

Michał Horoszewicz

"Bóg, Biblia, Mesjasz", Waldemar Chrostowski, Grzegorz Górny, Rafał Tichy, Warszawa 2006 : [recenzja]

Collectanea Theologica 76/4, 221-233

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

dane mi było mieszkać z tym wielkim człowiekiem pod jednym dachem Papieskiego Instytutu Biblijnego w Jerozolimie. Co więcej, mieszkaliśmy w najbliższym sąsiedztwie, oddzieleni tylko cienką ścianą, zza której niemal nieustannie docierały do mnie słowa jego modlitwy za Kościół i świat. Poza tym wielogodzinne rozmowy i dyskusje z kardynałem na tematy biblijne stały się dla mnie niezatartym świadectwem niezłomnej wiary, która nieustannie szuka rozumu i *vice versa*.

Janusz Kręcidło MS, Warszawa

Ks. Waldemar CHROSTOWSKI, *Bóg, Biblia, Mesjasz* (rozmowę przeprowadzili: Grzegorz Górny i Rafał Tichy), Biblioteka „Frondy”, wyd. Fronda, Warszawa 2006, ss. 518 + 2 nlb.

Książka stanowi pierwszy tom cyklu rozmów, a tom następny, jak zapowiedziano, będzie dotyczył problematyki dialogu chrześcijańsko- i polsko-żydowskiego. Obecnie zapewniono prześwietlenie problematyki starożytnego Izraela, zarysowano złożoną płaszczyznę biblistyki współczesnej i przedłożono wprowadzenie do kultury biblijnej. Wypowiadający się ks. Waldemar Chrostowski, profesor zwyczajny nauk teologicznych, to kierownik Zakładu Dialogu Katolicko-Judaistycznego oraz Katedry Egzegezy Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (do 1999 r. Akademia Teologii Katolickiej), kierownik Sekcji Biblistyki na tymże wydziale, kierownik Zakładu Egzegezy i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, od 1990 r. redaktor naczelny kwartalnika teologów polskich „Collectanea Theologica”, od 2003 r. przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, członek Komitetu Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Judaizmem, organizator dorocznych sympozjów „Kościół a Żydzi i judaizm”, autor (w zapisie czterocyfrowym) publikacji oraz studiów naukowych i popularno-naukowych. Jego rozmówcy to Grzegorz Górny i Rafał Tichy, redaktorzy czasopism „Ozon” i „Fronda” (co najmniej jeden jest absolwentem ATK); obaj wykazali biegle opanowanie poruszanej problematyki.

Pięć płaszczyzn wydaje się umownie wyznaczać zawartość tomu: 1. droga kapłańska i naukowa autora (rozdz. I-VI); 2. kultura biblijna (rozdz. VII, XV); 3. problematyka starotestamentowa (rozdz. VIII-XI); 4. Kościół a Synagoga (rozdz. XII-XIV, XVI); 5. biblistyczne aktualności autora (rozdz. XVII, XVIII).

Życiowa droga kapłańska i naukowa W. Chrostowskiego zaczyna się w rodzinnej wsi Chrostowo na wschodzie Kurpiowszczyzny. Czytelnika ujmuje odtwarzanie krajobrazu przechowanego w pamięci; jakże trafne jest przypomnienie, że „przy-

drożne krzyże to znaki wiary i historii”. Smutnym świadectwem Polski Ludowej była administracyjna walka o dziękczynną kapliczkę wzniesioną w latach wczesno-sześćdziesiątych. Wolno sądzić, że korespondencyjne ocieranie się o zagranicę (Czelabińsk i Czerkasy w Związku Radzieckim, Nörsjö na południu Szwecji, Youngsville w amerykańskiej Pensylwanii) zrodziło trwałe zamiłowanie do filatelistyki. Cennym przekazem – wedle dostępnego rozeznania: całkowicie uzasadnionym – pozostaje wysoka ocena wystawiona Pax-owskiemu Liceum pod wezwaniem św. Augustyna w Warszawie.

Złożone doświadczenia seminaryjne (Łomża, Warszawa) skłaniają autora do wyrażenia znaczących opinii. To zetknięcie się z Kościołem, pojowanym jako organizacja potrzebująca „sprawnych i posłuszných funkcjonariuszy” (s. 43); to wskazanie, że „baczną czujność przełożonych” mogą niekiedy wspomagać „dociekliwość i wścibstwo niektórych kolegów” (s. 44 – zresztą pada tam słowo moralnie piętnowane: „donos”). Autor nie ukrywa przejściowych załamań, wymagających od niego psychicznej odporności; to dezaprobująca dyrektywa rektora seminarium łomżyńskiego; to negatywna decyzja rektora seminarium warszawskiego; to poczucie osamotnienia i zapomnienia; to brak życzliwego wsparcia ze strony współseminarzystów. W tym kontekście jakże ważne okazały się umacniające rozmowy z prymasem Stefanem Wyszyńskim (s. 65-66, 72, 73): stanowią one cenne świadectwo bratersko-eklezyjalnej postawy wielkiego kardynała. Z uznaniem należy wskazać na ogromny szacunek niezmiennie okazywany mu przez autora, który dedykację wpisaną w 1978 r. do otrzymanego albumu biograficznego Prymasa Tysiąclecia uważa za „najwspanialszy dar” – ale też za wielkie zobowiązanie. Dzięki sugestii ks. W. Chrostowskiego na rewersie okolicznościowego banknotu emitowanego w 2006 r. przez Narodowy Bank Polski znalazła się pamiętna unikatowa scena homagium złożonego przez kardynała-prymasa nowo wybranemu papieżowi. Autor dostrzega troskę prymasa o papieża-Polaka, pozostawionego w Rzymie na oczach świata – troskę swoiście nawiązującą do postawy Jana Chrzciciela: „Trzeba, żeby on wzrastał, a ja bym się umniejszał” (s. 91).

