

A R T Y K U Ł Y

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 2 – 2007

DOI 10.24425/119677

KS. ANTONI TRONINA

METODOLOGIA BADAŃ NAD ORĘDZIEM
STAREGO TESTAMENTU

Pojęcie metodologii weszło do słownictwa nauki w połowie XIX wieku; odtąd używa się go na określenie drogi (gr. *hodos*) lub dróg, jakimi uczeni zdążają do rozwiązania problemów badawczych i osiągnięcia zgodnych wniosków. Złożony termin grecki *he methodos* używany był już w starożytności na oznaczenie metody badawczej, zwłaszcza w medycynie¹. Bez szeroko rozumianej zgodności co do stosowanych metod dana dziedzina byłaby mało spójna, a jej badania prowadziłyby do sprzecznych wyników. Podobnie jest w naukowych badaniach nad Biblią, które wypracowały w XIX i XX w. szereg szczegółowych metod interpretacji tekstu. Mimo to ciągle brak pełnej zgody pomiędzy zwolennikami różnych szkół w biblistyce, zwłaszcza gdy chodzi o Stary Testament (ST). Brak też zgodności w kwestii kanonu ksiąg świętych oraz relacji pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Trzeba bowiem pamiętać, że zbiór ksiąg, zwanych w chrześcijaństwie Starym Testamentem, stanowi jednocześnie Biblię żydowską, a w swej najstarszej części zwanej Torą jest też kanonicznym tekstem religii samarytan. Niniejszy artykuł będzie próbą naszkicowania podjętej w tytule tematyki najpierw w aspekcie historycznym (1), a następnie systematycznym (2).

1. ZARYS HISTORII EGZEGEZY ST

Dla jasności wykładu podzielimy tę historię na trzy etapy: pierwszy z nich kończy się definitywnym zerwaniem więzi pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem (1.1); drugi to czas wrogiej separacji obydwu religii (1.2); wreszcie trzeci zaczyna się wraz z rozwojem naukowej krytyki biblijnej (1.3).

¹ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowicz, t. III, Warszawa 1962, s. 90. W ST słowo to pojawia się bardzo późno (Est 8,12 n.; 2 Mch 13,18) w negatywnym znaczeniu „podstępnych sposobów”. Człon przyimkowy *meta-* wyraża ideę współuczestnictwa: *methodos* to „wspólna droga” poszukiwań.

1.1. WSPÓLNE DZIEDZICTWO

Znajomość wczesnej historii tekstu i egzegezy Biblii Hebrajskiej (BH) została ostatnio ogromnie wzbogacona dzięki odkryciom w Qumran. Jeszcze pół wieku temu historię tekstu BH pisano na podstawie trzech jego świadków: Tekstu Masoreckiego (TM), Pięcioksięgu Samarytańskiego (PS) i greckiej wersji Septuaginty (LXX). Obecnie bibliści zyskali ogrom nowych danych co do kształtu Biblii przed zamknięciem kanonu u progu ery chrześcijańskiej. Te nowe dane nie zburzyły wprawdzie dotychczasowych ustaleń, pozwoliły jednak na przesunięcie punktu ciężkości, a przez to umożliwiły dalszy postęp badań².

Okazało się, że tekst BH nie był jednorodny (podobnie jak sam judaizm) przynajmniej do roku 70, a może nawet do czasu drugiego powstania żydowskiego (135 r. po Chr.). Co do zewnętrznej strony kanonu potrafimy dziś lepiej określić, które księgi stanowiły „Pismo”, a które stały wówczas poza tym zbiorem. Również spojrzenie wewnątrz zbioru ksiąg biblijnych ukazuje obecnie jasno, że istniały różne wydania literackie poszczególnych dokumentów. Wiemy na przykład, że księgi Jeremiasza i Daniela zaliczano w Qumran do „Pism”, ale nie miały one jeszcze określonej formy tekstu. Proces kompozycji Biblii nie był jeszcze definitywnie zamknięty. Dzięki odkryciom w Qumran znamy dziś lepiej niektóre etapy tego procesu: kolejne edycje literackie ksiąg BH.

