

Zdzisław Żywica

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

Collectanea Theologica 78/2, 197-207

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.

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

Krakowskie wydawnictwo WAM oddało – na początku 2008 r. – do dyspozycji polskiego czytelnika publikację z zakresu hermeneutyki biblijnej, która ukazała się w Niemczech (Stuttgart) w 1993 r.: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Autor przedmowy do wydania polskiego zaznacza, że „hermeneutyka biblijna w katolickiej teologii odchodzi coraz bardziej w niebyt” (s. 5). Dlatego wyraża nadzieję, iż niniejsza publikacja, zgodnie ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego – że Pismo Święte ma być „duszą teologii” – wniesie znaczący wkład w proces przywracania należnego jej miejsca w polskim dyskursie biblijnym i teologicznym. Ponadto autor ufa, że zaprezentowana w książce pogłębiona refleksja nad pierwszą częścią Biblii chrześcijańskiej (Starym Testamentem) oraz zaproponowana w niej podwójna hermeneutyka i wiedza, odegra ważną rolę w twórczym rozwoju prowadzonego dialogu żydowsko-chrześcijańskiego.

Czy jednak zaproponowana publikacja zawiera rzeczywiście aż tak wielki potencjał merytoryczny, by sprostać pokładanym w niej nadziejom? Czy może być w całości, bez żadnych zastrzeżeń, zaakceptowana przez stronę chrześcijańską jako obiektywny dyskurs naukowy w dziedzinie hermeneutyki biblijnej? Czy może posłużyć za, w pełni akceptowalne przez Kościół, kryterium, według którego należy „przerabiać samoświadomość teologii katolickiej” (s. 5)? Czy właśnie ta konkretna książka jest najlepszym przykładem, że „chrześcijanie i Żydzi już się w tym dialogu nauczyli, że to, co wspólne, może także dzielić” (*tamże*), by uniknąć kolejnych napięć, polemik czy podziałów? W końcu, czy rzeczywiście wolna jest ona od mocnego podkreślania „znaczenia swojego własnego procesu rozumienia” (*tamże*)?

Część pierwsza, zatytułowana: *Dwuczęściowa jedność Biblii chrześcijańskiej*, opracowana przez Christoph a D o h m e n a, faktycznie pełni funkcję wprowadzenia, w którym umieszcza on najpierw kilka – bardzo istotnych dla chrześcijańskiej doktryny i tożsamości – założeń wstępnych, a następnie omawia kwestie podstawowe, a mianowicie określa przedmiot, zakres, kierunek i cel pracy. W punkcie I wyjaśnia na czym polega wyjątkowość pradolumentu (Biblii Izraela) dla chrześcijaństwa i judaizmu. W punkcie II omawia różne próby oznaczenia tego dokumentu w prowadzonym dotychczas dyskursie naukowym,

a w III uzasadnia znaczenie zaproponowanej przez niego podwójnej hermeneutyki i wiedzy w tym dyskursie.

