

w meritum zagadnienia ma rację. Zastanawiam się, czy Zieliński (i ja też) nie popełnił tego samego błędu co wspomniany już F. de Lammenais zakładając, że państwo w którym żyjemy będzie w pełni demokratyczne. Każdy konkordat i każda umowa jest ważna tylko wtedy, gdy jest wola jego spełniania. W innym przypadku staje się balastem w stosunkach międzynarodowych i świstkiem papieru, co wykazał brak egzekucji postanowień pierwszego konkordatu z Polską po II wojnie światowej. Wydaje się opowiadać ks. Zygmunt Zieliński za rozdzieleniem Kościoła od państwa, ale nie za takim, że *Kościół jest oddzielony od państwa, lecz państwo od Kościoła* – nie (s. 181). Rozważa kwestię księży patriotów, *Porozumienie* między Kościołem a PRL (14 IV 1950), zawartym wówczas przez ks., jeszcze arcybiskupa kardynała Stefana Wyszyńskiego i tym samym fakt uznania reżimu przez Kościół oraz przy tej sposobności pokazuje także sylwetkę kardynała Augusta Hlonda. Nie jest to suma suchych faktów, ale przedstawienie atmosfery w Polsce w jakiej toczyły się rozmowy, sposoby rozumowania hierarchów Kościoła, władzy i odczuć społeczeństwa oraz przeżyć osobistych. Dotyczy to także przedstawienia okresu sprawowania władzy przez Władysława Gomułkę, zachowań kardynała Stefana Wyszyńskiego, listu episkopatu polskiego do niemieckiego, zachowań polskich katolików w wyborach prezydenckich w 1995 r., Radia Maryja. Interesująca jest krytyka ks. Zygmunta Zielińskiego stereotypów w przedstawieniu kwestii żydowskiej w Niemczech i w Rzeczypospolitej oraz spojrzenie w tym kontekście na rok 1968 (s. 262). Część trzecia, najkrótsza, to wypowiedź ks. Zygmunta Zielińskiego w radio Polish Institute of America w Filadelfii dotycząca dziedzictwa rozbiorów i ste-

reotypów Polak-katolik i sytuacji w Kościele w Polsce. Zieliński zdefiniował pojęcie Kościoła, nie tego hierarchicznego, i próbuje uświadomić czytelnikowi, że obecność i współtworzenie Kościoła nie zależy od ilości, ale od jakości osób angażujących się w jego działalność.

Zdaję sobie sprawę z wielu uproszczeń przy pisaniu powyższej recenzji i nie przedstawienia wszystkich wątków polemicznych zawartych w wywiadach. Książka jest przeznaczona dla czytelników posiadających wiedzę historyczną, bo bez niej niektóre problemy dziejów XIX i XX w. będą niezrozumiałe. Książka mądra, pokazująca jak odczytywać dzieje i wyciągać z nich wnioski.

KAZIMIERZ DOPIERAŁA

Paweł Stępień: KOMENTARZ DO KSIĘGI RUT. „Warszawskie Studia Teologiczne”, XV/2002, Warszawa 2003 s. 33–47.

Tak się składa, że kiedy kończyłam pracę nad tłumaczeniem *Księgi Rut*¹, w „Warszawskich Studiach Teologicznych” został opublikowany *Komentarz do Księgi Rut* ks. Pawła Stępnia. Sięgnęłam po ten tekst z wielkim zainteresowaniem, a przeczytałam z jeszcze większym zdziwieniem. *Komentarz* jest eklektyczny, napisany bez widocznej perspektywy i stanowi raczej *streszczenie Księgi Rut*, aniżeli próbę analizy czy próby zrozumienia przesłania teologicznego.

Ale nade wszystko moje zdziwienie budzą metafory i język w jakim Ksiądz Stępień próbuje przedstawić *Księgę*. Au-

¹ T. S t a n e k, *Księga Rut. Propozycja nowego przekładu na podstawie tekstu masoreckiego*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, tom 15, 2003 s. 9–33.

tor podąża bezkrytycznie za współczesnymi trendami interpretacji inspirowanymi socjologią, szczególnie zaś upodobanie znajduje w nurcie feministycznym. Odwoływanie się do badań socjologicznych w naukach biblijnych wniosło wiele nowych impulsów interpretacyjnych wobec znanych już tekstów i w pewnym zakresie może i powinno być uwzględniane. Niemniej, konieczna jest daleko posunięta ostrożność w korzystaniu z tego typu refleksji, gdyż grozi ono przenoszeniem doświadczenia własnej społeczności (także współczesnej mentalności) na doświadczenie świata który rządził się odmiennymi prawami. Literatura starożytnego Bliźniwego Wschodu (w tym także Biblia) posiada nie tylko własny świat metafor, ale także zupełnie własny język dla wyrażania własnej świadomości. Stwierdzenie tego faktu wymaga więcej, aniżeli odwagi na propozycje możliwości zrozumienia i dania odpowiedzi w kontekście własnego doświadczenia; wymaga w pierwszym rzędzie odczytania tekstu w kontekście zamysłu autora, co stanowi o uwzględnieniu kontekstu kulturowego.

