

# Waldemar Chrostowski

---

"Postulat nie-osobowego Boga :  
rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla  
teizmu żydowskiego", Waldemar  
Szczurbiński, Poznań 2007 :  
[recenzja]

---

Collectanea Theologica 79/2, 236-245

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Cennym dopowiedzeniem są wskazania bibliograficzne, tak Magisterium Kościoła jak i literatura przedmiotu. Dobrze, że przywołano także dwie prace w języku polskim.

Rozpoznanie norm moralnych na podstawie znajomości natury człowieka jest przedmiotem refleksji filozoficznej i teologicznej dotyczącej problematyki prawa naturalnego. Natomiast normami zawartymi w Objawieniu Bożym zajmują się nauki biblijne i teologiczne. Do tych ostatnich należy refleksja nad „nowym prawem” Chrystusa.

Z książki kard. Grocholewskiego widać, że prawo naturalne ma swą najgłębszą podstawę ontyczną w naturze ludzkiej stworzonej przez Boga. Dlatego też odzwierciedla ono fundamentalną skłonność natury człowieka do kierowania się w stronę dobra i jego wyboru, a unikania zła. Prawo to nie jest ustanowione przez człowieka, ale przez Boga, i jest zakorzenione w odwiecznym Bożym prawie. Dlatego człowiek w sposób spontaniczny odkrywa je w swojej naturze i wskazania prawa naturalnego jawią się mu jako oczywiste.

Niestety, swoistym paradoksem współczesności jest szczylenie się *Deklaracją powszechnych praw człowieka*, a z drugiej strony negacja prawa naturalnego. Zatem neguje się prawo „wpisane w serce”, a wskazuje praktycznie na indywidualizm pojęty jako ostatnia instancja moralna. Tymczasem humanizm chrześcijański jeden ze swoich fundamentów upatruje właśnie w prawie naturalnym.

Dobrze, że książka kard. Z. Grocholewskiego ma wiele elementów z zakresu nauk teologicznych. Czyni to z niej dzieło o jeszcze większych walorach dydaktycznych. Forma narracji jest dodatkową zachętą do interesującej i twórczej lektury.

bp Andrzej F. Dziuba, Łowicz

Waldemar SZCZERBIŃSKI, *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Seria Nauki Teologiczne Nr 2, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2007, ss. 242.

Ks. dr Waldemar Szczerbiński (ur. 1964) jest kapłanem archidiecezji gnieźnieńskiej. Po ukończeniu studiów w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie przyjął w 1990 r. święcenia kapłańskie i uzyskał tytuł magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu na podstawie pracy *Argumentacja konsolacyjna w wybranych listach św. Hieronima*, napisanej pod kierunkiem ks. dr. Ludwika Gładyszewskiego. W latach 1990-1992 pracował jako wikariusz i prefekt w parafii św. Teresy oraz w parafii św. Piotra i Pawła w Kruszewicy, po czym rozpoczął studia licencjacko-doktoranckie na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1995-1996 przebywał na

rocznym stypendium doktoranckim w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago. W 1998 r. uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, której promotorem był ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus.

Rozprawa W. Szczerbińskiego wyrosła na gruncie zainteresowań naukowo-badawczych skoncentrowanych na bilansie oraz kierunkach współczesnej filozoficznej i teologicznej myśli żydowskiej, a także na problematyce dialogu chrześcijan z wyznawcami judaizmu. Poświęcił on tym zagadnieniom rozprawę doktorską, niemal wszystkie artykuły naukowe oraz referaty i wystąpienia na sympozjach, zjazdach i konferencjach. Szczególne miejsce w tej refleksji zajmuje osoba i dzieło rabina Abrahama J. Heschela, mocno osadzonego w wielowiekowej tradycji judaistycznej. Przygotowując rozprawę, W. Szczerbiński wybrał przybliżenie najbardziej liberalnego nurtu współczesnego judaizmu, jakim jest tzw. rekonstrukcjonizm, zwłaszcza wypracowana przez jego założyciela, Mordechaję Menachemę Kaplana (1881-1983), koncepcja Boga. Nie trzeba uzasadniać, że tak sprecyzowany temat można należycie podjąć i rozwinąć wyłącznie ze świadomością, że mamy do czynienia z newralgicznym stykiem i zazębaniem się filozofii i teologii, charakterystycznym dla mentalności i myśli żydowskiej. Punkt wyjścia przemyśleń na te tematy nie jest wyłącznie teoretyczny, lecz wynika z konstatacji praktycznej, którą najbardziej lapidarnie wyraziła K. Armstrong: „Dzisiejszą trudnością nie jest istnienie Boga, ale natura Boga” (s. 7). Nie sposób nie przyznać racji temu stwierdzeniu.

