

Waldemar Chrostowski

"Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu", Christoph Dohmen, Günter Stemberger, Kraków 2008 : [recenzja]

Collectanea Theologica 78/2, 207-216

2008

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

su hermeneutycznego i teologicznego, dlatego musi być brana pod uwagę dziś i w przyszłości, ale nie może go totalnie absolutyzować roszcząc sobie prawo do jedynie słusznej perspektywy i jedynie możliwego kryterium całej tej debaty, ponieważ przyjęta postawa prowadzi wprost do anulowania ogromnego dorobku Żydów i chrześcijan włożonego w te dziedziny, co ukazuje chociażby sama publikacja w swym zasadniczym korpusie.

Odnosząc się do pytań postawionych na wstępie, należy stwierdzić, że zaprezentowana koncepcja podwójnej hermeneutyki, podwójnej wiedzy i drugiego czytelnika jest sama w sobie bardzo interesująca i stanowi niewątpliwie cenny głos w prowadzonym dyskursie naukowym. Ustawienie go jednak tylko w perspektywie „teologii po Auschwitz” osłabia jego wartość merytoryczną oraz doniosłość w prowadzonym dialogu chrześcijańsko-żydowskim, bowiem w partiach okalających zasadniczy korpus opracowania (s. 24-242), mamy do czytania z jednostronną i totalną judaizacją Biblii Izraela/Pisma Świętego Żydów i chrześcijan. Wiele z postawionych tez jest bardzo wątpliwych i nie do przyjęcia przez Kościół katolicki i jego teologię, ponieważ podważa jego tożsamość. Jednocześnie po raz kolejny pokazują, że potrzeba jeszcze się wiele uczyć, by do końca zrozumieć, że niekoniecznie musi tak głęboko dzielić to, co wspólne dla obu religii i stron dialogu. Sama książka może rzeczywiście sporo przyczynić się do tego, by hermeneutyka biblijna – żydowska i chrześcijańska – w teologii katolickiej nie odchodziła w jeszcze głębszy niebyt, ponieważ w swej istotnej części jest tak bardzo kontrowersyjna. Dobrze więc się stało, że została opublikowana po polsku. Należy wyrazić przy tym nadzieję, że jej lektura wywoła w środowisku polskich biblistów i teologów ożywioną i pogłębioną dyskusję, która zaowocuje nowymi publikacjami, a wydawnictwo skłoni do opublikowania kilku innych tłumaczeń z tej dziedziny.

ks. Zdzisław Żywica, Olsztyn

Christoph DOHMEN, Günther STEMBERGER, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. Michał Szczepaniak, Myśl Teologiczna 59, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 271.

Na progu XXI w. najważniejsze wyzwanie, przed jakim stoi biblistyka katolicka, stanowi hermeneutyka, czyli sztuka/teoria interpretacji Biblii. Tej problematyce zostały poświęcone dwa dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej: *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993) oraz *Naród żydowski i jego Pisma Święte w Biblii chrześcijańskiej* (2001). Obydwa stały się przedmiotem debaty bibli-

stów polskich, która wykazała, że stawianie trudnych pytań nie zawsze idzie w parze z uzyskiwaniem wyczerpujących odpowiedzi. Debata trwa, towarzysząc – co oczywiste – teorii i praktyce dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Kłopot w tym, że praktyka często wyprzedza rzetelną refleksję teologiczną, narzucając rozwiązania, które są chybione lub ryzykowne.

Krakowskie wydawnictwo WAW ma w swojej ofercie bardzo wiele książek. Są wśród nich propozycje wybitne i prawdziwie nowatorskie, bardzo dużo dobrych, niemało przeciętnych, zdarzają się też oferty słabsze, oraz takie publikacje, które nie musiały, a może nawet nie powinny się w nim ukazać. Do ostatniej grupy należy książka, o której ze strony redakcyjnej dowiadujemy się, że niemiecki oryginał został wydany w 1993 r. Zapewne tak, mam jednak w swoich zbiorach egzemplarz *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* wydany trzy lata później w ramach serii „Kohlhammer Studienbücher Theologie”. Właśnie nowsze wydanie powinno stanowić *Vorlage* przekładu na język polski, chyba że autorzy nie wprowadzili do niego żadnych zmian, co wydaje się dziwne, bo przecież wiedza na te tematy nie stoi w miejscu.