Ponieważ tekst każdej z tych ksiąg tworzył się odrębnie, niejako „warstwami”, dlatego trudno określić, która z tych warstw literackich jest „oryginalna”. Samo pojęcie tekstu oryginalnego może być w tym przypadku nieprecyzyjne. Bogatsze znaczenia religijne tekstu znajdujemy niewątpliwie w stadiach późniejszych, rozwiniętych. Czy oznacza to jednak, że można odrzucić lekcje zawarte w starszych rękopisach? I odwrotnie: jeśli głęboka myśl religijna została zaćmiona później suchymi formułami – to którą wersję należy wybrać? Są to pytania istotne dla krytyki tekstu biblijnego, choć nie zawsze znajdujemy na nie jasną odpowiedź³.

Wiara samarytan, żydów i chrześcijan wyraża się w trzech tekstach (a nie „typach tekstu”) i w trzech odrębnych zbiorach ksiąg świętych. Chociaż wykazy ksiąg kanonicznych tych trzech wspólnot wiary różnią się między sobą zakresem i treścią, to jednak różnice te są drugorzędne w porównaniu z istotnym rdzeniem objawienia Mojżeszowego (Tora).

² *Status quaestionis* przedstawiam w pracy A. Tronina, *Biblia w Qumran. Wprowadzenie w lekturę biblijnych rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2001.

³ W sposób przystępny przedstawia te zagadnienia E. Ulrich, *The Bible in the Making: The Scriptures at Qumran*, w: *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, red. E. Ulrich, J. VanderKam, Notre Dame Ind. 1994, s. 77-93. Referat ten jest bardziej dostępny w pracy zbiorowej *The Bible at Qumran*, red. P.W. Flint, Grand Rapids, Mi. 2001, s. 51-66.

Tekst Masorecki, Pięcioksiąg Samarytański i Septuaginta – to zbiory niejednolite. Pochodzą one z różnych okresów, mają odmienną naturę i wartość jako teksty święte. Nie można uważać TM za jednostkę literacką (jak zwój czy kodeks). Podobnie jak LXX, jest to zbiór wielu form literackich, obejmujący różne księgi, których wspólnym mianownikiem jest odniesienie do Prawa, przekazanego Izraelowi na Synaju wprost od Boga.

Po odkryciach w Qumran zmieniła się także sytuacja, gdy chodzi o tłumaczenia Biblii „z języków oryginalnych”. Współczesne przekłady nie mogą już zadowolić się tekstem masoreckim (BH i BHS). Coraz częściej spotykamy w nich lekcje oparte na biblijnych rękopisach znad Morza Martwego. Ciągłe jednak musimy rewidować swoje podejście do przekładu Biblii. Dla konkretnej wspólnoty religijnej, podobnie jak dla specyficznego programu badawczego, konieczne jest oparcie przekładu na kanonie tradycyjnym. Tak więc samarytanie mają swój Pięcioksiąg, żydzi – Biblię masorecką, a chrześcijanie, zwłaszcza wschodni, nadal opierają się na Septuagincie. Z drugiej strony jednak przekład naukowy, oparty na tekście hebrajskim, musi uwzględniać najstarsze świadectwa przekazu. Taka jest zasada ogólna, którą jednak w praktyce trudno zastosować⁴.