Studia rzymskie zostały rozpoczęte w pamiętnym „roku trzech papieży” (1978): wspomniano wielkie autorytety biblistyki na Biblicum, także polskie (ks. prof. Alfred Cholewiński SJ); rozważono różne podejścia: metodę historyczno-krytyczną (zwłaszcza Niemcy), synchroniczne metody analizy literackiej (środowisko anglosaskie i francuskie). Przekonujące jest stwierdzenie: „Biblia to naprawdę Księga życia” (s. 112). I wreszcie pierwsza wielka przygoda: pobyt w Ziemi Świętej, gdy Polska nie utrzymywała stosunków dyplomatycznych z Izraelem. Nakłada się mozaika wspomnień i wrażeń: Bazylika Grobu Pańskiego, studia na Uniwersytecie Hebrajskim, udział w pracach wykopaliskowych w Yoqneam niemal u podnóża Karmelu. Wyniesiona została ważna dyrektywa: niezbędność nieustannej konfron-

tacji Biblii z archeologią – Ziemia Święta stawała się nie tylko „piątą Ewangelią”, ale wręcz „drugą Biblią”. Ciekawym doświadczeniem był – w czasie odpoczynku – brak wyraźnej granicy między nauczycielem a studentem, co zdecydowanie dominowało w Polsce. Miłym akcentem pozostaje wymienienie polskich śladów: trzy domy polskie prowadzone przez siostry elżbietanki. Autor nadmienia, że dotąd (to znaczy: do 2006 r.) oprowadził po Ziemi Świętej ponad czterdzieści pielgrzymek z Polski, łącznie ponad dwa tysiące osób. Lata 1980-1982 to dla autora ciągłe przemieszczanie się: Rzym, Grecja, Paryż, Holandia, Ziemia Święta – a wreszcie 1 grudnia 1982 r. *lectio publica*: wykład wygłoszony w języku angielskim w Papiejskim Instytucie Biblijnym, zapowiadający otwarcie przewodu doktorskiego. Po powrocie do Polski podjął pracę duszpasterską kolejno w trzech dzielnicach stolicy, równocześnie przygotowywał pracę doktorską, której promotorem był ks. doc. Henryk Muszyński (późniejszy profesor i arcybiskup).

Rok akademicki 1987-1988 zamyka etap, który można nazwać przygotowawczym – i otwiera etap pełnej pracy naukowo-dydaktycznej. W 1989 r. autor jest koordynatorem seminarium naukowego dla księży w Spertus College of Judaica w Chicago, w 1994 r. prowadzi wykłady w wielu miastach amerykańskich, a po powrocie tworzy Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego. W 1996 r. składa koloquium habilitacyjne, a potem pełni funkcję wykładowcy akademickiego na dwóch uczelniach. Wchodzi w skład Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Judaizmem i kilku innych gremiów zajmujących się dialogiem Kościoła z Żydami i judaizmem. U schyłku XX w. dialog katolicko-żydowski „utykał coraz bardziej na mieliznie”; w związku z tym autor przypomina, że prestiżowi akademickiego wykładowcy teologii muszą towarzyszyć „dojrzałość, rzetelność i sprawiedliwość” – podkreśla zasadę nie wciągania się w żadne uwikłania, których rezultatem byłaby jakakolwiek krzywda.

Podejmując problematykę kultury biblijnej, W. Chrostowski przestrzega, że „krytyczne studiowanie Pisma Świętego nie jest drogą dla wszystkich ludzi”; wskazuje na istnienie – w różnych nurtach chrześcijaństwa, także w judaizmie – daleko posuniętej powściągliwości w poddawaniu Biblii ściśle naukowym badaniom historyczno-krytycznym. Było to zapewne spowodowane obawami co do stopnia dojrzałości wiernych. Ale wśród wykształconych katolików polskich z końca XVIII w. i z XIX w. znajomość Biblii była doskonała: stanowiła „istotny element otaczającej ich kultury i pobożności” (s. 177). Niewątpliwie słuszne jest stwierdzenie, że samodzielnej lektury Biblii przez chrześcijan nie należy odrywać od kontekstu Kościoła. Pismo Święte wielorako żyje nie tylko w wierze, obrzędowości i teologii, ale także w kulturze, w obyczajowości, rzecz by można: w codzienności. Podkreślono pożyteczną funkcję – chyba emocjonalną i rodzinną – sprawowaną przez kolędy, mogące uchodzić za „teologię śpiewaną” (s. 425). Pouczający przykład to wywód kolę-

dowych słów o Zbawicielu: „cztery tysiące lat wyglądany”. Pochodzą one z dociekań irlandzkiego hierarchy z połowy XVII w.: świat miał być stworzony w 4004 r. przed Chr. Z kolei litanijna „wieża z kości słoniowej” odnosi się do Samarii, stolicy północnej części podzielonej monarchii Izraela: ozdobą pałacu królewskiego była wieża inkrustowana wyrobami z kości słoniowej – stała się symbolem dostojności i wytworności.