Książkę w języku polskim otwiera *Przedmowa*, która na pierwszy rzut oka wygląda na dzieło redaktorów serii „Myśl Teologiczna”. Przy porównaniu z oryginałem niemieckim okazuje się, że to przekład, w którym nawiązanie do serii „Kohlhammer Studienbücher Theologie” zostało zastąpione wstawieniem nazwy serii „Myśl Teologiczna”. Na skutek tego powstaje wrażenie, że charakter i cele obu – zupełnie niezależnych przecież od siebie – serii dokładnie się ze sobą pokrywają. Problem jest jednak głębszy, przetłumaczonej na polski przedmowy nie można pozostawić bez komentarza, gdyż stanowi ona wymowny dowód teologicznej niefrasobliwości. Nie tu miejsce na szczegółową refleksję, należy jednak przynajmniej zasygnalizować najważniejsze sprawy.

Po pierwsze, *Przedmowę* rozpoczynają słowa prawdziwie zaskakujące: „Seria «Myśl Teologiczna» wprowadza w poszczególne dyscypliny i dziedziny teologii katolickiej. Stąd może zdumiewać, że hermeneutyce jest poświęcony cały tom z dziedziny Starego Testamentu; bowiem hermeneutyka biblijna w katolickiej teologii odchodzi coraz bardziej w niebyt. Jest jej niewiele w ramach zajęć na studiach i w trakcie egzaminów. W obrębie teologii katolickiej tradycyjnie problemy hermeneutyki biblijnej są umiejscawiane w kompetencjach teologii fundamentalnej albo, po części, w ramach tzw. wprowadzenia ogólnego (do ST lub NT), które wcześniej było odseparowane od tzw. wprowadzenia specjalistycznego” (s. 5). Przedstawiona tutaj diagnoza być może odpowiada sytuacji, jaka istnieje na niemieckich wydziałach teologicznych, co nasuwa pytanie o jakość wykładanej tam teologii, natomiast nie odpowiada sytuacji w Polsce, bo nie można powiedzieć, że „hermeneutyka biblijna w teologii katolickiej odcho-

dzi coraz bardziej w niebyt”. Przeczą temu liczne wydarzenia i dokonania naukowe, m. in. sympozja biblistów polskich w całości poświęcone problematyce hermeneutycznej (Szczecin, Radom). Stanowi ona integralny składnik każdej poprawnie uprawianej egzegezy biblijnej, zarówno dotyczącej całych ksiąg, jak i poszczególnych perykop. Dorobek w dziedzinie komentowania Biblii jest bowiem tak ogromny i zróżnicowany, że każdy egzegeta i teolog musi się najpierw zmierzyć z kwestiami z zakresu teorii jej interpretacji. Dodam, że hermeneutyka biblijna od lat stanowi przedmiot systematycznych wykładów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Następne zdanie przedmowy informuje, że oto „pojawia się osobny tom poświęcony hermeneutyce w ramach Starego Testamentu” (*tamże*). Tymczasem w książce wcale nie chodzi o poprzestanie na ukazaniu (swoiście wewnętrznej) perspektywy starotestamentowej, ale o uchwycenie specyfiki oraz charakteru chrześcijańskiego czytania i objaśniania biblijnych ksiąg świętych, przede wszystkim w zestawieniu z czytaniem i objaśnianiem ich przez wyznawców judaizmu. Jest to zasadne i konieczne, ponieważ na glebie dziejów i wiary biblijnego Izraela powstały i okrzepły dwie religie: chrześcijaństwo i judaizm rabiniczny. Bardzo szybko oddaliły się od siebie tak daleko, że niemal od swoich początków pozostają ze sobą w nieustannej konfrontacji, co nakazuje traktować pytanie o Biblię i jej interpretację jako kluczowe. Ponadto w kanonie prawosławnym i katolickim pierwsza część Biblii chrześcijańskiej, znana jako Stary Testament, jest obszerniejsza niż Biblia Hebrajska, postrzegana jako Biblia żydowska, obejmuje bowiem kilka ksiąg napisanych bądź zachowanych w języku greckim. Nie jest więc do końca tak, że Stary Testament jest „tą częścią chrześcijańskiej Biblii, którą wyznawcy Chrystusa mają wspólną wraz z judaizmem” (*tamże*). Co się tyczy ksiąg napisanych po hebrajsku lub aramejsku, jest ona rzeczywiście wspólna, czego nie można powiedzieć o księgach greckich, gdyż podzieliły one los całej Biblii Greckiej, odrzuconej pod koniec I w. przez rabinów w toku dokonanej przez nich radykalnej przebudowy życia żydowskiego. Kanon żydowski przyjęli protestanci, co znalazło wyraz w cytowanej przedmowie, tym bardziej więc jest nieporozumieniem sugerowanie, że taka również jest perspektywa katolicka.

