

**MIROSLAW PATALON**

Uniwersytet Gdański

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## **WSPÓLNE WĄTKI JUDAIZMU I TEOLOGII PROCESU**

### **Wstęp**

Współczesna filozofia procesu odwołuje się przede wszystkim do dorobku Alferda Northa Whiteheada (1861-1947). Szczególny rozwój wywodzącej się z tego samego źródła teologii procesu przypada na lata 1930-1955, kiedy to kilku uczonych związanych z Uniwersytetem Chicagowskim (University of Chicago), głównie Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer, Bernard Meland i Charles Hartshorne, dokonano recepcji myśli procesualnej w teologii chrześcijańskiej<sup>1</sup>. W ogólnym ujęciu szkoła ta odrzuca supranaturalistyczne założenie, że obok przyrody istnieje jakaś forma rzeczywistości nadprzyrodzonej, która jest od świata różna i oddzielona, lecz mająca nad nim pełną kontrolę – począwszy od aktu stworzenia, poprzez narzucane normy moralne, na ściśle zdefiniowanym celu dziejów skończywszy. Z drugiej strony, utrzymuje, że Bóg istnieje jako dusza wszechświata i źródło jego odnowy, i w tym sensie nie jest myślą ateistyczną lub nihilistyczną. Takie relacjonalne ujęcie Boga i świata w jednym panenteistycznym systemie odnaleźć można również w myśli żydowskiej, zarówno starożytniej (*Stary Testament*), średniowiecznej (przed wszystkim Kabała), nowożytnej (np. u B. Spinozy), jak i współczesnej (np. u M. Bubera, F. Rosenzweiga czy A. J. Heschela)<sup>2</sup>. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie wybranych zbieżnych koncepcji myśli judaistycznej i procesualnej.

---

<sup>1</sup> Sam Whitehead (syn duchownego Kościoła Anglii) nie był związany z żadnym wyznaniem, chociaż pod koniec życia wyraźnie skłaniał się ku unitarianizmowi.

<sup>2</sup> Nic oznacza to bynajmniej, że myśl procesualną można uznać w prostej linii za spuściznę filozofii żydowskiej, która sama w sobie jest bardzo zróżnicowana, np. odwołujący się do Arystotelesa Mojżesz Majmonides pojmował Boga jako istotę doskonale niezmienną. W uzasadnieniu eksponował tekst z Księgi Malachiasza 3,6a: „Zaiste Ja, Pan, nie zmieniam się”. Zob. M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, s. 37-38.

### Dynamiczna natura Boga

W historii religii łatwo można dostrzec zmiany wyobrażeń świętości (Świętego), również w ramach poszczególnych systemów teologicznych. Taki proces ma miejsce w niektórych nurtach teologii chrześcijańskiej na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci – osłabieniu ulega obraz Boga oddalonego od człowieka, transcendentnego i świętego Pana, który nieustannie steruje całym stworzeniem. Idea Boga omnipotentnego, szczególnie po tragicznych doświadczeniach totalitaryzmów XX wieku, napotyka przede wszystkim na problem teodycei. Dla teologów procesu jedynym sposobem jego rozwiązania jest konsekwentne przyjęcie założenia o ludzkiej wolności, czego rezultatem jest przekonanie, że Bóg nie narzuca swojej woli, lecz przekonuje do niej<sup>3</sup>.

Rabin Levi A. Olan podkreśla<sup>4</sup>, że taki model zgodny jest ze *Starym Testamentem*, gdzie Bóg ukazany jest jako osoba gotowa do zmian i cierpliwie przekonująca lud Izraela do własnych racji:

Lecz jeżeli się ów naród odwróci od swojej złości, z powodu której mu groziłem, to pożałuję tego zła, które zamierzałem mu uczynić. (Jer. 18,8)

W taki sposób postawę Boga interpretuje również Abraham Heschel, według którego żadne Boże słowo nie jest słowem ostatnim, a wszelkie jego sądy są warunkowe. Świętego nie należy postrzegać w kategoriach przestrzeni; On nie jest ani przedmiotem, ani ideą, lecz tajemnicą, która nigdy nie będzie w dyspozycji ludzkiego umysłu<sup>5</sup>. Osoba Boga jest nadrzędna wobec wszelkich etycznych systemów; podstawą moralności jest więc relacja z Bogiem, nie zaś wierność konkretnym kodeksom, bo te z czasem stają się nieadekwatne względem zmieniającej się rzeczywistości. W *Starym Testamencie* odnaleźć można wiele innych sugestii wskazujących na dynamiczną naturę Boga, np. w *Księdze Rodzaju* 6,5-6:

A gdy Pan widział, że wielka jest złość człowieka na ziemi i że wszelkie jego myśli oraz dążenia jego serca są ustawicznie złe, żałował Pan, że uczynił człowieka na ziemi i bolał nad tym w sercu swoim.

Również w późniejszych tekstach odnajdujemy sugestie, że zachowanie człowieka wpływa na Boga. W niektórych midraszach (np. *Pesikta* XXVI) jest mowa o tym, że kiedy Izrael wypełnia Bożą wolę, wzmacnia też jego moc<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Zob. M. Patalon, *Pytanie o omnipotencję Boga*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego i J. Makowskiego, Warszawa 2004, s. 182-191; tegoż, *Zmienność – cnota czy ułomność?*, tamże, s. 64-79.