Wobec powyższego ze szczególną ostrożnością należy spojrzeć na interpretacje dokonane w obrębie nurtu feministycznego, i ten motyw w *Komentarzu* ks. Stępnia budzi mój najsilniejszy sprzeciw. Pozornie bowiem można doszukiwać się tutaj pewnych podobieństw. Kultura Mezopotamii i Kanaanu przeniknięta była elementami ludzkiej (a szczególnie kobiecej) cielesności, co pozornie wiąże się z obecnym we współczesnej kulturze erotyzmem. Nie wolno jednak tych dwu rzeczywistości zestawiać ze sobą. Apoteoza cielesności w rolniczych kulturach Kanaanu i pn. Mezopotamii miała bezpośredni i integralny związek z darem życia; współczesny erotyzm ma związek z kontemplacją piękna ludzkiego ciała. O ile, chętnie

używane, aspekty płciowości w religiach i pismach sakralnych tamtego regionu zawsze są ukierunkowane na płodność jako dar bóstwa, o tyle we współczesnej kulturze (podobnie jak w kulturze greckiej i hellenistycznej) są ukierunkowane na przeżycie własnego ciała.

To przesunięcie akcentów jest widoczne w interpretacjach wywodzących się lub nawiązujących do feminizmu, w tym również w *Komentarzu* ks. Stępnia. Przejawia się to w zupełnie bezzasadnych metaforach: *młocki małżonków Booz i Rut, wejścia stopą w sandał*, czyli dopełnienia aktu małżeńskiego (s. 41), itp. Metafora płodności jest rzeczywiście obecna w *Księdze Rut* pod obrazem ziarna (ale czy koniecznie tak jak wyraża to ks. Stępień?), oraz – w pomijanym zwykle w interpretacji tej Księgi – obrazie *spotkań u studni* (Rt 2,5-9). Została ona jednak wkomponowana w kontekst nie tyle samej płodności i erotyzmu, ile w kontekst życia jako takiego, oraz uczestnictwa Boga w takim właśnie ludzkim życiu. Dlatego nie wolno tych odniesień zawężać do relacji Booz – Rut. Sposób w jaki autor *Księgi Rut* zestawia postaci, a szczególnie całe bogactwo paronomazji, odsyła do interpretacji nie zamykających się w obszarze rodzinnym i społecznym – a tym bardziej życia małżeńskiego. Sprowadzenie ich do takiej przestrzeni nie tylko zubaża tekst, ale jest wręcz niesprawiedliwością wobec niego. Delikatność metafor biblijnych (rozważana w ich własnym kontekście) nieomal *prosi* o wycucie w interpretacji tekstu.

Ks. Stępień ze szczególnym upodobaniem sięga do dzieła C. Carmichael, „upominającego się” o ponowną „seksualizację” Biblii². Carmichael słusznie zauważa,

²⁰ C. C a r m i c h a e l, *Desexing*. „Rechtshistorisches Journal”, 17 (1998) s. 266-283.

że LXX zamienia najbardziej jaskrawe wyrażenia odnoszące się do ludzkiej płciowości na bardziej neutralne. Wydaje się jednak zapominać, że tłumacze LXX to zhellenizowani Żydzi, którzy dobrze znali zarówno swoje własne (hebrajskie) Pisma, jak i otaczający ich (grecki) świat. Toteż należy postawić pytanie, czy ten zabieg *odseksualnienia* Pism Hebrajskich wynika jedynie z purytańskiej wrażliwości, czy też czasem nie wynika ze zrozumienia, że słowa odnoszące się bezpośrednio do ludzkiej płciowości w tych dwu światach są rozumiane odmiennie. Literatura hellenistyczna bynajmniej nie bała się wyrazistej dwuznaczności ani terminologii erotycznej – także w tekstach religijnych – i nie wydaje się, aby to było przeszkodą dla tłumaczy LXX w zastosowaniu tłumaczenia dosłownego. Natomiast dla nich było zrozumiałe, że podstawa i pojęciowy zakres takiej terminologii w tych dwu światach jest zupełnie inny. I nawet literatura rabiniczna, z jej swobodą w używaniu terminologii i obrazów odnoszących się do ludzkiej płciowości, nie jest dostatecznym uzasadnieniem dla tego typu propozycji jakie lansują Carmichael, Tribble czy.