Przedmowa zawiera również mocno kontrowersyjny trzeci wątek: „Tego, że to, co wspólne, może także dzielić, chrześcijanie i Żydzi już się w tym dialogu nauczyli, ponieważ w tym spotkaniu mocniej podkreślali znaczenie swojego własnego procesu rozumienia. Obserwacja, że oto te same księgi mogą być rozumiane w całkowicie innym kontekście, a zarazem zakładać bardzo odmienne sposoby egzystencji, okazuje się centralną kwestią starotestamentowej her-

meneutyki” (*tamże*). Gdyby naprawdę tak było, najważniejszy cel i rezultat lektury ksiąg świętych stanowiłoby promowanie relatywizmu i interpretacji kontekstualnej bądź sytuacyjnej, zależnej wyłącznie od potrzeb i oczekiwań aktualnych odbiorców, czytelników i słuchaczy. Takie podejście oznacza w gruncie rzeczy, że księgi święte nie zawierają żadnego własnego orędzia, ani nie są nośnikiem prawdy i aksjologii niezależnej od uwarunkowań i tożsamości tych, którzy je czytają i objaśniają. Skoro tak, przestają mieć charakter normatywny i można je sprowadzić do poziomu literatury religijnej, w której każdy znajduje potwierdzenie tego, co jest w nim samym, oraz tego, czego szuka i potrzebuje. Żydzi czytają je więc po swojemu, a chrześcijanie po swojemu, ponieważ te same księgi święte są rzekomo jednakowo podatne na rozmaite interpretacje, nawet takie, które się wzajemnie wykluczają. Przyjęcie takiego stanowiska powoduje, że czytanie i objaśnianie Biblii zatracaloby walory budowania i rozwijania wiary religijnej, stając się pożywką do mnożenia domniemań, z których znaczna część tę wiarę podważa i osłabia.

Po czwarte, w *Przedmowie* pojawia się stwierdzenie: „Przedmiot hermeneutyki dotyczy specyfiki Biblii chrześcijańskiej, jednego Pisma Świętego w dwóch częściach, którego pierwsza była już wcześniej Pismem Świętym innej religii i takim pozostaje nadal” (s. 5-6). Jedno zdanie, a dwa nieporozumienia! Religia Starego Testamentu nie jest „inną religią” dla chrześcijan, podobnie jak nie jest „inną religią” dla wyznawców judaizmu. Stanowi ona niezbywalny fundament i warunek prawdziwości wiary w Jezusa Chrystusa, zaś paradoks polega na tym, że w pewnym sensie chrześcijanie nie mogą się obyć bez Starego Testamentu bardziej niż wyznawcy judaizmu bez Biblii Hebrajskiej. W przytoczonym zdaniu pokutuje też nieporozumienie utożsamiające religię biblijnego Izraela z judaizmem rabinicznym, co jest nieprawdą! Może wynikać z niego kolejny stereotyp, że chrześcijaństwo zawdzięcza Biblię wyznawcom judaizmu rabinicznego. Zostawiając na boku inne wątki tej złożonej problematyki, trzeba powiedzieć, że Biblią Kościoła apostołskiego, autorów Nowego Testamentu oraz Ojców Kościoła była Biblia Grecka (Septuaginta), którą rabini odrzucili, zakazując swoim współwyznawcom posługiwania się nią.