Wreszcie uwaga dotycząca formowania się kanonu BH. Uważna analiza materiałów biblijnych z Qumran prowadzi do ciekawych wyników. Najczęściej kopiowanymi w tamtejszej wspólnocie księgami były egzemplarze *Tory* Mojżeszowej (blisko 100 zwojów na ogólną liczbę ponad 220 hebrajskich rękopisów biblijnych). Spośród *Proroków* pierwsze miejsce zajmuje zwój Izajasza (21 kopii), a w grupie *Pism* zdecydowaną przewagę mają odpisy Psalterza (blisko 40). Inne księgi występują w Qumran zaledwie w kilku egzemplarzach, czy nawet tylko w jednym. Pozwala to na stwierdzenie, że w judaizmie Drugiej Świątyni istniał jakby „kanon w kanonie”⁵. Pierwszy zbiór stanowił rdzeń dwuczęściowego kanonu. Było to najpierw pięć ksiąg Mojżesza (Tora), do których stopniowo dołączono Proroków, a nawet Psalmi traktowane jako proroctwo. Od początku widać ewolucję w kierunku kanonu trójczłonowego. Zaczątek trzeciej części zbioru Pism stanowią Psalmi, do których wkrótce dołączono Księgę Hioba, a następnie Przysłowia. Do zbioru ksiąg prorockich natomiast dodano tworzące się w tym okresie dzieła szkoły deuteronomistycznej (Joz, Sdz, Sm, Krl), a także Jeremiasza, Ezechiela i wreszcie Daniela.

Obydwie te serie ksiąg biblijnych inaczej kopiowano i przechowywano niż księgi *Tory*. Inaczej też były one w pismach gminy z Qumran interpretowane

⁴ Z ogromnej literatury przedmiotu wymieńmy tu przykładowo E. Puech, *Qumran et le texte de l'Ancien Testament*, w: *Congress Volume Oslo 1998*, red. A. Lemaire, M. Saeb, Leiden 2000, s. 437-444.

⁵ Sformułowania tego użył J. Trebelle, A „Canon within a Canon”: *Two Series of Old Testament Books differently transmitted, interpreted and authorized*, „Revue de Qumran” 2000 t. 19, s. 383-399.

i autoryzowane. Można tu użyć porównania z praktyki Kościoła, który do spisu świętych i błogosławionych ciągle dodaje nowe imiona. Kanonizacja nie jest jednorazowym aktem, lecz wiąże się z długotrwałym procesem. Dzięki odkryciom w grotach qumrańskich staliśmy się świadkami fascynującego „procesu kanonizacji” BH. Pierwsza grupa Pism biblijnych była tam już uznawana za świętą (Tora, Izajasz i Dwunastu Proroków, Psalmi, Hiob oraz Przysłowia). Druga grupa, przed chwilą wymieniona, cieszyła się na razie autorytetem lokalnym, jak błogosławieni w Kościele. Trzecia wreszcie grupa, do której należą księgi „deuterokanoniczne” (Syrach, Tobiasz i List Jeremiasza) to jakby kandydaci „do chwały ołtarzy”: minie jeszcze sporo czasu, zanim znajdą się na oficjalnej liście ksiąg kanonu chrześcijańskiego⁶.

Niektóre rękopisy z Qumran, zaliczane do kategorii „biblijnych”, charakteryzują się układem materiału odmiennym od znanego dotychczas z PS, TM i LXX. Należy do nich zwłaszcza sławny *Zwój Świątynny* (11Q19), będący jakby nową edycją *Powtórzonego Prawa*. Do tego samego gatunku literatury „parabiblijnej” należą teksty opracowane i wydane w ostatnich latach, jak np. *Psalmi Jozuego* (4Q378-379), *Drugi Ezechiel* (4Q385-390) czy też *Pseudo-Mojżesz* (4Q375-376). Utwory tego rodzaju wskazują, że granice pomiędzy tekstem „biblijnym” a jego interpretacją były początkowo bardzo płynne⁷.

