim – wyższym i bardziej wysublimowanym – typie odczuwania religijnego, które fizyk nazywa religią kosmiczną lub religią kosmicznego uniesienia (doświadczenia). Owo kosmiczne uniesienie jest jednak dostępne tylko dla nielicznych osób lub niewielkich grup społecznych charakteryzujących się zdolnością odczuwania podziwu wobec racjonalności, harmonii i piękna wszechświata. Istotną cechą Einsteinowskiej „religii kosmicznej” jest fakt, iż nie znajdujemy tu „żadnej idei, która mogłaby odpowiadać antropomorficznej koncepcji Boga”³, wyznawca zaś tej religii „odczuwa zbędność pożądań i miałość ludzkich celów, z drugiej zaś strony subtelność i wspaniałość porządku, który odkrywa w naturze i w świecie myśli”⁴. Einstein zwraca także uwagę, że początków tej religii możemy się doszukać w Psalmach Dawida oraz w słowach niektórych proroków biblijnych. Paradoksalnie więc, w świętych tekstach monoteistycznego i antropomorficznego judaizmu odnajdujemy ślady odmiennej od judaizmu religii, którą nazwać można doktryną teozoficzną. Jak się jednak wydaje, jeszcze trafniej można by ją określić po prostu jako judaizm kabalistyczny⁵: w myśli kabały żydowskiej u podstaw wszelkiego bytu i wszelkiego istnienia legło *En-Sof* – to, co nieokreślone, niepojęte, nieskończone, pozbawione jakichkolwiek istotowych własności i predykatów, będące początkiem i dawcą stworzenia⁶. Uderza także, iż właśnie doktryna „religii kosmicznego uniesienia”, posiadająca tak wiele wspólnych cech z kosmogonią i ontologią kabały, zaczęła odgrywać istotną rolę w żydowskiej filozofii „po Auschwitz”. Jednocześnie Holokaust jawi się w myśli filozofów tego nurtu jako cezura oddzielająca religię strachu, religię moralności, jak również religię kosmicznego uniesienia od poczucia bezsilności wobec absolutnych, niezrozumiałych i okrutnych praw rządzących życiem ludzi i społeczeństw, stanowionych przez niezrozumiałe, nieznanne i niepoznawalne bóstwo. Owo poczucie bezsilności prowadzi z kolei, przynajmniej zdaniem niektórych myślicieli, do całkowitej negacji teistycznej koncepcji Boga⁷.

² A. Einstein, *Religion and Science* [w:] *The World as I see it*, New York 1954, s. 24–28. Przekład artykułu na język polski, dokonany przez P. Wasylą znajduje się pod adresem internetowym: http://amitaba.republika.pl/religia_i_nauka.html [dostęp: 10.06.2014].

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Pojęciem judaizmu kabalistycznego posługuje się, na przykład, Emil Fackenheim: E.L. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington–Indianapolis 1994, s. 253.

⁶ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007, s. 24.

⁷ Por. S.T. Katz, *Zagłada* [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, D.H. Frank, O. Leaman (red.), tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 884–904.

1. Kabalistyczna wizja cierpiącej *Szechiny* w myśli Hansa Jonasa i Eliezera Berkovitsa

Zagładę narodu żydowskiego podczas II wojny światowej można porównać do zburzenia świątyni jerozolimskiej: wraz z milionami ludzkich istnień pogrzebano wówczas *sacrum*. Okazało się bowiem, że po *Shoah*, w obliczu śmierci niewinnych ludzi, idea osobowego Boga, Pana Historii Narodu, z którym zawarł On niegdyś przymierze, stała się mało wiarygodna. Fakt, że wielu wyznawców judaizmu utraciło wiarę, doświadczony tragedii Zagłady, a dla wielu z nich Bóg „umarł”, nie dziwi chyba nikogo. Bóg żydowskiej tradycji biblijnej nie sprawił przecież cudu, nie ocalił bliskich ani przyjaciół, nie spowodował, że domy „żydowskich miasteczek” na nowo zaczęły tętnić życiem. W odczuciu wielu Żydów „ich” Bóg zawiódł, przestał istnieć lub nie istniał wcale. Tym bardziej więc, kwestia istnienia, bądź też nieistnienia Absolutu stała się po II wojnie światowej przedmiotem badań wielu teologów i filozofów żydowskich, którzy czuli się zobligowani do przedstawienia swoich własnych koncepcji, starając się – do jakiegoś przynajmniej stopnia – ocalić zasadniczy „dogmat” judaizmu, czyli wiarę w jedyne, miłosiernego i sprawiedliwego Boga⁸. Wydaje się poza tym interesujące, że nawet głęboko religijni rabinie nie potępiali tych, którzy wiarę utracili. Żydowskie filozofowie podejmowali raczej próbę odbudowy metafizycznego wymiaru egzystencji, który podczas Holokaustu uległ zagładzie⁹. Nastąpiła bowiem wówczas destrukcja idei człowieka i człowieczeństwa oraz tradycyjnej koncepcji Boga i boskości. Wydarzenie Auschwitz zmieniło nie tylko człowieka, lecz także Boga, a raczej ludzkie jego pojmowanie, niezależnie od tego, czy traktujemy Go jako byt rzeczywisty, czy też jako *nomen* nieposiadające realnego desygnatu¹⁰. Teodycea zaproponowana niegdyś przez Leibniza utraciła swoją wiarygodność, ponieważ nikt zdolny do głębszej refleksji nie jest w stanie uznać, iż zagłada sześciu milionów osób pochodzenia żydowskiego oraz milionów ludzi wywodzących się z innych nacji jest świadectwem, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Trudno jest też – po Holokauście – uwierzyć w rozumnego „Ducha Historii” przenikającego dzieje, którego istnienie postulował Hegel. Zarazem trudno jest także określić Holokaust jako karę, jaka miałyby dotknąć żydowski naród, z powodu popełnionych przez ludzi win, choć i takie poglądy niekiedy głoszono¹¹. Powszechnie jednak wiadomo, iż, na przy-

⁸ Por. W. Szczerbiński, *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Poznań 2007, s. 41.

