

# Waldemar Chrostowski

---

"Toward a Jewish Theology :  
Methods, Problems and Possibilities",  
Byron L. Sherwin,  
Lewiston-Lampeter 1991 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 62/4, 180-183

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

własnym tłumaczeniu. Przy następnym wydaniu książki można by pomyśleć o poszerzeniu jej przez niezbyt skomplikowaną analizę niektórych tekstów. Sądzę, że nie tylko egzegeci, ale i mniej wprawni czytelnicy powitaliby taką innowacją z radością.

Na końcu książki umieszczony jest indeks analityczny, który okaże się z pewnością bardzo pożyteczny.

Przy dalszej „kosmetyce” książki można by uwzględnić kilka drobnych spostrzeżeń. Na s. 56 spotykamy wyrażenie „Amos z Tekoy”. Przyzwyczajeni jesteśmy raczej do nieodmianiania nazwy Tekoa, jak i np. Rama. Na s. 59 jest „Izarela” (zam. „Izraela”). W cytacie z Pwt 8, 5 na s. 62 czegoś brakuje (chyba słowa „jak”: „że jak ktoś wychowuje”). Dość słuszne, ale i ryzykowne jest zdanie na s. 75: „Największy ze współczesnych biblistów katolickich” (R. de Vaux). W zamieszczonej na początku mapce „Bliski Wschód w starożytności” jest chyba jeden anachronizm: zamiast „Liban” powinno być „Fenicja”.

Autorowi *Mędrców Izraela* należy się szczerze uznanie i podziękowanie. Wzbogacił nas bowiem dziełem o nieprzeciętnych walorach: po franciszkańsku prostym, a w tej swojej prostocie — wielkim. Dlatego można mu nie tylko życzyć, ale i wyrazić przekonanie, że przyczyni się ono do rozpowszechnienia „w naszym społeczeństwie cennych przemyśleń i wskazań mędrców Izraela” (s. 6).

ks. Julian Warzecha SAC, Oltarzew

Byron L. SHERWIN, *Toward a Jewish Theology: Methods, Problems and Possibilities*, The Edwin Mellen Press, Lewiston /Queenston/ Lampeter, 1991, s. 194.

Rabin Byron L. Sherwin jest najlepiej znanym w Polsce żyjącym amerykańskim teologiem żydowskim. Stało się tak najpierw za przyczyną międzyreligijnego, chrześcijańsko-żydowskiego seminarium naukowego, zorganizowanego latem 1989 r. w Spertus College of Judaica w Chicago, w którym wzięło udział 22 wykładowców polskich uczelni teologicznych i seminariów duchownych. Rabin Sherwin, wiceprzewodniczący Spertus College, pełnił funkcję dziekana tego seminarium i dał się poznać jako doskonały wykładowca, rzetelnie i ze znanstwem wprowadzający w subtelności żydowskiej tradycji religijnej. W następstwie seminarium w Chicago zostały zadziergnięte więzi, których rezultatem stała się trzykrotna (1990, 1991, 1992) wizyta w Polsce, wykłady w kilku seminariach duchownych, w ATK, ChAT, UW, krakowskiej PAT i w innych miejscach oraz kilka artykułów opublikowanych na łamach *Przeglądu Powszechnego* i *Collectanea Theologica*. Ślady kontaktów z Polską są dobrze widoczne w świeżo opublikowanej książce, w której autor dokonuje zwięzłej prezentacji metod, problemów i możliwości współczesnej teologii żydowskiej.

Urodzony (1946 r.) i wychowany w USA, rabin Sherwin jest jednym z najzdolniejszych i najwierniejszych uczniów słynnego myśliciela i teologa rabina Abrahama J. Heschela, także wywodzącego się z Polski. Charakterystyczna dla Sherwina jest silna świadomość osadzenia w przeszłości, poleganie i obfite wykorzystywanie bogactwa religijnej tradycji żydowskiej, która tak żywiołowo rozwijała się w Europie Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej. „Zanim teolog może się stać pionierem — napisał Sherwin we wstępie do książki — musi najpierw być spadkobiercą”. Taki sposób uprawiania teologii odróżnia go od wielu innych współczesnych myślicieli żydowskich. Nawiązywanie do wschodnioeuropejskich i polskich korzeni nie jest w USA ani popularne, ani częste. Nad wspomnieniami o Polsce i osiągnięciach Żydów polskich ciąży widmo Szoah, dokonanej przez nazistów na polskiej ziemi. Wielu Żydów nie potrafi albo nie chce

pamiętać o wspaniałej przeszłości i wybitnych rezultatach żydowskiego ducha i wiary, jakie zaistniały na naszej ziemi. W przeciwieństwie do nich Sherwin podkreśla, że właśnie w Polsce znajduje się jeden z najważniejszych kluczy do prawdziwej tożsamości żydowskiej, zaś rola Polaków polega na pomaganiu Żydom w odnajdywaniu tego klucza.

