

Jakub Sławik

Stary Testament

Rocznik Teologiczny 57/4, 401-426

2015

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.

Stary Testament/Tanach w chrześcijańskiej Biblii

Słowa kluczowe: Biblia Hebrajska, Stary Testament, Szoa, chrześcijańska hermeneutyka, interpretacja chrystologiczna, doświadczenie wielkanocne, intertekstualność, Septuaginta

Wprowadzenie

Pierwszą częścią chrześcijańskiego kanonu biblijnego jest Stary Testament, który w przypadku Kościołów reformacyjnych jest w całości identyczny z Biblią Hebrajską, żydowskim Tanachem. Fakt ten stawia teologów przed ważnymi pytaniami: W jaki sposób można opisać relację pomiędzy obiema częściami kanonu złożonego ze Starego i Nowego Testamentu? Co dwuczęściowość kanonu oznacza dla chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu, zarówno w aspekcie wewnątrz chrześcijańskim, jak i relacji do społeczności żydowskiej? Czy i dlaczego jest możliwa/konieczna chrystologiczna lektura Starego Testamentu? W aspekcie ekumenicznym dochodzi pytanie o chrześcijańskie traktowanie Biblii Hebrajskiej w relacji do Septuaginty. Tego rodzaju pytania oraz udzielane na nie odpowiedzi nie dają się oderwać od katastrofy Holokaustu i chrześcijańskiej za niego współodpowiedzialności. Niniejszy artykuł jest próbą zmierzenia się z powyższymi pytaniami, teologiczną refleksją nad chrześcijańską, chrystologicznie naznaczoną lekturą Starego Testamentu.

* Dr hab. Jakub Slawik, prof. ChAT, jest kierownikiem Katedry Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego w Wydziale Teologicznym ChAT i prodziekanem Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Rola Auschwitz w teologii

Teologia nigdy nie była i nie może być uprawiana w próżni. Wypowiedzi teologiczne, jeśli nie chcą być spekulacjami bez znaczenia, odnoszą się i muszą się odnosić do otaczającej rzeczywistości, tak jak ją w danym momencie historii pojmujemy. Uwaga taka ma charakter oczywisty: teologia jak każda refleksja odbywa się w naszych głowach, jest w istocie swej podmiotowa, a tym samym subiektywna.

Co w świetle takiego stwierdzenia oznacza „teologia po Auschwitz”? Po pierwsze, holokaust naznaczył nieodwracalnie każdą refleksję. Nie da się w sposób odpowiedzialny, tj. w poczuciu odpowiedzialności za otaczający świat, prowadzić rozważań o miejscu człowieka w świecie, myśleć o własnym życiu czy o relacji łączącej ludzi i Boga, zapominając o tym, co stało się możliwe w czasie II wojny światowej. Koszmar holokaustu nie może być zignorowany w żadnej refleksji, w tym teologicznej. Ale drugi powód jest jeszcze poważniejszy. Gdy ucił wojenny obłąd, teolodzy zdali sobie sprawę ze (współ)odpowiedzialności teologów i teologii za holokaust. Uświadomiono sobie, że koncepcje teologiczne pociągały i zawsze mogą pociągać za sobą zgubne, katastrofalne skutki. Z pism teologicznych sprzed II wojny światowej wyzierała niechęć do Żydów, ich potępienie¹. I nie wynikała ona jedynie ze „zwykłej” niechęci do obcych, ale była solidnie podbudowana teologicznie: odmową uznawania Żydów za wybrany lud Boży (jako że stopniowo nowym Izraelem stawał się Kościół – por. Rz 9,6; Ga 6,16, a w pełni we wczesnokościelnych tekstach, takich jak *Didaskalia* II, 26, 2²; Euzebiusz, *Historia Kościelna* I, 4, 4-15)³,

¹ Sięgając do własnej tradycji kościelnej: wstrząsające z dzisiejszej perspektywy pismo Lutra, *Von den Juden und ihren Lügen*, WA 53, 417-552 (<https://archive.org/stream/werkekritishege-53luthuoft#page/412/mode/2up>) i kolejne strony, data dostępu: 6.03.2015). Zob. też W. Chrostowski, *Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii*, „Znak” 423, z. 5, 1991, s. 62-68.

² Zob. *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron, H. Pietrak, przekł. S. Kalinowski, A. Caba, Synody i kolekcje praw II, Kraków 2007, s. 43 i 43*.

³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, przekł. A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła III, Poznań 1924, s. 21-23. Podobnie w jego dziele *Praeparatio Evangelica* VII, 6, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_07_book7.htm (data dostępu: 19.03.2015). Por. M. Simon, *Israel im NT und in der Alten Kirche*, [w:] RGG³ III, 2. elektronische Ausgabe, Berlin 2014, s. 946-947. W rzeczywistości pojęcie *nowy lud Boży* pochodzi z Listu Barnaby 5,7; 7,5; 13,1 itp. – F. Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der*

obwinianiem ich za śmierć Jezusa (np. Euzebiusz, *Historia Kościelna* II, 6, 5 i 8⁴; powszechnie funkcjonujące powoływanie się na Mt 27,25)⁵, postrzeganiem Żydów jako potępionych z powodu odrzucenia Jezusa (odwoływano się m.in. do Mt 23,31-36; J 8,44-47; 14,6; Dz 7,51-54; 1Tes 2,15)⁶. W świadomości chrześcijan zakorzeniły się nawet tak kuriozalne zarzuty jak mord rytualny dzieci chrześcijańskich na macę, obecne nawet po dziś dzień w ikonografii kościelnej⁷.

Nie wyciąganie wniosków z holokaustu i współodpowiedzialności teologów oznaczałoby nieusprawiedliwioną, niewybaczalną ślepotę. Podobną ślepotę zarzucał już prorok Ezechiel swoim odbiorcom w Ez 12,2-3. Zanim Ezechiel otrzymał nakaz zademonstrowania swoim słuchaczom, wygnańcom po pierwszym zdobyciu Jerozolimy przez Babilończyków w 597 r. p.n.e., jaki los czeka Jerozolimę i tych, którzy pozostali w Jerozolimie⁸, Bóg zwrócił mu uwagę na postawę wygnańców (w.2-3):

2. *Człowieku (synu człowieczy)!*

*W środku domu przekory ty mieszkasz,
którzy mają oczy, aby widzieć, ale nie widzieli,
'i⁹ mają uszy, aby słyszeć, ale nie usłyszeli.
Tak, oni są domem przekory.*

3. *A ty, człowieku (synu człowieczy),*

*zrób sobie torby wygnańców¹⁰ za dnia na oczach ich
i udaj się na wygnanie ze swego miejsca na inne miejsce na oczach ich!
Może dostrzegą, że są oni domem przekory.*

Mimo że mają oczy i uszy, nie dotarło do nich to, co i dlaczego się wydarzyło. Na wygnaniu najwyraźniej oczekują szybkiego powrotu do swej ojczyzny, być

christlichen Bibel, Gütersloh 2011, s. 194 (polski przekład Listu Barnaby: <https://sites.google.com/site/poranekpana/list-barnaby-z-komentarzem> (data dostępu: 19.03.2015).

⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, dz. cyt., s. 60.

⁵ W. Chrostowski, *Znaczenie Szoah dla...*, dz. cyt., s. 62-63.

⁶ Tamże, s. 71.

⁷ Np. obraz w kościele katedralnym w Sandomierzu. Pogłoska o uwięzieniu przez Żydów chłopca z zamiarem mordu rytualnego stała się przyczyną pogromu kieleckiego – http://pl.wikipedia.org/wiki/Pogrom_kielecki (data dostępu: 30.03.2015) i podana tam literatura.

⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel: I. Teilband Ezechiel 1-14*, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 259.

⁹ Nie niektórymi Mss i Vrs dodano spójnik ׀ – zob. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (dalej: BHS).

¹⁰ Za G* skreślono dublujący się czasownik (dittografia?) – zob. BHS.

może licząc na to, że Bóg niebawem ocali swoje święte miasto Jerozolimę¹¹. Pomimo doświadczonej Bożej kary trwają w swym uporze. Prorok ma więc za pomocą czynności symbolicznej pokazać, co stanie się z Jerozolimą i jej mieszkańcami – tak samo jak oni zostaną wygnani (w.11). Pomimo swego nieszczęścia pozostają ślepi i głusi. Starotestamentowi prorocy wzywali, by z otwartym umysłem zwracać uwagę na własną odpowiedzialność za swój los i współodpowiedzialność za los bliźniego.

W każdej refleksji teologicznej, a w szczególności, gdy przedmiotem zainteresowania są kwestie, których nie da się rozważać w oderwaniu od Izraela (w sensie ludu, a nie państwa), musimy mieć na uwadze naszą odpowiedzialność za wzajemne relacje chrześcijan i Żydów¹². Stąd całkowicie pozytywnie trzeba oceniać współczesne uwrażliwienie na kwestię relacji do Żydów oraz ich prawo do własnej lektury Tanachu i postrzegania siebie za w szczególności sposób wybranych przez Boga.