Wyjątkowość pierwszej części Biblii chrześcijańskiej, którą określa mianem pradokumentu, prairródła religii chrześcijańskiej, Dohmen widzi w tym, że „pierwsza – i największa – część tej dwuczłonowej jedności już wcześniej była Pismem Świętym judaizmu i pozostaje nim nadal, należy uznać za coś jedyne w swoim rodzaju w historii religii, czego zrozumienie dotyka jednakże życiowego nerwu chrześcijaństwa” (s. 8). To właśnie to Pismo jest źródłem chrześcijańskiego wyznania, którego treść tak formułuje: „Fundamentem chrześcijaństwa jest wyznanie, że Jezus – z Nazaretu – jest Chrystusem (= Mesjaszem)” (s. 7). Wynika z tego, że wyjątkowość chrześcijaństwa widzi on również w tym, że – patrząc z perspektywy chrześcijańskiego *Credo* – to bardzo zredukowane wyznanie nie wynika bezpośrednio z Pisma Świętego (Biblii Izraela, Starego Testamentu), lecz jedynie z osobistych, subiektywnych przekonań i wyobrażeń uczniów, apostołów i pierwotnego Kościoła, Dohmen bowiem stwierdza: „To wyznanie uczniów, Apostołów i pierwotnego Kościoła przenika pisma, które później zostaną określone jako Nowy Testament. Głoszą one to wyznanie wszystkim i po wsze czasy, i stają się w ten sposób fundamentem Kościoła” (s. 7n.). Autor wyraźnie odrywa tu chrześcijaństwo i jego doktrynę od historycznego fundamentu, jakim jest Jezus i Jego nauka, oraz od mesjanizmu Biblii Hebrajskiej. Należy zauważyć, że są to pierwsze zdania – tezy (klucz interpretacyjny, przedzałożenia) otwierające cały wywód zaproponowany czytelnikowi w publikacji. Brak wzmianki o Boskiej godności Jezusa jest tu znamieny, charakterystyczny dla żydowskiego rozumienia chrześcijaństwa i jego *Credo*. Ten brak okazuje się jednak zrozumiały przede wszystkim ze względu na wnioski końcowe, które zostaną przedstawione w III punkcie trzeciej części. Z powyższego można więc zasadnie wnosić, iż Dohmen sugeruje czytelnikowi, że wyjątkowość pradokumentu chrześcijaństwa (Starego Testamentu) miałyby polegać również na tym, że obiektywnie nie stanowi on podstawowego źródła dla fundamentalnej prawdy chrześcijańskiego *Credo*, a mianowicie prawdy o Boskiej godności Jezusa Mesjasza, prawdy o tym, że jest On jednorodzonym i umiłowanym Synem JHWH. Taki tok argumentacji potwierdzają dalsze jego słowa: „Jezus jest przedstawiony przez pierwotny Kościół nie jako założyciel religii, który nauczał czegoś dotychczas nieznanego. W taki sposób pytało i myślało nieustannie jedynie późniejsze chrześcijaństwo, kiedy przykładowo szukało nowości Nowego Testamentu w opozycji do Starego Testamentu. W porównaniu z tym stanowiskiem w centrum wczesnochrześcijańskiego orędzia znajduje się identyfikacja, która głosi, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem/Chrystusem. Z konieczności rzeczy orędzie to porusza się wewnątrz religii żydowskiej, do

której w pełni przynależeli zarówno Jezus, jak i uczniowie. Jedyne identyfikujące wyznanie prowadzi do powstania oddzielnej wspólnoty wiary wewnątrz żydowskiej wspólnoty wiary” (s. 8). Autor stosuje tu dwa zwroty, „pierwotny Kościół” i „późniejsze chrześcijaństwo”, przeciwstawia je sobie, nie dając wyjaśnienia, co przez nie rozumie, jakie rzeczywistości one opisują; czy chodzi mu o Kościół Jezusa („mesjańskie wyznanie w łonie judaizmu”) i nie mający z nim – w jego rozumieniu – wiele wspólnego Kościół uczniów i apostołów tego samego Jezusa? Nic zatem dziwnego, że w dalszym wywodzie dokonuje on antycypacji wniosku końcowego w następującym pytaniu: „Dlaczego Pismo Święte chrześcijaństwa zawiera jako swoją jedną i do tego największą część Pismo Święte judaizmu?” (s. 9). Ze strony chrześcijaństwa odpowiedź może być tylko jedna i jedynie słuszna: ponieważ Kościół jest jego dziedzicem, a ono stanowi jego naturalne dziedzictwo. W przeciwnym razie chrześcijaństwo zostałoby pozbawione własnej tożsamości. Dohmen wyraźnie utożsamia tu Biblię Izraela z Biblią żydowską, odmawiając tym samym takiego samego prawa Staremu Testamentowi chrześcijaństwa (szerzej tę kwestię omawia od s. 242).