Na książkę składa się dziesięć rozdziałów, poprzedzonych wprowadzeniem (s. 1—7). W zamiarach autora nie leżało napisanie zwartego traktatu teologicznego, przed czym zresztą wzbrania się żydowska myśl teologiczna i co ją odróżnia od ambicji i przedsięwzięć podejmowanych przez chrześcijan. Chodziło mu raczej o żywą, niemal doraźną, bo zrodzoną w kontekście konkretnych zapotrzebowań i sugestii, refleksję nawiązującą do aktualnych pytań i problemów związanych z uprawianiem teologii i religijnym przewartościowywaniem rzeczywistości. Każdy rozdział to poprawiony i dostosowany do wymogów całości zapis wykładu, konferencji lub prelekcji wygłoszonej w Stanach Zjednoczonych albo w Polsce. Narzuciło to określoną formę poszczególnych tekstów, napisanych barwnie i żywo, lecz zaopatrzonych w niezbędny aparat naukowy i wskazówki odnośnie do dalszej lektury. W wyeksponowaniu potrzeby, miejsca i doniosłości roli teologii znalazł wyraz stanowczy sprzeciw wobec zapatrywań i opinii, jakoby Żydzi, oscylujący w kierunku orientacji sekularystycznej, czysto kulturowej i nacjonalistycznej, nie znali i nie potrzebowali żadnej teologii. Odrzucanie teologii kończy się redukowaniem żydowskości do świeckiej kultury i wąskiego nacjonalizmu, co jest takim samym błędem, jak twierdzenia upatrujące w judaizmie wyłącznie religię Prawa, pozbawioną wszelkiej teologii. Odrzucając redukowanie żydowskiego życia i myśli do wyłącznie kulturowego, narodowego czy prawodawczego wymiaru trzeba jednak pamiętać, że teologia żydowska opiera się nie na spekulacji, lecz na doświadczeniu, i dlatego uwzględnia wszystkie te wymiary. Wynika to z jej dziejów i natury, bo zawsze przynosiła odpowiedzi na konkretne problemy i wyzwania wynikające z przesłanek ściśle religijnych, takich jak взгляд na naturę Boga, objawienie oraz przeznaczenie i wybranie Żydów.

Objawy współczesnych niechęci wobec teologii biorą się z post-Holocaustowej obsesji „przetrwania Żydów”, która spowodowała, że wielu z nich nie jest w stanie wyrażać własnej tożsamości i potrzeb w języku religijnym. Teologia, niegdyś „królowa nauk”, stała się sierotą. Autor podjął ten temat w jednym z wykładów, wygłoszonym w 1991 r. w Polsce: „Pogląd, że przetrwanie Żydów ma podstawowe znaczenie, prowadzi do poglądu, że judaizm ma wartość, p o n i e w a ż pomaga Żydom przetrwać. Ale ten pogląd jest teologicznie problematyczny. Zgodnie z nim podstawowe wartości judaizmu tkwią nie w posłannictwie duchowym, które on niesie, ani etycznym stylu życia, którego uczy, ani też w poglądach teologicznych, które głosi, ale w użyteczności wiary żydowskiej dla przetrwania żydowskiej społeczności. To prawda, że nie istnieje judaizm bez Żydów, ale — jak dawno temu powiedział Saadia Gaon — »Żydzi są narodem tylko za sprawą Tory«. Według żydowskiej tradycji religijnej judaizm istnieje głównie po to, aby służyć Bogu i wypełniać Jego wolę, zaś przetrwanie Żydów nie jest jego głównym celem”. Przeznaczeniem judaizmu jest służba Bogu, a nie służba Żydom. Ta ostatnia oznaczałaby idolatrię, równie niebezpieczną, jak każdy inny rodzaj bałwochwalstwa. Mając to na względzie teologia żydowska może we właściwy sposób uporać się z kwestią sensu przetrwania Żydów. Podejmuje ją, pytając: przetrwanie dla jakich celów? Z osłabianiem roli teologii idzie w parze globalna sekularyzacja żydowskiego życia, widoczna w wyłącznie zwyczajowym i obrzędowym traktowaniu świąt oraz nikłej znajomości ich fundamentalnych podstaw teologicznych. Finansowa pomoc znaczących organizacji, instytucji i osób prywatnych jest ukierunkowana na wspieranie dyscyplin świeckich i rzadko owocuje popieraniem teologii. W wyniku takiego stanu rzeczy obecność strony żydowskiej w teologicznym dialogu międzyreligijnym jest nikła, bo judaizm

nie dysponuje odpowiednią liczbą wykształconych teologów. Podobnie ma się rzecz z całym systemem edukacji Żydów. Corocznie przeprowadza się ogromną liczbę badań socjologicznych i statystycznych, które mają ustalić to, co Żydzi myślą na ten czy inny temat. Brakuje natomiast solidnej refleksji nad podstawami wiary judaizmu oraz wpajania ich jego wyznawcom.