Typologia współczesnego, chrześcijańskiego podejścia do Starego Testamentu

Jak sądzę, patrząc na publikacje z ostatnich 20 lat i biorąc pod uwagę polską specyfikę, można by wyróżnić trzy typy chrześcijańskiego podejścia do lektury Starego Testamentu/Tanachu¹³:

1. W 1993 roku wydana została książka Christopa Dohmena i Güntera Stembergera, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*¹⁴,

¹¹ Tego samego zdawali się oczekiwać ci, którzy nie zostali wygnani po pierwszym zdobyciu Jerozolimy (Jr 7,1-15*), zwłaszcza w. 4 i 8 (por. Ps 46 i 48).

¹² *Pamiętamy: refleksje nad Szoa*, Komisja ds. kontaktów religijnych z judaizmem, 13.03.1998 (z pismem przewodnim Jana Pawła II) w rozdziale IV stwierdza, że również chrześcijanie są winni antyjudaizmu, tak że my chrześcijanie musimy pokutować za krzywdy wyrządzone w czasie II wojny światowej naszym braciom i siostram (polski przekład można znaleźć na http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje_pontyfikalne/judaizm/pamietamy_19031998.html# (data dostępu: 6.03.2015). Zob. też np. U. Eco, *Migracje, tolerancja i to, czego nie sposób tolerować*, [w:] U. Eco, *Pięć pism moralnych*, przeł. I. Kania, Kraków 1999, s. 91; S. Buryła, *Opisać zagładę: Holokaust w twórczości Henryka Grynberga*, Toruń 2014, s. 71-89; W. Chrostowski, *Znaczenie Szoah dla...*, dz. cyt., s. 61-62.

¹³ Typologię i przegląd wcześniejszych pozycji można znaleźć w E. Zenger i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart–Berlin–Köln 2001, s. 17; F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 31-90.

¹⁴ Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart–Berlin–Köln 1996.

która w 2008 roku ukazała się po polsku pod tytułem *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*¹⁵. W części dotyczącej chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu, opracowanej przez Ch. Dohmena, rozwinięta została koncepcja podwójnej hermeneutyki – chrześcijańskiej i żydowskiej – Tanachu. Pisząc o pierwszej części Biblii, Pisma św., którą zwykliśmy nazywać Starym Testamentem, Ch. Dohmen różni trzy wielkości. Po pierwsze, Biblię Izraela, czyli teksty (święte) biblijnego Izraela, które poprzedzają rozejście się dróg judaizmu i chrześcijaństwa, „teologiczny fundament obu religii”¹⁶. Po drugie, Biblię żydowską, którą jest Biblia Izraela odczytywana w judaizmie, oraz po trzecie, Stary Testament, tj. Biblię Izraela tak, jak odczytują ją chrześcijanie. Biblia Izraela jest niejako wielkością historyczną, zaś u podstaw rozróżnienia na Biblię żydowską i Stary Testament stoją dwie społeczności wiary, które podążają dwoma drogami interpretacji i które posiadają dwa odmienne kanony¹⁷. Różni je więc nie sam tekst, ale jego interpretacja, estetyka recepcji. Dla Biblii chrześcijańskiej, składającej się ze Starego i Nowego Testamentu¹⁸, konstytutywna jest właśnie taka dwuzielność i prae-pozycja Biblii Izraela w postaci Starego

¹⁵ Przekład M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Kraków 2008.

¹⁶ Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, przekł. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Kraków 2008, s. 19.

¹⁷ Już w przygotowanym przez Papieską Komisję Biblijną dokumencie *Interpretacja Biblii w Kościele* (wydany [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999, s. 24-100), w którym w rozdziale I.C.2 „Podejście odwołujące się do żydowskich tradycji interpretacyjnych” (posługując się przekładem tego rozdziału W. Chrostowskiego, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w rozumieniu Biblii*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 132-134) wskazano na społeczno-historyczne zróżnicowanie wspólnot stojących za interpretacją Biblii w judaizmie i chrześcijaństwie, a tym samym na dwa odmienne „modele wspólnot żydowskich i chrześcijańskich”, które stanowią „dwa odmienne konteksty, które mimo zbieżności i podobieństw w gruncie rzeczy radykalnie się od siebie różnią”.

¹⁸ W niniejszym referacie nie zajmuję się kwestią nazwy i dyskusji wobec adekwatności nazw Stary i Nowy Testament – zob. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej...*, dz. cyt., s. 13-19; E. Zenger i in., *Einleitung...*, dz. cyt., s. 14-16 i E. Zenger, *Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament*, „Kirche und Israel” 10, 1995, s. 143-146; F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 165-168.189-191; J. Ebach, *Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer „Theologie des Alten Testaments” im Angesicht Israels*, „Evangelische Theologie” 62, 2002, s. 37-38 przyp. 2. Niech wystarczy uwaga, że „stary” nie ma znaczenia nieaktualny czy przestarzały, lecz wcześniejszy, zawierający materiał, na którym bazują późniejsze przekazy Nowego Testamentu.

Testamentu. Ta prae-pozycja wskazuje także na kierunek chrześcijańskiej lektury Pisma, która ma wychodzić od Starego Testamentu. Ch. Dohmen postuluje podwójne czytanie Biblii przez chrześcijan: wpieryw Stary Testament ma być czytany sam dla siebie, a za drugim razem łącznie z Nowym Testamentem w horyzoncie wydarzenia Chrystusa. Ta druga reлектura opiera się czy jest sterowana przez odwołania czy aluzje do Starego Testamentu. Nadaje tekstom dodatkowy, wtórny sens, którego Biblia Izraela pierwotnie nie posiadała. Nie są to jednak dwie odrębne, lecz uzupełniające się lektury, dialektyczne łączące dwie interpretacje Starego Testamentu: nieschryścianizowaną i chrystologiczną. Interpretacja doświadczenia Chrystusa dokonała się, wychodząc od już istniejącego Pisma św. Chrześcijanie, którzy nie są judeochrześcijanami, są drugimi adresatami Biblii Izraela, gdyż bezpośrednia ciągłość z narodem żydowskim została zerwana. Rozróżnienie na pierwszego i drugiego adresata pozostaje w mocy, choć chrześcijanie wierzą, że przez Chrystusa zostali włączeni w Boże przymierze z Izraelem, stali się nową dołączoną częścią Izraela. Inaczej mówiąc, chrześcijańska reлектura Starego Testamentu jako pradokumentu charakteryzuje się zarówno kontynuacją, jak i dyskontynuacją. Chrześcijanie pojmują swoją interpretację Biblii Izraela jako kontynuację jej sensu i jej interpretacji (we wczesnym judaizmie), ale przełomowe znaczenie zyskuje w niej doświadczenie wielkanocne. Ch. Dohmen akcentuje ponadto, że dzisiejsza teologia musi być teologią „po Auschwitz”.

Wystarczy spojrzeć na nowsze publikacje, by przekonać się, jak wpływowa okazała się hermeneutyczna propozycja Ch. Dohmena¹⁹. Jak się wydaje, takie myślenie wypiera wcześniejsze modele²⁰, nie tylko dużo

¹⁹ R. Lemaire, *Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche – Israel. Eine Untersuchung zur Berücksichtigung des Verhältnisses Kirche – Israel in christlichen Entwürfen zur Hermeneutik und Didaktik des Alten Testaments*, Schenefeld 2004; E. Zenger, *Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs*, „Kirche und Israel“ 24, 2009, s. 23-38 (choć wcześniej nieco inaczej rozkładał akcenty – zob. kolejny przyp.); H. Frankenmölle, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.)*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 5, Stuttgart 2006, s. 394.

²⁰ Oczywiście można odnaleźć wcześniejsze opracowania, które wskazują na dwa różniące się sposoby interpretowania wspólnego dziedzictwa: rabiniczny judaizm i chrześcijaństwo, np. K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, [w:] *Altes*

mocniej podkreślające przełomowość nowotestamentowej interpretacji tradycji Biblii Izraela, ale też dające pierwszeństwo w chrześcijaństwie Nowemu Testamentowi przed Starym²¹. Stary Testament był czytany w społeczności chrześcijańskiej właściwie jedynie w świetle Nowego, nawet jeśli doskonale zdawano sobie sprawę z faktu, że przekazy nowotestamentowe byłyby niezrozumiałe bez Starego Testamentu (i literatury międzytestamentalnej)²².