Przedmowę zamyka konstatacja, że „podwójne rozumienie tych samych ksiąg w judaizmie i chrześcijaństwie” położyło podwaliny pod „podwójną hermeneutykę” (s. 6). Znowu wraca pytanie o dynamizm interpretacyjny zawarty w samych księgach, który odzwierciedlał i kształtował wiarę i postępowanie Izraelitów przed narodzinami chrześcijaństwa i judaizmu rabinicznego. Księgi święte były nośnikiem sensu i znaczenia na długo przedtem, zanim chrześcijanie i wyznawcy judaizmu odczytali je w perspektywie chrystologicznej lub odrzucając tę perspektywę. „Podwójne rozumienie” lub „podwójna hermeneuty-

ka” musi uwzględniać stan wcześniejszy, zanim owa „dwoistość” stała się faktem. Ostatnie zdanie w cytowanej przedmowie brzmi: „Nie idzie przy tym o interesujące uzupełnienie stanowiska chrześcijańskiego żydowskim tam, gdzie to tylko możliwe, lecz o zasadnicze warunki do zrozumienia pierwszej części Biblii chrześcijańskiej, do których w sposób istotny należy wniknięcie w żydowskie rozumienie tych ksiąg” (*tamże*). Autor tych słów całkowicie przeoczył sens dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej ogłoszonego w 2001 r., w którym podkreśla się, na czym polega ciągłość, brak ciągłości i nowość Nowego Testamentu względem Starego, a zatem również specyfika chrześcijańskiego czytania i objaśniania ksiąg świętych. Oczywiście, że podczas pisania książki ten dokument jeszcze nie istniał, ale to nie znaczy, że nie istniał ten problem ani że nie było wtedy właśnie takich intuicji i rozwiązań teologicznych. Postulat „gruntownego wniknięcia w żydowskie rozumienie tych ksiąg” może oznaczać strategię zawołowanego odstąpienia od chrystologicznej i chrystocentrycznej interpretacji Starego Testamentu. Tymczasem istotna nowość chrześcijaństwa zakłada wewnętrzne krzyżowanie się obydwu Testamentów, którego sednem jest osoba i posłannictwo Jezusa Chrystusa, zaś w tym miejscu hermeneutyka żydowska nam zupełnie nie sprzyja. Kard. Józef Ratzinger ujął sprawę krótko: „Jeśli Stary Testament nie mówi o Chrystusie, to nie jest dla chrześcijan Biblią” (*Granice dialogu*, Kraków 1999, s. 6). To przeświadczenie respektuje jedność obu Testamentów, zaś negowanie tej prawdy oznacza „zniszczenie wewnętrznego pokrewieństwa, które nas łączy z Izraelem” (*tamże*). Trzeba dorzucić jeszcze jedną uwagę: dialog chrześcijańsko-judaistyczny niesie nie tylko możliwość wzbogacenia chrześcijan żydowską lekturą Biblii, lecz także wzbogacenia wyznawców judaizmu jej lekturą chrześcijańską. Brak symetrii w tym względzie obraca się zatem przeciw naturze i zasadności dobrze pojętego dialogu.

W przedmowie do książki skupiają się, jak w soczewce, najważniejsze aktualne dylematy teologii katolickiej, z których bodaj najpilniejszy polega na wypracowaniu solidnej chrześcijańskiej teologii judaizmu z nadzieją, że będzie temu towarzyszył analogiczny wysiłek wypracowania solidnej żydowskiej teologii chrześcijaństwa. Książka dzieli się na trzy części. Pierwsza i najkrótsza z nich (s. 7-22), nosi tytuł *Dwuczęściowa jedność Biblii chrześcijańskiej*. Autor, Christoph Dohmen, słusznie przypomina, że dla chrześcijan zasadą jedności Biblii stanowi Jezus Chrystus, tak jak wierzyli w Niego Jego pierwsi wyznawcy. Z jednej strony Jezus przynależy do żydowskiej wspólnoty wiary, a z drugiej niejako ją rozsadza i sprawia radykalną nowość wiary w Niego. Nie jest jednak jasne, czy kwestia Boskiej i mesjańskiej tożsamości Jezusa nie zostaje zredukowana wyłącznie do poziomu wiary Jego uczniów i wyznawców, ponieważ sprawa Jego samoświadomości została zupełnie pominięta. Trochę miejsca zajmuje