Indywidualna lektura Biblii jest bardzo potrzebna, wszakże nie wszyscy katolicy są w stanie podjąć wysiłek samodzielnego czytania. Wiara to nie tylko postawa indywidualna, ale też (może przede wszystkim) rzeczywistość wspólnotowa. Uprawianie biblistyki prawdziwie naukowej wymaga precyzji myślenia, znajomości odpowiednich procedur badawczych, szacunku dla metodologii, niezależności, zdrowego krytycyzmu oraz wrażliwości na zmysł wiary. Zaznaczono, że biblistyka katolicka „stanowi integralną część teologii” (s. 186 – wydaje się, że nie wszyscy teologowie są tego zdania, choć podziela je środowisko międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium”). Zaakcentowano specyficznie nowotestamentowe ścisłe więzi między rzeczywistością stojącą za pierwszą częścią Biblii, to znaczy biblijnym Izraelem, a osobą i dziełem zbawienia, których dotyczy druga część, czyli Jezusem-Mesjaszem. Przypomniano, że powstanie oraz proces kształtowania się poszczególnych ksiąg Biblii był o wiele bardziej złożony, niż przypuszczano przed rozpoczęciem badań historyczno-krytycznych. Bardzo istotne wydaje się rozróżnienie „normatywnego” zapisu ksiąg biblijnych oraz pism apokryficznych, które do kanonu nie weszły. Kościół „niejako powielił model normatywnego zapisywania świętej Tradycji” (s. 195). Cenne jest zaznaczenie trójetażowości w obrębie wspólnoty: autorzy tekstów kanonicznych, kompilatorzy systematyzujący obfity materiał, redaktorzy opracowujący zebrane tworzywo (s. 197). Biblia zachowała się – bowiem zatroszczyła się o to wspólnota wierzących. Obok więc natchnienia indywidualnego, odnoszącego się do konkretnych osób – istnieje natchnienie wspólnotowe: charyzmat natchnienia obejmował „całe środowisko”. To wspólnota stanowiła naturalny kontekst, w jakim powstała Biblia. Jeśli religie nieuniwersalistyczne (spoza chrześcijaństwa, judaizmu i islamu – ewentualnie także buddyzm) w znacznej mierze odwzorowywały cykl przyrody, a w swym panteonie bóstw odbijały świat człowieczy – to wiara biblijnego Izraela i wiara następującego po nim chrześcijaństwa odwracały ten kierunek: Bóg tworzył człowieka na własny obraz i umożliwiał biblijnemu Izraelowi wejście w więź przymierza.

Zainteresowanie autora osobą i twórczością Romana Brandstaettera wiązało się z rozważeniem dylematu: Co oznacza bycie chrześcijaninem pochodzenia żydowskiego? Pisarz był „sobą” jako Żyd oraz jako chrześcijanin – spotkał się z niezrozumieniem. A przecież jego droga do chrześcijaństwa była głęboko żydowska, z kolei przeżywanie judaizmu pozostawało głęboko chrześcijańskie: łączył „w so-

bie dwa wymiary tożsamości”. W Izraelu dzięki stosunkowi do Biblii nie było analfabetyzmu; księgi święte są „trwałym spoiwem i zwornikiem tożsamości”. Kim dla chrześcijan jest Jezus Chrystus, tym dla Żydów jest Pismo Święte. Rozważenie „brandstaetteryzmu biblijnego” umożliwia autorowi sformułowanie kilku doniosłych konstatacji. Dla Żydów czytanie Biblii jest dynamiczne, staje się „prawdziwie egzystencjalną lekturą ksiąg świętych” (skądinąd wydaje się, że występuje to również – z całą mocą obrazowości w chrześcijaństwie afroamerykańskim). Jeśli Biblia zapewnia tron tożsamości wierzących, to może uchodzić za „pamięć przyszłości”. Ważne jest zaakcentowanie liturgicznej roli „języka ciała” (mimiki twarzy, gestów rąk) – wolno sadzić, że bliskie to jest funkcji tańca liturgicznego, mającego niemałe znaczenie w niektórych religiach orientalnych (i zyskującego uznanie w niektórych liturgiach lokalnych katolicyzmu afrykańskiego). Podkreślono stałe zachodzącą interakcję między tekstem biblijnym a czytelnikiem-odbiorcą. Skoro „w gruncie rzeczy nie ma takiej sytuacji życiowej, która by przez Biblię nie została opisana i przedstawiona” (s. 433) – to wydaje się, że o tym może zaświadczać znaczenie Biblii w kulturach różnych uciemionych i marginalizowanych ludów Trzeciego Świata. Warto więc wzmiankować o lapidarnym sformułowaniu Jamesa H. Cone’a, jednego z czołowych teologów chrześcijaństwa afroamerykańskiego: „Jezus j e s t czarny, ponieważ b y ł Żydem” (podkreślenia Cone’a). Czarny Jezus XX w. wyznaczał – w odczuciu Cone’a – to samo, co Jezus-Żyd I w.: wymiar boskiego współzyciela ludu cierpiącego.

Omawiając własne aktywności biblistyczne w ostatnim dwudziestolecu, autor kontrastuje dominujące do niedawna badania historyczno-krytyczne wedle schematu ustalonego pod koniec XIX w. przez niemieckiego biblistę J. Wellhausena, z elementami egzegezy narracyjnej, traktującej Pismo Święte jak literaturę będącą „świadectwem więzy i komunikowania się między Bogiem a ludźmi oraz między ludźmi” (s. 465). Chodzi o odszukiwanie znaczenia (teologicznego, moralnego, duchowego, psychologicznego...) danego tekstu dla odbiorcy – i dawniej, i dziś. Egzegeza narracyjna winna być wsparta refleksją teologiczną. Jego artykuły związane z pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju zmierzały do ukazania, w jaki sposób Żydzi starożytności interpretowali fragmenty Biblii Hebrajskiej, które i dziś sprawiają trudności. Pojawia się postulat: chrześcijanie winni zajmować się „starożytną egzegetyczną tradycją żydowską, bo to jest również źródło egzegetycznej tradycji chrześcijańskiej” (s. 467). Satysfakcję przyniosły autorowi dwa dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 i 2001 r., bowiem jego prze-myślenia w pewien sposób wyprzedziły ustalenia watykańskie, ponadto przygotowały im klimat recepcji w Polsce.