<sup>4</sup> L. A. Olan, *The Prophetic Faith in a Secular Age*, w: *Jewish Theology and Process Thought*, pod red. S. B. Lubarskiego i D. R. Griffina, Albany 1966, s. 32.

<sup>5</sup> Zob. A. J. Heschel, *The Prophets*, Philadelphia 1962; zob. również *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, pod red. H. Kasimowa i B.L. Sherwina, Kraków 2005.

<sup>6</sup> Por. M. Friedman, *Ze skarbnicy midrasz*, Wrocław 1994. Pamiętać należy, że tak bliski związek Boga i świata jest również jedną z podstaw konstrukcji myślowej A. N. Whiteheada (zarówno Bóg tworzy świat, jak i świat tworzy Boga). Zob. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1975, s. 15.

Także dla rabina Harolda Kushner nierozwiązany problem teodycei stanowi najważniejszy argument za odrzuceniem klasycznej koncepcji Boga. Nie da się pogodzić jego wszechmocy i dobroci; albo Bóg jest wszechmogący i nie do końca dobry, albo jest dobry, ale ograniczony w swojej mocy. Kushner wybiera tę drugą opcję, ponieważ tylko ona może stanowić podstawę moralności<sup>7</sup>. Analizuje również pytanie, czy godny czci i uwielbienia jest Bóg, który wszystko ma pod swoją kontrolą i nie ma dla niego rzeczy niemożliwej. Bóg, który potrafi powstrzymać trzęsienie ziemi czy śmierć dziecka, ale tego nie czyni, może oczekiwać posłuszeństwa, ale już nie miłości. Jeśli Bóg jest dobry (Kushner w to nie wątpi), a zło jest realne, to jedynym sensownym rozwiązaniem problemu teodycei jest przeświadczenie o Bożej ograniczoności. Nie świadczy to bynajmniej o utracie przez Boga atrybutu świętości, bowiem wszechmoc jest raczej domeną tyranów, prowadzi do alienacji, wyklucza relację miłości, która może zaistnieć jedynie pomiędzy równorzędnymi podmiotami.

### Na czym polega doskonałość?

Kushner odwołuje się do analiz Zygmunta Freuda, podkreślając dziecinną potrzebę istnienia osoby wszechmocnej, w szczególności w odniesieniu do ojca. Wzrastając jesteśmy coraz bardziej świadomi nie tylko własnych ograniczeń, ale także ograniczoności naszych rodziców. Jednak również w życiu dorosłym ludzie projektują tę potrzebę na politycznych lub religijnych przywódców, oczekując od nich cudownych rozwiązań w życiu społecznym i duchowym. W końcu, odnosimy nasze dziecinne marzenia do Boga, który przez to staje się całkowicie odpowiedzialny za losy człowieka i wszechświata. Tymczasem jeśli Bóg jest wszechmocny, to nie tyle w znaczeniu nieodpartego narzucania własnej woli, lecz uzdalniania do odpowiedzialności innych uczestników rzeczywistości (impowerment). Bóg może zrobić wszystko, ale tylko z udziałem innych istot<sup>8</sup>. Tak pojęty Bóg objawia się w *Biblii* w symbolu ognia, który nie jest ciałem czy substancją, lecz procesem – transmisją energii. Jego dziełem jest uwalnianie (zapalanie) tkwiących w każdym z nas możliwości i pobudzanie do działania. Z podobnym ujęciem mamy do czynienia w procesualnej pneumatologii, gdzie Bóg przedstawiany jest przede wszystkim w kategorii Ducha. Doktryna trynitarna, jako konstrukcja powstała już po rozejściu się Synagogi i Kościoła, redukuje duchowość do jednej z hipostaz boskości. Paradygmat Boga jako Ducha nie oznacza bynajmniej pośledniości materii, lecz wskazuje na Jego stałą obecność w relacji ze stworzeniem<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> H. S. Kushner, *Would an All-Powerful God Be Worthy of Worship?*, w.: *Jewish Theology...*, s. 89.

<sup>8</sup> Tamże, s. 91.

<sup>9</sup> Po początkowym okresie względnej symbiozy judaizmu i chrześcijaństwa nastąpiło wyraźne zerwanie więzi pomiędzy tymi religiami. Jeśli np. Ojcowie Kościoła uznawali starotestamentowe korzenie chrześcijaństwa, to niekoniecznie widzieli we współczesnej im myśli judaistycznej partnera w teologicznym dyskursie. Efektem tego zwrotu było nie tylko nadmierne skupienia na chrystologii (kosztem innych dziedzin teologicznych, lecz także stworzenie podatnego gruntu dla rozwoju antysemityzmu i chrześcijańskiego triumfalizmu, którego wyrazem jest m.in. przekonanie, że Duch Boży pochodzi od Jezusa (ta

Procesualna koncepcja doskonałości zakłada więc dwoistość zarówno współtworzonej przez Boga rzeczywistości, jak i samego Boga, który w pewnych aspektach jest niezależnie doskonały, w innych zaś jego doskonałość jest uwarunkowana<sup>10</sup>. Bez względu, bo zakorzeniona w naturze, jest np. jego miłość, względne są te wszystkie aspekty, które wynikają z dynamicznych relacji z innymi podmiotami. Owa dynamiczność nie wynika z Bożej zmienności wobec konkretnych osób, lecz z przemijalności tychże osób – jedne przestają istnieć, inne pojawiają się. Treścią bycia jest ciągły rozwój, nieustanne przekraczanie samego siebie. W Bogu zasada się istota życia, której wyrazem jest męstwo bycia<sup>11</sup>, np. w odniesieniu do otwartej przyszłości – w tym sensie kształtując ją, przekracza samego siebie; jego wiedza nie jest skończona, wciąż nabudowuje się. Nie świadczy to bynajmniej o Bożej niedoskonałości, wręcz przeciwnie – dynamiczny Bóg jest wzorem świętości; nie jednak jako nieporuszony poruszyciel, lecz jako Doskonały Ruch wszystko poruszający<sup>12</sup>.