2. F. Crüsemann w niedawno wydanej książce *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen*²³, interesuje się świadectwem samego Nowego Testamentu o Piśmie, tj. Biblii Izraela. Stary Testament posiada dla wiary chrześcijańskiej takie samo teologiczne znaczenie jak Nowy. Zdarzenie Jezusa można było zrozumieć i ująć tylko w świetle interpretacji wypływającej ze Starego Testamentu. Przy czym nie mamy do czynienia z zupełnie nowym zrozumieniem przekazów starotestamentowych w świetle wiary powielkanocnej, lecz ze zrozumieniem życia i osoby Jezusa w świetle interpretacji Starego Testamentu typowej dla ówczesnego judaizmu, wykraczającej wprawdzie poza samo Pismo, to jednak głęboko zakorzenionej „w żydowskim, faryzejskim i rodzącym się rabinicznym wykładzie”²⁴. Nie chodzi tutaj o dowolną czy samowolną interpretację Tanachu. Interpretacje te częściej niż się często twierdziło są zgodne z wymową samych tekstów starotestamentowych (jednym z przykładów, na którym F. Crüsemann szerzej wypróbowuje taką tezę, jest zmartwychwstanie)²⁵. Nowy Testament potwierdza Stary Testament, podtrzymując ważność jego obietnic, prawa i teologii. Obietnice i prawa pozostają ważne, zostają wypełnione nie w sensie ich zrealizowania, lecz wprowadzenia w życie, które jest niczym innym jak potwierdzeniem

Testament und christlicher Glaube, red. I. Baldermann, Jahrbuch für Biblische Theologie 6, Stuttgart 1991, s. 215-242 (zob. poniżej).

²¹ A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Grundrisse zum Alten Testament, Alte Testament Deutsch Erg. 5 [dalej ATD], Göttingen ²1988.

²² E. Zenger, *Überlegungen zu einem...*, dz. cyt., s. 137-151 (zwl. s. 146) i tenże, *Einleitung...*, dz. cyt., s. 14.

²³ O poglądach innych badaczy podkreślających zasadniczo taką samą wagę Starego i Nowego Testamentu – F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 88-90.

²⁴ Tamże, s. 101.

²⁵ Wbrew opinii większości badaczy Starego Testamentu twierdzi, że perspektywa życia po śmierci wcale nie jest późnym i pojawiającym się jedynie marginalnie – tamże, s. 275-287.

ich nieprzemijającej ważności. Ich wypełnienie nastąpi wraz z powtórny przyjsciem Jezusa. Zdarzenie Chrystusa, wiara powielkanocna są możliwe tylko w świetle Starego Testamentu. Prawda Jezusa zależy ostatecznie od tego, czy słowa Biblii Izraela są ważne, i to niezależnie od samego zdarzenia Jezusa (Hbr). F. Crüsemann zaprzecza jakościowemu przeskokowi pomiędzy wiarą dochodzącą do głosu w tradycjach starotestamentowych a wiarą w Jezusa. Ewangelia jest o tyle możliwa, o ile jest dana razem z Pismem Starego Testamentu i z nim nierozzerwalnie związana. Nowotestamentowe wypowiedzi, które zdawały się zakładać jakościową różnicę, trzeba interpretować zgodnie z ich intencją, tj. w ciągłości z tradycjami starotestamentowymi, a nie w świetle późniejszej, naznaczonej antyjudaizmem nauki Kościoła (w tym kontekście omawia przede wszystkich J 7,53-8,1; Łk 16,16 i J 1,17; Ga 3,2nn, które w rzeczywistości potwierdzają ważność Tory; podobnie, Mt 12,41 i Łk 11,30n pokazują, że Jezus to więcej niż Jonasz czy Salomon, a więc jedynie w odniesieniu do drugorzędnych figur w Starym Testamencie). Nie może być zatem mowy o żadnym usunięciu, pokonaniu czy przewyższeniu Starego Testamentu. Nie ma w Nowym Testamencie żadnej prawdy, która nie byłaby pozyskana ze Starego Testamentu. W konsekwencji istnieje tylko jeden kierunek czytania chrześcijańskiej Biblii: od Starego do Nowego Testamentu, tj. Nowego w świetle Starego, a nie odwrotnie. Jezus nie objawia żadnej nowej prawdy o Bogu, jedynie przekazuje ją w nowy sposób. Nowe przymierze nie tylko nie unieważnia wcześniejszych przymierzy, lecz je zakłada, więcej, jest wykładem takich tekstów jak Jr 31; 38. Nie oznacza odrzucenia, lecz internalizację Tory. Nowe przymierze tak samo jak w Starym Testamencie pozostaje obietnicą. Chrzęścianie o tyle są ludem Bożym, o ile zostali wszczepieni (Rz 11,17), włączeni do ludu Izraela, w dane mu obietnice. Zaś pojęcie Bożego ludu dla Kościoła trzeba rozumieć metaforycznie.

O ile Ch. Dohmen jedynie omówił różnice pomiędzy Tanachem i Septuagintą oraz różne podejścia do nich w historii Kościoła²⁶, F. Crüsemann uważa za niepozbowione problemów uznawanie Septuaginty za Biblię Kościoła. Wprawdzie używanie jej w greckojęzycznym dawnym

²⁶ Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutika Biblii żydowskiej...*, dz. cyt., s. 188-196.

Kościele było oczywiste, a w Nowym Testamencie statystycznie przeważają cytaty z Septuaginty (212 miejsc), to jednak w 185 przypadkach jej nie odpowiadają. Jeśli starogreckie tłumaczenie zyskałoby boską rangę, to na jakiej podstawie odmawiano by jej innym przekładom, jeśli one też są w stanie budzić wiarę i prowadzić do zbawienia? Skoro Nowy Testament odnosi się do różnych wariantów tekstów Starego Testamentu, rozstrzygająca powinna być nie statystyka, lecz fakt, że Pismo chrześcijanie przejęli od Izraela, a zatem powinni uznać formę tekstu, którą ostatecznie przyjął Izrael. Decyzje Kościoła powinny niejako wychodzić naprzeciw społeczności żydowskiej, a nie przeciwko niej, nawet jeśli historycznie rzecz biorąc, mogłyby przeważać odmienne racje.

3. W zupełnie innym kierunku podąża podejście, które jeśli dobrze widzę, cieszy się w Polsce szczególnym uznaniem. Ono także podkreśla ciągłość pomiędzy Biblią Izraela (by posłużyć się określeniem Ch. Dohmena) i jej chrześcijańską interpretacją. Centralne znaczenie ma teza, że obietnice starotestamentowe zawierały mesjański potencjał, który nie był dostrzegany przez wieki, ale niejako od początku wskazywał na Jezusa. W. Chrostowski twierdzi, że „Stary Testament, pierwsza część Biblii, ma niezbywalny wymiar chrystologiczny, który – rozpoznany i przyjęty – prowadzi ku Jezusowi Chrystusowi”²⁷, co staje się jeszcze bardziej oczywiste w przypadku Septuaginty, którą nazywa Biblią Grecką. Tezy takiej nie podważa nawet fakt, że w Starym Testamencie jest niewiele tekstów mesjańskich. Perspektywa chrystocentryczna musi „dominować w chrześcijańskim zrozumieniu i objaśnianiu Biblii – całej Biblii, a więc i Starego Testamentu”²⁸. W wyraźniej opozycji do Ch. Dohmena, W. Chrostowski formuje ją jeszcze bardziej jednoznacznie, twierdząc, że egzegeta katolicki musi interpretować Stary Testament „w kluczu chrystologicznym, nawet jeśli epoka nowożytna przyniosła aprioryczne zakwestionowanie jedności Biblii i jej więzi z Kościołem”²⁹. Postuluje więc

²⁷ W. Chrostowski, *Chrześcijanin a Stary Testament*, [w:] W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 129-150 (cytat s. 150).

²⁸ W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne...*, dz. cyt., s. 145.

²⁹ W. Chrostowski, *Kościół i Biblia. Katolicka interpretacja Pisma Świętego a egzegeza historyczno-krytyczna*, [w:] W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Warszawa 2009, s. 113.

hermeneutykę chrystologiczną³⁰, a twierdzenie o dwóch odmiennych procesach rozumienia Biblii Izraela w dwóch różnych kontekstach uznaje za szerzenie relatywizmu. Religia Biblii Izraela nie jest inną niż religia chrześcijańska, lecz ich tożsamość stanowi warunek prawdziwości wiary w Jezusa Chrystusa³¹, co prowadzi ostatecznie do kwestionowania niechrześcijańskich interpretacji Biblii Izraela. Odrzucenie autentycznego chrystologicznego wymiaru Starego Testamentu, z czym wiązało się też wykluczenie Septuaginty, wynikać miało jedynie z wrogości Żydów. Septuaginta jest prawdziwą, żydowską Biblią Grecką, która umożliwiała „jeszcze większe zbliżenie do misterium i posłannictwa Jezusa Chrystusa”³².

W tym modelu chrystologiczna interpretacji pierwszej części Biblii chciała być najbliższą intencją samych przekazów (*intentio operis*), a niedostrzeżenie tego miałoby wynikać jedynie ze złej woli interpretatora. Takie stanowisko jest bardziej jednostronne niż tradycyjne przekonanie o przełomowej dyskontynuacji w chrześcijańskiej interpretacji Biblii Izraela³³.