Pierwszy rozdział książki (s. 9—32) nosi tytuł *Nieustannie tryskające źródło: natura teologii żydowskiej* i stanowi ogólny punkt wyjścia do wszystkich dalszych rozważań. Autor nakreśla ramy i wizję teologii żydowskiej oraz opisuje jej najbardziej charakterystyczne cechy. Judaizm nie zna jednej spójnej teologii, ponieważ stanowi zbiór rozmaitych poglądów teologicznych, odzwierciedlających różne sposoby rozumienia i przedstawiania żydowskiego doświadczenia religijnego. Uprawiana przez Żydów teologia przypomina znany w dobrych hotelach i restauracjach tzw. szwedzki bufet: każdy klient wybiera z różnych dań te, które sam chce, i w takiej ilości, w jakiej sam uzna za stosowne. Zważywszy na tę fundamentalną różnorodność, tym pilniejsza staje się potrzeba określenia zasadniczych parametrów teologii żydowskiej i wyznaczenia ram metodologii, w których powinno się ją uprawiać. Sherwin wskazuje i omawia cztery kryteria przesadzające o prawomocności teologii żydowskiej: autentyczność, spójność, aktualność i akceptacja ze strony wspólnoty. Nie trzeba dodawać, że są one podobne do kryteriów obowiązujących w uprawianiu każdej, w tym także chrześcijańskiej teologii.

Dziewięć następnych rozdziałów książki przynosi zastosowanie opisanej metodologii w odniesieniu do kilku zagadnień, które w ostatnim dziesięcioleciu stanowiły przedmiot refleksji autora. Rozdział drugi (s. 33—49), zatytułowany *Miłość i Prawo*, potwierdza typową dla myślenia Żydów komplementarną polaryzację przeciwieństw, gruntownie różną od zmierzających do definicji i systematyzacji kategorii myślowych właściwych dla filozofii i teologii Zachodu, a więc i chrześcijańskiej. Tę polaryzację dobrze widać na przykładzie koegzystencji w judaizmie wymogów miłości i prawodawstwa. Prawidłowe postrzeganie i respektowanie tej biegunowości jest niezbędne dla zrozumienia judaizmu, przedstawianego często jako wyłącznie religia Prawa, co bywało argumentem w polemikach i kontrowersjach z Żydami. Dopelnienie tego nurtu rozważań stanowi rozdział trzeci (s. 51—62), zawierający historyczny przegląd poglądów żydowskich myślicieli na temat idei bojaźni i lęku przed Bogiem.

Ważną cezurą w dziejach Żydów jest Holocaust, który z niespotykaną mocą postawił problem „usprawiedliwienia” Boga wobec porażającej grozą jakości zła w świecie. Czwarty rozdział książki (s. 63—77) przynosi bilans głównych odpowiedzi klasycznego judaizmu na problemy teodycei. W rozdziale piątym (s. 79—95) Sherwin oferuje nową interpretację biblijnej opowieści o potopie, która stanowi ilustrację tradycyjnie zorientowanej, a zarazem objawionej na nowo odpowiedzi na sprawę obecności Boga w świecie zagrożonym zagładą. Rozdział nosi zaskakujący tytuł: *Portret Boga jako młodego artysty*. Jego implikacje są równie doniosłe dla teologii, jak i dla moralności. Skoro zdaniem teologa jest uwzględnianie konkretnych uwarunkowań odbiorców jego przemyśleń, zatem podstawową powinnością współczesnych teologów żydowskich jest obrachunek z Szoah. W rozdziale szóstym (s. 97—114) autor omawia najbardziej charakterystyczne reakcje na Holocaust ze strony Żydów amerykańskich i izraelskich. Tekst tego rozdziału, wygłoszony podczas III Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm” w kwietniu 1991 r. w ATK, został wydrukowany w *Przeglądzie Powszechnym* 7—8/1991 i *Collectanea Theologica* 2/1992.