Związany z filozofią procesu, przedstawiciel tzw. teologii holocaustu Hans Jonas buduje swoją myśl na następujących przesłankach:

- Bóg cierpi ze swoim stworzeniem,
- istota Boga polega na stawianiu się,
- Bóg jest bytem dobrym i troszczącym się o inne byty, zaangażowanym w życie stworzenia,
- Bóg ryzykuje, otwiera się na niepewne relacje, w tym sensie uzależnia się od świata.

Joans polemizuje z koncepcją Bożej omnipotencji na dwóch płaszczyznach: (1.) Logicznej. Założenie czyjejs wszechmocy prowadzi do nihilizmu. Obecność przynajmniej dwóch podmiotów rzeczywistości, przyjmując, że jawiący się nam świat nie jest złudzeniem, wyklucza wszechmoc jednego z nich. Ontyczna realność innych niż Bóg podmiotów (osób) automatycznie ogranicza nie tylko wszechmoc, ale i wolność Boga. Władza bez jakiegokolwiek oporu oznacza faktyczny brak władzy. (2.) Teologicznej. Tylko całkowicie niepoznawalny Bóg w obliczu doświadczenia zła (w szczególności po Auschwitz) może być uznany jednocześnie za dobrego i wszechmocnego. Jednak tradycja żydowska odrzuca koncepcję *Deus absconditus* – Boga jako oddalonej od człowieka Tajemnicy, niepojętej Transcendencji. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba to dający się poznać Bóg konkretnych doświadczeń i objawień<sup>13</sup>. Jahwe ukazuje się w swoich przykazaniach i nauczaniu proroków. Doświadczenie (poznanie) Jahwe nigdy nie jest zamknięte, ale zawsze pewne! Inspirację do takiego pojmowania Boga Jonas odnajduje w Kabale, szczególnie u Izaaka Lurii w koncepcji *tzimtzum*, która mówi o Bożym samoograniczeniu na rzecz świata<sup>14</sup>.

kwestia była jedną z przyczyn podziału chrześcijaństwa na katolicyzm i prawosławie). Zob. M. E. Lodahl, *Shekhinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion*, New York 1992, s. 41-42.

<sup>10</sup> Zob. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 6-50.

<sup>11</sup> Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t.3, Kęty 2005, s. 19-102; tegoż, *Męstwo bycia*, Poznań 1994.

<sup>12</sup> S. B. Lubarsky, *Judaism and Process Thought. Between Naturalism and Supernaturalism*, w: *Jewish Theology...*, s. 55. Por. J. Merkle, *The Genesis of Faith. The Depth Theology of Abraham Joshua Heschel*, New York 1985, s. 253.

<sup>13</sup> H. Jonas, *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice*, w.: *Jewish Theology...*, s. 152.

<sup>14</sup> Zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, Kraków 1996; tegoż, *Mistyctwizm żydowski*, Warszawa 1997.

### Stworzenie (tworzenie) świata

Bóg nie dyktuje, lecz proponuje, umożliwia aktualizację najlepszych z możliwych zaistnień. Jak wspomniano wcześniej, robi to jednak przy koniecznym współdziałaniu ludzi. Z relacjonalnej natury rzeczywistości wynika, że Bóg nigdy nie był sam. Nie stworzył świata *ex nihilo*<sup>15</sup>, lecz z chaosu; jego rolą jest harmonizowanie rzeczywistości. Akt stwórczy (tworzenie) nie jest więc domeną przeszłości, lecz aktualną najżywotniejszą istotą Boga i wszystkich, którzy chcą go naśladować. Kolejnym istotnym założeniem teologii procesu jest uporządkowanie i sekwencjonalność zaistnień. Formy złożone nie mogłyby zaistnieć bez form prostszych, np. człowiek nie mógł być stworzony wprost z atomów. Oznacza to akceptację ewolucjonistycznej wizji rozwoju rzeczywistości, która kształtuje się stopniowo w drodze nieustannego procesu przechodzenia przez kolejne fazy.

Co ważne, proces ten nie jest zdeterminowany (jak u B. Spinozy); podstawową zasadą rozwoju jest wolność, która wynika z tkwiącej w każdym zaistnieniu możliwości samostanowienia (self-determination). Nie tylko człowiek nie jest więc zdeterminowany w swoim rozwoju, wolnością obdarzona została cała przyroda. Wszelkie zdarzenia (również tragiczne, np. trzęsienia ziemi) nie są więc efektem zamierzonej woli Boga lub jego odwiecznego planu. Bez wolności nie byłoby ani radości istnienia, ani też bólu istnienia, czego doświadczają wszyscy prawdziwie istniejący: zarówno ludzie, jak i Bóg. To przekonanie stanowi punkt wyjścia wspomnianej wcześniej teologii holocaustu z jej podstawową kategorią współcierpiącego ze światem Boga<sup>16</sup>.