refleksja odnośnie do terminologii „Stary” i „Nowy” Testament, rozpatrywana w aspekcie ekumenicznym i międzyreligijnym. Pojawia się postulat, który z początkiem lat 80. XX w. sformułował R. Rendtorff, by, traktując poważnie kanoniczną formę Starego Testamentu, uznać jego podwójną *Wirkungsgeschichte* – żydowską i chrześcijańską. Dyskusyjna jest konkluzja, że trzeba „to dwutorowe rozumienie Starego Testamentu ugruntować w chrześcijaństwie jako jedynie słuszne, dlatego że odpowiadające Pismu” (s. 22). Nie sposób nie zapytać, czy tę samą sugestię należy przenieść na grunt żydowski, tak by „to dwutorowe rozumienie Starego Testamentu ugruntować w judaizmie jako jedynie słuszne, dlatego że odpowiadające Pismu”.

Günther Stemberger napisał znacznie obszerniejszą część drugą, opatrzoną tytułem *Hermeneutyka Biblii żydowskiej* (s. 23-167). Dzieli się ona na trzy rozdziały, przy czym ów podział może umknąć uwagi wielu czytelników. Na szczęście, widać go w tzw. żywej paginie i to ona zapewnia publikacji większą przejrzystość. Rozdział pierwszy (s. 24-93) rozpoczyna prezentacja okresu drugiej świątyni (539 przed Chr. – 70 po Chr.). Otwiera ją omówienie interpretacji wewnątrzbiblijnej oraz apokryfów, pseudoepigrafów i potraktowanych wyjątkowo obszernie pism Józefa Flawiusza, a dokładniej wizerunku starożytnego judaizmu, jaki się z nich wyłania. Następuje paragraf *Biblia w Qumran*, do którego włączono prezentację egzegezy halachicznej, egzemplifikowaną nawiązaniami do słynnego Zwoju Świątyni i do peszeru. Paragraf czwarty podejmuje temat *Tłumaczenie jako interpretacja*, rozpoczynając go od prowokacyjnego, lecz zasadnego pytania, czy Biblia jest w ogóle możliwa do przetłumaczenia. Mówiąc prawdę, odnośnie rozważania są nieco chaotyczne, w dużej mierze dlatego, że ich punktem wyjścia jest Qumran i inne znaleziska piśmiennicze z Pustyni Judzkiej, a nie – jak być powinno – gigantyczne przedsięwzięcie translatorskie, które otrzymało nazwę Septuaginty. Skoro nie można było zupełnie jej pominąć, zamiast prezentacji genezy i natury Biblii Greckiej oraz miejsca i roli, jaką odegrała ona w religii biblijnego Izraela, otrzymujemy refleksję traktującą LXX jako komentarz, sprowadzającą ją – jak to widzi G. Stemberger – do roli greckiego targumu. Co więcej, bezkrytycznie uznaje on i przyjmuje za swoje racje podawane przez rabinów: „Z późniejszej perspektywy rabinów także najlepsze tłumaczenie nie mogło zastąpić oryginału; zapisanie tego było pomyślane ze względu na pogańskiego monarchę, było to polityczne ustępstwo” (s. 74). Taka prezentacja Biblii Greckiej, pozbawiona właściwego pogłębienia i jednostronna, odzwierciedla okaleczone i nieprzychylnie spojrzenie, które stoi na przedłużeniu stereotypu rabinów, że dzień, w którym została ukończona Septuaginta, należy porównać do dnia, w którym Egipt spowila plaga ciemności. Tymczasem Septuaginta nie jest komentarzem do Biblii sporządzonym

na użytek pogańskiego władcy, lecz Biblią *in se*, przyjętą, czytaną i objaśnianą w ostatnich wiekach ery przedchrześcijańskiej przez Żydów tak samo autorytatywnie jak Biblia Hebrajska. Tylko dlatego stała się ona również Biblią Kościoła i autorów pism Nowego Testamentu. Nawiązanie do Qumran daje też asumpt do prezentacji targumów. Niestety, autor w zasadzie nie widzi różnicy między zjawiskiem targumizmu, które jest znacznie starsze niż historia wspólnoty qumrańskiej, a piśmiennictwem targumicznym. W ramach hermeneutyki żydowskiej poświęca tylko kilka zdań dziełom Filona z Aleksandrii i jego interpretacji alegorycznej oraz podejmuje temat *Egzegeza Homera a interpretacja biblijna*, traktując – za poglądem, który wyraził F. Siegert – grecki wykład Homera jako fundament hermeneutyki biblijnej judaizmu hellenistycznego.