⁹ W roku 2013 ukazała się antologia tekstów poświęconych Zagładzie i problemowi żydowskiej teodycei „po Auschwitz”. Zredagowany przez Pawła Śpiewaka tom zatytułowany został *Teologia i filozofia żydowska wobec Holokaustu*. W książce odnaleźć można, między innymi, fragmenty dzieł E. Levinasa, E. Fackenheim, M. Bubera, H. Jonasa, A.J. Heschela, J. Sacksa. Zob.: *Teologia i filozofia żydowska wobec Holokaustu*, P. Śpiewak (red.), Gdańsk 2013.

¹⁰ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 33. Na temat koncepcji Jonasa pisze Stefan Konstańczak: S. Konstańczak, *In the Shadow of Holocaust – Hans Jonas' Concept of 'Homo Patiens'* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013, s. 113–121.

¹¹ Por. I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965; R.L. Rubenstein, *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1992, s. 163–168.

kład, niemowlęta grzechów nie popełniają. Tymczasem również małe dzieci stawały się prochem i dymem ulatniającym się z kominów niemieckich krematoriów. „Po Auschwitz” nie można więc uchylać się od próby udzielenia odpowiedzi na pytania dotyczące (nie)istnienia Boga lub bóstwa, Jego natury oraz atrybutów, które można mu przypisywać lub których obecność w nim można by było negocjować. Kiedy zatem czytamy przemyślenia Hansa Jonasa, Eliezera Berkovitsa, Richarda Rubensteina czy też Emila Fackenheim, dostrzegamy przede wszystkim niezwykłą swobodę, z jaką wyrażają oni swoje przemyślenia związane z religią judaizmu. Pierwszy z wymienionych tu myślicieli z całkowitą szczerością wyznaje w *Ideji Boga po Auschwitz*¹², że to, o czym będzie pisał, przedstawiając swoją wizję Boga, jest w gruncie rzeczy mitem różniącym się od podań biblijnych, w których spotykamy Boga osobowego i transcendentnego, potężnego Stwórcę i Sędziego. Mít, zdaniem Jonasa, stanowi uprawomocnioną formę filozofowania, skoro mityczną narrację snuł również Platon¹³, a sama metafizyka uznawana jest już od czasów Arystotelesa za „filozofię pierwszą”. Bóg Jonasa jest więc mocą, która z niewiadomego powodu powołała do istnienia naturę i w pewnej chwili utraciła kontrolę nad jej funkcjonowaniem. Bóstwo potrzebuje zatem ludzkiej pomocy w celu restauracji pierwotnego porządku ontycznego: „[...] Nieskończony wyzbył się siebie, pod względem swej mocy, ku skończonemu bytowi, a tym samym wydał się w jego ręce”¹⁴. Jonas otwarcie przyznaje, że podstawą jego koncepcji Boga stały się idee kabalistyczne, mówiąc zaś precyzyjniej, podstawą tą była idea *cimcum*, czyli doktryna dotycząca samonegacji Boga, wycofania się *En-Sof* w głąb siebie, po to, aby mogły zaistnieć byty odrębne od Stworzyciela¹⁵. W myśli Jonasa znika biblijna wizja Boga pojmowanego jako Pan i Władca wszechświata, pozostaje natomiast istnienie bóstwa gnozy i kabały. Tylko taka koncepcja może bowiem wyjaśnić próbę, na jaką wystawiła ludzką wiarę Zagłada. Bóg Jonasa i Bóg żydowskich mistyków jest bezsilny i słaby. Oczekuje od człowieka pomocy i odkupienia. W przeciwnym razie i Bóg, i człowiek poniosą ostateczną klęskę.

Eliezer Berkovits z kolei, chociaż przez niemal całe swoje życie pełnił posługę jako rabin judaizmu ortodoksyjnego¹⁶, czuje się – wobec Auschwitz – zobowiązany do obrony i prób usprawiedliwienia Boga „tradycyjnego”, czyli Boga biblijnego i tal-mudycznego judaizmu. Określa Go zatem jako Stworzyciela niedoskonałego świata i niedoskonałego człowieka. Bóg ten miał obdarzyć człowieka wolną wolą i rozumem, z których człowiek może korzystać, o ile tego zechce¹⁷. W ujęciu Berkovitsa

¹² H. Jonas, *op.cit.*, s. 34.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 45.

¹⁵ Por. *Ibidem*, s. 44.

¹⁶ „Berkovits urodził się w Rumunii, w 1908 roku. Otrzymał tradycyjne wychowanie religijne. Ustanowiono go rabinem w seminarium rabinicznym w Hildesheimer. Stopień doktora nauk filozoficznych zdobył w roku 1933 na Uniwersytecie Berlińskim. Wykładał filozofię żydowską w Hebrew Theological College w Skokie (Illinois). Posługę rabinacką pełnił w Europie, Australii oraz Stanach Zjednoczonych. W 1975 roku wyemigrował do Izraela, gdzie zmarł w roku 1992. (Por. Z. Breiterman, *(God) after Auschwitz, Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998, s. 113).