Dlatego problem, który w pierwszym rzędzie chciałam tu postawić wywodzi się nie tyle z możliwości interpretacji proponowanych przez wymienionych autorów (Ks. Stępnia i tymi za którymi on podąża), ile z pytania o fundamentalne zasady interpretacji oraz granice, które interpretator (egzegeta, teolog, a nawet literaturoznawca) musi sobie postawić. Czy takie granice istnieją? Jeżeli tak, to jak można je odnaleźć? Czy badacz jest całkowicie autonomiczny wobec tekstu i ma prawo do wyznaczania granic, czy też istnieje ono poza nim? A jeżeli tak to gdzie? Jakie są warunki tworzenia nowych metafor oraz wyjaśniania już istniejących.

Tego rodzaju pytania zdają się szcze-

gólnie uzasadnione wobec tekstu biblijnego, oraz faktu, że nie tylko podlega on interpretacji w różnych sferach nauki i życia religijnego od kilku tysięcy lat, ale także tego, że sam tekst jest owocem interpretacji wybranych wydarzeń z dziejów ludzkich jako miejsca Objawienia Boga. Interpretacja ta została dokonana nie tylko w określonych okolicznościach historycznych, ale także w obszarze określonej świadomości kulturowej. Zatem fakt interpretacji jest integralnie wpisany w strukturę samego tekstu oraz wszystkiego co się z tym tekstem stało, po tym jak został spisany. Niemniej, a może właśnie w związku z tym, zostały wypracowane zasady hermeneutyki, pokazujące możliwości i granice. Jakkolwiek ostatecznie nawet hermeneutyka biblijna stała się samodzielną dyscypliną, wydaje się zasadnym pamiętać o tym, że istnieją fundamentalne zasady, a czasami także zdrowy rozsądek.

Rozpoznanie klucza w którym został tekst napisany, tak samo jak rozpoznanie środowiska jego powstania ma kapitalne znaczenie dla jego wyjaśniania i przekazywania. Uważam, że popełnia się niesprawiedliwość wobec samego tekstu, jeżeli traktuje się go tylko i wyłącznie na płaszczyźnie wątku narracyjnego. Narracja jest jedną z form, za pomocą której autorzy Biblii chcieli wypowiedzieć swojego Boga i to co o Nim samym rozumieli. Zadanie badacza tekstu nie może być inne – naszym obowiązkiem jest w pierwszym rzędzie próbować poznać co o Bogu chciał powiedzieć autor / redaktor tekstu, i jak to co on powiedział odnosi się do nas dzisiaj. Zasadę tę od początku bardzo dobrze rozumiała egzegeza żydowska, adaptując tekst do aktualnych potrzeb wspólnoty i możliwości rozumienia, nigdy nie ztraciła istoty samego przesłania.

Ks. Stępień pisze: *Księgę Rut można porównać do współczesnych nowel ...*

Większość egzegetów widzi w *Księdze fikcję literacką* (s.34). Z takimi stwierdzeniami można (i nawet należy) się zgodzić, ale jeżeli tak jest, to należy zapytać o przesłanie, które kryje się za tekstem, a do tego nie wystarczy streszczenie tekstu. Nawet *współczesne nowele* niosą w sobie treści o wiele głębsze aniżeli proste opowiadanie na płaszczyźnie narracji, natomiast literatura starożytnego Bliskiego Wschodu skomponowana została w precyzyjnie określonych schematach, obowiązujących tych, którzy chcieli coś powiedzieć. Obowiązkiem badacza jest rozpoznanie tych schematów i kodów (obrazowych i językowych) przez nich stosowanych. Przesłanie bowiem zawiera się dopiero w całokształcie tak widzianego tekstu.

Dlatego nie można się zgodzić np. ze stwierdzeniem, że *redaktor włączył genealogię króla Dawida*; oraz, że *przesłanie*

o uniwersalizmie zbawienia ukazane jest w *świetle pochodzeniu Rut*, (s.34). *Księga Rut* w obecnym kształcie stanowi integralną całość, nawet jeżeli kiedyś istniała w innej formie, to dzisiaj już tego jednoznacznie stwierdzić nie można; tak jak nie można ustalić daty jej powstania. Genealogia Dawida nie jest dodana, ani też *Księga* nie została dla niej napisana. Jeżeli genealogia zostanie zrozumiana jako integralna część *Księgi* to dopiero wtedy ujawnia się jej istota. Orędzie *Księgi Rut* nie *zamyka się we wzorach prawego człowieka, w odniesieniu do życia rodzinnego i społecznego*; jest ono wielopłaszczyznowe, ale w szczególny sposób ukierunkowane na Boga jako tego, który śpieszy na ratunek nieszczęsnemu człowiekowi, i który nawet w obliczu śmierci ukazuje mu jego własną i dobrą przyszłość.

TERESA STANEK