Niezwykła jest konstatacja antyjudajizmu żydowskiego: to wrogie odnoszenie się niektórych Żydów do każdej religii, nie wykluczając własnej; ciekawe, że razila

ich wszelka ewentualność zbliżenia chrześcijańsko-judaistycznego. Korzystaniu z żydowskiej egzegezy ksiąg świętych musi towarzyszyć świadomość „zasadniczej różnicy” w następstwie odmiennej tożsamości religijnej, wpływającej na odmienne podejście do Biblii. Autor dokonał również przeglądu własnego – jakże rozległego i wieloaspektowego – zaangażowania w dialog Kościoła z Żydami i judaizmem, akcentując potrzebę rzetelnego dochodzenia do prawdy oraz przelamywania narosłych uprzedzeń. Spośród jego licznych zajęć dydaktycznych warto wymienić międzywydziałowe i fakultatywne wykłady z biblistyki na Wydziale Matematyki, Mechaniki i Informatyki Uniwersytetu Warszawskiego – stanowiące element humanizacji. W końcowym rozdziale (XVIII) autor zapewnia interesujące wprowadzenie do kilku aktualnych tłumaczeń Biblii, spogląda na przekłady Cz. Miłosza, wspomina o własnych zamierzeniach translatorskich, podejmuje problem Biblii dla dzieci (z uwzględnieniem materiału ilustracyjnego), ustosunkowuje się do filmu *Pasja* Mela Gibsona.

W latach wczesnoosiemnastych ubiegłego stulecia autor ukształtował pełniej swoją orientację na badania nad Starym Testamentem; studia rzymskie pozwoliły okrzepnąć załączkowym intuicjom. Wysuwało się znaczenie Księgi Wyjścia jako wzorca i paradygmatu każdego wyzwolenia: integrującą naród pamięć o nim przechowuje Izrael, skonsolidowany jako lud przymierza. Ta wiara czyniła z religii biblijnego Izraela „religię czasu”: mieszkając „u siebie” Izraelici przeżywali wymiar świętości terytorium („religia miejsca”), natomiast w warunkach wygnania czołowe miejsce zajmował właśnie wymiar czasu. Rytm modlitwy wyznaczały cotygodniowe obchody szabatu. Sytuacja wygnania nakłaniała do utrwalenia zasadniczych elementów Tradycji – nie wystarczało jej zapamiętywanie. W okresie wygnania babilońskiego powstał Pięcioksiąg, także zapisy rozmaitych tradycji proroczych; ok. III-II w. przed Chr. zakończono zbieranie dziedzictwa proroków.

Rzymska kwerenda przeprowadzona nad motywami wspólnymi dla Księgi Rodzaju i Ezechiela pozwoliła W. Chrostowskiemu uznać, że tradycja o ogrodzie Eden ma formę „bliższą pewnym mitom mezopotamskim” (s. 215); Ezechiel naucezający w pierwszej połowie VI w. przed Chr. nie znał tradycji o Edenie, która weszła w skład Księgi Rodzaju; albo ów motyw w takiej postaci wówczas jeszcze nie istniał, albo nie miał większego znaczenia. Autor stawia więc tezę, że w obu przypadkach o zapożyczeniach mezopotamskich „przesądził kontekst wygnania”: obie księgi, czyli Księga Rodzaju i Księga Ezechiela, powstawały niezależnie od siebie i odmiennie rozwinęły przejmowane motywy Edenu. Deportowani Izraelici błyskawicznie adaptowali się i od mezopotamskich „sąsiadów” przejmowali pewne wyobrażenia o prapoczątkach świata oraz człowieka – tyle że odwoływano się do historycznych doświadczeń Izraela. Motyw ogrodu Eden wywodzi się najprawdopodobniej z rzeczywistości i mitologii ogrodów mezopotamskich. Mity stano-

wiły tworzywo – był to „ówczesny język religijny”: umiejętnie wykorzystany spełniał funkcje apologetyczne. Wybór języka zapewniał „uhistorycznienie” mitu. Ezechiel i anonimowy autor relacji w Księdze Rodzaju posłużyli się wątkami mitycznymi do wyrażenia swej monoteistycznej wiary i poglądów. Na wygnaniu mezopotamskim Izrael „zdał sobie w pełni sprawę z wyjątkowości swojej wiary w jedyne Boga” (s. 227) – także z tego, że zawiera ona prawdę o losach człowieka i świata. Można więc zaobserwować znamieny paradoks dziejów Izraela aż po czasy dzisiejsze: oto „największe osiągnięcia duchowe, rozstrzygające o tożsamości oraz nadające kierunek życiu narodowo-religijnemu na wiele pokoleń (...) stanowiły następstwa intensywnej przebudowy życia podejmowanej w konsekwencji klęski”. Ten ciąg od zagłady Samarii w 722 r. przed Chr. prowadzi aż po przebudowę narodu w następstwie Szoa.