¹⁷ E. Berkovits, *God, Man and History*, Jerusalem 2004, s. 82: „Imperfection, as the source of need in the world, is the challenge for man; as the source of freedom, it is man’s only opportunity to address

ludzie nie są zaprogramowanymi przez Boga automatami lub marionetkami, lecz bytami współtworzącymi to, co istnieje. Są także całkowicie odpowiedzialni za otaczającą ich rzeczywistość. Jakkolwiek Berkovits, odmiennie niż Jonas, nie przyznaje otwarcie, że punktem wyjścia jego teorii była myśl kabały, to widzimy dosyć wyraźnie, iż przejął od kabalistów zarówno koncepcję *cimcum*¹⁸, jak i przekonanie, że rolą człowieka jest współdziałać w odbudowywaniu pierwotnego porządku, a więc realizacja postulatów *tikkun olam*, naprawy świata, poprzez wypełnianie czynów moralnie godziwych i zdolność dostrzegania w „Innym” Bożej „Inności”¹⁹. Z kolei twierdzenie myśliciela, że ekstremalne zło może, w sposób na pozór paradoksalny, spowodować zaistnienie heroicznego dobra²⁰, ma związek z kabalistycznym relatywizmem etycznym. Oznacza on, iż zło i dobro są nierozzerwalnie z sobą związane. Zło może spowodować dobro, dobro zaś przyczynia się niekiedy do nieszczęść. Być może też owo dialektyczne napięcie pomiędzy dobrem a złem stanowi odzwierciedlenie dobrej i złej strony Boga: „Bóg stworzył wszystko. Stworzył świętość i grzech. [...] Szatan to *sitra achra* – lewa strona, czyli odwrótne strona Bóstwa. Dlatego świętość być w nim musi”²¹.

Berkovits nie neguje jednak istnienia Boga absolutnie transcendentnego, twierdząc, że Jego wielkość człowiek dostrzega w sytuacji granicznej. Jako przykład może posłużyć wizja, której doświadczył Hiob podczas najgłębszej intensyfikacji doświadczanego bólu: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu i popiele”²². Powstaje jednak w tym momencie pytanie, czy wizja Hioba w istocie stanowiła wyobrażenia majestatu Boga osobowego, czy też Hiob zobaczył, będąc w *quasi* ekstazie spowodowanej cierpieniem, Raj – niebiański Sad, porażający ludzi swoim widokiem, tak jak w legendzie o „czterech mędrkach, którzy weszli do *Pardes*”²³. Innymi słowy, Hiob – być może – doznał wówczas właśnie „kosmicznego uniesienia”, ujrzawszy Boży majestat i piękno, co w rezultacie przyniosło mu spokój, a jednocześnie sprawiło, że sam poczuł się prochem – niebytem w stosunku do Absolutu. Również motyw Boga milczącego i skrywającego swą twarz podczas Zagłady, czyli Boga cierpiącego z powodu zła, na które nie ma już wpływu²⁴, do złudzenia przypomina kabalistyczną postać *Szechiny*

the challenge, with whatever success he may attain. Since man, without challenge and the freedom of meeting it through responsible action, would not be human”.

¹⁸ Por. *Ibidem*, s. 65 n.

¹⁹ Por. *Ibidem*, s. 113.

²⁰ Por. E. Berkovits, *Faith after the Holocaust* [w:] E. Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, Jerusalem 2007, s. 331.

²¹ S.Z. Rapoport (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, tłum. A. Hadari, Kraków 2007, s. 49.

²² Hi 42, 5–6, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.

²³ Por. G. Scholem, *Mistyctw żydowski...*, s. 65–68.

²⁴ „To the very end, God remained silent and in hiding. Millions were looking for him in vain”. E. Berkovits, *op.cit.*, s. 317. Por. Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 126.

opłakującej zburzoną świątynię: „O świecie, gdy Bóg płacze nad zburzoną świątynią, Jego łzy opadają na bóżnicę. Dlatego mury są wilgotne...”²⁵.

Podobnie więc jak w przypadku koncepcji Jonasa, mamy tu do czynienia z bóstwem cierpiącym i uzależnionym od moralnego i racjonalnego albo niemoralnego oraz irracjonalnego postępowania człowieka. Taka zaś wizja Boga występuje w żydowskim mistycyzmie, gdzie doktryna teurgiczna, określająca możliwość wpływu pozytywnego działania ludzkiego na dobrostan bóstwa, odgrywa wyjątkowo ważną rolę²⁶. Czyny godziwe w porządku etycznym konstytuują Boga w Jego jedności, naprawiają światy, przekształcają chaos w kosmos. Grzechy sprawiają natomiast, że pozostająca na wygnaniu *Szechina*, Boża obecność i żeński aspekt bóstwa, nie jest w stanie połączyć się z Oblubieńcem, a pierwotny plan boski nie może zostać zrealizowany: „Każdy człowiek – KOHEN GADOL, każdy jego dzień – JOM KIPUR, a każde jego słowo – SZEM HAWAJA. Bowiem każdy grzech człowieka strąca cały świat w upadek”²⁷.