Przedstawiając we *Wstępie* książki (ss. 7-16) wyjściowe stanowisko twórcy rekonstrukcjonizmu, podkreśla się, że M. Kaplan zauważa katastrofalne następstwa negowania tradycyjnej wiary w Boga. Mówi o nim, że „ma swoją przyczynę egzystencjalną (Bóg nie wpływa na losy Żydów, czego dowodem są wydarzenia II wojny światowej) i scjentyistyczną (odrzućcie teorię kreacji jako niezgodną z nauką)” (s. 8). Pierwsza przesłanka nie zostawia wątpliwości, że mamy do czynienia ze specyficznym żydowskim punktem widzenia, który trzeba umieścić w kontekście ogółu wielopostaciowego życia żydowskiego. Drugą przesłankę charakteryzuje znacznie szerszy zasięg, lecz mimo to pozostaje ona w cieniu pierwszej. Podstawowy cel Kaplana stanowi strzeżenie i zachowanie żydowskości jako takiej, stawianej w opozycji wobec judaizmu i to do tego stopnia, że przyjmuje się, iż bycie Żydem dzisiaj wcale nie oznacza bycia człowiekiem religijnym. Dla wielu ludzi „z zewnątrz” judaizmu brzmi to niezrozumiale, a nawet szokująco, natomiast Żydzi znają tego rodzaju prowokacje duchowe i intelektualne, uodpornili się na nie, a nawet do nich przyzwyczaili. Jedną z konsekwencji tego typu zapatrywań i poglądów stanowi – obok zachwiania podstawami wiary religijnej niektórych – silniejsze umocnienie poczucia żydowskości oraz budowanie jego jedności w różnorodności zapatrywań i podejść. W gruncie rzeczy wynika to z samej istoty

Talmudu, o którym napisano, że „jest całkiem obrazoburczy: zabija wszelki ustalony obraz Boga” (s. 11). W ten sposób staje się widoczne coś, czego nie rozumie i nie uznaje wielu chrześcijan, nawet mających akademickie wykształcenie filozoficzne i teologiczne, a mianowicie, że „współczesny judaizm nie jest lustrzanym odbiciem judaizmu biblijnego” (s. 12). Zasadne, aczkolwiek tym więcej prowokacyjne, staje się więc pytanie: „Czy wyznawcy judaizmu i chrześcijanie wierzą w tego samego Boga?” (s. 13). Aby na nie odpowiedzieć, W. Szčerbiński zamierza najpierw ustalić, czym jest współczesny judaizm oraz jakie jest w nim rzeczywiste pojęcie Boga, a następnie uszczegóławia swoją refleksję, stawiając dwa inne kluczowe pytania: „Czy rekonstrukcjonizm żydowski jest judaizmem i czy rekonstrukcjonistyczna wizja Boga może uchodzić za judaistyczną” (s. 14). Tak postawiony problem na pewno zasługuje na uwagę i powinien żywo zainteresować chrześcijańskich filozofów i teologów oraz rzeczników i uczestników dialogu międzyreligijnego. Pewnym drogowskazem do uzyskania odpowiedzi jest tytuł monografii, który sugeruje, że rekonstrukcjonizm żydowski postuluje koncepcję Boga nie-osobowego, oraz jej podtytuł z sugestią, że rekonstrukcjonistyczne pojęcie Boga stoi w opozycji do teizmu żydowskiego znamionującego tradycyjny judaizm. W świecie anglosaskim zajmowano się tą trudną i fascynującą problematyką (ss. 14-15), natomiast na gruncie polskim pozostaje ona w zasadzie zupełnie nieznaną. To wystarczająco uzasadnia potrzebę zajęcia się nią i jej przybliżenia, tym bardziej że sprzyja temu klimat rozwijającego się dialogu chrześcijańsko/katolicko-żydowskiego/judaistycznego.