Teologia procesu podkreśla Bożą obecność w każdym zaistnieniu, nie jednak w znaczeniu zdeterminowania rzeczywistości, lecz na odwrót – Bóg jest źródłem wszelkich możliwości rozwoju. Bez Niego nie byłoby wolności; to On, konfrontując stworzenie z potencjalnymi różnymi rozwiązaniami, tworzy warunki dla zaistnienia możliwości wyboru<sup>17</sup>. W ten sposób w ciągłym akcie twórczym uczestniczy również stworzenie; nie ma tu więc mowy o żadnej jednostronności (predestynacja lub chaos), lecz raczej o pożądanej harmonii Stwórcy i stworzenia (jej wyrazem w języku hebrajskim jest słowo-symbol *szalom*). Oznacza to, że w wymiarze ludzkiej rzeczywistości, to Bóg i człowiek są współtwórcami kultury. Zarówno więc natura jest w pewnym stopniu wytworem człowieka, jak i kultura jest częściowo kształtowana przez Boga, przy czym nie tylko chodzi tu o wpływ Jezusa na kulturę, lecz o nieustanne oddziaływanie na nią Boga. Zatarciu ulega typowa dla myśli modernistycznej granica pomiędzy naturą a kulturą.

Brak wyraźnego rozdziału Stwórcy i stworzenia (w szczególności materii), zarówno w wymiarze przestrzennym, jak i czasowym, jest formą hiloteizmu. Zwolennik takiego poglądu Alvin J. Reines wychodzi z założenia, że teza o osobowości Boga oraz jego omnipotencji nie może się ostać wobec metodologicznej dyrektywy

<sup>15</sup> Procesualną koncepcją powstania świata jako uporządkowania chaosu odnajdujemy także u Platona (Timaios).

<sup>16</sup> Zob. E. Wiesel, *The Gates of the Forest*, New York 1966; tegoż, *Pieśń umarłych*, Wrocław 1991.

<sup>17</sup> J. Cobb, D. Griffin, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, s. 29.

Wilhelma Ockhama (nie należy pomnażać bytów ponad miarę)<sup>18</sup>. Reines wszakże uważa, że materia jest Bożą rozciągłością, a Bóg jest sensem i możliwością jej istnienia. Wciąż zmieniający się świat jest aktualizacją boskości (możliwości, potencjalności bycia). Co więcej, aktualny byt w jakiś sposób warunkuje i umożliwia zaistnienie innych możliwości, co oznacza m.in., że działanie (decyzje) człowieka wpływają na decyzje Boga. Według Reinesa na tym właśnie polega istota przymierza Boga Jahwe z jego ludem Izraelem. Również Clark M. Williamson odwołuje się do starotestamentowej idei przymierza pomiędzy Bogiem a jego wybranym narodem, którego wyrazem jest Tora. Związek ten nie jest wszakże oparty o prawo i jego zewnętrzne wymagania, lecz o żywą relację pomiędzy Jahwe a Izraelem, bez której żadna strona nie może wręcz funkcjonować<sup>19</sup>. Tora nie tylko jest dana Izraelowi, lecz jest przez niego współtworzona w procesie kulturowej i egzystencjalnej interpretacji. Boża obecność w świecie nie ma charakteru immanentnej statyczności, nie jest to panteistyczny model, gdzie Bóg po prostu jest sam przez się w przyrodzie. On działa i jest inicjatorem wszelkich procesów, które uzależnione są także od działania innych uczestników rzeczywistości. W nauczaniu wielu rabinów braterska (ludzka) miłość intensyfikuje Bożą obecność w tym sensie, że dzieje się to, co dziać się powinno, natomiast nienawiść ją oddala<sup>20</sup>. W tym sensie teologia procesu podobnie jak myśl judaistyczna przedstawia rzeczywistość (Boga i wszystko, co Bogiem nie jest) zarówno w kategoriach historycznych, jak i naturalistycznych. Jahwe to Bóg żywy – z wszelkimi konsekwencjami tej charakterystyki, dlatego chrystologia obok pytania o naturę Jezusa (co było przedmiotem teologicznych sporów pierwszego tysiąclecia) musi stawiać pytanie o Jego znaczenie dla życia konkretnego człowieka<sup>21</sup>.

W swoich analizach na temat zbieżności teologii procesu z tradycją judaistyczną Norbert M. Samuelson odwołuje się do myśli czternastowiecznego rabina Levia ben Gershona<sup>22</sup>. Wyróżnia w niej następujące tezy:

– Bóg jest istotą doskonale prostą (niezłożoną). Jeśli byłoby inaczej, oznaczałoby to uprzedniość prostszych zaistnień. Owa prostota sprawia, że w Bogu nie można rozróżnić przedmiotu działania, samego działania oraz działającego podmiotu. W tym sensie stwórca nie jest oddzielony od swojego stworzenia. Można go również utożsamiać z aktem stwórczym.

– „Nic” w sformułowaniu *ex nihilo* oznacza bezruch, czyli nie-życie. Być to znaczy poruszać się; akt stwórczy polega zaś na pobudzaniu czegoś do ruchu, do życia. Bycie to stawanie się.