³⁰ W. Chrostowski, *Kościół i Biblia*, dz. cyt., s. 126 oraz tenże, *Chrześcijanin a Stary Testament*, dz. cyt., s. 136. Podobne stanowisko, jeśli dobrze rozumiem zajęła, Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, która od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, s. 94-96, twierdząc, że „starożytne tradycje biblijnego Izraela, przekazane na piśmie, są odczytywane, komentowane oraz interpretowane w świetle misterium Chrystusa, która nadaje im pełny, definitywny sens”. To w Jezusie Chrystusie objawiony został w pełny sposób Ojciec, a słowa i czyny Jezusa „udoskonaliły” (cudzysłów w tekście dokumentu) tradycje Starego Testamentu.

³¹ W. Chrostowski, Recenzja [*Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 271], „Collectanea Theologica” 78/2, 2008, s. 206. Przeciwno rozróżnianiu Starego Testamentu i Biblii Izraela ostro protestuje też w recenzji tej samej książki w tym samym numerze *Collectanea Theologica* Z. Żywica (Recenzja [*Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 271], „Collectanea Theologica” 78/2, 2008, s. 199-200, 204).

³² W. Chrostowski, *Chrześcijanin a Stary Testament*, dz. cyt., s. 148. W jakże innym duchu W. Chrostowski wypowiadał się w *Znaczenie Szoah dla...*, dz. cyt., s. 61-72 (nawet jeśli milczenie biblistów niemieckich wobec holokaustu uzasadniał – nie podając żadnych dowodów – posługiwaniem się metodą historyczno-krytyczną, a zmiana w myśleniu o Żydach i judaizmie wynikać ma z „mocy wewnętrznego dynamizmu Ewangelii” [s. 72], przecząc ty samym obserwacjom ze s. 61), w którym krytycznie ocenił podejście, głoszone przez siebie w 2003 roku (np. s. 67-68).

³³ O tradycyjnym chrześcijańskiej interpretacji, zgodnie z którą punktem przełomowym była osoba Jezusa, w której wypełnione zostało to, o czym mowa była w Starym Testamencie, na co Stary Testament przygotowywał, szerzej informuje, wyróżniając kilka podejść, F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 36-64 czy skrótowno E. Zenger i in., *Einleitung...*, dz. cyt., s. 17. Przykładem takiej pozycji hermeneutycznej może być też A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*.

W przeciwieństwie do postulowanej przez Ch. Dohmena podwójnej lektury Starego Testamentu przedstawione powyżej modele F. Crüsemanna i W. Chrostowskiego łączy podkreślanie ciągłości pomiędzy oboma Testamentami, ale w rzeczywistości podążają one w przeciwnych kierunkach. O ile według F. Crüsemanna lektura Nowego Testamentu bazuje na Starym, a Nowy jedynie w nowy sposób przekazuje i na nowy sposób w Jezusie Chrystusie wprowadza w życie treści znane ze Starego Testamentu, to W. Chrostowski, wychodząc od Nowego Testamentu, odnajduje już w Starym to, co stanie się istotą świadectwa o Jezusie. F. Crüsemann postrzega chrześcijaństwo jako wkorzone w judaizm i podtrzymujące ważność żydowskiego Pisma i jego żydowskiej interpretacji w I w. n.e.³⁴ Z kolei W. Chrostowski uważa chrześcijaństwo za społeczność, która lepiej rozumiała przekazy starotestamentowe niż judaizm. Natomiast hermeneutyka Ch. Dohmena chce w pewnym stopniu podążać w obu tych kierunkach, przy czym ważna jest kolejność: najpierw lektura samego Starego Testamentu, a potem w świetle nowotestamentowej chrystologii. Pierwsza z tych lektur może i powinna tworzyć fundament dla drugiej, a zatem prowadzi od Starego do Nowego Testamentu. Mamy więc do czynienia zarówno z kontynuacją w interpretowaniu Biblii Izraela, jak i zerwaniem ciągłości, gdyż zdarzenie Jezusa, chrystologia wyznacza drugą, nową relekturę Starego Testamentu.

Rodzi się zatem zasadnicze pytanie, czy bez przełomowego doświadczenia uczniów Jezusa spotkania z żyjącym Jezusem po jego krzyżowej śmierci, nowotestamentowa interpretacja Starego Testamentu byłaby w ogóle możliwa. Czy chrześcijańska chrystologia mogłaby zaistnieć jedynie jako wynik interpretacji Starego Testamentu? Jest to pytanie o znaczenie zdarzenia Chrystusa dla historii interpretacji Biblii Izraela. W mojej ocenie możliwa jest tylko jedna odpowiedź na tak postawione pytanie. Chrystologiczna interpretacja tradycji starotestamentowych byłaby nie do pomyślenia bez doświadczenia wielkanocnego. Nie oznacza to, że te czy inne teksty Starego Testamentu (bez względu na to, jak dzisiaj w świetle metody historyczno-krytycznej byśmy je oceniali) nie były interpretowane w judaizmie mesjańsko³⁵. Literatura międzytestamentalna

³⁴ Jeszcze dalej idzie J. Ebach, *Hören auf das...*, dz. cyt., s. 43-53 (zwł. s. 53), według którego Stary Testament zmusza do tego, żeby wciąż wsłuchiwać się w to, co ma do powiedzenia Izrael dawny i współczesny, który pozostaje nieprzerwanie pierwszym adresatem słów Boga Izraela.

³⁵ Por. R. Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit*, „Zeitschrift Für Theologie und Kirche” 81, 1984, s. 405-409.

czy qumrańska poświadczają istnienie różnych nadziei mesjańskich³⁶. Ale jak wyobrazić sobie nowotestamentową interpretację zdarzenia Jezusa, która musiała uporać się z pozornym niepowodzeniem jego misji, bez wielkanocnego doświadczenia jego uczniów? Wprawdzie zostało ono ujęte za pomocą tradycji starotestamentowych i ich interpretacji w ówczesnym judaizmie, a jego zrozumienie nie było również prawdopodobnie oderwane od roszczenia historycznego Jezusa³⁷, to jednak przeżycie wielkanocne miało przełomowe znaczenie. W takim razie na ile i w jakim stopniu mamy do czynienia z kontynuacją w interpretacji przekazów starotestamentowych? Odpowiedź nie jest oczywista. Po pierwsze, czy nowe doświadczenie nie musi prowadzić do nowej interpretacji wcześniejszych tradycji? Czy trzeba wykluczyć, że zostanie potraktowane wyłącznie jako potwierdzenie wcześniejszych przekonań? Nawet jeśli nie każde doświadczenie prowadziło w sposób nieunikniony do nowych interpretacji, to gdy doświadczenie takie ma przełomowy wymiar, jak wygnanie babilońskie, zburzenie świątyni czy doświadczenie wielkanocne, musi przyczynić się do nowych interpretacji, reinterpretacji. Po drugie, należy zauważyć, że każda nowa interpretacja jest mieszaniną tego co znane i tego co nowe. Interpretacja nowych zdarzeń siłą rzeczy naznaczona jest wcześniejszymi przekonaniem, które zostają uzupełnione i poddane rewizji. Z całą pewnością rację ma F. Crüsemann, że bez interpretacji mogących prowadzić w kierunku wiary w Jezusa doświadczenia wielkanocne mogłyby nie zostać zrozumiane lub zostałyby inaczej zinterpretowane. Jednak wiara w Jezusa Chrystusa naznaczyła istniejące interpretacje i prowadziła do ich zrewidowania, ponownego ujęcia w świetle doświadczenia wielkanocnego³⁸. Jak mocno interpretacje nowotestamentowe tkwią w ówczesnym judaizmie, da się określać tylko, badając poszczególne wypowiedzi (przy tym trzeba mieć świadomość, że mamy dostęp tylko do tych idei judaizmu z I w. n.e., które przetrwały w zachowanych do naszych czasów przekazach, tak że uzyskany obraz przypuszczalnie nigdy nie będzie kompletny).

³⁶ Zob. G. Baumbach, *Messias/Messianische Bewegungen III: Neues Testament*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin–New York 2000, s. 630-634.

³⁷ M. Wolter, *Was macht die historische Frage nach Jesus von Nazareth zu einer theologischen Frage?*, [w:] *Erinnerung an Jesus: Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag*, red. U. Busse, M. Reichardt, M. Theobald, BBB 166, Göttingen 2011, s. 35-36.