Sedno monografii stanowi pięć rozdziałów, uporządkowanych w taki sposób, że podejmują problemy, przechodząc od ogółu do szczegółów. Jest to podejście ciekawe i logiczne, pozwala bowiem spokojnie śledzić bieg myśli autora, a zarazem owocnie zgłębiać skomplikowaną i dość hermetyczną problematykę. Żydowska filozofia i teologia są specyficzne, odzwierciedlają bowiem nie tylko, a nawet nie tyle, bieg i nawarstwianie się obfitego dorobku myśli żydowskiej, ile raczej dramatyczne żydowskie losy. Ich osnowę stanowią argumenty, ale bardziej niż one liczy się wrażliwość, co powoduje, że nader często dyskurs przenosi się ze sfery racji na sferę emocji. W ostatnich kilkadziesiąt latach najczęstszy punkt odniesienia wszelkiej żydowskiej refleksji filozoficznej i teologicznej stanowi Holocaust. Dotyczy to również rekonstrukcjonizmu, aczkolwiek początki tego ruchu przypadają na wcześniejszy okres, gdy w 1922 r. M. Kaplan założył kongregację znaną jako Society of the Advancement of Judaism.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Rozumienie Boga w tradycji żydowskiej* (ss. 17-38). Ze względu na analityczno-historyczny charakter nosi on wszystkie znamiona dobrze ukierunkowanego wprowadzenia w problematykę zapowiedzianą w tytule monografii. Paragraf pierwszy omawia problem istnienia Boga w judaizmie, zbierając najbardziej znane próby „dowodzenia” Jego istnienia. Autor wy-

szczególania dociekania, które wypracowali: Saadia ben Józef, zwany Gaonem (882-942), Abraham Ibn Daud (1110-1180), Mojżesz Majmonides (1135-1204) i Chasdaj Kreskas (1340-1412). Wszystkie są oparte na przekonaniu, że istnienie Boga to prawda w sensie egzystencjalnym. Konkluzja brzmi: „Wiara w istnienie Boga nigdy nie jest spowodowana przez racjonalne myślenie człowieka. Racjonalne argumenty mogą w przekonaniu judaizmu ludzką wiarę wzmocnić i pokazać, że uznanie istnienia Boga nie jest nieracjonalne. Prawda ta odnosi się zresztą nie tylko do judaizmu, lecz do każdej religii” (s. 30). Paragraf drugi zajmuje się sprawą poznania natury Boga w judaizmie. Wylicza się w nim i zwięźle omawia istotne przymioty stale przypisywane przez judaizm Bogu: jedność i jedyność oraz transcendencję i immanencję. Liczne pokrewieństwa i zbieżności tradycyjnej żydowskiej myśli teodycealnej z chrześcijańską myślą filozoficzną i teologiczną są oczywiste.

Rozdział drugi nosi tytuł *Zarys współczesnej myśli żydowskiej* (ss. 39-63). Mówi się o niej, że w różnym stopniu i odmiennie nawiązuje ona do wielowiekowej i wielokierunkowej tradycji. Stosując metodę porównawczą, autor prezentuje najpierw główne nurty teologiczne judaizmu, wyodrębniając i omawiając w paragrafie pierwszym judaizm ortodoksyjny, reformowany i konserwatywny. Wiadomości na ich temat są encyklopedyczne, to znaczy zwięzłe, starannie wyselekcjonowane, przejrzyste i poprawne. Dzięki nim polscy czytelnicy mogą z pożytkiem przebrnąć przez rozmaite zawiłości i meandry żydowskiej samoświadomości religijnej, której fundamentalną cechą stanowi dialektyka. Dużą wartość mają konstatacje o charakterze porównawczym, ukazujące podobieństwa i różnice między poszczególnymi nurtami judaizmu, szczególnie w tym, co dotyczy koncepcji Boga. W paragrafie drugim zostały przedstawione główne żydowskie nurty filozoficzne, a więc egzystencjalizm, o którym mówi się, że w Polsce jest kojarzony z filozofią dialogu (Franz Rosenzweig i Martin Buber), oraz esencjalizm (Leo Baeck, Abraham J. Heschel), do niedawna znacznie mniej u nas znany. W odróżnieniu od egzystencjalizmu, esencjalizm kładzie nacisk na potrzebę określenia istoty judaizmu, a nie tylko jego istnienia i przetrwania. Tytuł paragrafu trzeciego brzmi: *Rekonstrukcjonizm jako synteza obu nurtów*. Chodzi o syntezę tak pod względem filozoficznym, jak i teologicznym. Trzeba przyznać, że jest to rzeczowe i intrygujące wprowadzenie w problematykę monografii, tym bardziej że podkreśla się, iż „rekonstrukcjonizm jest jedynym ruchem w łonie judaizmu, który zrodził się i rozwija w Stanach Zjednoczonych. Jego głównym celem jest ożywienie judaizmu” (s. 63). W tym miejscu natrafiamy na trzy barwne i dosadne porównania: 1. istotę „kopernikańskiej rewolucji” (astronomia i kosmologia), której dokonał M. Kaplan, stanowi to, że „przesuwa centrum, grawitacji życia żydowskiego z religii żydowskiej na fakt, że jest to życie ludu żydowskiego”; 2. o istocie dokonanej przez niego „darwinowskiej rewolucji” (biologia) przesądza fakt, że „judaizm przeszedł ewolucję w odpowiedzi na zmiany, które napotkał w świecie”; 3. trzon „rewolucji