2. Doktryna *tikkun olam* w myśli Emila Fackenheim

Emil Fackenheim²⁸ jest tym myślicielem żydowskim, którego postrzegamy zazwyczaj jako twórcę 614. przykazania talmudycznego. Głosi ono, iż naród żydowski powinien zachować i chronić swoją wiarę po to, aby Hitler nie odniósł pośmiertnego zwycięstwa²⁹. Klęska judaizmu oznacza dla Fackenheim a unicestwienie narodu żydowskiego: nie można pozostać Żydem, odrzuciwszy wiarę w Jedyne, która implikuje realizację wielu powinności moralnych wobec drugiego człowieka. Judaizm, w ujęciu Fackenheim a, mógłby zatem uchodzić za przykład religii moralności, zrodzonej, jak ujmuje to Einstein, z religii lęku. Emil Fackenheim jest jednak filozofem postulującym konieczność szerszego pojmowania religii oraz dążenia do głębszego jej doświadczenia. Jego zdaniem jest to możliwe na gruncie judaizmu kabalistycznego, któremu Fackenheim przeciwstawia „judaizm normatywny”, czyli talmu-

²⁵ S.Z. Rapoport (An-ski), *op.cit.*, s. 52.

²⁶ W kwestii teurgii kabalistycznej – zob.: M. Idel, *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006, s. 322–367.

²⁷ S.Z. Rapoport, *op.cit.*, s. 102.

²⁸ Emil Fackenheim urodził się w 1916 roku w Niemczech. W 1938 roku naziści internowali go w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. Wkrótce potem udało mu się zbiec do Kanady, gdzie jednocześnie sprawował funkcję rabina w synagodze judaizmu reformowanego oraz wykładał na wydziale filozofii Uniwersytetu w Toronto. Jako zadeklarowany syjonista wyjechał następnie do Izraela. Zmarł w 2003 roku. Por. Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 135.

²⁹ E.L. Fackenheim, *op.cit.*, s. 299: „It is unthinkable that the gulf between Jews and the Gentiles, created and legislated since 1993, should be unbridgeable from the Jewish side so that the few but heroic, saintly attempts to bridge it from the Gentile side [...] should come to naught. It is this unthinkable that caused is my own mind, on first confronting it, the perception of a ‘614th commandment’, or a ‘commanding Voice of Auschwitz’, forbidding the post-Holocaust Jew to give Hitler post-humous victories. (This is the only statement of mine that ever widely caught on, articulating, as one reviewer aptly put it, ‘the sentiments of Jewish shoe salesmen, accountants, policemen, cab-drivers, secretaries’”. Por. także: Z. Breiterman, *op.cit.*, s. 135.

dyczny³⁰. Kabaliści są bowiem w stanie doszukiwać się prawdy i ontologicznych odniesień ponad symbolami przedstawionymi w midraszach. W żydowskiej myśli mistycznej wszelkie symbole oznaczają realne zjawiska i stany: rzeczywisty – choć niewyraźny i niepoznawalny – Bóg nieustannie dokonuje autonegacji (*cimcum*) oraz wyemanowuje siebie ku światu, podtrzymując go w istnieniu. Niestety, według kabalistycznej kosmogonii, podczas początkowego etapu stwarzania nastąpiła nie spodziewana katastrofa (*szewirat ha-kelim*), która zburzyła wcześniej ustalony przez Absolut porządek. Wypełnione boską energią naczynia rozpadły się wówczas na drobne okruchy, powodując kataklizm i chaos tak w boskim – niewidzialnym, jak i ludzkim, czyli widzialnym świecie. Opowieść o rozbitych naczyniach jest kluczowa dla kabalistycznego postrzegania Boga oraz człowieka. Okazuje się bowiem, że kabalistyczne bóstwo nie jest wszechmocne, skoro nie mogło zapobiec katastrofie i skoro pierwotny plan stworzenia nie został zrealizowany. Co więcej, sama boskość uległa dyfuzji, a Bóg utracił swą jedność, ponieważ Jego energia została rozproszona w materii utożsamianej przez kabalistów ze złem. Powoduje to nieustanne cierpienie Boga i ciągłą konieczność udzielania Mu pomocy przez ludzi³¹. Wspieranie bóstwa polega na dążeniu do naprawy, restytucji świata, to jest realizacji postulatu *tikkun olam*. Naprawa świata ma polegać na wydobywaniu iskier boskości spośród okruchów glinianych naczyń. Zbieranie świętych iskier stanowi zatem moralną powinność: każdy prawy czyn człowieka w stosunku do innej istoty bądź gotowość modlitewnego i kontemplacyjnego zespolenia się z bóstwem wpływa na dobrostan wszechrzeczy, nazywany odkupieniem lub zbawieniem³².

Fackenheim świadomie i wyraźnie nawiązuje w swojej myśli do kabalistycznego motywu naprawy świata, twierdząc, że właśnie wydarzenie *Shoah* stało się wezwaniem do rekonstrukcji porządku moralnego. Nie jest to, oczywiście, łatwym zadaniem. Wydarzenie Auschwitz stanowi bowiem swoistą cezurę zarówno w dziejach ludzkości, jak i w historii żydowskiej myśli mistycznej. Dramatu Auschwitz nikt nie jest w stanie zapomnieć, zanegować, „naprawić” – Zagłada zniszczyła ludzi, ich wiarę i wszelkie soteryczne idee. Owa „niemożliwa Naprawa jest jednak również konieczna”³³. Ma ona na celu upamiętnienie zasług oraz heroizmu ludzi – Żydów i chrześcijan, którzy w nie-ludzkich warunkach dążyli, w miarę swoich ograniczonych możliwości, do odkupienia, choć może nie byli tego świadomi. Wszystkie pozytywne uczynki i słowa wywołują jednak zmianę na lepsze w wyższych sferach. Postulat *tikkun olam* jest więc nadal aktualny. Musimy zatem wierzyć w ludzką zdolność wpływania na dzieje świata. W przeciwnym razie zapomnimy o tych, którzy umierali z godnością, nie wyrzekli się wiary w Jedyne, pomagali cierpiącym i narażali dla nich życie czy też walczyli podczas powstania w warszawskim getcie. Wszystko, co czynili, miało na celu dążenie do ocalenia zdekonstruowanej przez nazizm idei człowieka i człowieczeństwa. Fackenheim podkreśla zarazem, że ślepa wiara w kabalistycznie pojmowaną doktrynę *tikkun olam*

³⁰ Por. E.L. Fackenheim, *op.cit.*, s. 252 n.