³⁸ Również F. Crüsemann (*Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 296) przyznaje, że nowe doświadczenia prowadzą do nowej interpretacji Pisma.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że każdy tekst ma nieomal nieograniczony potencjał sensu³⁹, jego interpretacja może pójść w bardzo różnym kierunku⁴⁰. Można wprawdzie próbować obiektywizować interpretację tekstu, to jednak okazuje się możliwe tylko w ograniczonym zakresie. Jak już dawno zauważono, chrystologiczna interpretacja jawi się często nie do pogodzenia z rekonstrukcjami historycznego znaczenia tekstów za pomocą metody historyczno-krytycznej⁴¹. Nie inaczej ma się sprawa z interpretacjami żydowskimi czy mówiąc szerzej, z dużą częścią tzw. *Wirkungsgeschichte* starotestamentowych tekstów (wliczając do niej również Septuagintę). Wraz ze zmieniającą się sytuacją zmienia się odczytywanie tekstów, m.in. ze względu na konstytutywną dla każdej interpretacji rolę odbiorcy. Odbiorcy nie da się wykreślić z procesu interpretacji, więcej, w rzeczywistości jego pozycja jest najmocniejsza. Dodatkowo w przypadku tekstów, których zamierzonego znaczenia nie mogą bronić ich autorzy, poza odbiorcą i tekstem nie ma już żadnej instancji, mającej znaczący wpływ na proces rozumienia⁴². Autorzy pism Nowego Testamentu interpretowali teksty Starego Testamentu w ramach, z jednej strony, powszechnej w ich środowisku żydowskiej interpretacji Starego Testamentu. Z pewnością uważali siebie za interpretatorów Pisma, byli przekonani, że dokonują właściwej interpretacji Pisma⁴³. Z drugiej jednak strony, roszczenie Jezusa i spotkanie z żywym Jezusem po jego śmierci stały się istotnym impulsem do takiego a nie innego rozumienia Pisma Izraela⁴⁴. Można powiedzieć, że spotkanie ze Zmartwychwstałym pozwoliło pierwszym chrześcijanom – w ich mniemaniu – zrozumieć Pismo, stało się powodem ich oświecenia. F. Crüsemann przywołując się na Łk 24,13-32, spotkanie

³⁹ Co związane jest m.in. z konstytutywną rolą odbiorcy w procesie rozumienia, tak że wraz ze zmianą odbiorcy, jego usytuowania społeczno-historycznego produkowane są nowe znaczenia - zob. E. Kasperski, *Hermeneutyka. Teoria interpretacji*, [w:] *Literatura – teoria – metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001, s. 112-142 i Z. Rosińska, *Tożsamość odbiorcy. Psychoanalityczne punkty widzenia*, [w:] tamże, s. 357-379.

⁴⁰ Czego dowodzi właściwie niemożliwa do ogarnięcia *Wirkungsgeschichte*, jak i nowe teorie literackie (por. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007).

⁴¹ Np. G. Thieffen, *Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments*, „Kirche und Israel” 10, 1995, s. 122.

⁴² Co nie wyklucza, ale zakłada konstytutywną rolę języka.

⁴³ F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 95-137.

⁴⁴ H. Frankenmölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, dz. cyt., s. 130-131: podstawowe koncepcje prachrześcijaństwa były z gruntu żydowskie, nawet jeśli nie były wspólne całemu ówczesnemu judaizmowi; nowe były nie koncepcje, a jedynie nowy akt zbawczy.

z Jezusem w drodze do Emaus, dowodzi, że to Pismo okazało się konieczne, by uczniowie mogli pojąć, co się wydarzyło i z kim mieli oni do czynienia. Rozpoznanie, zrozumienie i wiara były wynikiem wyłożenia Pisma przez zmartwychwstałego Jezusa (w.27.32)⁴⁵:

I począwszy od Mojżesza i od wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach o nim było. [...] I mówili do siebie nawzajem: „Nie pałało serce nasze, gdy mówił nam w drodze, gdy wykladał nam Pismo?”

W swojej argumentacji pominął jednak zasadniczą kwestię, która rozstrzygnęła, że uczniowie rozpoznali Jezusa. Sam wykład Pism nie okazał się wystarczający, lecz musiał do niego dołączyć czyn, gest Zmartwychwstałego – komunია, eucharystia (w. 30; por. 22,19, a także 9,16)⁴⁶. Za E. Zengerem można powiedzieć, że Pismo, jego interpretacja sama w sobie jeszcze nie prowadziła do Chrystusa⁴⁷. Następne pokolenia chrześcijan wywodziły swoją wiarę już nie z własnego doświadczenia wielkanocnego, ale z Pisma i świadectwa tych, którzy spotkali Zmartwychwstałego, oraz z przekazów i pism kolejnych generacji wierzących (J 20,29)⁴⁸.

Na rozpatrywaną kwestię można spojrzeć również z punktu widzenia teorii intertekstualności, która dodaje pożyteczną perspektywę dla wyjaśniania rozumienia Starego Testamentu. Intertekstualność zakłada, mówiąc skrótowo, wzajemne interpretowanie się tekstów, przy czym „tekst” może być tutaj rozumiany bardzo szeroko, obejmując wszelkie wytwory kultury⁴⁹. Istotną rolę odgrywa przy tym odbiorca⁵⁰. Czytając dzisiaj Stary Testament jako

⁴⁵ F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 269-272.

⁴⁶ Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas: 4. Teilband Lk 19,28 – 24,53*, EKK III/4, Neukirchen-Vluyn–Düsseldorf 2009, s. 563.

⁴⁷ E. Zenger, *Überlegungen zu einem...*, dz. cyt., s. 141. Wbrew W. Chrostowskiemu, *Chrześcijanin a Stary Testament*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁸ Por. np. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT Sonderband, Berlin 1988, s. 345. Tekst z J 20,24-29 potwierdza w rzeczywistości prezentowaną tutaj tezę: z jednej strony, postuluje ciągłość procesu rozumienia i wiary, opartej na wcześniejszych przekazach (por. w. 25), a z drugiej strony, pozwala zobaczyć, że spotkanie ze zmartwychwstałym Jezusem miało przełomowy charakter (w. 28).

⁴⁹ Zakładam przy tym jak najszersze rozumienie terminu intertekstualności, co nieraz jest kwestionowane. Zob. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, dz. cyt., s. 334-335; M. Głowiński, *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 87-124 (który opowiada się za dosyć wąskim rozumieniem terminu intertekstualność); R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 59-82; <http://de.wikipedia.org/wiki/Intertextualit%C3%A4t> (data dostępu: 23.03.2015).

⁵⁰ Zob. przyp. 38.

chrześcijaninie, pozwalamy na to, by miał on wpływ na wszystkie nasze lektury i na nasze postrzegania świata i nas samych, a jednocześnie czytamy go w świetle Nowego Testamentu, jego *Wirkungsgeschichte* w teologii i nabożeństwie, jak i w świetle pozostałych naszych „lektur”. W tym sensie nasza lektura Starego Testamentu mniej lub bardziej świadomie naznaczona jest chrystologicznie. Jeśli o potencjale sensu tekstów – nas interesują teksty starotestamentowe – rozstrzygać w ramach teorii intertekstualności, to można by powiedzieć, że mogą mieć czy mają one w rzeczywistości, w której czytelnikami są chrześcijanie, wymiar chrystologiczny. Jest on „niezwykły”⁵¹, ale tylko i wyłącznie o tyle, o ile istnienie chrześcijan i chrześcijaństwa jest historyczną rzeczywistością. Ale gdybyśmy chcieli mieć na myśli immanentnie zawartą w tekstach koncepcję chrystologiczną, wpisaną do nich przez ich autorów (*intentio operis*), to wykraczamy poza ramy intertekstualności, wchodząc na pole metody historyczno-krytycznej, która prowadzi do zaprzeczenia takiej tezie⁵² (by wymienić tylko klasyczne teksty „mesjańskie” Iz 52,13-53,12 o słudze-proroku, który przypuszczalnie poniósł śmierć z ręki władz babilońskich⁵³; Iz 9,1-6 o narodzeniu syna króla⁵⁴; Mi 4,14-5 o nadziei ocalenia dla mieszkańców oblężonej Jerozolimy⁵⁵; Iz 11,1-9, którego oczekiwanie w żaden sposób nie pokrywa się nowotestamentową chrystologią⁵⁶; Jr 23,5-6 o świetlanej przyszłości instytucji królestwa⁵⁷).

⁵¹ Jak chciałby W. Chrostowski, *Chrześcijanin a Stary Testament*, dz. cyt., s. 150 (zob. powyżej).

⁵² Co wielokrotnie zaznacza np. A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments* (np. s. 196-197).

⁵³ O interpretacji tego ważnego dla chrześcijan tekstu starotestamentowego H.W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin ³1952, s. 38-54 (choć jego ocena dotycząca interpretacji czwartej Pieśni o słudze Pana jest z dzisiejszej perspektywie szokująca – tytuł ostatniego podrozdziału brzmi: *Das Nichtverstehen der Prophetie*).

⁵⁴ Do tego tekstu zob. H. Wildberger, *Jesaja: I. Teilband Jesaja 1-12*, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 362-389.

⁵⁵ H.W. Wolff, *Dodekapheton 4: Micha*, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 100-122, według którego pierwotna wyrocznia obejmuje 4,14-5,1.3.4a.5b (zestawiona razem z innymi wyroczniami) i ma odnosić się do teraźniejszości ówczesnych odbiorców, którymi mieliby być mieszkańcy oblężonej Jerozolimy już po próbie ucieczki Sedekiasza (s. 114-115). Zob. też W. Rudolph, *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, KAT XIII/3, Gütersloh 1975, s. 87-100, który osadza tekst w innych czasach niż W.H. Wolff, (najazd asyryjski) to zauważa, że „mesjasz Micheasa jest zatem wyłącznie polityczną postacią” (s. 98).