whiteheadowskiej” (filozofia) stanowi to, że rekonstrukcjonizm „daje judaizmowi konkretność i adekwatność” (s. 63). Trudno o lepszą reklamę przedstawianego produktu filozoficzno-religijnego, ale rzecz w tym, czy nie jest to reklama bez pokrycia i na wyrost.

*Charakterystyka rekonstrukcjonizmu żydowskiego* to tytuł trzeciego rozdziału monografii (ss. 64-121), w którym dominuje metoda analityczna. Paragraf pierwszy przedstawia M. Kaplana jako twórcę nowego ruchu, umieszczając go najpierw w kontekście środowiska, z którego się wywodził i w którym otrzymał wychowanie i wykształcenie. Z jego inicjatywy w 1940 r. (inne źródła podają, że w 1935 r.) w Nowym Jorku została utworzona The Jewish Reconstructionist Foundation, którą uznaje się za właściwy początek nowego ruchu. Jego zaistnienie zostało poprzedzone wszechstronną krytyką dotychczasowej myśli żydowskiej, w której socjologiczny, empiryczny i pragmatyczny racjonalizm Kaplana przeciwstawił się tradycyjnemu judaizmowi, traktowanemu jako żydowski teizm. Nakreślenie biogramu Kaplana idzie w parze z umiejętną prezentacją wypracowanej przez niego celowości i metody rekonstrukcji judaizmu. Opiera się ona na dogłębnej reevaluacji trzech zasadniczych elementów życia żydowskiego: Żydzi, Tora i Bóg. „Ta triada jest kamieniem węgielnym tradycji żydowskiej” (s. 76), a nie bez znaczenia jest kolejność poszczególnych członów. Znamienne, że Kaplan uznał protojudaizm, czyli religię biblijnego Izraela, „za bardziej autorytatywny, a tym samym za bardziej normatywny niż judaizm rabiniczny” (*tamże*). Abstrahując od wewnątrzżydowskich konsekwencji tego ujęcia, należy zwrócić uwagę na jego reperkusje dla natury i agendy aktualnego dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem. Kaplan podkreślił to, z czego nie zdaje sobie sprawy bardzo wielu katolickich uczestników dialogu, szkodząc przez to obustronnym kontaktom i obniżając ich wartość. Ale krytykując tradycję, Kaplan nie wyobrażał sobie bez niej żydowskiego życia i trwania. „Tradycja dla niego jest wezwaniem do myślenia, a nie zakazem myślenia; jest uwolnieniem ludzkich możliwości, a nie ich zniewoleniem; początkiem zmagania intelektualnych, a nie końcem poszukiwań. Jak przekonywał, człowiek bez tradycji jest w o wiele gorszej sytuacji, niż człowiek bez ojczyzny” (s. 77). Lecz spojrzenie nadal pozostaje dialektyczne i tylko w tym kontekście można prawidłowo zrozumieć następujące słowa: „Jednak człowiek bez nauki, bez liczenia się z osiągnięciami i prawdami, które mają swoje źródło w racjonalności człowieka, jest jeszcze bardziej godny politowania” (*tamże*). Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy jest to zawołana polemika z nurtami judaizmu ortodoksyjnego i ultraortodoksyjnego, ale wydaje się mało prawdopodobne, by było inaczej. W takiej postawie intelektualnej W. Szczerbiński upatruje produkt judaizmu i cywilizacji zachodniej, co szczegółowo uzasadnia (ss. 79-85).