Rozdział drugi nosi tytuł *Interpretacja Pisma przez rabinów* (s. 93-139). Rozpoczyna go temat „tekst wiążący”, znowu postrzegający i przedstawiający LXX jedynie w odniesieniu do hebrajskiego *Vorlage*. Przedstawia się ogólne założenia rabinicznej interpretacji Pisma, nie ukazując jednak genezy i natury rabinizmu. „Abstrakcyjne pryncypia” zostały pokazane na wybranych przykładach: siedem zasad Hillela, trzynaście zasad Izmaela, trzydzieści dwie zasady Eliezera, po czym następuje krytyka interpretacji za pomocą reguł logicznych z dość przygnębiającą konkluzją: „Interpretacja tekstów biblijnych ulegająca presji reguł zawsze wiedzie na manowce i tylko przez jasne wypowiedzi samej Biblii jest się ustrzeżonym przed zejściem na błędną drogę” (s. 132). Następnie autor powraca do interpretacji alegorycznej i poświęca kilka uwag interpretacji w kontekście liturgicznej lektury Pisma. W tym miejscu przydałby się na pewno obszerniejszy wykład na temat liturgii synagogałnej i jej zasad, a także zawartości starożytnego żydowskiego lekcjonarza i modlitewnika.

Rozdział trzeci został zatytułowany *Egzegeza żydowska w średniowieczu* (s. 139-167). W paragrafie *Od midraszu do egzegezy* znalazło się omówienie „wyzwania karaimskiego”, a także metody interpretacji Biblii, które przedłożyli Saadja Gaon, Raszi i jego następcy oraz Abraham ibn Ezra. Osobliwie brzmi tytuł *Obrona chrześcijańskiej interpretacji* (s. 153), chodzi bowiem o czołowych przedstawicieli żydowskiej polemiki antychrześcijańskiej. W paragrafie *Między sensem wyrazowym a alegoryzacją* zmieściło się omówienie alegoryzacji filozoficznej, kabały i *pardes*, czyli nauki o poczwórnym sensie Pisma. Wszystkie zasady żydowskiej interpretacji ksiąg świętych pozwalają się sprowadzić do jednej, a jest nią взгляд na wieloznaczeniowość (nie: wieloznaczność!) tekstu Biblii. „Objawienie nie pozwala się zredukować do tylko jednego jedyne go sensu, do dogmatycznie sformułowanych prawd. Tekst hebrajski, przede wszystkim w swojej czystej niezwoalizowanej formie spółgłoskowej, zawiera pełnię możliwości” (s. 166-167). Takie pojmowanie interpretacji czyni z Biblii pole

uprawne do ekwilibrystyki rabinów, ukazuje także specyfikę spistości teologii żydowskiej przypominającej tzw. szwedzki stół, z którego każdy wybiera to, co lubi. Wiedzą o tym Żydzi, ale nie wiedzą chrześcijanie, także ci, którzy wchodzą w dialog z judaizmem.