Bardzo istotne są ustalenia W. Chrostowskiego dotyczące asyryjskiej diaspory Izraelitów (z północnego królestwa) – w środkowej Mezopotamii sprzed wygnania babilońskiego. Ta deportacja wytworzyła pod koniec VIII w. przed Chr. prężne środowisko wygnańcze, które znacząco wpłynęło „na zawartość i kształt Pisma Świętego”. Tam dano początek utrwalonej legendzie o dziesięciu zaginionych plemionach Izraela, które próbowano różnie odszukać (ciekawym reliktem jest „anglo-izraelizm” o pochodzeniu narodów języka angielskiego). Deportowani przez Babilończyków z Judy i Jerozolimy w VI w. przed Chr., osiedlani w rejonach, w których Asyryjczycy uprzednio osadzali Izraelitów, nie natrafili w pustkę: odnajdowali pobratymców, już dobrze zorganizowanych; to tam ocalono „elementy wiary, wierzeń i praktyk religijnych” rozwijanych w dawnym państwie północnym. Autor postuluje dokonanie wnikliwej analizy egzegetycznej i historycznej tekstów biblijnych, przeprowadzanie ich porównania i konfrontacji ze świadectwami pozabiblijnymi (przypomina o znaczącym ośrodku asyriologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). Dochodzi do wniosku, że opowiadanie o ogrodzie Eden powstało nie w X w. przed Chr. (jak na ogół sądzono), lecz stanowi „dojrzały teologicznie owoc refleksji” podjętej w asyryjskiej diasporze Izraelitów. Nie wyłoniło się ono bez przygotowania: to właśnie w VII w. przed Chr. w Mezopotamii „umacniała się tożsamość narodowa i religijna kilku pokoleń Izraelitów” – i to w tej diasporze, najwyraźniej zapomnianej, dokonano „bezprecedensowego uhistorycznienia mitów i postrzegania dziejów Izraela z perspektywy wiary w Boga przymierza”. Marginalizacja asyryjskiej diaspory Izraelitów wynikała z przenoszenia do Mezopotamii rywalizacji między państwem północy (Izrael) a państwem południa (Juda); z czasem górę wzięli przybysze z południa. Biblia jest owocem kultury, ujawnia ludzkie leki i uprzedzenia. Prezentacji dziejów Izraela dokonano w niej z perspektywy judzkiej, zaś katastrofa państwa północnego jawiła się w takim ujęciu jako w pełni zasłużona kara Boża. Przypomniawszy, że „etap dziejów

przedwygnaniowego i wygnaniowego Izraela należy do najmniej znanych i najbardziej zaniedbanych”, autor zdecydowanie opowiada się za przyznaniem asyryjskiej diasporze Izraelitów właściwego miejsca w historii biblijnego Izraela; przestrzega też, że bez tego studia biblijne „grzęzną na meliznach preintelektualizowanych domysłów” (s. 257).

Podczas studiów na Uniwersytecie Hebrajskim wyloniły się dla autora dwie kwestie zasadnicze: 1. jak wyglądała przedchrześcijańska żydowska interpretacja Biblii, 2. w jakim stopniu każda z dwóch siostrzanych religii, to znaczy judaizm oraz chrześcijaństwo, jest kontynuatką owego żydowskiego czytania ksiąg starotestamentowych. Rozejście się obu religii wiąże się zatem z kwestią egzegezy ksiąg świętych.

Przez dociekania nad sposobem wykorzystywania wątków starotestamentowych w księgach Nowego Testamentu W. Chrostowski doszedł do wniosku, że chodziło w nich nie o dosłowne cytowanie, ale o przekazywanie tekstów tak „jak były one we wspólnotach żydowskich rozumiane i objaśniane pod koniec ery przedchrześcijańskiej” – istniały wówczas różne nurty żydowskiej egzegezy biblijnej. Ponadto w owym czasie judaizm biblijny oscylował między dwoma biegunami Objawienia: Pismem, czyli Torą spisaną, a Tradycją, czyli Torą ustną. Jednakże w najszerszym pojmowaniu Tora mogła oznaczać „całe święte dziedzictwo Izraela”. Długo utrzymywano zakaz spisywania Tory ustnej; zawsze przestrzegano wierności przekazu pouczeń autorytetów. W judaizmie rabinicznym tekst święty spełniał rolę mniej więcej taką, jaka w katolicyzmie przysługuje tabernakulum. Nurt Tradycji rozwijający się jako objaśnienie ksiąg świętych otrzymał nazwę midrasz, to znaczy rozpoznawanie zawartej tam woli Bożej. Izrael stał się narodem Księgi – a z czasem narodem egzegezy biblijnej. Zaznaczono dwie odmiany midraszu: hagada była „uszczegółowioną” narracją na kanwie biblijnej i do wyobraźni odbiorcy wносиła to, co w chrześcijaństwie uzyskiwano wizualnie, za pomocą obrazów; halacha odnosiła się do tekstów prawodawczych i zapewniała zasady postępowania. Ważne było rozumienie danego wydarzenia „w kontekście całej Biblii”: wówczas teksty wcześniejsze nabierały znaczenia profetycznego, późniejsze zaś stawały się wypełnieniem dawnych wydarzeń. Żydowskie odczytywanie Biblii było tak wyraziste, jak gdyby każde pokolenie Izraela znowu stawało przed Synajem, jak gdyby nie brakowało tam żadnego Izraelity. Warto dorzucić, że w chrześcijaństwie nie brakowało przypadków „substytucyjnej obecności” (jeśli tak można określić) w odniesieniu chyba przede wszystkim do Księgi Wyjścia – w sytuacjach uciemnienia różnych ruchów religijno-narodowych. W *negro-spirituals* (pietystycznych kantyczkach afroamerykańskich) następowało przekroczenie barier czasowo-przestrzennych – niewolnicy widzieli się u stóp krzyża: „O Maryjo, nie płacz wcale... Faraona potopione wojska...” Autor zaznacza, że sposoby argumentacji charakterystyczne dla przedchrześcijańskiej egzegezy żydowskiej można odnaleźć

w Nowym Testamencie; niekiedy są tak intensywne, że nie da się poprawnie odczytać przesłania bez podstawowej o nich wiedzy.