W bibliotece gminy z Qumran znaleziono jednak także wiele innych tekstów, trudnych dziś do zdefiniowania. Na ich określenie używają wydawcy różnych pojęć znanych z późniejszej literatury chrześcijańskiej: *florilegia* (4Q174), *testimonia* (4Q175), *kateny* (4Q177) czy *parafrazy* biblijne (4Q154)⁸. Z jednej strony są to zbiory cytatów biblijnych, ułożone w porządku odmiennym od przyjętego w TM, z drugiej zaś strony mają one cechy interpretacji. Dla naszego tematu ważniejsze od szukania ich konkretnych inspiracji literackich jest stwierdzenie innego rodzaju. Zanim narodził się „tekst biblijny”, istniały już jego „wzorce”, które mogły później posłużyć jako tworzywo dla utworu biblijnego. Greckie „dodatki” w *Księdze Estery* stawiają problem granicy pomiędzy tekstem biblijnym a nie-biblijnym, pomiędzy „tekstem” a „parafrazą”⁹. Podobny problem nasuwa analiza tzw. „Parafrazy Pięcioksięgu”, którą lepiej nazwać „Pięcioksięgiem przeredagowanym” (4QRP: *Reworked Pentateuch*).

⁶ Zob. M. Perani, *Il processo di canonizzazione della Bibbia Ebraica. Nuove prospettive metodologiche*, „Rivista Biblica Italiana” 48(2000), s. 385-400.

⁷ J. Strugnell, *Moses-Pseudepigrapha at Qumran. 4Q375, 4Q376 and Similar Works*, w: *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, s. 221-247.

⁸ Takie nazwy nadał wydawca opublikowanym przez siebie tekstom z groty czwartej. Zob. J.M. Allegro, *Qumran Cave 4, I (DJDJ 5)*, Oxford 1968.

⁹ Zob. F. Garcia Martinez, *I confini del genere biblico a Qumran*, w: tenże i J. Treballe Barrera, *Gli domini di Qumran*, Brescia 1996, s. 199-224.

Przedstawione tu przykłady literatury „pogranicza” Biblii nie rozwiązują oczywiście wszystkich problemów jej genezy oraz interpretacji. Przeciwnie, wiele takich problemów zrodziło się właśnie po odkryciu tekstów znad Morza Martwego. Ale rozwój nauki zależy właśnie od umiejętności stawiania pytań. Rękopisy z Qumran stawiają zwłaszcza pytanie o to, czy na początku był jeden tekst BH, czy było ich wiele. Wiąże się z tym inne pytanie, żywo dyskutowane w czasach św. Hieronima, a potem w okresie Reformacji: czy ważniejszy jest tekst grecki Biblii, czy hebrajski (*veritas hebraica*)? Dzisiaj zaczynamy rozumieć, że ta burzliwa dyskusja była po prostu skutkiem przyjęcia po roku 70 jednej tylko formy tekstu biblijnego: masoreckiej. Faryzeusze mieli bowiem wystarczający wpływ, aby „swój tekst” Biblii narzucić całemu judaizmowi, a w konsekwencji – judeochrześcijaństwu. Kościół powszechny po okrzepnięciu w IV w. stanął w obronie Biblii greckiej (LXX)¹⁰. W ten sposób dylemat: „jeden czy wiele tekstów Biblii” znalazł rozwiązanie w stwierdzeniu: „jedność w wielości”. Słowo Boże jest jedno i niepodzielne, ale znajduje konkretny wyraz w różnorodności języków.

Problem jedności czy wielości tekstów wiąże się ściśle z innym, ciągle czekającym na wyjaśnienie: jaki był autorytet ksiąg biblijnych we wspólnocie z Qumran? Dopiero teraz bowiem zaczynamy rozumieć, że nie można przenosić naszego pojęcia „kanonu” na tę fazę ewolucji tekstu, kiedy to harmonijnie współistniały ze sobą różne typy tekstu świętego. Zaczynamy też uświadamiać sobie, że wobec tekstów jeszcze „płynnych” zawiodą nasze kategorie klasyfikacji. Oczywiście, członkowie gminy qumrańskiej nie znali jeszcze pojęcia „kanon”; pierwsze zastosowanie tego terminu do zbioru Pism świętych pojawia się w końcu IV w. Natomiast pisarze i kopiści zwojów z Qumran znali pojęcie autorytatywnego zbioru Pism. Pojęcie to składa się przynajmniej z dwu członów: chodzi o *grupę dzieł*, których *autorytet* jest akceptowany we wspólnocie¹¹.