³¹ Por. G. Scholem, *Mistyctyzm żydowski...*, s. 293–297.

³² Por. R. Elior, *The Expression of Human Freedom in Jewish Mysticism* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, s. 44 n.

³³ E. Fackenheim, *op.cit.*, s. 254, tłum. własne.

nie jest po Holokauście możliwa, ponieważ cierpienie, którego wówczas doświadczyła ludzkość, świadczy o destrukcyjnych skłonnościach człowieka. Skala tego cierpienia była zaś wówczas tak wielka, że nic nie może go zrekompensować³⁴. W błędzie, mówi żydowski filozof, są ci, którzy twierdzą, iż powstanie państwa Izrael miało jakąkolwiek wartość soteryczną, będąc nagrodą za największy w historii pogrom żydowskiego narodu. Poglądy takie są niemal bluźnierstwem³⁵. Ziemskiej gehenny dzieci, matek i starców nie można w żaden sposób wycenić, oszacować, wynagrodzić. Mimo to, na pozór paradoksalnie, jedynym rozwiązaniem jest dla ludzi właśnie realizacja niemożliwego – lecz koniecznego – postulatów naprawy świata. *Tikkun olam* jest niezbywalną powinnością moralną: jedynie naprawa tego, co pozostało z ludzkiego i boskiego świata, sprawi, że Hitler nie odniesienie „pośmiertnego zwycięstwa”, a ludzie będą mogli żyć, z jednej strony zachowując godność człowieczeństwa, z drugiej zaś mając świadomość przeszłości, o której nie wolno im zapomnieć. Pamięć jest bowiem obowiązkiem. Kabalistycznej naprawy świata nie można więc, według Fackenheima, utożsamiać z moralnie pozytywnymi aktami podejmowanymi po Zagładzie. Kabaliści byli bowiem zdolni do odczuwania współczucia w stosunku do bóstwa, rozpaczając nad wygnaniem *Szechiny*. Ci zaś, którzy przeżyli czas *Shoah*, powinni opłakiwać nie tylko Boga, nie tylko niewinne ofiary, lecz także siebie samych. Powaga wydarzenia Auschwitz zanegowała bowiem wiarę mistyków w możliwość zaistnienia odkupienia – powszechnego dobrostanu dopełniającego czas³⁶. Filozof nie odpowiada zarazem na pytanie, czy po Auschwitz możliwa jest wiara w Boga osobowego. Jedno wydaje się pewne: obraz Boga w myśli Fackenheima jest portretem *Dei absconditi* – bóstwa, o którym niczego powiedzieć się nie da i którego nie można ujmować ani w teologicznych, ani w filozoficznych kategoriach. Bóstwo to nie ma żadnych wspólnych cech z antropomorficznym Bogiem przekazu biblijnego. Jest ono zatem tym samym Bogiem, o którym mówili i mówią kabaliści. Holokaust jawi się natomiast w myśli filozofa jako cezura oddzielająca religię lęku, religię moralności oraz religię kosmicznego uniesienia od religii opartej na poczuciu bezsilności wobec boskich – lub nieboskich – praw rządzących życiem ludzi i społeczeństw. „Religię” Fackenheima można również określić jako autonomiczny system etyczny, który obliguje podmiot do realizacji czynów pozytywnych. Tym więc, co człowiekowi pozostaje „po Auschwitz”, jest posłuszeństwo moralnemu imperatywowi, będącemu w ujęciu Fackenheima pewną modyfikacją kabalistycznego postulatów głoszącego, że tylko prawe czyny ludzkie mogą sprawić, iż otaczający nas świat staje się lepszy, o ile po Holokauście w ogóle można jeszcze mówić o dobrostanie świata, a nie o jego całkowitej porażce i stanie klęski.

³⁴ „The screams of the children and the silence of the *Muselmänner* are in our world. We dare not forget them; we cannot surpass or overcome them: and they are unredeemed”. *Ibidem*, s. 256.

³⁵ „The attempt to justify the Holocaust as an evil means to any good however glorious would be blasphemous – and it is impossible”. *Ibidem*, s. 255.

³⁶ „Some of us can weep for the *Shekina*. We all must weep not only for them but also for ourselves, for we cannot mystically either fly above history or leap forward to its eschatological End”. *Ibidem*, s. 256.