⁵⁶ Ocena H. Wildbergera (*Jesaja*, dz. cyt., s. 460; szczegóły s. 436-462).

⁵⁷ Por. W.H. Schimdt, *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52*, ATD 21, Göttingen-Bristol CT 2013, s.28-31; dalej por. też. np. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia: Kapitel 1 – 25,23*, ATD 20, Göttingen 1952, s. 204-206. Przykładem interpretacji starotestamentowej, ale nie „mesjańskiego“

Powyższe uwagi dotyczące interpretacji (Starego Testamentu) odnoszą się również do interpretacji żydowskich: ciągłości z wcześniejszym rozumieniem tradycji biblijnych oraz wpływu zmieniających się warunków. Na przykład, zburzenie świątyni jerozolimskiej musiało mieć znaczące, jeśli nie przełomowe znaczenie dla rozumienia przekazów tradycji⁵⁸. Nie możemy jednak zapominać, że Stary Testament/Tanach jest dziełem biblijnego Izraela. Po ostatecznym rozstaniu się chrześcijaństwa z judaizmem i przekształceniu się Kościoła w społeczność poganochrześcijańską ciągłość etniczno-socjologiczno-językowo-kulturalną w dużym stopniu zachowały tylko społeczności żydowskie. Jeśli poważnie traktować przekazy biblijne, to ludem Bożym są potomkowie Abrahama z Izaaka (Rdz 12,2; 21,12; Wj 6,7), Izrael był i pozostaje pierwszym adresatem Biblii Izraela. Bóg zwracał się do swojego ludu (np. Am 3,1-2), karząc go (Oz 4,1-3) i ocalając (Iz 43,1-7). I nie zmienia tego fakt, że Stary Testament przewiduje wciągnięcie narodów w przestrzeń Bożego zbawienia (np. Am 9,7; Iz 42,1-4)⁵⁹. Apostał Paweł, rozważając pytanie o zbawienie Izraela w punktu widzenia wiary w Jezusa Chrystusa (Rz 9-11)⁶⁰, był przekonany, że ci, których Bóg powołał z pogan, też stają się stają się częścią ludu Bożego (Rz 9,24-26)⁶¹. Poganochrześcijańskie zostały wszczępieni w drzewo oliwne, które symbolizuje lud Boży (Rz 11,17.24)⁶². W świetle Nowego Testamentu poganochrześcijańskie stali się niejako wtórnie częścią ludu Bożego, którym wciąż pozostaje Izrael (Rz 11,28-29). A zatem my chrześcijańskie stajemy się wtórnie adresatami Biblii Izraela, drugimi adresatami,

tekstu, który w Nowym Testamencie został użyty ponad wszelką wątpliwość niezgodnie z jego pierwotną intencją może być Rz 9,24-26, gdzie Paweł przywołuje się na Oz 2,1.25 (zob. U. Wilkens, *Der Brief an die Römer: 2. Teilband Röm 6-11*, EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn–Zürich–Einsiedeln–Köln ²1987, s. 206; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1993, s. 34-35).

⁵⁸ Por. K. Koch, *Der doppelte Ausgang...*, dz. cyt., s. 215-242 (zwl. s. 233-241), który pokazuje, jaki wpływ miał ten fakt na żydowskie i chrześcijańskie interpretacje Pisma.

⁵⁹ Por. F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 196-204; J. Ebach, *Hören auf das...*, dz. cyt., s. 41-53.

⁶⁰ Do tego ważnego i nietatwego w interpretacji tekstu zob. M. Wolter, *Das Israelproblem nach Gal 4,21-31 und Röm 9-11*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 107, 2010, s. 1-30 i tenże, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, s. 424-436.

⁶¹ Szerzej F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 204-212 i U. Wilkens, *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 205-206.

⁶² Por. U. Wilkens, *Der Brief an die Römer*, dz. cyt., s. 246-248. Nawet jeśli metafora szczepienia drzewa nie odpowiada ówczesnej praktyce, to zdaje się być typowa dla żydowskich wypowiedzi o prozelitach (przyj. 1105).

by użyć pojęcia Ch. Dohmena⁶³. Nie jest to sąd wartościujący, który miałby wskazywać, który adresat jest lepszy czy gorszy⁶⁴.

Biblia Hebrajska i Septuaginta w chrześcijańskiej lekturze Starego Testamentu

Czy pierwszą częścią chrześcijańskiej Biblii była/jest Biblia Hebrajska czy Septuaginta? Nie ma tutaj miejsca na omówienie historii powstawania tego greckiego przekładu i tekstu⁶⁵ w kształcie znanym nam przede wszystkim z wielkich kodeksów z IV-V w. n.e. Septuaginta składa się nie tylko z tłumaczeń pism hebrajskich i aramejskich, ale również z ksiąg napisanych po grecku⁶⁶. Nie tylko przekłady, ale również greckie księgi Septuaginty można i trzeba postrzegać w ramach opisywanych procesów interpretacyjnych. Stanowią one etap w interpretacji wcześniejszych tradycji żydowskich, które nie muszą ograniczać się do Biblii Hebrajskiej. Septuaginta była zasadniczo Biblią Kościoła pierwszych wieków, choć nie koniecznie samego Jezusa i jego pierwszych świadków. O ile wywodzi się ona z hellenistycznego judaizmu, to w przekazanym nam kształcie jest tekstem chrześcijańskim⁶⁷. Stąd chrześcijańska teologia mo-

⁶³ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutika Biblij żydowskiej...*, dz. cyt., s. 247-252.

⁶⁴ Wbrew Z. Żywicy (Recenzja, s. 204), nie da się wyczytać z książki Ch. Dohmena (tamże), że mowa o drugim czytelniku miałaby służyć oderwaniu Starego Testamentu od Biblii Izraela.

⁶⁵ Por. A. Aejmelaeus, *Die Septuaginta als Kanon*, [w:] *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, red. E.-M. Becker, S. Scholz, Berlin-Boston 2012, s. 313-326; M. Rösel, *Die graphé gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments*, TLZ 135, 2010, s. 639-652; S. Kreuzer, *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*, [w:] *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, red. M. Karrer, W. Kraus, Bd.1, Stuttgart 2011, s. 3-39; M. Müller, *Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons*, [w:] *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), red. M. Karrer, W. Kraus, Tübingen 2008, s. 712-715.

⁶⁶ Jeśli wziąć pod uwagę m.in. listę z Józefa Flawiusza (*Contra Apionem* I, 8; tekst polski: *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przekł. J. Radożycki, Poznań 1986, s. 29-30), to można by przypuszczać, że Septuaginta zawierała teksty z przekazów masoreckich, i to w układzie z nich znanym – zob. R. Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta...*, dz. cyt., s. 398; H. Frankenmölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, dz. cyt., s. 379-380. To samo wynika z pism ojców Kościoła: biskupa Melito z Sardów (161-180), Euzebiusza z Cesarei (264-340), a także Orygenesa, którzy pozostałe pisma określali jako „stojące poza” (zob. też H.-P. Rüger, *Apokryphen I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, Berlin–New York 1978, s. 291-292).

⁶⁷ H. Frankenmölle, *Frühjudentum und Urchristentum*, dz. cyt., s. 47. Tekst Septuaginty

gła mieć i najprawdopodobniej miała (wtórny) wpływ na postać tekstu i układ Biblii greckiej. Biblia Hebrajska czy Septuaginta – spór taki toczył się już w starożytnym Kościele (Augustyn/Hieronim)⁶⁸. Odpowiedzi na takie pytanie są przeważnie naznaczone konfesyjnie: protestanci będą się skłaniali ku Biblii Hebrajskiej⁶⁹, podczas gdy Kościół rzymskokatolicki ostatecznie na soborze w Trydencie opowiedział się za Vulgatą⁷⁰, stającą w tradycji Septuaginty. Wielu nazywa Septuagintę Pismem świętym chrześcijańskiego Kościoła⁷¹. Czy jednak oba stanowiska rzeczywiście dzieli przepaść? Starożytny Kościół⁷², a potem Kościół rzymskokatolicki stosował i stosuje rozróżnienie na pisma kanoniczne i deuterokanoniczne⁷³, różnicując ich autorytet⁷⁴. Z kolei Luter, który opowiedział się za Biblią Hebrajską, zachował układ kanonu z Septuaginty, zalecając jednocześnie lekturę pozostałych ksiąg apokryficznych⁷⁵. Jak się wydaje, podobne rozróżnienie spotykamy już w prologu Księgi Syracha, który odróżnia „Prawo, Proroków oraz inne księgi ojców” od dalszych pism „w dziedzinie nauki i mądrości”, do których zaliczono wysoko cenioną przez autora prologu Księgę Mądrości Syracha (w.1-2.9-11 i 23-24)⁷⁶. Ponadto zdaje on sobie sprawę z ograniczeń przekładów, pomimo starań, nie da się oddać

znany jest praktycznie wyłącznie z przekazów chrześcijańskich – wyjątkami są jedynie fragmenty z pustyni judzkiej (ściśle z Nahal Hewer) oraz papirus Fouad 266, który w rzeczywistości zawiera recenzję Septuaginty (R. Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta...*, dz. cyt., s. 396-401) – nawet jeśli *interpretationes christianae* spotyka się w niej jedynie sporadycznie (tamże, s. 411).