Takie rozstrzygnięcie jest wysoce dyskusyjne, a nawet noszące znamiona ideologicznego nadużycia (potwierdza to punkt 1.2 trzeciej części), gdyż stroniczo pomija ważne osiągnięcia wielokierunkowych badań biblijnych i historycznych, przede wszystkim dotyczących okresu od 70 r. do powstania Bar Kochby (132-135), a w nim kwestii rozwoju i umocnienia się instytucjonalnego i doktrynalnego chrześcijaństwa, z jednej strony, z drugiej zaś reorganizacji judaizmu i narodu żydowskiego pod przewodnictwem ośrodka w Jabne. Tu przecież, m.in., zostały ustalone i przyjęte zasadnicze kryteria wyznaczające główne kierunki żydowskiej hermeneutyki biblijnej na całą przyszłość judaizmu post-biblijnego. G. Stemberger w kilku zdaniach odnosi się, co prawda, do okresu 70-135 po Chr., nie porusza jednak wielu istotnych zagadnień. To, co mówi, służy bardziej relatywizowaniu wielu akceptowanych przez szerokie grono uczonych wyników badań: „Trudno dociec, jak doszło do tak błyskawicznego ujednolicenia tekstu. Zapewne w jakiejś mierze wiązało się to z katastrofą roku 70, nie jest jednak pewne, jak doszło do autorytatywnej decyzji wczesnych rabinów w Jabne, którzy mieliby przeforsować ją jako ogólnie panującą. Za mało jest wiadomo na temat rozprzestrzenienia się i korzystania z rozmaitych form tekstu przed 70 r.; nie potrafimy także zasadnie podporządkować określonego kierunkowi ówczesnego judaizmu protomasoreckiej formy tekstu. Przyjęcie, jakoby to faryzeusze nadali uprzywilejowane miejsce temu tekstowi, a potem został on przeforsowany w działalności rabinów jako ich późniejszych sukcesorów, pasowałby wprawdzie do zwyczajowo przyjętego obrazu judaizmu «faryzejsko-rabinicznego», w konsekwencji pociąga jednak za sobą zbyt jednostron-

ną wizję historii” (s. 94n.). Nadto autor nie odnosi się wystarczająco szeroko do kwestii zakresu ksiąg, recepcji i statusu Septuaginty w judaizmie i chrześcijaństwie tego okresu oraz problemu kształtowania się kanonu ksiąg i procesu kanonizacji, co w tym miejscu jest absolutnie nieodzowne. Mamy tu do czynienia raczej z dezawuacją Septuaginty, jako w pełni tego słowa Biblii Greckiej, i sprowadzenia jej nie tyle nawet do tłumaczenia, ile jedynie do komentarza Biblii Hebrajskiej (w rodzaju midrasza). Do tego wszystkiego należy jeszcze dodać, że Dohmen wyraźnie podważa zasadność przekonania Kościoła chrześcijańskiego, że Biblia Izraela stanowi jego „dziedzictwo”, gdy pisze: „Ze słusznością i powagą należy stwierdzić, że chrześcijaństwo przyjęło największą część swojego Pisma Świętego, a nie stworzyło jej samemu, i przez to jest osadzone w judaizmie, a zatem myśl o dziedzictwie – pojęciu zawsze związanemu ze śmiercią lub przynajmniej jakimś końcem – jest niebezpieczna. A chrześcijanie otwarcie uważają się za jedynych uprawnionych spadkobierców religii «Starego Przymierza» i w konsekwencji uznają judaizm za zakończony lub przestarzały, o czym świadczy występujące do dnia dzisiejszego określenie «późny judaizm» na judaizm pobiblijny (szczególnie przedchrześcijański)” (s. 10).

Poczynione spostrzeżenia powinny być wzięte pod uwagę przed lekturą dalszych stronik publikacji (zwłaszcza od s. 242 do końca), szczególnie przez czytelnika mniej zaawansowanego w znajomości omawianej problematyki w perspektywie wielowiekowych relacji chrześcijaństwa i judaizmu, ponieważ ukazują one klucz interpretacyjny zastosowany przez autorów publikacji do naukowego dyskursu w dziedzinie hermeneutyki biblijnej i teologii. Po lekturze pierwszego punktu wprowadzenia odnosi się nieodparte wrażenie, że całość wywodu będzie zmierzała do przekonania czytelnika, iż choć „poszerzone nowe wydanie nie otrzymuje nowego tytułu, lecz nadal – jak to już miało miejsce w judaizmie – nazywa się po prostu Pismem (Świętym) czy później Biblią, to właśnie z tego powodu, że było w przeszłości i nadal jest Pismem Świętym współczesnego judaizmu” (s. 11), chrześcijaństwo nie ma prawa traktować tej samej Biblii Izraela jako również własnego Pisma Świętego. Nie jest też prawdziwe stwierdzenie: „Początkowa, pierwsza i cała później uмотywowana doktryna chrześcijaństwa wychodzi z Pisma Świętego, które później będzie nazwane Starym Testamentem. Pod tym względem to Pismo, które później określono mianem Starego Testamentu, jest pradokumentem, dokumentem bazowym wszelkiego chrześcijańskiego orędzia” (s. 11), ponieważ całkowicie pomija oryginalnie Jezusową Naukę – Dobrą Nowinę, Nową Nowinę. W tych wnioskach uwidacznia się nadto brak logicznej spójności autora w przedstawianych tezach i argumentach, gdyż wcześniej stwierdził on, że jedynie wyznanie Jezusa Mesjasza ma swoje źródło w Biblii Izraela (Starym Testamencie), po-

dobnie to wygląda, gdy stosuje przeciwstawne sobie rozróżnienie między „pierwotnym Kościołem” i „późniejszym chrześcijaństwem”.