– Bóg wpływa na losy świata do takiego stopnia, do jakiego sięga jego wiedza. Bóg wie wszystko tylko o rzeczach możliwych do poznania (inteligibilnych). Do tego zbioru nie należy przyszłość. Możliwe jest jedynie określenie prawdopodobnych kierunków rozwoju rzeczywistości.

<sup>18</sup> A. J. Reines, *Hylotheism. A Theology of Pure Process*, w: *Jewish Theology...*, s. 258.

<sup>19</sup> C. M. Williamson, *Reversing the Reversal. Covenant and Election in Jewish and Process Thought*, w: tamże, s. 168-169.

<sup>20</sup> Zob. Ps. 133; zob. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, New York 1969, s. 114.

<sup>21</sup> Zob. S. M. Ogden, *The point of Christology*, San Francisco 1982.

<sup>22</sup> Zob. J. J. Staub, *The Creation of the World According to Gersonides*, Chicago 1982.

– Kategoria wolności jest kluczowa dla myśli żydowskiej, skupionej na etyce. Bez wolności nie może być mowy o jakiegokolwiek moralności. Zło polega na dokonywaniu niewłaściwych wyborów, nie ma ono esencjalistycznego charakteru i nie pochodzi od Boga<sup>23</sup>.

Historyczne i procesualne pojmowanie rzeczywistości ma znaczące konsekwencje dla postrzegania przyszłości, jest ona bowiem w określonym stopniu w rękach człowieka. Oznacza to, że na pierwszy plan teologicznej perspektywy wysuwa się czyn i nadzieja na zmianę<sup>24</sup>. Co ważne, zmiana ta nie dotyczy jakiejś nieokreślonej niebiańskiej przyszłości, lecz rzeczywistości „tu i teraz” człowieka wierzącego. W tym sensie doczesność zawiera się w wieczności, dlatego nieba nie należy oczekiwać, lecz do niego dążyć. Człowiek jest bowiem Bożym partnerem w procesie tworzenia świata i zbawienia (nieba).

### Rekonstrukcjonizm

Rabin Mordechaj Kaplan (1881-1983) był twórcą tzw. rekonstrukcjonizmu, nurtu w filozofii i teologii głoszącego konieczność nieustannej przebudowy judaizmu, co wynika z dynamicznego pojmowania kultury, poprzez którą religia się wyraża. Bóg pojmowany jest przez Kaplana jako zasada – siła utrzymująca kosmos w procesie przemian<sup>25</sup>. Współczesny Kaplanowi inny żydowski teolog Max Kadushin kontynuował ten kierunek przede wszystkim na polu analiz socjologicznych, szukając „trzeciej drogi” pomiędzy judaizmem konserwatywnym a nurtem postulującym daleko idącą asymilację Żydów we współczesnej kulturze<sup>26</sup>. W swojej metodzie hermeneutycznej postulował dotarcie do warstw stojących za językowymi sformułowaniami. Dopiero tak tworzona gramatyka koncepcji ukazuje wewnętrzną logikę kultury żydowskiej. Rzeczywistość ujmował Kadushin podobnie jak Whitehead – za pomocą metafory organizmu, w ramy którego wplecione są różne pojęcia wartości, co wyraża się w istnieniu wielu szkół teologiczno-filozoficznych. Żadna z nich nie może funkcjonować samodzielnie; wzajemnie uzależnione są również całość i tworzące ją części.

Powyższa zasada dotyczy również etyki normatywnej, pojmowanej przez Kadushina jako język, w którym moralność się wyraża. Wszelkie systemy normatywne należy dekonstruować, nie po to bynajmniej, by odebrać im miano prawdziwości, lecz by ukazać ich względność i nieprzydatność uniwersalistyczną, przy jednoczesnej wartości relacyjnej (dla innych systemów). Klucz do takiego postrzegania języka znajduje się w tradycji rabinicznej, której teksty, z jednej strony, dokonywały transformacji

<sup>23</sup> N. M. Samuelson, *Theodicy in Jewish Philosophy and David Griffin's Process Theology*, w: *Jewish Theology...*, s. 129nn.

<sup>24</sup> Zob. J. Moltmann, *Theology of Hope*, New York 1967; J. B. Metz, *No Heaven without Earth*, London 1991; tegoż, *Teologia polityczna*, Kraków 2000. W tym aspekcie odnaleźć można wiele punktów stychnych pomiędzy myślą judaistyczną, teologią procesu i filozofią marksistowską.

<sup>25</sup> Zob. M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, New York 1934, tegoż, *Judaism without Supernaturalism*, New York 1958, tegoż, *Dynamic Judaism*, New York 1985.

<sup>26</sup> Zob. M. Kadushin, *Organic Thinking. A Study in Rabbinic Thought*, New York 1938; tegoż, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Evanston 1964; tegoż, *The Rabbinic Mind*, New York 1972.

kultury, z drugiej zaś, przenosiły określone wartości do następnych pokoleń (funkcja transmisyjna). W ten sposób judaizm przy jednoczesnym zachowaniu pewnej ciągłości istotowej, ulega nieustannym przeobrażeniom. Takie jest również znaczenie żydowskiego prawa; zawiera się ono już w samej etymologii pojęcia *halacha* (hebr. – droga, prawo, sposób postępowania). Życie zgodne z prawem oznacza nie tylko wierność wobec jego dotychczasowego zrozumienia, lecz także twórcze rozwinięcie jego istoty (pójście dalej), bowiem jest ono zawsze umową społeczną<sup>27</sup>. Bóg objawia się więc nie tyle w jakiejś wyabstrahowanej Torze, ile w „Torze w życiu”.