⁶⁸ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej...*, dz. cyt., s. 194-196; F. Crüsemann, *Das Alte Testament...*, dz. cyt., s. 141-142.

⁶⁹ Ale np. A.H.J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, s. 198, podkreśla, że starożytny Kościół kanonizował grecką Septuagintę.

⁷⁰ Sobór Trydencki, Sesja IV (8 kwietnia 1546), II,1 – *Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński i polski. Tom IV (1511 – 1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*, Kraków 2005, s. 212-213.

⁷¹ Por. R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, [w:] *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, red. M. Hengel, A.M. Schwermer, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 79, Tübingen 1994, s. 1-2; W. Chrostowski, *Chrześcijanin a Stary Testament*, dz. cyt., s. 148 (zob. powyżej).

⁷² Określano je jako „stojące poza/na zewnątrz” (zob. powyżej). Inaczej Kartagina 397, XLVII (*Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietrak, Synody i kolekcje Praw 4, Kraków 2010, s. 98 i 98*).

⁷³ H.-P. Rüger, *Apokryphen I*, dz. cyt., s. 293-294.

⁷⁴ Np. *List wielkanocny (List świąteczny XXXIX) Atanazego*, http://swch.pl/historia/atanazjusz_kanon.html (data dostępu: 12.04.2015); zob. też E. Florkowski, *Atanazy Wielki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 1028.

⁷⁵ *Apokryfy*, w dodatku do Starego Testamentu w wydaniu przekładu Lutra całej Biblii w 1534 r. (H.-P. Rüger, *Apokryphen I*, dz. cyt., s. 294).

⁷⁶ R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, dz. cyt., s. 2-3.

dokładnie sensu oryginału (w.15-23)⁷⁷. Pierwsi chrześcijanie i cały ówczesny judaizm miał do czynienia z wielością przekazów tekstowych⁷⁸. W sporach apologetycznych z judaizmem, sporna była nie kwestia używania tekstów hebrajskich i aramejskich czy ich greckiego przekładu, lecz odwoływanie się do różnych tradycji tekstowych⁷⁹. Jeśli sytuujemy Nowy Testament w ramach ciągłego procesu interpretacji, mającego swe źródło w Starym Testamencie, to wzajemne przenikanie się hebrajskiego „oryginału” i greckiego „przekładu” jest jego elementem składowym. Dla rozumienia własnego dziedzictwa teologicznego, a tym samym naszej wiary chrześcijanie potrzebują Biblii Hebrajskiej i Septuaginty⁸⁰, i tzw. literatury międzytestamentalnej⁸¹.

Z odczytywaniem przez chrześcijan Biblii Izraela wiąże się jeszcze kwestia korzystania z interpretacji żydowskich rozwijanych po rozstaniu się judaizmu i chrześcijaństwa oraz ich wartości dla chrześcijan. Pytanie to wymagałoby dalszych badań, ale przez wieki następowało wzajemne przenikanie interpretacji żydowskich i chrześcijańskich, np. znaczenie przypisywane tekstom na poziomie poszczególnych liter, dokładności tekstu⁸² czy mesjańska inter-

⁷⁷ Do tych wierszy zob. G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATDA 1, Göttingen 2000, s. 36-39.

⁷⁸ R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, dz. cyt., s. 8-1; W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne...*, s. 143-144.

⁷⁹ R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, dz. cyt., s. 10: czego dowodzi wzmianka w liście Orygenesa do Juliusza Afrykańskiego 9. Ujednolicanie tekstowe Ksiąg świętych przypada przecież na okres po rozejściu się Synagogi i Kościoła – J. Sławik, *Historia powstania tekstu/ów Biblii Hebrajskiej*, „Rocznik Teologiczny” 55, 2013, s. 14-16.

⁸⁰ Podobnie M. Müller, *Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons*, dz. cyt., s. 727: mówiąc o kanonie nie chodzi nam o statyczną wielkość, ale o nieustanny proces interpretacji w powiązaniu z nowymi kontekstami. Poza Biblią Hebrajską i Septuagintą potrzebujemy również recenzji Septuaginty (które jak pokazał R. Hanhart, *Die Bedeutung der Septuaginta...*, dz. cyt., s. 404-407, dopasowujących ją do tekstu hebrajskiego) czy apokaliptykę, szerzej literaturę międzytestamentalną (por. G. Thießen, *Neutestamentliche Überlegungen...*, dz. cyt., s. 122). Pouczające może być ponadto twierdzenie Augustyna, *De civitates Dei* XV, 14 (*Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 569), że tam, gdzie tekst Septuaginty odbiega Biblii Hebrajskiej i nie jest błędem kopisty (w wątpliwych przypadkach pierwszeństwo mają kodeksy hebrajskie – XV, 13; tamże s. 567), jest również prawdą pochodzącą od Ducha (por. R. Hanhart, *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, dz. cyt., s. 18).

⁸¹ Można by też poczynić rozróżnienie na praktykę poszczególnych Kościołów, w której kanon starotestamentowy ma nieco inną postać, i teologię, dla której zasadnicze znaczenie ma rozumienie własnych przekazów. Rozumienie takie nie może obyć się nie tylko bez Biblii Hebrajskiej i Septuaginty, ale i całej literatury świata, w którym żyli i pisali autorzy (i redaktorzy) pism biblijnych. Takie rozróżnienie zaproponował prof. Stefan Beyerle w trakcie dyskusji na konferencji *Hermeneutyka chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu* (ChAT, Warszawa 14.04.2015).

⁸² Do interpretacji rabinicznej zob. Ch. Dohmen, G. Stemmerger, *Hermeneutika Biblii*

pretacja Rdz 3,15⁸³. Wartość interpretacji żydowskich dla egzegezy biblijnej dostrzega się zarówno po stronie rzymskokatolickiej (na co wskazuje dokument *Interpretacja Biblii w Kościele* Papieskiej Komisji Biblijnej w rozdziale I.C.2)⁸⁴, jak i protestanckiej⁸⁵. Z całą pewnością niechrześcijańskie interpretacje mogą ujawniać możliwe sensy przekazów starotestamentowych, a przede wszystkim wskazywać na „przeoczone” znaczenia oraz pomagać w docenieniu depozytu wiary siostrzanych społeczności żydowskich.

Podsumowanie

Chrześcijańskie, chrystologiczne odczytanie Starego Testamentu stało się możliwe jedynie w świetle wiary wielkanocnej uczniów Jezusa, nawet jeśli było ono mocno zakorzenione w żydowskich interpretacjach z I wieku n.e. Bez wiary wielkanocnej interpretacja chrystologiczna byłaby nie do pomyślenia i jest niezbywalna jedynie w społeczności chrześcijańskiej. Uroszczeniem byłoby narzucanie chrystologicznej interpretacji Biblii Hebrajskiej tym, którzy tej wiary nie podzielają. Nie do przyjęcia jest absolutyzowanie chrystologicznego sposobu rozumienia Biblii Hebrajskiej, a teolog jest zobowiązany do wzięcia pod uwagę konsekwencji głoszonych sądów („teologia po Auschwitz”). Dla chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu nie ma zasadniczego znaczenia, czy jej podstawą jest Biblia Hebrajska czy Septuaginta, ale dla rozumienia tradycji chrześcijańskich potrzebujemy nie tylko Biblię Hebrajską i Septuagintę, ale również literaturę międzytestamentalną.

żydowskiej..., dz. cyt., s. 94-105. Np. symbolika liter wskazująca na tajemnice stworzenia i zbawienia: T. Holtz, *Buchstabensymbolik II* i G. Holtz, *Buchstabensymbolik IV*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7, Berlin-New York 1987, s. 306-309.311-315.

⁸³ Zob. C. Westermann, *Genesis: I. Teilband Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn ²1976, s. 354-355.

⁸⁴ Widząc w interpretacjach żydowskich „pierwszorzędną pomoc do egzegezy obu Testamentów”, ale postulując jednocześnie „ umiejętne wykorzystywanie”, jako że chrześcijanie mają odmienny punkt wyjścia – przykład polski: W. Chrostowskiego, *Żydowskie tradycje interpretacyjne...*, dz. cyt., s. 132-134 (podobnie w dołączonym komentarzu W. Chrostowskiego: s. 134-146).

⁸⁵ Chyba najmocniej J. Ebach, *Hören auf das...*, dz. cyt.

ABSTRACT

The author asks about Christian ways of reading of the Hebrew Bible as a first part of the Christian biblical canon in times after Holocaust. He presents three modern hermeneutical proposals of this reading: Christoph Dohmen's, Frank Crüsemann's and Waldemar Chrostowski's (as representative for Polish roman catholic theology). A Christological lecture of the Hebrew Bible is possible only in the light of the Eastern experience of Jesus' followers. The lecture is strongly connected with the first century Jewish interpretations but unimaginable without the faith in Jesus' resurrection. From intertextuality point of view the Christological interpretation of the Hebrew Bible is necessary and inalienable but only within the Christian community of faith. A question whether the Christian Old Testament is the Hebrew Bible or the Septuagint is of minor importance. For understanding of Christian traditions we need the Hebrew Bible and the Septuagint, and intertestamental literature.