Po omówieniu celu i metody rekonstrukcji judaizmu, której dokonał Kaplan (s. 85-95), wylicza się w paragrafie drugim jej trzy „kamienie węgielne”: judaizm

jako cywilizacja, odrzucenie supernaturalizmu i pojmowanie zbawienia jako samo-spełnienia. Co się tyczy pierwszego aspektu, czytelnika nieobeznanego z judaizmem może zaskakiwać i dziwić stwierdzenie, że „religia żydowska istnieje dla ludu żydowskiego, a nie lud żydowski dla religii żydowskiej” (s. 97). Blisko od tego do swoistej idolatrii, a nawet deifikacji, której obiektem staje się „lud żydowski”. Nie trzeba uzasadniać, że w takich warunkach dialog Kościoła z judaizmem jest niczym więcej jak jeszcze jednym sposobem na umacnianie i pogłębianie życia i przetrwania Żydów, co łatwo stacza go w pułapki ideologii i polityki. Kaplan pojmował religię żydowską jako wytwór historii i ewolucji, której podstawowym zadaniem jest „ocalenie inności życia Żyda” (s. 99). Z kolei odrzucając supernaturalizm, Kaplan burzy fundamenty judaizmu tradycyjnego, którego podstawę stanowi całkowita akceptacja objawienia, forsując w zamian koncepcję samotranscendencji człowieka. „W świecie dyskursu – czytamy – wiara w Boga oznacza wiarę w życie i w człowieka, która jest w stanie transcendować potencjalności zła tkwiące w zwierzęcej dziedziczności, w społecznym dziedzictwie, w uwarunkowaniach środowiska” (s. 110). Opowiadając się za całkowitą autonomią porządku naturalnego, Kaplan odrzuca *creatio ex nihilo* i twierdzi, że źródłem wszelkich wartości jest tylko i wyłącznie człowiek. Trzeci „kameień węgielny” tradycji żydowskiej, czyli zbawienie, zostaje zreinterpretowany (jeżeli to określenie nie jest zbyt łagodne) jako samospełnienie. Na skutek tego koncepcję Boga traktuje się jako wtórną wobec koncepcji zbawienia, odrzucając przy tym tradycyjną soteriologię. „Tradycyjny teocentryzm został wyraźnie zastąpiony antropocentryzmem w odniesieniu do idei zbawienia” (s. 116). Mamy zatem do czynienia „nie tyle z próbą uczłowieczenia (antropomorfizacji) Boga, którą Kaplan programowo odrzucał, co raczej z ubóstwieniem (deifikacją) człowieka i całej natury” (s. 117). Celem Kaplana jest „zbudowanie soteriologii dla wszystkich Żydów”; nasuwa się nieuchronnie pytanie, czy i na ile obchodzi go również sytuacja zbawcza reszty ludzkości. Zdaje się, że pod tym względem mamy do czynienia ze spojrzeniem głęboko inkluzywistycznym, bliskim w zasadzie podejściu, które dominuje w judaizmie ortodoksyjnym. Tak czy inaczej, wiele do myślenia daje fakt, że w rekonstrukcjonizmie „idea zbawienia jest umieszczona na tym samym poziomie, co idea życia biologicznego, psychicznego i społecznego” (s. 120).

Rozdział czwarty, zatytułowany *Koncepcja Boga w rekonstrukcjonizmie żydowskim* (ss. 122-183), podejmuje na dobre temat zapowiadziany w tytule monografii. Przeprowadzone analizy opierają się na dziełach, które wyszły spod pióra M. Kaplana, oraz pracach jego uczniów i zwolenników. Dotychczas zakwestionowanie istnienia Boga albo osobowego charakteru Boga oznaczało przejście na pozycję ateisty. W naszych czasach nie brakuje ateistów, którzy są Żydami, zwalczany jest natomiast pogląd, że są to „żydowscy ateści”. Twierdzi się, że ich ateizm nie cechuje nic specyficznie żydowskiego. Jednak stanowisko Kaplana i nurtu rekonstruk-