Trzecia część książki, której autorem jest Christoph Dohmen, nosi tytuł *Hermeneutyka Starego Testamentu* (s. 168-263). Najpierw omawia się *Prae Biblii Izraela* (s. 169-200), czyli „drogę Biblii Izraela do Starego Testamentu”, co obejmuje jej znaczenie w ustach Jezusa i w Nowym Testamencie oraz we wczesnym chrześcijaństwie. Brakuje dopowiedzenia „biblijny Izrael”, na skutek czego chrześcijaństwo zostaje swoiście wydziedziczone z tego etapu Bożej ekonomii zbawienia, który poprzedził przyście Mesjasza. W obrazie prehistorii kanonu Biblii chrześcijańskiej kolejny raz zabrakło należytego dowartościowania Biblii Greckiej. Dobrze widać, że obaj autorzy mają nieprzewidywalne problemy z uznaniem jej suwerenności oraz miejsca i roli w judaizmie starożytnym oraz w chrześcijaństwie. Drugi paragraf omawia formowanie się kanonu Starego Testamentu, rozróżniając między dwoma fenomenami: procesem kanonicznym i kanonizacją (polski odpowiednik niemieckiego rzeczownika powinien brzmieć: „kanonicznością”, bo „kanonizacja” to coś innego). Niejasności dotyczą charakteru ksiąg deuterokanonicznych i znowu pojawia się traktowanie po macoszemu Biblii Greckiej. W kolejnym paragrafie czytamy, że w „prae pozycji Biblii Izraela w Biblii chrześcijańskiej wyraża się nie tylko uznanie pierwszeństwa Biblii Izraela przed orędzieniem chrześcijańskim w pismach Nowego Testamentu, lecz zostaje również ustalony stosunek pomiędzy obydwoma częściami chrześcijańskiej Biblii” (s. 196). Trudno odgadnąć, jak autorzy pojmują domniemane „pierwszeństwo Biblii Izraela przed orędzieniem chrześcijańskim”, z jakim, ich zdaniem, mamy do czynienia na kartach Nowego Testamentu. Przydałoby się tutaj obszerniejsze wyjaśnienie z ich strony.

Rozdział drugi części trzeciej jest poświęcony interpretacji Biblii Izraela jako Starego Testamentu (s. 201-263). Dociekania obejmują interpretację duchową akcentującą wieloraki sens Pisma, na skutek czego natychmiast przenosimy się w XIII w., pomijając milczeniem egzegezę Ojców Kościoła, dla której punktem odniesienia była przecież Septuaginta. Od tego już tylko jeden krok dzieli autora do refleksji nad *sensus plenior*, chociaż pojęcie to zostało wprowadzone dopiero w 1925 r. Zupełnie kuriozalne jest zdanie, które otwiera kolejny paragraf: „Najbardziej typowym i najczęstszym podejściem do Starego Testamentu wydaje się być w chrześcijaństwie to, kiedy teksty Starego Testamentu są interpretowane chrystologicznie” (s. 217). A więc chrześcijańska interpretacja pierwszej części Biblii może pomijać bądź kwestionować jej lekturę chrystologiczną? Należy ostrzec czytelników książki, że takie stawianie sprawy oznacza po

prostu rozmywanie lub rozmiękczenie chrześcijaństwa. Stary Testament nie jest „księgą żydowską”, której wyznawcy judaizmu rabinicznego nam użyczają, lecz wyrazem wiary i pobożności biblijnego Izraela, te zaś pozostają również naszą własnością. Ze względu na szczupłość miejsca nie sposób tu wnikać w meandry rozważań objętych tytułami *Interpretacja chrystologiczna* (s. 217-220) oraz *Kanoniczna interpretacja Pisma* (s. 220-227), a także w paragrafach *Opis funkcji Starego Testamentu* (s. 227-232) oraz *Określenie miejsca Starego Testamentu* (s. 232-236). Ich lektura wymaga dobrego przygotowania teologicznego i nie-małego zmysłu krytycznego, nie brakuje w nich bowiem rozmaitych przejawów „poprawności politycznej” zastosowanej w odniesieniu do teologii chrześcijańskiej. Odnosi się to także do refleksji na temat Biblii w kanonie, opartej na założeniu o teologicznym (!) pierwszeństwie Starego Testamentu w kanonie Biblii chrześcijańskiej. Nic dziwnego, że końcowy postulat brzmi: *Zrozumieć Stary Testament jako Stary Testament* (s. 242-256), zaś jego sedno stanowi „przypominanie o Izraelu jako centrum hermeneutyki Starego Testamentu” (s. 257-263). Nie jest jasne, gdzie w takim ujęciu jest jeszcze miejsce na Boga, Jezusa Chrystusa i prawdziwie chrześcijańską recepcję ksiąg świętych. Wygląda bowiem na to, że religia została podporządkowana ideologii, zaś judaizm ustępuje miejsca żydowskości z jej przesłankami i celami politycznymi. Niestety, do tego sprowadza się wiele tzw. inicjatyw dialogowych, przez co tracą one swą wiarygodność. Znamienne, że dwie ostatnie lektury, proponowane na s. 257 jako uzupełnienie do tej części rozważań, to książki napisane przez autorów reprezentujących specyficznie żydowski punkt widzenia, podczas gdy publikacje kilku autorów chrześcijańskich, zresztą różnej wartości, zostały ogólnie wzmiankowane w odnośniku.