W punkcie II Dohmen przedstawia różne określenia pierwszej części Biblii chrześcijańskiej z wyjaśnieniem ich historycznej genezy: „Stary Testament” (2Kor 3,6.14-16; Meliton z Sardes), „Księga Pierwszego Przymierza” („Księga Drugiego Przymierza” = NT) – propozycja Synodu Generalnego Kościołów Reformowanych w Holandii z 1983 r., „Pierwszy Testament” („Drugi Testament” = NT) – propozycja wypracowana na obszarze niemieckojęzycznym (E. Zenger), „Biblia Hebrajska” – propozycja Synodu Kościołów Ewangelickich w Nadrenii z 1980 r. Wszystkie poddaje dość szczegółowej krytyce, wskazując na ich negatywne implikacje, zasadniczo na ich nieadekwatność zarówno wobec Biblii żydowskiej jak i chrześcijańskiej, ich niezrozumiałość oraz prowadzenie do nieporozumień i błędnych wniosków. Uwzględniając konieczność określenia wspólnego podłoża Pisma Żydów i chrześcijan, w ich miejsce proponuje on określenie „Biblia Izraela”, „gdyż – jak stwierdza – zarówno pojęcie «Biblia» może zostać bez problemu użyte przez stronę żydowską i chrześcijańską (także w odniesieniu do różnych wielkości), jak również określenie «Izrael» pozostaje otwarte w sensie teologicznym” (s. 18). „Określenie «Biblia Izraela» może służyć nie tylko jako coś wspólnego, będącego w użyciu Żydów i chrześcijan, lecz prowadzi do teologicznych fundamentów obu religii. Świadome użycie określenia «Biblia Izraela» umożliwia dostrzeżenie tego, że świadectwo wiary posiada jedną dwutorową historię, która znajduje swoje odzwierciedlenie w podwójnej interpretacji, żydowskiej i chrześcijańskiej” (s. 19). Dużym mankamentem tej części książki pozostaje nadal to, że autor (podobnie gdy mówi o pradokumencie) nie wyjaśnia, o jakie zbiór ksiąg mu chodzi, oraz nie określa ich statusu dla judaizmu i judeochrześcijaństwa (a w konsekwencji później całego chrześcijaństwa).

W punkcie III Dohmen wskazuje na fundamentalne znaczenie dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego idei, że „Biblia Izraela” stanowiła podwójny punkt wyjścia judaizmu i chrześcijaństwa oraz, z tym związanej, podwójnej interpretacji i podwójnej wiedzy. W tym dialogu miałyby pomóc rezygnacja z traktowania przez stronę chrześcijańską Nowego Testamentu jako Pisma kanonicznego – Pisma Świętego i traktowanie go podobnie jak judaizm traktuje „Torę ustną”, która nie weszła do Pisma Świętego Żydów, choć – jak wiadomo – jej zapisy są przynajmniej takiej samej rangi jak „Tory spisanej”: „To czyniłoby – twierdzi za R. Rendtorffem – chrześcijańską teologię wolną od zakusów, by własną historię interpretacji uważać za kanoniczną i otwierałoby jednocześnie na możliwość dialogu pomiędzy Żydami a chrześcijanami na temat wspólnych fundamentów zawartych w Biblii Hebrajskiej i ich dzisiejszej wagi w świetle tak róż-