3. Bóg jako *Ajin* – Święta Nicość w poglądach Richarda L. Rubensteina

Doktrynę głoszącą, iż istota bóstwa jest niewyraźna i niepoznawalna, jako że z Bogiem niczego nie daje się porównać, legła u podstaw kabalistycznej wizji stworzenia. To, co boskie, jest zawsze „ponad” i „poza” – „poza życiem, poza czystym istnieniem, a nawet – wbrew temu, co głosili Platon i Arystoteles – poza myśleniem”³⁷. Zdaniem kabalistów, Absolut – boska energia wciąż na nowo stwarza widzialny świat oraz podtrzymuje go w jego istnieniu³⁸. Stwarzanie – rozumiane jako akt kreacji – polega na dialektycznym napięciu ontycznym, zachodzącym pomiędzy wycofywaniem się *En-Sof* w głąb siebie (*cimcum*) oraz emanacji boskiego bytu, przeciwstawnej wycofywaniu się bóstwa³⁹. Bytową podstawę Nieskończoności – *En-Sof* – stanowi jednak *Ajin*, Nicość. Jej koncepcja została dość precyzyjnie zdefiniowana przez kabalistów:

Ajin, Nicość, istnieje bardziej niż wszelkie byty tego świata. Jednakże – skoro jest ona prosta i skoro każda [inna] prosta rzecz jest w porównaniu z nią złożona, to jest ona nazywana *Ajin*. [...] Jeżeli spytasz: „Co to jest?”, odpowiedź brzmi „Nic”, co oznacza, że nikt nie jest w stanie zrozumieć Nicości. Jest ona negacją każdego pojęcia. Nikt nie może niczego o niej powiedzieć – oprócz wiary, iż Ona istnieje. Jej egzystencja nie może być ujmowana przez jakikolwiek byt inny od Niej samej⁴⁰.

Ajin jest zatem Niczym. Istnieje, nie posiadając żadnych atrybutów lub orzeczników. W odróżnieniu od *En-Sof*, Nieskończoności, która jest wszędzie oraz we wszystkim, *Ajin* znajduje się nigdzie, ani nie pozostając w stanie spoczynku, ani nie będąc w ruchu⁴¹. Z „zera” Nicości wyłania się „jedyńka” Nieskończoności, która stanowi pełnię, obejmującą wszystko to, co istnieje⁴². Nie bez powodu Gershom Scholem nazwał kabalistyczną wizję stworzenia „jedyńą w dziejach naprawdę poważną próbą domyślenia do końca koncepcji *creatio ex nihilo*”⁴³.

Współczesnym filozofem żydowskim, który uznał, że jedynie takie pojmowanie Boga jest „po Auschwitz” możliwe, stał się Richard L. Rubenstein, postać niezwykle

³⁷ G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 21.

³⁸ „Każdy etap procesu stworzenia kryje w sobie napięcie między światłem na powrót wnikającym w Boga i tym, które z Niego wystrzela. Bez tego ciągłego napięcia, bez tych ustawicznych impulsów Boga wobec swej Istoty żadna z rzeczy tego świata nie mogłaby trwać”. G. Scholem, *Mistyryzm żydowski...*, s. 290.

³⁹ „Namacalna, cielesna rzeczywistość ma sens o tyle tylko, o ile wywodzi się z boskiego źródła. Podobnie, ukryty świat Nieskończonego, boska Nicość, może być dostrzeżona jedynie w rzeczywistości cielesnego bytu. Taki obraz świata wywodzi się z kabalistycznej dialektyki, która łączy to, co jawne, z ukrytym, pojmując »rzeczywistość« w sposób daleko odbiegający od potocznego rozumienia”. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009, s. 13.

⁴⁰ D.C. Matt, *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1996, s. 66 n, tłum. własne. W kwestii pojęcia *Ajin* zob. także: T. Sikora, *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej* [w:] *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, M. Galas (red.), Kraków 2006, s. 115–127.

⁴¹ Por. Z. Halevi, *Kabala. Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Ljubljana 1994, s. 5.

⁴² Por. G. Scholem, *Judaizm...*, s. 52.

⁴³ G. Scholem, *Mistyryzm żydowski...*, s. 290.

ciekawa, choć także nieco kontrowersyjna⁴⁴. Chociaż po odbyciu studiów teologicznych został mianowany rabinem konserwatywnego odłamu judaizmu i chociaż oświadczenie nie dotknęły go cierpienia związane z tragedią Holocaustu, nie był on w stanie zrozumieć tego, co wówczas nastąpiło. Nie był też w stanie pogodzić wiary w „dogmaty” judaizmu ze swoimi przemyśleniami na temat Zagłady. Rubenstein jest twórcą teorii, którą określił jako „czas śmierci Boga”, przy czym zastrzega, iż śmierć Boga jest wydarzeniem kulturowym, a nie zjawiskiem ontycznym czy historycznym:

Należy na samym początku [...] podkreślić, że śmierć Boga nie jest czymś, co przytrafiło się Bogu. Jest ona wydarzeniem kulturowym, którego doświadczyli mężczyźni i kobiety [...] niebędący już w stanie wierzyć w transcendentnego Boga, który włada historią ludzkości⁴⁵.