W refleksji nad Starym Testamentem pojawia się wiele wątków. W warunkach asyryjskiej diaspory Izraelitów język hebrajski był wypierany przez aramejski, dyplomatyczny język świata starożytnego (od Indii po atlantyckie wybrzeża Afryki północnej), dziś jeszcze śladowo używany w Syrii. Od czasów Ezdrasza kładziono nacisk na rozumienie tekstu świętego, zapisanego i przekazywanego w języku hebrajskim (uchodzącym za język Boga i aniołów), w przekładzie na aramejski coraz szerzej używanego. Spiwem wiernych było już nie uczestniczenie w krwawym kulcie sprawowanym w świątyni jerozolimskiej, lecz czytanie i rozważanie tekstu świętego w coraz powszechniej wznoszonych synagogach. Targumizm – przekładanie Pisma Świętego na język aramejski – wyłonił się właśnie w środowiskach synagogalnych. Obok synagogi wznoszono „dom studiów”, gdzie wpajano wytyczne dotyczące czytania, tłumaczenia i komentowania Tory. Targumy pojawiły się pod koniec ery przedchrześcijańskiej; były nie tyle przekładem dosłownym, ile parafrazą: aktualizowały i adaptowały tekst pierwotny, uwzględniając potrzeby odbiorcy. Uchodzą za świadectwo nieustannej „rozmowy” z Biblią Hebrajską. Autor zaznacza, że wobec poddawania spisanych przekładów aramejskich „licznym retuszom”, targumy – przetrwały jako spisane przez rabinów – trudno uznać za w pełni miarodajne źródło przedchrześcijańskiej Tradycji Izraela. Septuaginta – przekład Tory, a następnie całej Biblii Hebrajskiej na język grecki, dokonany w Aleksandrii – można uważać za grecką odmianę zjawiska targumizmu. Stała się ona „nośnikiem postępu teologicznego” i uchodzi za wykładnię Pisma Świętego adresowaną do nie-Żydów (Greków). Zdecydowana większość cytatów (lub aluzji) do ksiąg starotestamentowych w Nowym Testamencie pochodzi z Septuaginty. Cechowały ją: prozelityzm, unikanie antropomorfizmów, silne akcentowanie mesjanizmu; była „Biblią młodego Kościoła”. Wszakże nie przystawała do założeń rabinicznej interpretacji ksiąg świętych – została odrzucona jako Biblia „minim” (czyli przeklętych), gdyż okazała się tak przydatna dla chrześcijan. Autor wskazuje, że judaizm biblijny zobrazowany przez Septuagintę, także w najstarszych tradycjach targumicznych, został przygotowany do przyjęcia Nowego Testamentu – ale właśnie z tego powodu jego nurty, takie jak mesjanizm, prozelityzm i uniwersalizm, uległy zmarginalizowaniu przez rabinów na rzecz ustalonej na nowy sposób ortodoksji żydowskiej. Ostatecznie z przedmiotu żydowskiej dumy Septuaginta stała się „kamieniem obrazu”. Współcześnie wzmogło się zainteresowanie Septuagintą, także w Polsce – autor wspominał o własnym w tym udziale (najpierw w ATK, teraz w UKSW). Podkreślił ponadto, że Żydzi pragnący rozpoznać swe korzenie muszą zwracać się ku chrześcijanom, by nie kultywować stereotypowych obrazów uformowanych przez wiele stuleci polemik z chrześcijaństwem.

Analizując zachodzące z końcem I w. rozejście obu wspólnot – Kościoła i Synagogi (oznaczającej judaizm rabiniczny) – autor podkreśla znaczenie judeochrześcijaństwa stanowiącego przykład przeżywania wiary chrześcijańskiej wewnątrz judaizmu i dobitnie zaświadczonego o niemalym zróżnicowaniu ówczesnego życia religijnego Żydów. Wskazuje na potrzebę zachowania umiaru interpretacyjnego, by przez radykalizujące rewizje Nowego Testamentu nie dokonywać „ideologizowania” wiedzy o początkach Kościoła. Jest swoiście zafascynowany osobowością i dokonaniem apostoła Pawła, mogącego ustanawiać teologiczne przejście od wiary judaistycznej do wiary chrześcijańskiej. Rabinacka reforma judaizmu była „unifikująca”, ale zwracała się przeciw nurtom w judaizmie pozostającym w otwarciu na chrześcijaństwo. W każdym razie jakże celna jest konstatacja, że od końca I w. „obie wspólnoty skutecznie współdziałały we wzajemnym oddalaniu się od siebie” (s. 367). Rabini przeprowadzili szeroko zakrojoną cenzurę Tradycji: usuwano to, co mogłoby naprowadzać na wiarę Jezusa. Opowiadanie się za jednym nurtem przyczyniło się do pomniejszania innych: jedność osiągnano przez forsowanie jednorodności. Dlatego pada przestroga: chrześcijańskie korzystanie z żydowskich tradycji egzegetycznych wymaga niemałej ostrożności – Biblia Hebrajska łączy chrześcijan i Żydów, ale jej odczytywanie ich dzieli.