nych historii interpretacji i *Wirkungsgeschichte*” (s. 19). Nie uwzględnia tu wyników badań, które potwierdzają, że kanonizacja Ksiąg Nowego Testamentu przez chrześcijaństwo jest bezpośrednim wynikiem wielowiekowego procesu rozumienia, interpretacji, objaśniania, pisania nowych tekstów i ksiąg w długim procesie kanonizacji ksiąg i kształtowania się kanonu biblijnego Izraela oraz wczesnego judaizmu, co doskonale ukazuje współautor książki, G. Stemberger. Dalej stwierdza, że „dla chrześcijaństwa jest sprawą zasadniczą, by dostrzec podwójne rozumienie pierwszej części w swoim Piśmie Świętym – pojmowanym jako Biblia Izraela lub jako Stary Testament” (s. 20). Przeciwstawia on tu sobie Biblię Izraela i Stary Testament jako dwie różne wielkości i jakości, a przecież *TaNaK* w pełni zawiera się w Starym Testamencie, co wcześniej autor zauważa, akceptuje i zaznacza, że nie przeszkadza to ani Żydom, ani chrześcijanom w prowadzeniu dialogu i zachowaniu odrębnych tożsamości religijnych. Jest tu jednak zawarta sugestia, że chrześcijański sposób interpretacji i recepcji Biblii Izraela w przeszłości był i nadal pozostaje błędny, ponieważ jest niebiblijny. Kontynuując, dodaje: „Podwójna wiedza o Piśmie istniejąca w judaizmie i chrześcijaństwie jest dla chrześcijan miejscem, w którym konieczność zajęcia się tym podwójnym rozumieniem staje się dostrzegalna i oczywista. Zgodność całej chrześcijańskiej teologii z Pismem należy mierzyc, posługując się hermeneutyczną refleksją nad dwuczęściową jednością Biblii chrześcijańskiej. A ta znowuż nie może się uchylać od konfrontacji z Izraelem i judaizmem” (s. 21). Autor nie widzi tu potrzeby (konieczności) takiej samej konfrontacji judaizmu w stosunku do biblijnego Izraela i chrześcijaństwa, co wynika z jego jednostronnego patrzenia w tej kwestii, będącego konsekwencją całkowitego przemilczania fundamentalnych dla przyszłych losów judaizmu i judeochrześcijaństwa rozstrzygnięć dokonanych przez rabinów w Jabne. Dalej sam wyjaśnia: „Spojrzenie na judaizm ukazuje chrześcijaństwu sposób, według którego należy rozumieć te księgi, które są pierwszą częścią Biblii chrześcijańskiej, jako samodzielne Pismo Święte, podczas gdy dla pism Nowego Testamentu w paralelny sposób nie jest to możliwe do wykonania” (s. 21). Choć sam zastrzega, „że nie chodzi tu o to, by z r ó w n y w a ć ze sobą biblijny Izrael z dzisiejszym judaizmem, lecz jedynie o to, by uznać szczególną ciągłość pomiędzy biblijnym Izraelem a judaizmem we wspólnocie wiary w to samo Pismo Święte” (s. 20), to mimo tych zapewnień już sam tytuł, a szczególnie III punkt trzeciej części i czwarta część książki nie pozostawia żadnych złudzeń, że to jednak o pierwsze, a nie o drugie naprawdę chodzi. Należy zapytać autora: Czyż nie było w przeszłości i nadal nie ma takiej samej szczególnej ciągłości pomiędzy biblijnym Izraelem a chrześcijaństwem we wspólnocie wiary w to samo Pismo Święte? Oczywiście, że tak. Gdyby tak nie było, chrześcijaństwo zapewne w ogóle nie

zaistniałoby, a jeśliby nawet zaistniało na skutek działalności Jezusa, to na pewno nie przetrwałoby do dziś. Sam autor w końcu wyznaje: „Nie chodzi tu o dialog międzyreligijny, który żądałby, żeby Żydzi i chrześcijanie w takim samym stopniu zaznajomili się z odmienną interpretacją” (s. 21).