Innymi słowy, zdaniem myśliciela, wraz z milionami niewinnych ofiar nazizmu zmarł także Bóg – Pan historii wybranego narodu żydowskiego i sprawiedliwy sędzia, który wynagradza dobro, a za zło karze. Naród żydowski nie może już zresztą uchodzić za wybrany: w kontekście wydarzeń II wojny światowej jest on raczej narodem przeklętym. Co więcej, dobry, sprawiedliwy i wszechmocny Bóg powinien zapobiec największej w dziejach ludzkości Zagładzie i dotrzymać obietnicy, której udzielił na górze Synaj. Skoro zaś tego nie uczynił, nie jest On ani dobry, ani sprawiedliwy. Jedyнным atrybutem, jaki można przypisać Bogu czy bóstwu, jest, zdaniem Rubensteina, bezwzględna i absolutna wszechmoc i niepojętość. Święta Nicość jest dawcą życia i śmierci, obojętną na losy społeczeństw i jednostek⁴⁶. Wydaje się, że ten właśnie pogląd sprawił, iż większość żydowskich historyków filozofii dość ostro krytykuje myśl filozofa, który – jako pierwszy z Żydów – otwarcie wystąpił przeciwko zasadom swojej wiary, choć nigdy nie podważał znaczenia tradycji, twierdząc, że dla wielu ludzi religia – pojmowana jako zestaw mitów, wierzeń i rytuałów – stanowi wsparcie i pozwala im identyfikować się ze wspólnotą⁴⁷. Wydaje się poza tym istotne, Rubenstein z całą świadomością i przekonaniem odróżnia transcendentnego Boga ortodoksyjnego judaizmu od kabalistycznego Absolutu będącego „wszystkim we wszystkim”. Pojęcie Boga postulowane przez myśliciela i możliwe do uzasadnienia po Holokauście zostało zapożyczone z orientalnego mistycyzmu. Bóg zostaje więc określony przez Rubensteina jako „Święta Nicość” oraz jako nieskończone *En-Sof*, od którego pochodzi wszystko, co istniało i istnieje. Podobnie jak Fackenheim, Rubenstein podkreśla, iż refleksja nad tym, co wydarzyło się podczas II wojny światowej, empirycznie zaprzecza istnieniu idei Boga antropomorficznego, postrzegane-

⁴⁴ Richard Lowell Rubenstein urodził się 8 stycznia 1924 r. w Nowym Jorku. Otrzymał tytuł magistra literatury hebrajskiej w Jewish Theological Seminary. Tam również mianowano go rabinem. Następnie w Harvard Divinity School uzyskał tytuł magistra teologii, a po odbyciu studiów doktoranckich na Uniwersytecie Harvardzkim został doktorem filozofii. Prowadził wykłady na uniwersytecie stanowym na Florydzie, jak również na uniwersytecie w Bridgeport. Nauczał także na uniwersytecie w Pittsburghu. Napisał prace poświęcone Holocaustowi, religioznawstwu, teologii, relacjom żydowsko-chrześcijańskim, etyce (Por. W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, Detroit 1992, s. 78–80).

⁴⁵ R.L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1996, s. 294, tłum. własne.

⁴⁶ Por. *Ibidem*, s. 306.

⁴⁷ Por. W.E. Kaufman, *op.cit.*, s. 78–92.

go jako miłosierny ojciec i sprawiedliwy sędzia. Bóg Rubensteina nie kocha ludzi. Co więcej, Boga tego nie można kochać i nie można Mu ufać. Tym, co pozostaje człowiekowi spoglądającemu na swoją i swoich bliskich egzystencję, jest lęk przed bóstwem, które stworzyło naturę, wraz z jej absolutnymi i powszechnymi prawami, które precyzyjnie wyznaczają granice ludzkiego życia oraz determinują kolejne etapy ludzkiej egzystencji: wszyscy, bez wyjątku, rodzimy się, dorastamy, starzejemy się i umieramy, nie mając na to najmniejszego wpływu. Jesteśmy, mówi filozof, jak fale oceanu, kolejno rozbijające się o brzeg, po to aby za moment mogła o ten brzeg uderzyć następna fala zrodzona przez odwieczny i bezpostaciowy Byt⁴⁸. Po śmierci ponownie się z owym Bytem stapiamy, tracimy własną indywidualność, by mogło zaistnieć kolejne ludzkie życie, które także przeobrazi się kiedyś w Nicość.

Myśli Rubensteina nie można zatem – w przeciwieństwie do koncepcji zaproponowanych przez Jonasa czy Berkovitsa – określić jako optymistycznej. O ile bowiem Jonas i Berkovits starali się, korzystając z dorobku kabalistów, wydobyć takie idee, które mogłyby wskazać człowiekowi możliwość wiary w sensowność i celowość ludzkiej egzystencji, o tyle przemyślenia Rubensteina brzmią raczej pesymistycznie. Zdaniem filozofa wydarzenie Auschwitz dowiodło, że nikt nie ma wpływu ani na własny los, ani na dzieje świata. Boga możemy wprawdzie podziwiać w niezliczonych chwilach szczęścia, którego niekiedy doznajemy, lecz jednocześnie musimy się Go lękać, ponieważ wiemy, że cena, jaką zapłacimy za nasze ziemskie istnienie, jest niezwykle wysoka i niewspółmierna do czasu, który nam dano⁴⁹. Należy również podkreślić, iż Rubenstein neguje zasadność i autentyczną potrzebę istnienia jakiegokolwiek religii⁵⁰, chociaż całą jego koncepcję można by określić jako „religię kosmicznego przerażenia”, chcąc posłużyć się w tym momencie terminologią zaproponowaną przez Einsteina.

Zakończenie

Niezależnie od różnic, jakie pojawiają się w żydowskim dyskursie filozoficznym „po Auschwitz”, oraz różnorodnego ujmowania przez filozofów idei Boga, możliwej do zaakceptowania po Holokauście, zwraca uwagę fakt, że wszyscy przywołani tu

⁴⁸ Podobną metaforyką – metaforyką morza – służącą opisowi przemian stanów ontycznych wszystkiego, co aktualnie lub potencjalnie istnieje, posługuje się Oskar Goldberg. Jego monumentalne dzieło *Rzeczywistość Hebrajczyków*, zostało niedawno przetłumaczone na język polski przez T. Sikorę: O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 8: „Wyobraźmy sobie powierzchnię morza i jego bezdenną głębię. Z głębi tej próbują wydostać się na powierzchnię nieskończenie liczne strumienie wód. Nie jest to jednak możliwe, gdyż powierzchnia jest ograniczona, a zatem ograniczona jest zdolność ich przyjmowania. Skończoność można uważać za powierzchnię nieskończoności. Nieskończenie liczne możliwości prą z niej ku powierzchni, aby się urzeczywistnić”.