Okolo 90 r. – wskazuje autor – w Jamnii (Yawne) zgromadzenie uczonych ustaliło żydowski kanon ksiąg biblijnych: decyzje po części wypływały z ducha konfrontacji z chrześcijaństwem; omawia ukształtowanie się Miszny – właściwie najstarszego kodeksu powszechnie obowiązującego ustawodawstwa żydowskiego; charakteryzuje dwie Gemary, palestyńską i babilońską, zestawiając komentarze do Miszny; zaznacza wynikające z tego dwie redakcje Talmudu (Miszna i Gemara łącznie), przy czym Talmud Babiloński stał się normatywny dla życia żydowskiego. Potwierdzając istnienie pewnego „potencjału antyjudajstycznego” po stronie chrześcijańskiej oraz analogicznie pewnego „potencjału antychrześcijańskiego” w judaizmie, autor podkreśla: chrześcijaństwo stanowi autentyczną kontynuację judaizmu biblijnego i stało się religią uniwersalistyczną, podczas gdy judaizm pozostał religią etniczną, jednego narodu. Wobec literatury rabinicznej autor zachowuje postawę złożoną: fascynację dla wnikliwości przemyśleń nad Biblią Hebrajską łączy z rezerwą, wynikającą ze świadomości przedziału między wyrażenie odmiennymi tożsamościami religijnymi. Przewyciężenie powściągliwości niemałej liczby chrześcijan (chyba jednak wyłącznie z Europy i Ameryki Północnej) w odniesieniu do Starego Testamentu autor upatruje na drodze eksponowania jego wymiaru chrystologicznego. Wymienia cztery nurty mesjańskie: królewski, kapłański, prorocki, „cierpiący” (jak należy rozumieć, najmniej wyjaśniony). Wobec tendencji do pomniejszania czy wręcz odrzucania Starego Testamentu, odpowiedzią staje się powrót do egzegezy narracyjnej – w każdym razie bez negowania osią-

gnięć egzegezy historyczno-krytycznej, tyle że bez przydawania jej uprawnień jednościowych w interpretowaniu Biblii. W kwestii odpowiedzialności za śmierć Jezusa autor przestrzega: przed piętnowaniem innych. Bardzo istotne jest przypomnienie: Stary Testament często ujawnia, że Bóg jest zawsze po stronie cierpiących. Warto nadmienić, że tak właśnie odczuwali w pietystyczno-ludowym podchodzeniu do Biblii chrześcijanie z różnych marginalizowanych i upokarzanych ludów Trzeciego Świata (łącznie z niewolnictwem afroamerykańskim).

Relacje autora zawierają niemały ładunek humoru, wnoszącego nie zawsze doceniane dopełnienie rozważań autobiograficzno-biblijno-teologicznych. Można wskazać na pseudogrybobranie w drewnickim szpitalu dla psychicznie chorych (s. 78), uznanie humoru za ważny nośnik znaczeń teologicznych (przez jednego z wykładowców Uniwersytetu Hebrajskiego – s. 131), przekorne pytanie Brazylijczyka zazdroszczącego polsko-zorientowanych znajomości wśród Izraelczyków („Czy w Polsce prócz Żydów mieszkają jeszcze jacyś inni ludzie?” – s. 134). Niżej podpisany sądzi, że różne wypowiedzi autora dałoby się „zilustrować” żartobliwymi rysunkami przede wszystkim amerykańskimi. Właśnie lektura tego tomu pozwoliła dostrzec, że wśród znanych mi żartobliwych rysunków odnoszących się do Starego Testamentu, względnie często występował motyw arki Noego (z czasem aktualizowany na motyw rakiety Noego), nigdy natomiast nie pojawił się motyw wieży Babel. Przyczyny tego pozostają niewytłumaczalne.

Należy podkreślić niecodzienną plastyczność opisów krajobrazu. Odnosi się to zarówno do drzew w rodzinnym Chrostowie (łącznie z chmurami na niebie), jak też do wielce ryzykownego „spaceru” z Jerozolimy do Jerycha (wzruszająca jest beduińska lodówka namiotowa); z przyjemnością można prześledzić wędrówki po Grecji; urzeka opis synajskiego klasztoru św. Katarzyny – „miejsca magicznego”. Autor miał przywilej (szczęście?) napotykać zarówno wybitnych wykładowców podczas swych rozległych i zróżnicowanych pobytów seminaryjnych czy studyjnych, jak też wyróżniających się zwierzchników kościelnych. Owym nauczycielom i „starszym w kapłaństwie” na rozmaity sposób wyraża uznanie, zachowując ich we wdzięcznej pamięci.

Przez relacje W. Chrostowskiego przewija się wątek, którego absolutnie nie można pominąć: to napotykanie – pod różnymi nieboskłonami – naturalne sympatie do Polski. Wigilijne świece zapalone w oknach holenderskiego Assen na znak solidarności z Polską stanu wojennego to świadectwo chyba nieznanne u nas. Studyjny pobyt grupy polskich księży w chicagowskim Spertus College of Judaica zawoocował zbiorem rozpraw w serii „Kościół a Żydzi i judaizm”. Jakież było zainteresowanie Polską w Jerozolimie lat osiemdziesiątych – przechowywano pamięć o tej „drugiej ojczyźnie”; ileż wnosi wspomnianie Izraelczyków polskiego pochodzenia, czujących się „rodakami papieża”. Cenny jest zapis, że żydowscy rozmów-

cy autora mieli dobre rozeznanie w nastrojach panujących w Polsce po pierwszym pielgrzymowaniu ojczyźnianym Jana Pawła II. Erudycji autora czytelnik będzie zawdzięczał różne dygresje znakomicie – rzecz można: niemal wizualnie – dopełniające wątki podstawowe. To – przykładowo – wzmiankowane „czterotysięczne wyglądanie” (s. 180), to „wieża kościo-słoniowa” (s. 181), to zaginione plemiona Izraela (s. 236 – skądinąd wydaje się, że owa uporczywość poszukiwacza zbliża się do Atlantydomanii).