Keywords: Hebrew Bible, Old Testament, Shoah, Christian hermeneutics, Christological interpretation, Easter faith, intertextuality, Septuagint

Bibliografia

- Aejmelaeus A., *Die Septuaginta als Kanon*, [w:] *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, red. E.-M. Becker, S. Scholz, Berlin-Boston 2012, s. 313-327.
- Atanazy, *List wielkanocny (List święteczny XXXIX)*, http://swch.pl/historia/atanazjusz_kanon.html (data dostępu: 12.04.2015).
- Augustyn, *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998.
- Baumbach G., *Messias/Messianische Bewegungen III: Neues Testament*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 22, Berlin-New York 2000, s. 630-635.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart ⁵1997 (BHS).
- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas: 4. Teilband Lk 19,28 – 24,53*, EKK III/4, Neukirchen-Vluyn-Düsseldorf 2009.
- Buryła S., *Opisać zagładę: Holokaust w twórczości Henryka Grynberga*, Toruń ²2014.

- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007.
- Chrostowski W., *Chrześcijanin a Stary Testament*, [w:] Chrostowski W., *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa ²2003, s. 129-150.
- Chrostowski W., *Kościół i Biblia. Katolicka interpretacja Pisma Świętego a egzegeza historyczno-krytyczna*, [w:] Chrostowski W., *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 34, Warszawa 2009, s. 109-131.
- Chrostowski W., Recenzja [*Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss.271], „*Collectanea Theologica*” 78/2, 2008, s. 207-216.
- Chrostowski W., *Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii*, „*Znak*” 423, 5, 1991, s. 61-72.
- Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w rozumieniu Biblii*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999, s. 131-146.
- Crüsemann F., *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011.
- Dohmen Ch., Stemberger G., *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, przekł. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Kraków 2008 (oryginał *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart–Berlin–Köln 1996).
- Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst łaciński i polski. Tom IV (1511 – 1870): Lateran V, Trydent*, Watykan I, Kraków 2005.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietrak, Synody i kolekcje Praw 4, Kraków 2010.
- Ebach J., *Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist. Perspektiven einer „Theologie des Alten Testaments” im Angesicht Israels*, „*Evangelische Theologie*“ 62, 2002, s. 37-53.
- Eco U., *Migracje, tolerancja i to, czego nie sposób tolerować*, [w:] U. Eco, *Pięć pism moralnych*, przeł. I. Kania, Kraków 1999.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, przekł. A. Lisiecki, *Pisma Ojców Kościoła III*, Poznań 1924.
- Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, <http://www.tertullian.org/fathers/>

- eusebius_pe_07_book7.htm (data dostępu: 19.03.2015).
- Flawiusz Józef, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, przekł. J. Radożycki, Poznań 1986.
- Florkowski E., *Atanazy Wielki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 1026-1029.
- Frankenmölle H., *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.)*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 5, Stuttgart 2006.
- Głowiński M., *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992.
- Gunneweg A.H.J., *Vom Verstehen des Alten Testaments*, Grundrisse zum Alten Testament, Alte Testament Deutsch 5, Göttingen 1988.
- Hanhart R., *Die Bedeutung der Septuaginta in neutestamentlicher Zeit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 81, 1984, s. 395-416.
- Hanhart R., *Textgeschichtliche Probleme der LXX*, [w:] *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, red. M. Hengel, A.M. Schwermer, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 79, Tübingen 1994, s. 1-19.
- Holtz T., Holtz G., Wißmann, H. Gruenwald I., *Buchstabensymbolik*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 7, Berlin-New York 1987, s. 304-315.
- Jeremias J., *Der Prophet Hosea*, Alte Testament Deutsch 24/1, Göttingen 1993.
- Kasperski E., *Hermeneutika. Teoria interpretacji*, [w:] *Literatura – teoria – metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001, s. 112-142.
- Koch K., *Der doppelte Ausgang des Alten Testamentes in Judentum und Christentum*, [w:] *Altes Testament und christlicher Glaube*, red. I. Baldermann, Jahrbuch für Biblische Theologie 6, Stuttgart 1991, s. 215-242.
- Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron, H. Pietrak, przekł. S. Kalinowski, A. Caba, Synody i kolekcje praw II, Kraków 2007.
- Kreuzer S., *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*, [w:] *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, red. M. Karrer, W. Kraus, Bd.1, Stuttgart 2011, s. 3-39.
- Lemaire R., *Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche – Israel. Eine Untersuchung zur Berücksichtigung des Verhältnisses*

- Kirche – Israel in christlichen Entwürfen zur Hermeneutik und Didaktik des Alten Testaments*, Schenefeld 2004.
- List Barnaby (<https://sites.google.com/site/poranekpana/list-barnaby-z-komentarzem>, data dostępu: 19.03.2015).
- Luter M., *Von den Juden und ihren Lügen*, WA 53, 417-552 (<https://archive.org/stream/werkekritischege53luthuoft#page/412/mode/2up> i kolejne strony, data dostępu: 6.03.2015).
- Müller M., *Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons, w: Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219, red. M. Karrer, W. Kraus, Tübingen 2008, s. 708-727.
- Nycz R., *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.
- Pamiętamy: refleksje nad Szoa*, Komisja ds. kontaktów religijnych z judaizmem, 13.03.1998 (http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/komisje_pontyfikalne/judaizm/pamietamy_19031998.html#, data dostępu: 6.03.2015).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Rozprawy i Studia Biblijne 4, Warszawa 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, która od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.
- Rosińska Z., *Tożsamość odbiorcy. Psychoanalityczne punkty widzenia*, [w:] *Literatura – teoria – metodologia*, red. D. Ulicka, Warszawa 2001, s. 357-379.
- Rösel M., *Die graphé gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments*, TLZ 135, 2010, s. 639-652.
- Rudolph W., *Micha – Nahum – Habakuk – Zephanja*, KAT XIII/3, Gütersloh 1975.
- Rüger H.-P., *Apokryphen I*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, Berlin–New York 1978, s. 289-316.
- Sauer G., *Jesus Sirach / Ben Sira*, ATDA 1, Göttingen 2000.
- Schimdt W.H., *Das Buch Jeremia: Kapitel 21-52*, Alte Testament Deutsch 21, Göttingen–Bristol CT 2013.
- Schneider J., *Das Evangelium nach Johannes*, ThHKNT Sonderband, Berlin 1988.

- Simon M., *Israel im NT und in der Alten Kirche*, [w:] RGG³ III, 2. elektronische Ausgabe, Berlin 2014.
- Slawik J., *Historia powstania tekstu/ów Biblii Hebrajskiej*, „Rocznik Teologiczny” 55, 2013, s. 5-16.
- Thießen G., *Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments*, „Kirche und Israel“ 10, 1995, s. 115-136.
- Weiser A., *Das Buch des Propheten Jeremia: Kapitel 1 – 25,23*, Alte Testament Deutsch 20, Göttingen 1952.
- Westermann C., *Genesis: I. Teilband Genesis 1-11*, BK I/1, Neukirchen-Vluyn²1976.
- Wildberger H., *Jesaja: I. Teilband Jesaja 1-12*, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Wilkins U., *Der Brief an die Römer: 2. Teilband Röm 6-11*, EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn–Zürich–Einsiedeln–Köln²1987.
- Wolff H.W., *Dodekapropheten 4: Micha*, BK XIV/4, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wolff H.W., *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin³1952.
- Wolter M., *Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 107, 2010, s. 1-30.
- Wolter M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Wolter M., *Was macht die historische Frage nach Jesus von Nazareth zu einer theologischen Frage?*, [w:] *Erinnerung an Jesus: Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Festschrift für Rudolf Hoppe zum 65. Geburtstag*, red. U. Busse, M. Reichardt, M. Theobald, BBB 166, Göttingen 2011, s. 12-36.
- Zenger E., *Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs*, „Kirche und Israel“ 24, 2009, s. 23-38.
- Zenger E., *Überlegungen zu einem neuen christlichen Umgang mit dem sogenannten Alten Testament*, „Kirche und Israel“ 10, 1995, s. 137-151.
- Zenger E. i in., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1, Stuttgart–Berlin–Köln⁴2001.
- Zimmerli W., *Ezechiel: I. Teilband Ezechiel 1-14*, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Żywica Z., *Recenzja [Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu, tłum. M. Szczepaniak, Myśl Teologiczna 59, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, ss. 271], „Collectanea Theologica” 78/2, 2008, s. 197-207.*

Pozycje internetowe:

<http://de.wikipedia.org/wiki/Intertextualit%C3%A4t> (data dostępu: 23.03.2015).

http://pl.wikipedia.org/wiki/Pogrom_kielecki (data dostępu: 30.03.2015).