Aleksandra Boroń analizując wyjątkowość tradycji żydowskiej stwierdza, iż naród izraelski pozostający od tysiącleci w diasporze

stanowi praktyczne uosobienie niemal wszystkich aspektów współczesnych teoretycznych kontrowersji wokół problemu tożsamości. Wydaje się, że tożsamość żydowska, w kontekście indywidualnym, jak i zbiorowym, niejako 'skazana jest' na pogranicze, że jest ona pograniczem, zarówno ze względu na specyfikę swojej historii, jak i aktualną sytuację. Tożsamość ta jest płaszczyzną nieustannej walki tego, co religijne i tradycyjne, z tym, co świeckie i co reprezentuje Zachód, tego, co ostateczne i nieodwołalne, z tym, co płynne i hybrydalne, tego, co esencjalistyczne, z tym, co poststrukturalne, tego, co modernistyczne z tym, co postmodernistyczne<sup>28</sup>.

W tym sensie tradycja żydowska zdaje się kwestionować przekonanie o uniwersalnym, ontologicznie utwierdzonym, stałym charakterze tożsamości człowieka, wskazując na jej uzależnienie od szeroko pojętego kontekstu oraz na przygodność ludzkiego losu. Ten sposób myślenia wynika nie tylko ze społecznych i psychicznych skutków rozproszenia Żydów pomiędzy innymi narodami, lecz również ze starotestamentowej tradycji współlistnienia kapłanów – dogmatyków, oraz proroków – ciągłych rewolucjonistów kwestionujących zastaną rzeczywistość religijną i wzywających do nawrócenia.

W obliczu nieustannego rozwoju i zróżnicowania judaizmu, istnieje wiele rozbieżności w określeniu jego istoty. Lori Krafte-Jacobs wyróżnia jednak dwie spośród wielu możliwych odpowiedzi na pytanie o istotę judaizmu: (1.) czysty monoteizm wyrażający się w braku ortodoksyjnej kultowości i dogmatyki oraz w skupieniu na sferze etyki<sup>29</sup>, (2.) wolność i niewarunkowanie, nie tylko w odniesieniu do sfery religii i filozofii, lecz także etyki<sup>30</sup>. Szczególnie ta druga odpowiedź wskazuje je na procesualny charakter judaizmu oraz znaczenie przypisywane relacji zaufania pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Efektem takiej postawy (zgodnej z tradycją chasydyzmu) nie jest skupienie ani na szczegółowych przepisach prawa (etyka), ani na opisie istoty Boga, człowieka i kosmosu (dogmatyka), lecz prosta radość życia, którego sensowność polega na jego afirmacji, wynikającej z żywej relacji

<sup>27</sup> P. Ochs, *Rabbinic Text Process Theology*, w: *Jewish Theology...*, s. 220.

<sup>28</sup> A. Boroń, *Życie na pograniczu: problemy kształtowania się współczesnej tożsamości żydowskiej*, w: *Różnica, tożsamość, edukacja. Szkice z pogranicza*, pod red. T. Szkudlarką, Kraków 1995, s. 45.

<sup>29</sup> Zob. L. Baeck, *The Essence of Judaism*, New York 1948.

<sup>30</sup> L. Krafte-Jacobs, *The „Essence” of Judaism. A Process-Relational Critique*, w: *Jewish Theology...*, s. 76. Zob. M. Buber, *On Judaism*, New York 1967.



Bóg-człowiek. Świętość obecna jest nie tyle w przestrzeni sakralnej, ile w codziennym życiu ludzi ją miłujących. Znika charakterystyczny dla systemów religijnych podział na sferę *sacrum* i *profanum*; obecność Świętego nie wymaga świętej przestrzeni i świętego czasu – cała rzeczywistość pozostaje pod wpływem Jego *mitzwoj* (przykazań)<sup>31</sup>.

### Pytanie o istotę chrześcijaństwa

Według zwolenników teologii procesu również w chrześcijaństwie nie ma żadnej nienaruszalnej kulturowo esencji, nie można na przykład określić i spetryfikować jakiegoś zestawu doktryn – zarówno dogmatycznych, jak i etycznych, które mają być obecne na każdym etapie jego rozwoju. Chrześcijaństwo to żywa struktura, budująca swoją tożsamość w oparciu o przeszłe formy istnienia, będąca jednocześnie w procesie stałych przemian. John B. Cobb odróżnia jednak, jak to ujmuje – zdrowe zmiany od dekadencji<sup>32</sup>. Pożądany proces polega na twórczym i pozytywnym odwołaniu się do tradycji, dekadencja zaś na wrogości wobec niej lub też na jej petryfikacji i obiektywizacji. W rzeczy samej jest to spór esencjalizmu (istota jest traktowana priorytetowo względem istnienia) z egzystencjalizmem. Zwolennicy tego pierwszego stanowiska (odwołujący się do Arystotelesa) utrzymują, że wszyscy ludzie dzielą określoną esencję, co sprawia, iż przy prawidłowym sposobie myślenia dochodzą do takich samych wniosków. Oznaczałoby to istnienie jednej prawdziwej (ortodoksyjnej) teologii. Zwolennicy polidoksji z kolei optują za uznaniem różnorodności stanowisk teologicznych.