Zasadniczy cel swojej pracy Dohmen tak formułuje: „*Hermeneutyka żydowskiej Biblii i Starego Testamentu* poświęcona jest całkowicie skrzętnie zaprogramowanej prezentacji «podwójnej wiedzy», aby to dwutorowe rozumienie Starego Testamentu ugruntować w chrześcijaństwie jako jedynie słuszne, dlatego że odpowiadające Pismu”. Z zastrzeżeniem, że jego propozycja może być kolejnym głosem w debacie, a nie „jedynie słusznym” i ostatecznym rozstrzygnięciem, należy uznać, że część druga i trzecia (do s. 242) publikacji jest cennym przyczynkiem w dyskursie hermeneutycznym i teologicznym, godnym polecenia każdemu czytelnikowi mającemu zamiar potwierdzenia lub też wzbogacenia swojej wiedzy w tej dziedzinie, z uwzględnieniem jednak swoistej perspektywy zastosowanej przez autora w rekapitulacjach poszczególnych punktów opracowania. Do tego należy jeszcze dodać, że choć sam autor mówi o „podwójnej wiedzy” i dwutorowym rozumieniu Starego Testamentu, to przez tendencyjne dzielenie chrześcijaństwa na „pierwotny Kościół” i mające zdecydowanie inne oblicze – jego zdaniem – „późniejsze chrześcijaństwo” w rezultacie proponuje trójtorowe rozumienie Starego Testamentu i wynikającą z tego potrójną wiedzę.

Część druga poświęcona jest hermeneutyce Biblii żydowskiej, opracowana przez Günтера Stem b e r g e r a, natomiast część trzecia, opracowana przez Ch. D o h m e n a hermeneutyce Starego Testamentu. Jednak, by nie rozbudowywać zanadto niniejszej recenzji, poprzestanę tu na wyżej wyrażonej o obu częściach ogólnej opinii i zachęcie do ich przestudiowania i poddania krytycznej refleksji.

W części czwartej, streszczeniu, Dohmen stwierdza, że problemy i kwestie związane ze zrozumieniem ksiąg biblijnych, które zarówno judaizm jak i chrześcijaństwo uznają za swoje Pismo Święte, pojawiają się jedynie ze strony chrześcijańskiej perspektywy, nie tylko z powodu jej teologii, „lecz dlatego, że Biblia chrześcijańska Starego i Nowego Testamentu w swojej wyjątkowości owego podziału na dwa wskazuje chrześcijaństwu na jego źródło oraz «włączenie do rodziny», tzn. jego powiązanie z wciąż żywym judaizmem” (s. 264). Nie dostrzega on tu identycznej sytuacji ze strony tegoż judaizmu – czyż przez własną Biblię żydowską nie jest on ściśle powiązany z chrześcijaństwem? Czyż nie łączy ich odmienna postawa wobec tej samej osoby Jezusa z Nazaretu, Mesjasza wskazanego przez Biblię Izraela? Biblia Izraela poprzedza przecież obie religie, była i nadal pozostaje dokumentem wiary dla ich obu, dlatego ważne jest zarówno pytanie o znaczenie żydowskiej interpretacji Biblii dla chrześcijańskie-

go rozumienia Starego Testamentu, jak też pytanie o znaczenie chrześcijańskiej interpretacji Biblii dla żydowskiego rozumienia Biblii żydowskiej; interpretacja Biblii przez „starsze rodzeństwo” jest tak samo istotna dla „młodsze rodzeństwa”, jak interpretacja „młodsze rodzeństwa” dla „starsze rodzeństwa”. W przeciwnym razie nie ma konstytutywnych warunków do zaistnienia braterskiego dialogu już w samym zarodku odnowionej współegzystencji; bardziej adekwatnym obrazem wzajemnych związków byłoby tu bliźniacze rodzeństwo Ezawa i Jakuba, których podzieliło dziedzictwo ojca Izaaka – syna Abrahama, ojca wiary dla Żydów i chrześcijan.

Należy zapytać Dohmena, czy wyniki współczesnych badań upoważniają go do tak jednostronnego i arbitralnego stwierdzenia, że „chrześcijaństwo oddzieliło się od judaizmu przez ukonstytuowanie Biblii składającej się ze Starego i Nowego Testamentu” oraz „że chrześcijaństwo na bazie Biblii Izraela pozwoliło sobie pójść własną, obok żydowskiej, drogą” (s. 265)? Wyniki badań bardziej potwierdzają tezę, że to judaizm odrzucił chrześcijaństwo, w konsekwencji czego obie religie poszły odrębnymi drogami, wychodząc z tego samego punktu – Biblii Izraela, przeciwieście akceptowanej, jako Biblia Grecka, przez judaizm przedrabbiniczny. Dohmen zna aktualny stan badań, o czym świadczy drugi akapit na stronie 265, ale w celu udowodnienia wyższości swoich tez odwołuje się do kategorii drugiego czytelnika Biblii Izraela, w którym widzi jedynie chrześcijaństwo, nie zaś obie religie – co bardziej odpowiada prawdzie historycznej i doktrynalnej. Podjęta próba oderwania Starego Testamentu od Biblii Izraela i utożsamienia z nią Biblii żydowskiej jest absolutnie nieprzekonująca, ponieważ identyczną argumentację można przeprowadzić w odwrotnym kierunku, nie umniejszając tym żadnej z religii ich praw do odrębnych tożsamości.