cjonistycznego sugeruje, że jest inaczej. Traktując Boga jako byt nieosobowy, zwywa on do porzucenia personifikacji boskości, widząc w niej „szkodliwy sposób uwznioślenia bytu ludzkiego” (s. 123). Podkreśla konieczność zmiany pojęcia Boga, czemu został poświęcony paragraf pierwszy, którego sedno stanowi wezwanie do poddania wszystkich elementów tradycji żydowskiej głębokiej reinterpretacji i transwaluacji. „Współczesny Żyd nie może pojmować Boga w taki sam sposób, jak czynili to jego ojcowie” (s. 126), a ta radykalna zmiana znajduje wyraz przede wszystkim w nowym nastawieniu do cierpienia i śmierci oraz do życia moralnego człowieka. Paragraf drugi wyjaśnia na czym polega nowa metoda zgłębiania terminu „Bóg”, określona jako transnaturalna, oparta na pragmatyzmie i naturalizmie, rozwinięta w aspekcie funkcjonalnym, aksjologicznym i lingwistycznym. Konkluzja brzmi: „To nie Bóg jako osoba jest Miłością, lecz wszystko, co rozumiemy przez miłość jest Bogiem, a właściwie boskie” (s. 132). Przy takim postawieniu sprawy widać, że drogi żydowskich rekonstrukcjonistów i chrześcijan zupełnie się rozmiągają, zaś postawione na początku pytanie, czy wierzymy w tego samego Boga, ukazuje się we właściwym świetle. Kaplan nie dążył „do ustalenia idei Boga w judaizmie, lecz do ukazania zastosowania tej idei w cywilizacji żydowskiej” (s. 134). Na tym tle intrygujące dla chrześcijanina są dociekania odnośnie do znaczenia wiary w Boga dla współczesnego Żyda, zawarte w paragrafie trzecim. W jednym z przypisów czytamy: „Nie ma lepszej lub gorszej religii. Po prostu istnieje właściwa danemu człowiekowi religia w ramach przynależności cywilizacyjnej” (s. 138). Rekonstrukcjonistyczny Bóg to Siła lub Proces, których celem jest doprowadzenie społeczeństwa i natury ludzkiej do odnowy. Jeden z największych paradoksów myśli Kaplana polega na tym, że w celu potwierdzenia i zilustrowania swoich koncepcji odwołuje się on (paragraf czwarty i piąty) do tradycyjnych świąt żydowskich, zwłaszcza Rosz Ha-Szana i Jom Kippur. Początkujący student judaizmu może w tym miejscu doznać prawdziwego zawrotu głowy: kwestionując i relatywizując wielowiekową tradycję judaizmu, Kaplan nie może się bez niej obyć! Paragraf szósty ma na względzie zagadnienie Boga w naturze i historii. Tym razem Kaplan odwołuje się do żydowskich świąt pielgrzymkowych! Wynika z nich, że „Bóg Żydów jest Bogiem historii” (s. 168), a „skoro judaizm jest historyczny, to tym samym podlega on i wszystkie jego elementy nieustannej zmianie” (s. 169). Ostatni, siódmy, paragraf rozdziału czwartego nosi tytuł *Bóg jako Obecność*. Po wszystkim, o czym była mowa dotąd, czytamy: „Bóg nie może być po prostu traktowany jako idea; On musi być odczuwany jako obecność, jeśli chcemy nie tylko wiedzieć coś o Bogu, lecz poznać Boga” (s. 175). Na tym opiera się świadomość wspólnoty, uwalniając człowieka „z odgradzających murów indywidualnej jaźni” (s. 177). Aby nie popaść w nadmierny optymizm co do tego, że zaczynamy coś rozumieć i aprobować, czytamy: „W rekonstrukcjonizmie doświadczenie wspólnoty, a nie doświadczenie Boga, jest punktem wyjścia życia religijne-



go jednostki i grupy” (s. 179). I nieco dalej: „Zadaniem i wyzwaniem współczesnego Żyda nie ma być zachowanie wierności Bogu, lecz zachowanie wierności cywilizacji żydowskiej w nowych warunkach i w nowych środowiskach” (s. 181). Dobrze widać, ku czemu zmierzałby dialog religijny, gdyby chrześcijanie zdecydowali się go nawiązać i prowadzić z żydowskimi rekonstrukcjonistami.