⁴⁹ Por.: R.L. Rubenstein, *op.cit.*, s. 306: „Each wave in the ocean of God's Nothingness has its moment, but it must inevitably give way to other waves. We are not, like Job, destined to receive back everything twofold”.

⁵⁰ „Religions are like the fences that hold young saplings to erect. Without the fence the sapling could fall over. When it takes firm root and becomes a tree, the fence is no longer needed. However, most people never loose their need for the fence”. *Ibidem*, s. 291.

myśliciele znaleźli inspirację dla swych koncepcji w myśli żydowskiej kabały, wykorzystując rozmaite jej pojęcia, mity i motywy. Jest to tym bardziej zadziwiające, że Berkovits, Rubenstein i Fackenheim byli nie tylko filozofami, lecz także rabinami, którzy przez jakiś przynajmniej czas sprawowali posługę w lokalnych kongregacjach. Wszyscy też oni – poza Jonasem, uczniem Heideggera i wychowankiem zachodnioeuropejskiej szkoły filozoficznej – posiadali talmudyczne wykształcenie. Fakty, wobec których stanęli twarzą w twarz, podważyły ich wiedzę teologiczną i wiarę, powodując, że zwrócili się ku mitycznej i ezoterycznej myśli Kabały, deprecjonowanej dotąd przez żydowskich uczonych, choć popularnej wśród pogardzanych na Zachodzie chasydów. Idea świętej Nicości, mit rozbitych naczyń, reprezentujący kosmiczną katastrofę, która nastąpiła u zarania stworzenia, konieczność realizacji postulatu naprawy świata, portret bezsilnego i cierpiącego Boga – Stwórcy dobra i zła – okazały się dla współczesnych myślicieli żydowskich jedyną możliwością ocalenia wiary w Jedyne, który podczas Zagłady utracił tradycyjnie przypisywane Mu atrybuty i ukrył swoją twarz, nie przyszedłszy z pomocą wybranym. Rzecz jasna, pozostaje kwestią otwartą, czy w istocie filozofowie ci naprawdę ocalili ideę Boga (jakiegokolwiek) judaizmu⁵¹, czy też opowiedzieli się za istnieniem neoplatońskiej Jedni. Jak bowiem zauważył Gershom Scholem, „w odniesieniu do kabały można [...] powiedzieć, że Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący jak fascynujące są dla nas starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”⁵². Najistotniejsze w tym kontekście wydaje się jednak, że nawet po Holokauście przetrwały elementy religii kosmicznego uniesienia, pozwalającej wierzyć, wbrew wydarzeniom historii, że zarówno wszechświat, jak i ludzkie istnienie mają sens i cel, a niepojęta święta Nicość pozostaje niezmiennie dawcą nie tylko śmierci, lecz także życia, które wciąż na nowo może się wyłaniać z Niebytu, będącego w istocie Pełnią.

Bibliografia

- Berkovits E., *Faith after the Holocaust* [w:] E. Berkovits, *Essential Essays Judaism*, Jerusalem 2007.
- Berkovits E., *God, Man and History*, Jerusalem 2004.
- Breiterman Z., *(God) after Auschwitz, Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998.
- Einstein A., *Religion and Science* [w:] *The World as I See It*, New York 1954, s. 24–28 (przekład polski P. Wasyla: http://amitaba.republika.pl/religia_i_nauka.html [dostęp: 10. 06. 2014]).
- Elior R., *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków–Budapeszt 2009.
- Elior R., *The Expression of Human Freedom in Jewish Mysticism* [w:] *Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013.
- Fackenheim E.L., *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Bloomington–Indianapolis 1994.

⁵¹ W kwestii różnorodnych nurtów teologicznych oraz filozoficznych w obrębie judaizmu – zob. W. Szczerbiński, *op.cit.*, s. 39–63.

⁵² G. Scholem, *Judaizm...*, s. 18.

- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Halevi Z., *Kabala. Tradycja wiedzy tajemnej*, tłum. B. Kos, Ljubljana 1994.
- Idel M., *Kabala. Nowe Perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003.
- Katz S.T., *Zagłada [w:] Historia filozofii żydowskiej*, D.H. Frank, O. Leaman (red.), tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Kaufman W.E., *Contemporary Jewish Philosophies*, Detroit 1992.
- Konstańczak S., *In the Shadow of Holocaust – Hans Jonas' Concept of 'Homo Patiens' [w:] Understanding Human Being. Essays on Jewish Anthropology*, Z. Sareło, H.T. Mikołajczyk (red.), Słupsk 2013.
- Matt D.C., *The Essential Kabbalah. The Heart of Jewish Mysticism*, New York 1996.
- Maybaum I., *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.
- Qunizio S., *Przegrana Boga*, tłum. M. Bielawski, Kraków–Dębica 2008.
- Rapoport S.Z. (An-ski), *Na pograniczu dwóch światów. Dybuk. Przypowieść dramatyczna w czterech aktach według hebrajskiej wersji dramatu Chaima Nachmana Bialika*, tłum. A. Hadari, Kraków 2007.
- Rubenstein R.L., *After Auschwitz. History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore and London 1996.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1991.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.
- Sikora T., *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej [w:] Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, M. Galas (red.), Kraków 2006.
- Szczerbiński W., *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Poznań 2007.
- Teologia i filozofia żydowska wobec Holokaustu*, P. Śpiewak (red.), Gdańsk 2013.