Siódmy rozdział książki prezentuje naturę etyki żydowskiej (s. 115—128). Sherwin odpowiada na próby redukcji jej do rozmaitych odmian etyki świeckiej, pozbowionej odniesień i przesłanek teologicznych. Punktem wyjścia takich poczynań nie była religijna tradycja żydowska, lecz filozofia Kanta i jego następców. Sherwin ocenia te próby jako perwersyjne, bo nie kto inny jak Kant przedstawiał judaizm jako religię amoralną i wzywał

do — urzeczywistnianej przez nazistów — „eutanzji judaizmu”. Etyka żydowska musi mieć i ma charakter teologiczny, co wynika z natury judaizmu, a nie z tego, co przyjmuje lub czego nie przyjmuje ta lub inna grupa Żydów. Ten rozdział książki, komplementarny wobec dwóch pierwszych, czyta się ze szczególnym zainteresowaniem. Autorowi udało się znakomicie odsłonić i pokazać pułapki myślowe, które mogą się stać udziałem myślicieli wykorzystujących religię jako narzędzie dla urzeczywistniania własnych zamiarów, często dalekich od religijności.

Narodziny teologii feministycznej i nowe akcenty w zakresie antropologii spowodowały niebывały wzrost zainteresowania ludzkim ciałem. Dwa następne rozdziały książki przynoszą zarys żydowskiej teologii ciała, oparty na klasycznych źródłach judaizmu. Autor szanuje specyfikę źródeł, którym są obce dzisiejsze schematy myślowe wynikające z rygorów upowszechnianych przez nauki społeczne. Rozdział ósmy (s. 129—147) to angielska wersja tekstu opublikowanego wcześniej w języku polskim w książce *Dzieci jednego Boga*, wydanej jako 2 tom serii *Kościół a Żydzi i judaizm*. Rozdział dziewiąty (s. 149—158) nosi tytuł *Ludzkie ciało: okno ku Bóstwu*.

Ostatni, dziesiąty rozdział (s. 159—169), jest poświęcony wybranym aspektom eschatologii żydowskiej. Całość zamyka dobrze dobrana bibliografia, zawierająca klasyczne dzieła żydowskie i najnowsze publikacje, indeksy osób i przedmiotowy oraz okolicznościowe podziękowania.

Książka rabina B. L. Sherwina zasługuje na uwagę nie tylko dlatego, że stanowi przystępny przewodnik po zawitych ścieżkach i zawartości teologii żydowskiej, chociaż taki przede wszystkim jest jej cel i pierwszorzędne znaczenie. Jej lektura jest wielce pouczająca, bo problemy, z jakim borykają się żydowscy teologowie, są w istocie takie same, z jakimi baryka się teologia chrześcijańska, która w zmieniającym się świecie staje wobec podobnych wyzwań i zagrożeń. Powinnością teologów z obydwu wspólnot religijnych jest sprzeciw wobec niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą wzmoczona laicyzacja i sekularyzacja życia jednostek i zbiorowości, przysłaniająca, a nawet usuwająca patrzenie i wartości religijne. W wielu punktach diagnoza sytuacji i proponowane rozwiązania teologiczne są uderzająco zbieżne. Teolog chrześcijański z największym pożytkiem może przyswoić sobie przykłady myślenia o Bogu poprzez pryzmat aktualnych uwarunkowań życia ludzi. Tego rodzaju teologia jest bliższa rozwijanej w ostatnich dekadach teologii rzeczywistości ziemskich aniżeli teoretycznym spekulacjom opartym na wzorcach przejmowanych z dawnych systemów filozoficznych.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985, s. 444.

Tytuł tej książki jest zarazem nieco mylący i w pełni adekwatny. Mylący, bo nie zajmuje się ona wydzielonym pytaniem o relację Jezusa do judaizmu, porównaniem nauki czy tym bardziej dialogiem chrześcijańsko-żydowskim. Wzajemne odniesienie między Jezusem a współczesnym mu judaizmem zajmuje tylko ułamek tej książki. Jest to jednak tytuł adekwatny! Historyk z Oxfordu podejmuje w swej pracy zadanie historycznej rekonstrukcji życia Jezusa — a że nie sposób oderwać postaci historycznej od jej kraju i epoki, musiało się to łączyć ze studium ówczesnego judaizmu. W ten sposób sprawa relacji między Jezusem a judaizmem nie jest jakimś zewnętrznym wobec historii pytaniem teologicznym (z anachronicznym rzutowaniem w przeszłość dzisiejszego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego albo z gotową odpowiedzią, podkreślającą podobieństwa bądź różnice). Jawi się ona jako konieczny i niejako wewnętrzny składnik portretu Jezusa rysowanego przez metodycznego historyka.

Autor chce być historykiem ostrożnym i wolnym od założeń dogmatycz-