Część czwartą, zatytułowaną *Koncepcja podwójnej hermeneutyki*, napisał również Ch. D o h m e n . Jest to czterostronicowe streszczenie całości (s. 264-267), w którym wyszczególnia się zasady postulowanej „podwójnej hermeneutyki”. Jest to w gruncie rzeczy przeniesiona na teren interpretacji Biblii wersja „dwóch dróg zbawienia”, jednej dla Żydów, a drugiej dla nie-Żydów. Nasuwają się więc słowa kard. J. Ratzingera: „Jezus Chrystus zbawił wszystkich albo nie zbawił nikogo”. Bez respektowania takiego spojrzenia nie można uprawiać teologii chrześcijańskiej, a chrześcijańska interpretacja Biblii schodzi po prostu na manowce.

Pora na krótkie podsumowanie. Najpierw, jeżeli chodzi o strukturę książki, jej część pierwsza to nic innego jak wprowadzenie, zaś część czwarta to zakończenie bądź streszczenie całości i właśnie tak obie części powinny być nazwane. Trzon publikacji tworzą zatem dwie części, odpowiednio do dwóch członów jej tytułu. Na wstępie każdego rozdziału umieszczono po kilka lub kilkanaście

głównie niemieckojęzycznych pozycji bibliograficznych. W wydaniu polskim powinny się znaleźć publikacje rodzime, których przecież nie brakuje. Polski przekład w wielu miejscach pozostawia sporo do życzenia, czasami jest niejasny, a nawet mylący. Pojawiają się sformułowania, które nie powinny się znaleźć, np. „zwiastowanie Chrystusa” (s. 198) i inne, które wprowadzają w błąd.

Książka otrzymała *nihil obstat* prowincjała Prowincji Polskiej Południowej Towarzystwa Jezusowego, aczkolwiek pożyteczne korzystanie z niej wymaga dobrego i wszechstronnego przygotowania teologicznego oraz daleko posuniętej ostrożności. Treść zawartych w niej rozważań sprawia, że nie nadaje się ona na podręcznik dla studentów teologii katolickiej, a jeśli tak, powinni go używać pod kierunkiem wytrawnego i dobrze przygotowanego nauczyciela. Szczególną ostrożność muszą wykazać wykładowcy i alumni w seminariach duchownych, ponieważ jednostronny i stereotypowy ogląd poruszanych w książce zagadnień, odzwierciedlający tylko żydowskie stanowisko i zapatrywania, może przynieść niepowetowane szkody w poprawnej formacji intelektualnej i duchowej do kapłaństwa i pracy duszpasterskiej. Można wprawdzie postulować specjalistyczną debatę nad problematyką podjętą w tej publikacji, np. na uniwersyteckich wydziałach teologicznych, ale na razie do niej nie doszło i wątpliwe, by komuś naprawdę na niej zależało. Publikacja wyraźnie odbiega od pozostałych wydanych w krakowskiej serii „Myśl Teologiczna” i wymaga, by traktować ją z ograniczonym zaufaniem. Czytelnik nie zaznajomiony z meandrami trudnej problematyki teologicznej uzyska po jej lekturze błędne pojęcie o specyfice chrześcijańskiej interpretacji Biblii, nie pozna właściwie jej historii i natury, za to może „kupić” i przyjąć za swój dominujący w książce pogląd, że centrum chrześcijańskiej hermeneutyki Starego Testamentu stanowi „przypominanie o Izraelu”.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Jan GAĆ, *Ziemia Święta. Kulturowy przewodnik śladami Jezusa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 290 + ndlb.

Wzmógł się ruch turystyczny i pielgrzymkowy do krajów biblijnych, przede wszystkim do Ziemi Świętej, sprzyja powstawaniu i rozpowszechnianiu publikacji na te tematy. Ich integralną i niezwykle pomocną część stanowią przewodniki, których liczba w ostatnich kilkunastu latach znacznie wzrosła. Mają one profil archeologiczny, historyczny, geograficzny, topograficzny czy turystyczny, lecz specyfika docelowego kierunku sprawia, że zawsze dochodzą w