Sumując, tom omawiany przynależy do dwóch uzupełniających się (i częściowo zachodzących na siebie) grup publikacji z ostatniego ćwierćwiecza. Byłyby to: ogólny wykaz publikacji „dialogowych” (oczywiście, w odniesieniu do dialogu chrześcijaństwa i judaizmu), stopniowo nabierający mocy i rozrastający się liczbowo – oraz coraz obszerniejszy wykaz „dialogowych” dzieł autora: dzieł o utrwalonym znaczeniu, różnoaspektowych i niejednokrotnie spełniających w odniesieniu do dialogu szczególną funkcję *companion volume* (może to: tom towarzyszący – w rozumieniu: często wykorzystywane dzieło podręczne, jak gdyby przewodnik); o czytelniczej przydatności podobnego wykazu nie pomyśleli, niestety, redaktorzy-edytorzy (zresztą na tym nie kończą się zastrzeżenia do ich „redakcyjnej nieobecności”). Niżej podpisany pojmuje omawianą książkę jako swoiste kompendium wszech problemowej wiedzy zarówno o formowaniu się Biblii w ostatnim tysiącleciu p. n. e. i w I w. – zawsze na szerokim tle złożoności barwnych dziejów Izraela – jak też o stopniowym rozchodzeniu się dróg oraz powołań chrześcijaństwa i judaizmu w I w. Ponadto jest to przenikliwe wprowadzenie do „klimatu” w dwóch polskich seminariach duchownych i arcyciekawa relacja – w pewnym sensie „komparatystyczna” – o studiach w Rzymie i Jerozolimie.

Książkę należy uznać za wielostronnie dialogową: jako trwałe tło – choć raczej nie dominujące – jawi się współczesny dialog katolicko-judaistyczny, ale odnajdują się również elementy dialogu polsko-żydowskiego, niekiedy z sięganiem wstecz. Skądinąd można utrzymywać, że autor prowadzi osobisty dialog z bliskim mu judaizmem (i to chyba nie tylko współczesnym), z doskonale mu znanym Izraelem ostatniego ćwierćwiecza, a ubocznie także z judaizmem amerykańskim czy może anglosaskim). Byłoby to również i jak najbardziej zobrazowanie „stanów dialogowości” – oczywiście, nie cofających się przed sięganiem po tryb konfrontacyjny, w miarę potrzeby czy konieczności – wewnątrz interpretacyjnych złożoności Biblii w czasach przedchrześcijańskich oraz wczesnochrześcijańskich, również wewnątrz starożytnego Izraela aż po ukształtowanie się judaizmu rabinicznego.

Książka mieści się „na wspólnym” między dziełem naukowo-akademickim a publikacją o zacięciu popularyzatorskim. Powinna trafić do zainteresowanych czy to wszelką postacią dialogu chrześcijańsko-judaistycznego, czy też wyłanianiem się Biblii, czy wreszcie wczesnym kształtowaniem się chrześcijaństwa. Stanowi cenne

osiągnięcie naukowe i wydawnicze; dobrze zaświadcza o pomysłowości inicjatorów – a przede wszystkim o rozległości wizji teologiczno-bibliistycznych ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, wnikliwości jego dociekań, trafności obranej przezeń i realizowanej linii dialogowej. Czytelnik łatwo dostrzeże, że za rozległością horyzontów i swobodnym rozmachem w formułowaniu refleksji stoją wielostronne i wieloletnie studia oraz pozyskiwanie doświadczeń. W zakończeniu godzi się chyba podkreślić aforystyczną wartość życiowej dewizy autora (s. 172), stosowanej bez względu na ewentualne – a czasem niemałe – koszty: „Żeby być kimś, trzeba być sobą”.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Bernard McGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500). Vol. IV of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, A Harder & Herder Book, The Crossroad Publishing Company, New York 2005, ss. 738.

To już czwarty tom wielkiej serii poświęconej mistyce Zachodniego Chrześcijaństwa autorstwa znanego emerytowanego profesora The Divinity School (Wydziału Teologicznego) Uniwersytetu w Chicago, Bernarda McGinna. Niedawno miałem okazję recenzować poprzednie tomy we Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym (13/2005/1, s. 215-217) i tam też opierając się na *Wstępach* profesora McGinna pokazałem, jak w umyśle autora ewaluowała sama koncepcja mistyki, która ostatecznie znalazła ujście w stosowanym przez niego pojęciu „mystycyzm”. Chodzi mu o wszelkie przejawy głębszego życia religijnego obejmujące całość spotkania człowieka z Bogiem, to, co sam autor nazywa *Obecnością Boga*; od tego powstał tytuł całej serii: „Obecność Boga. Historia mistycyzmu Chrześcijaństwa Zachodniego”. Jak dotychczas historia ta objęła trzynaście i pół wieków chrześcijaństwa zawartych w trzech poprzednich tomach, choć ich materia też ulegała pewnej ewolucji. Jednak trzymano się tu zawsze pewnego logicznego schematu. Autor bowiem chciał prześledzić historię mistycyzmu chrześcijańskiego stosownie do jego początku, rozwoju, rozkwitu, kontynuacji i kryzysu. Dlatego też w planie było pięć tomów (choć na samym początku tylko cztery), z których trzy pierwsze miały realizować pierwsze trzy punkty podjętego schematu. Dotychczas więc ukazały się tomy o następujących tytułach:

1. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York 1991 (2000²), s.s 494 (*Podstawy Mistycyzmu. Początki do V wieku*);

2. *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York 1994 (1999²), s. 630 (*Rozwój Mistycyzmu. Od Grzegorza Wielkiego do XII stulecia*);