Ostatnia teza tej argumentacji, że Pismo Święte judaizmu jest faktycznie tożsame z Biblią Izraela, jest kolejnym bardzo arbitralnym rozstrzygnięciem, do którego nie upoważnia nawet zasadniczy korpus publikacji (s. 24-242). Ponadto, czy Septuaginta – Biblia Grecka – nie była Pismem Świętym judaizmu na przełomie wieków? To zagadnienie Dohmen podejmuje jedynie zdawkowo i wybiórczo, rozstrzygając jednostronnie i definitywnie w sprawie, która tak mocno się na nim zasadza. Podobne znamiona nosi kolejna teza: „Zaprezentowanie hermeneutyki Biblii żydowskiej mogło wreszcie pokazać, że judaizm stanowi kontynuację Biblii Izraela. Jednoznacznie przy wszelkiej interpretacji judaizm czuje, że Pismo zwraca się do niego i żąda od niego odpowiedzi, mianowicie jako Izraela, poprzez relację ciągłości z pierwszymi adresatami” (s. 266). Następująca po niej argumentacja może dotyczyć w równym stopniu także chrześcijaństwa. Gdy Dohmen mówi o braku kontynuacji Starego Testamentu

w Biblii chrześcijańskiej z Biblią Izraela – a tym samym z Biblią żydowską, gdyż chrześcijaństwo jest drugim czytelnikiem – to stosując tę samą logikę argumentacyjną można wyprowadzić identyczną tezę o pobiblijnym judaizmie, ponieważ on też jest drugim czytelnikiem Biblii Izraela – wskazuje na to samo jej oznaczenie jako Biblia żydowska, a nadto decyzja obu religii w kwestii Jezusa z Nazaretu i Septuaginty, definitywnie potwierdzona w Jabne.

Punktem zwrotnym w historii obu religii, ich odrębnych dróg rozumienia i interpretacji Biblii Izraela jest przede wszystkim osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, a wyrzucenie Go z dysputy hermeneutycznej i teologicznej nad Biblią – Pismem Świętym jest poważnym błędem merytorycznym. Nie do przyjęcia jest dla Kościoła taka interpretacja Biblii Izraela, która mówi tylko o „partycypacji”, „należeniu” chrześcijaństwa do Izraela tej Biblii, że chrześcijaństwo z Izraelem „nawiązuje jedynie kontakt, zdobywa sobie udział, przez Jezusa, który należy do Izraela, którego głosi [chrześcijaństwo] jako Mesjasza/Chrystusa” (s. 267). Podobnie nie można zaakceptować tezy, że chrześcijaństwo w swojej historii wydziedziczyło judaizm albo ustawiło się na jego miejscu „na bazie stronniczego rozumienia Pisma (wewnątrzchrześcijańskiego jedynie, a nie zgodnego z Pismem), odmawiało judaizmowi trwale obowiązującego rozumienia swojego Pisma” (s. 267). Bardziej kontrowersyjne, jest ostatnie życzenie Dohmena: „Zatem koncepcja podwójnej hermeneutyki Biblii żydowskiej i Starego Testamentu może stać się wewnątrz teologii chrześcijańskiej i Kościoła świadectwem, które uzna i poświadczy pierwszeństwo judaizmu i równocześnie ze względu na Pismo zda judaizmowi sprawozdanie z własnej wiary” (s. 267).