W pewnym uproszczeniu moglibyśmy powiedzieć, że podobne spory odnalazć można również w innych okresach rozwoju teologii chrześcijańskiej. Na przykład, pod koniec XIX wieku Adolf Harnack głosił, że wszelkie formy chrześcijaństwa w historii są jedynie manifestacjami oryginału, dlatego muszą być poddane krytyce – w celu dotarcia do istoty oryginału. Według Harnacka,

są tylko dwie możliwości: albo Ewangelia jest pod każdym względem identyczna ze swą najwcześniejszą formą (w którym to przypadku była związana ze swoim czasem i odeszła wraz z nim); albo też zawiera coś, co pod różnymi formami historycznymi zachowuje trwałą wartość. Ten drugi pogląd jest prawdziwy<sup>33</sup>.

Najistotniejsze normy i zasada chrześcijaństwa leżą w oryginalnym nauczaniu Chrystusa, a nie w jego historycznej manifestacji, czyli w tradycji, dlatego też, zgodnie z kierunkiem teologii liberalnej, Harnack postulował dotarcie do owej zasady chrześcijaństwa drogą naukowych analiz. Bowiem,

<sup>31</sup> Por. D. Hartman, *A Living Covenant*, New York 1985, s. 223.

<sup>32</sup> J. B. Cobb Jr., *The Organic Relation Between Natural and Text Process Theologies*, w: *Jewish Theology...*, s. 233.

<sup>33</sup> A. Harnack, *Czym jest chrześcijaństwo?*, w: *Wiara-Rozum-Świadectwo. Dzieje myśli chrześcijańskiej*, pod red. T. Lane, Bielsko-Biała 2001, s. 259.

jeśli mamy słuszność mówiąc, że Ewangelia jest poznaniem i uznaniem Boga jako Ojca, pewnością odkupienia, pokorą, i radością w Bogu, siłą, i braterską miłością; jeśli to jest istotne dla tej religii, że nie wolno zapominać ani o założycielu, ani o Jego posłaniu, to historia pokazuje nam, że Ewangelia faktycznie pozostała siłą ciągle walczącą przeciw temu, co powierzchowne<sup>34</sup>.

Z niezwykle ważnym dla tej dyskusji postulatem wystąpił Alfred Loisy, stwierdzając, że ani oryginalny początek, ani jego historyczne manifestacje w oddzieleniu od siebie nie są ostateczną normą i esencją chrześcijaństwa. Stają się nią dopiero w połączeniu ze sobą. Harnack podjął ten wątek (podobnie J.H. Newman<sup>35</sup>), tworząc swoją *Historię Dogmatów*<sup>36</sup>, jednak nigdy nie określił relacji pomiędzy przyczyną (oryginałem) i skutkiem (tradycją).

Inni myśliciele, tacy jak E. Husserl i E. Troeltsch, poszukiwali harmonii pomiędzy transcendencją a immanencją i odrzucali Kartezjańską nadrzędność rozumu, czyli jego faktyczną izolację wobec opisywanej rzeczywistości. Kategoria świata przeżywanego (Husserl) i kategoria Królestwa Bożego w kulturze (Troeltsch) były podobnymi próbami przełamania dualizmu rzeczywistości i powiązania pozytywności z nadnaturalnością. W protestantyzmie ta tradycja wywodzi się już od Lutera, który uprawomocnił i uduchowił świeckość. W pewnym sensie za rezultat tego kierunku myślowego uznać należy fakt, że dla Ritschla, Troeltscha i Husserla etyka stała się podstawą filozofii. Tę zasadę przejął również nawiązujący do filozofii procesu H. Richard Niebuhr, jednak dla niego etyka nie była już środkiem realizacji powołania do wprowadzania rzeczywistości Królestwa Bożego w rzeczywistość ziemską, lecz niecelowym uzewnętrznieniem istoty człowieczeństwa. Dla Niebuhra, moralność nie wynika już z jakiegoś stałego kodeksu etycznego, nie jest niczemu podporządkowana, lecz po prostu jest istotą ludzkiej egzystencji. Niebuhr zerwał zarówno z celowym, jak i ontycznym uzasadnieniem moralności, antycypując ponowoczesny sposób jej postrzegania.

### Zakończenie

Według rabina Williama E. Kaufmana istota Boga także w tradycji judaistycznej nigdy nie była związana z pojęciem esencji, lecz egzystencji, co wyraża się jego relacyjnym charakterem. Związek Boga ze światem jest na tyle bliski, że w pewnym sensie nawet zbawienie nie dotyczy tylko człowieka. Takie sugestie odnaleźć można np. w modlitwach na święto Sukkot<sup>37</sup>. W tym sensie Bóg zbawiając człowieka (na-

<sup>34</sup> Tamże, s. 260.

<sup>35</sup> Zob. J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998; tegoż, *Logika wiary*, Warszawa 1989. Zob. również M. Fota, *Kategoria przysiędzenia – casus Newmana. Próba opisanie wartości wiary na tle różnic konfesyjnych*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 2001, nr 3, str. 127-142, tegoż, *Epistemologia wiary. Koncepcja filozoficzna Johna Henry’ego Newmana*, Lublin 1992.