Skoro istnieje rekonstrukcjonistyczna krytyka tradycyjnej żydowskiej koncepcji Boga, uprawniona jest zatem – jak brzmi tytuł rozdziału piątego – *Krytyka rekonstrukcjonistycznej koncepcji Boga* (ss. 184-220). Ważne jest to, z jakich pozycji się jej dokonuje. Największe znaczenie mają oczywiście reakcje żydowskie/judaistyczne, bo chodzi przecież o napięcia (konflikt?) wewnątrzżydowski. Rozdział piąty omawianej monografii, podobnie jak drugi, ma charakter porównawczy. Autor nie tylko relacjonuje zawiłą myśl Kaplana, lecz dokonuje również jej wnikliwej samodzielnej oceny, posiłkując się, co zrozumiałe, poglądami innych badaczy. Najpierw zostały przedstawione kontrowersje metafizyczne, bo stroniąc od nadprzyrodzoności, tezy Kaplana „nie są wolne od metafizycznego uwikłania” (s. 184). Jedno z najważniejszych pytań, jakie zostały tu postawione, brzmi: „Czy znaczy to, że bez ludzkości, bez człowieka nie ma Boga, skoro Bóg nie jest bytem, lecz funkcją ludzkiego dążenia do samospełnienia?” (s. 187). Wygląda na to, że tak właśnie widzi i ujmuje to rekonstrukcjonizm. Jedno zdanie wymaga poprawienia. Czytamy: „Kaplanowi zależało nie tyle na umocnieniu judaizmu jako religii, co raczej na ocaleniu judaizmu [powinno być: żydowskości] jako cywilizacji, w której religia jest tylko jednym z wielu elementów” (s. 189). Natomiast prawdą jest, że „przy takim nastawieniu to nie Żydzi jako lud mają służyć Bogu, lecz Bóg ma służyć Żydom” (s. 189). Widać jak na dłoni, że współczesny judaizm potrzebuje proroków, których odwaga byłaby nie mniejsza niż odwaga proroków biblijnych. Szczerbiński konkluduje, że teologiczny procesualizm, z jakim mamy do czynienia w koncepcjach Kaplana, stanowi radykalne odejście od tradycyjnej teologii żydowskiej. W drugim paragrafie zostały ukazane niezależne od intencji samego twórcy aporie systemowe. Wnikliwej krytyce poddaje się trzy kluczowe zagadnienia: interpretacja zła jako chaosu, rozumienie wolności (wraz z rekonstrukcjonistyczną reinterpretacją pojęcia grzechu) oraz doktrynę jedności Boga podawaną w celu uzasadnienia jedności kosmosu. Wniosek brzmi: „Logika rekonstrukcjonizmu prowadzi do współczesnego politeizmu” (s. 208) i dlatego „można śmiało określić rekonstrukcjonizm jako współczesną wersję starożytnego politeizmu” (s. 209). Ten rozdział zamyka paragraf trzeci, który zawiera próbę oceny rekonstrukcjonizmu, a szczególnie transnaturalnego pojęcia Boga. Autor monografii zbiera tutaj i wylicza sprzeczności systemowe i założenia, które uznaje za pozbawione wystarczających podstaw. Bardzo ważne jest stwierdzenie, że w ujęciu Kaplana „teologia przerodziła się w swoistą antropologię i socjologię” (s. 213). Trzeba nadmienić, że ta ogromna pokusa szuka dla siebie miejsca także w wierze

i teologii chrześcijańskiej. Jedną z najważniejszych konkluzji brzmi: „Podejście Kaplana nie jest już tylko deifikacją człowieka i wszechświata, lecz także antropomorfizacją (a tym samym personifikacją) sił i procesów obecnych we wszechświecie. Tym samym nastąpiła relacjonizacja [może: relatywizacja? – uwaga moja] Boga” (s. 214). Z perspektywy międzyreligijnej wniosek brzmi: „chrześcijaństwo, jak i islam są o wiele bliżej judaizmu niż religia (sic!) rekonstrukcjonistyczna” (s. 216). Nie brakuje głosów, że twórca rekonstrukcjonizmu nie jest filozofem, lecz ideologiem, zaś judaizm w takim wydaniu „jest propozycją skierowaną do tych Żydów, którzy chcą identyfikować się ze wspólnotą żydowską bez przyjęcia religii żydowskiej i jakiegokolwiek wiary w Boga” (*tamże*, przyp. 93).

Końcowy wniosek brzmi, że rekonstrukcjonizm żydowski to nie judaizm, lecz wyrafinowana teoria chętnie nawiązująca do ustaleń i odkryć nauk przyrodniczych, która zmierza do uzasadnienia specyficznego sposobu życia pewnej grupy Żydów. Jest to swoista nowoczesna religia żydowska o charakterze bezwyznaniowym, w której transnaturalna koncepcja Boga nie odpowiada tej, w którą wierzy i jaką żyje tradycyjny judaizm. „Transnaturalizm” znaczy bowiem, że Bóg nie jest ani rzeczywistością naturalną (przyrodzoną), ani nadnaturalną (nadprzyrodzoną); nie jest On ani immanentny ani transcendentny; nie jest ani bytem ani nicością; nie jest osobą, chociaż ma cechy osobowe, ale bez jakichkolwiek elementów antropomorfizmu. Żydowski rekonstrukcjonista nie jest zatem ani żydowskim teistą, ani ateistą. Chodzi przeto o specyficznie żydowski New Age, którego znak rozpoznawczy i główną cechą stanowi wyrafinowany panteizm rozumiany jako wiara w to, że wszystko jest Bogiem, a Bóg jest we wszystkim. Ten żydowski New Age nie odrzuca Boga, ale neguje sposób Jego postrzegania i przeżywania w religiach monoteistycznych. Z tego powodu stanowi ogromne zagrożenie dla tych religii, tym bardziej że chętnie i obficie korzysta z utrwalonych w nich pojęć i symboli. Szczerbiński trafnie zauważa, że z punktu widzenia tradycyjnego żydowskiego teizmu rekonstrukcjonizm jest filozofią Boga bez Boga. Nie inaczej trzeba go też oceniać i traktować z chrześcijańskiego punktu widzenia.