Po uważnej lekturze całej książki należy stwierdzić, że celem przeprowadzonej misternie argumentacji (przede wszystkim w części pierwszej, punkcie III trzeciej części i w części czwartej publikacji) jest doprowadzenie chrześcijańskiego czytelnika do przekonania, że hermeneutyka Biblii żydowskiej – tak przedstawiona – powinna ostatecznie uświadomić chrześcijanom, że współcześni Żydzi to biblijny Izrael a Biblia żydowska to Biblia Izraela, natomiast hermeneutyka Starego Testamentu ma im pomóc w zaakceptowaniu tego, że to jedyna i ostateczna prawda hermeneutyczna w rozumieniu Biblii/Pisma Świętego. W tym kontekście należy przywołać jeszcze kilka tez Dohmena. „Chrześcijaństwo, Kościół nie jest Izraelem, tzn. nie jest identycznie taki sam jak Izrael, jak również (dziedzicząc) nie wchodzi na miejsce Izraela”. „Stąd życie i dążenie Jezusa może i powinno być rozumiane jako «komentarz» do Starego Testamentu”. „Odzyskiwanie własnego, chrześcijańskiego źródła zawartego w dwujedności Biblii nie może się dokonać bez nawrócenia się, tzn. bez przyznania się do winy, która ciążyła na chrześcijaństwie w zakresie podejścia

i rozumienia (niezrozumienia) Starego Testamentu” (s. 258). Uwarunkowania dzisiejszego rozumienia, czyli zabsolutyzowana i totalizująca przez Dohmena wszelki dyskurs hermeneutyczny nad Biblią, „teologia po Auschwitz” upoważnia go do następującej interpretacji wypowiedzi Jana Pawła II (cytowanej na s. 251): „Gdy weźmie się pod uwagę teologiczne zainteresowania przejawiające się w recepcji w odniesieniu do Biblii Izraela, wtedy – mimo historycznych, wynikających z odmienności sytuacji różnic między Izraelem a judaizmem – poważnie potraktuje się samoświadomość judaizmu i wręcz trzeba będzie mówić o «Izraelu» od czasów biblijnych po współczesne. Ta ciągłość wyrażona jest tutaj w cytowanych papieskich słowach, mówiących o «nigdy nieodwołalnym przymierzu» i o «dzisiejszym ludzie przymierza zawartego z Mojżeszem». Poprzez swój Stary Testament chrześcijaństwo z kolei partycypuje w tytule Izraela. Z perspektywy swojego dwuczęściowego Pisma Świętego nie identyfikuje się właściwie z Izraelem, zwłaszcza w sensie «prawdziwego Izraela», który występuje w miejscu dotychczasowego, jak, musząc to podkreślić, jako pierwsi uważali wczesnochrześcijańscy apologetyci. Chrześcijanie wierzą, że przez Jezusa i wydarzenie Chrystusa są włączeni w Boże przymierze z Izraelem. Stąd pojmują samych siebie jako nową (dołączoną) część Izraela, jak w obrazie drzewa oliwnego wyraża to Paweł w Rz 11” (s. 251n.).

Należy wyrazić tu niedosyt, gdyż Dohmen nie podaje własnej szczegółowej egzegezy Rz 11, ani literatury z której ewentualnie korzysta. Jako centrum hermeneutyki Starego Testamentu uznaje „przypominanie o Izraelu”, które w pierwszym kroku pokazuje, „że Biblia Izraela jako Stary Testament podtrzymuje nasz związek z żydowskim korzeniem i przez to nasz związek z Izraelem” (s. 257). W drugim jednak kroku „kategoria przypominania przy powiązaniu zakłada także różnicę. Chrześcijaństwo, Kościół nie jest Izraelem, tzn. nie jest identycznie taki sam jak Izrael, jak również (dziedzicząc) nie wchodzi na miejsce Izraela. Przypominanie podkreśla pierwotny, istotowy i konieczny związek chrześcijaństwa z Izraelem, który pozwala partycypować chrześcijaństwu w tym, co teologicznie oznacza Izrael (np. wybranie, przymierze). (...) Stąd życie i dążenie Jezusa może i powinno być rozumiane jako „komentarz” do Starego Testamentu” (s. 258). „Odzyskiwanie własnego, chrześcijańskiego źródła zawartego w dwujędności Biblii nie może się dokonać bez nawrócenia się, tzn. bez przyznania się do winy, która ciążyła na chrześcijaństwie w zakresie podejścia i rozumienia (niezrozumienia) Starego Testamentu. To nawrócenie się, które wyciąga na terazniejszość i przyszłość naukę z przeszłości, rozumie się jako „oprzytomnienie na przeszłość”, wiedza o własnych korzeniach staje się siłą do nowego wzrostu na fundamencie wspomnień” (s. 258). „Teologia po Auschwitz” stanowi bez wątpienia bardzo istotną perspektywę dla dyskur-

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-