<sup>36</sup> Zob. A. Harnack, *History of Dogma*, New York 1958; tegoż *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1962.

<sup>37</sup> W. E. Kaufman, *Judaism and Process Theology: Parallel Concernes and Challenging Tensions*, w: *Jewish Theology...*, s. 70.

ród wybrany), zbawia samego siebie; tragedia błędzącego Izraela jest tragedią samego Boga:

Wzywać mnie będzie, a ja go wysłucham, będę z nim w niedoli, wyrwę go i czcią obdarzę, długim życiem nasycę go i ukaze mu zbawienie moje. (Ps. 91, 15-16)

Wbrew wielowiekowym tradycjom teologii chrześcijańskiej Bóg nie odwrócił się od narodu żydowskiego, Jego obietnice są wciąż aktualne. Obecność Bożego Ducha w religii i kulturze żydowskiej skłaniać powinna chrześcijan do poszukiwania i utrzymywania z nią twórczych relacji. Bóg również i dzisiaj mieszka (*Szekina*) wśród swego narodu (Ex. 25,8; 29, 45-46), nigdy się od niego nie odwrócił<sup>38</sup>. Ekstrapolując tę prawdę na całe stworzenie, stwierdzić należy, że pomiędzy świętością a stworzeniem nie ma rozdzielienia; Bóg idzie z człowiekiem nawet na wygnanie (w kategoriach teologii Holocaustu – nawet na śmierć), by później dostąpić z nim zbawienia (zmartwychwstania do nowego życia). Obecność Jahwe nie jest więc pojęciem statycznym, lecz dokonuje się w ciągłej interpretacji tekstów kultury (filozofia) i życia (prawo, halacha); w tym właśnie sensie Bóg procesuuje, „przechodzi”. Izrael (szerzej: ludzie wierzący) to naród w drodze, Bóg towarzyszy mu na każdym odcinku pielgrzymki. Co ważne, obecność ta w tradycji żydowskiej ma zawsze wymiar społeczny – „gdzie dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam jestem wśród nich” (Mat. 18, 20). Zasada ta wskazuje na ułomność wszelkich ekskluzywistycznych (w znaczeniu: odizolowanych od innych) interpretacji rzeczywistości. Jahwe objawia się zawsze w dialogu (czyli w procesie), który staje warunkiem koniecznym wszelkiej hermeneutyki.

Taki sposób postrzegania Boga niewątpliwie pozostaje w kontraście wobec tradycyjnej teologii chrześcijańskiej. Jej wielowiekowe uwikłanie w kategorie filozofii greckiej i izolacja wobec religii źródłowej – judaizmu sprawia, że przeciętnemu chrześcijaninowi trudno jest widzieć w Bogu partnera. Tym bardziej interesujące i pożądane wydają się być analizy dotyczące nie tylko historycznych relacji Kościół-Synagoga, ale również współczesnego dialogicznego współistnienia judaizmu i chrześcijaństwa<sup>39</sup>. Obie te religie, obok niewątpliwych różnic, odwołują się przecież do wspólnego źródła – ksiąg *Starego Testamentu*. Niech jeden z fragmentów tego zbioru zamknie niniejsze refleksje:

Szukajcie dobrego, a nie złego, abyście żyli i aby Pan, Bóg zastępów, był z wami tak, jak to mówicie! Nienawidźcie zła, a miłujcie dobro i zapewnijcie prawu miejsce w bramie! Może zmituje się Pan, Bóg Zastępów, nad resztką Józefa. (Amos, 5, 14-15)

<sup>38</sup> Por. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1979, s. 40-44.

<sup>39</sup> Koncepcję dialogicznego powiązania Synagogi z Kościołem rozwinęli na gruncie chrześcijańskim James Parkes oraz przede wszystkim bracia Reinhold i H. Richard Nieburowie. Zob. D.H. Stern, *Przywracanie żydowskiego charakteru Ewangelii*, Toruń 1996, s. 77. Zob. również E. Schaeffer, *Christianity is Jewish*, Wheaton 1975.

---

## The common threads of Judaism and process theology

### Abstract

Contemporary process philosophy refers mainly to the works of Alfred North Whitehead (1861-1947). A particular development of process theology, emerging from the same source, took place between 1930 and 1955, when several scholars connected with the University of Chicago, especially Henry Nelson Wieman, Bernard Loomer, Bernard Meland and Charles Hartshorne adopted process philosophy to Christian theology. In a general sense, this school rejects the supra-naturalistic assumption that beyond the physical nature is any form of supernatural reality which is different and detached from the world but at the same time takes control over it, beginning with the act of creation, through arbitral moral norms, to a precisely defined goal of the history. On the other hand, it maintains that God exists as the soul of the universe and the source of its regeneration, and in this sense it is not an atheistic or nihilistic thought. Such a rational understanding of God and the world in a panenteistic system can be also found in the Jewish thought, be it ancient (the Old Testament), medieval (predominantly Cabala), modern (e.g. B. Spinoza) and contemporary (e.g. M. Buber, F. Rosenzweig, A.J. Heschel). The goal of this article is to demonstrate selected common concepts of the Judaistic and process thought.



Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna®

Copyright by EWST - Wrocław 2006  
ISSN: 1734-4182 - ISBN: 83-60567-00-X