Po *Zakończeniu* (ss. 221-225), w którym W. Szczerbiński dokonał zwięzłego bilansu rozważań zawartych w swojej monografii, następuje bibliografia (ss. 226-232), streszczenie w języku angielskim (ss. 233-238) oraz dwujęzyczny (angielski i polski) spis treści (ss. 239-242). Całość została estetycznie wydana oraz starannie opracowana od strony redakcyjnej i korektorskiej.

Na najwyższe uznanie zasługuje wybór tematu, będący owocem dobrej i pogłębionej znajomości współczesnego judaizmu oraz właściwego osadzenia w problematyce dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Autor przedstawia i rozwija przemyślenia w sposób metodologicznie poprawny, konsekwentny i spójny. Umiejętnie korzysta z bogatego piśmiennictwa naukowego i nie ma wątpliwości, że wnikliwie zapoznał się z całością obfitej twórczości M. Kaplana oraz opracowaniami na

jej temat. Nie było to zadanie łatwe, ponieważ w wypowiedziach twórcy rekonstrukcjonizmu występują nie tylko pojęcia filozoficzne i teologiczne, lecz i terminologia z zakresu nauk szczegółowych (astronomia, fizyka, biologia, socjologia, psychologia). Nadaje to im charakter nowożytnych przypowieści, odwołujących się do realiów, które znamy dzięki bezprecedensowemu postępowi nauk przyrodniczych. Nie brak miejsc w twórczości Kaplana, w których jego wywody są niejasne i niejednoznaczne bądź wieloznaczeniowe. Niemalże wyzwanie stanowił też przekład fragmentów tych publikacji, napisanych trudną angielszczyzną, na język polski. Na podkreślenie zasługuje odwaga autora rozprawy w formułowaniu wniosków i konkluzji, nawet jeżeli idą one pod prąd politycznej poprawności przenoszonej na grunt filozofii i teologii. Końcowa ocena rekonstrukcjonizmu nie zostawia wątpliwości, że z perspektywy religijnej jest to ruch wyraźnie niebezpieczny, którego oddziaływanie na chrześcijaństwo może prowadzić do rozmycia jego tożsamości i spójności.

Monografia stanowi dojrzałe ukoronowanie żmudnej i pracochłonnej kwerendy naukowej, przeprowadzonej w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago. Ks. dr W. Szczerbiński pisze piękną i zrozumiałą polszczyzną, co w przypadku filozofów i teologów wcale nie jest czymś powszechnym ani zwyczajnym. Jego przemyślenia i wnioski mają również ogromne znaczenie dla problematyki relacji chrześcijańsko-judaistycznych, szczególnie dla chrześcijańskiej teologii judaizmu.

*ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa*

Ewa GORDON (oprac.), *613 przykazań judaizmu Tarjać micwot oraz Siedem przykazań rabinicznych i Siedem przykazań dla potomków Noacha*, Wydawnictwo Austeria, Kraków Budapeszt 2009, ss. 284 + ndlb.

Wraz z przemianami społeczno-politycznymi w Polsce, zapoczątkowanymi w latach 80. minionego stulecia, dokonało się w naszym kraju bezprecedensowe ożywienie żydowskiego życia religijnego i wspólnotowego. Sprzyjały temu przemiany w spojrzeniu Kościoła na Żydów i judaizm, zintensyfikowane za pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005). Ich paradoksalnym skutkiem było i to, że Żydzi dowiadawali się niemal o swej tożsamości oraz historii i zasadach religijnych od katolików, którzy zajmowali się problematyką judaizmu i dialogu religijnego. Gdy ćwierć wieku temu na łamach „Przeglądu Powszechnego” ukazywał się cykl moich artykułów na temat początków judaizmu rabinicznego i zagadnień pokrewnych, do redakcji i autora docierały głosy, że owe teksty są chętnie czytane przez wyznawców judaizmu oraz tych, którzy szukali swej drogi do żydowskości.

Z początkiem XXI w. i nowego tysiąclecia sytuacja stała się diametralnie inna. Liczba wyznawców judaizmu, szacowana niegdyś na 2-3 tys., bardzo wzrosła,