Wspólnota z Qumran utożsamiała się z dziełami pewnych wcześniejszych autorów, uznając ich świadectwo za decydujące w sprawach spornych. Okazuje się, że najczęściej powoływano się tam na autorytet *Tory* Mojżeszowej i *Proroków* (zwł. *Izajasza*), ale uznawano też wartość dowodową *Pism* (*Daniel*, *Psalmy*, *Przysłowia*). Widać, że wszystkie te księgi cieszyły się wielkim znaczeniem. Traktowano je jako słowo Boże, czy to spisane, czy choćby przekazane ustnie. Ich przytoczenie kończy wszelką dyskusję na sporny temat. Nie wiemy, czy w Qumran istniało jasne rozróżnienie pomiędzy zbiorem *Pism* (*Ketubim*) a inną

¹⁰ Zob. R. Le Déaut, *Septuaginta – Biblia zapoznana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37(1984), s. 454-470; W. Chrostowski, *Literatura targumiczna a Septuaginta*, „Colectanea Theologica” 63(1993) nr 3, s. 49-68.

¹¹ Zob. D.M. Carr, *Canonization in the Context of Community. An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible*, w: *A Gift of God in Due Season*, red. R.D. Weiss, D.M. Carr, Sheffield 1997, s. 22-64.

literaturą autorytatywną. Znano tam jednak dwie kategorie ksiąg: Pisma święte i inne pisma natchnione. Jak wiadomo, rozróżnienie to przetrwało w judaizmie, o czym świadczą dokumenty z I w. ery chrześcijańskiej. *Czwarta Księga Ezdrasza* wymienia najpierw 24 księgi święte, dostępne dla wszystkich, „godnych i niegodnych”; po nich zaś wylicza 70 innych, dostępnych tylko „mędrcom ludu” (4 Ezd 14,45-47)¹². Mamy tu wczesne świadectwo dwustopniowego zbioru literatury sakralnej, w którym „apokryfy” stanowią najstarszy komentarz do ksiąg „kanonicznych” i normatywnych¹³.

Podstawą interpretacji Biblii w Qumran jest przekonanie, że nadszedł kres czasów i że gmina otrzymała dar natchnionego rozumienia pełnego sensu Pism świętych, które stanowią organiczną jedność. Takie przekonanie trudno zauważyć w samym kopiowaniu rękopisów biblijnych. Kopiści wprawdzie harmonizują czasem i wyjaśniają tekst, głównie jednak troszczą się o jego wierny przekaz. Również wykład tekstów prawnych Tory jest zwykle dosłowny. Eschatologiczne nastawienie komentatora przejawia się natomiast w radykalnym zacieśnianiu wymagań Tory i w odrzucaniu każdej innej formy wykładu. Stosunek gminy do słowa Bożego wyraża się najbardziej w interpretacji tekstów prorockich (*peszer*): w każdym zdaniu dawnego proroka widzi się sygnały dla współczesnego pokolenia, które dosięga końca czasów¹⁴.

Jeśli zatrzymaliśmy się dłużej nad egzegezą qumrańską to dlatego, że dokumentacja tej wspólnoty jest wyjątkowo bogata. Metody egzegetyczne, stosowane przez Mistrza Sprawiedliwości i jego zwolenników, zostały zresztą przejęte i pogłębione przez autorów Nowego Testamentu i pisarzy judeochrześcijańskich. Podzielali oni ten sam pogląd o tym, że historia dzieli się na dwie epoki: „świat obecny” (hebr. *‘olam hahu’*) i „świat przyszły” (*‘olam habba’*). Dla żydów jednak epoka „końca” jeszcze nie nadeszła, podczas gdy dla chrześcijan rozpoczęła się ona wraz z orędem i zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. W pismach Nowego Testamentu znajdujemy rozwinięcie metod interpretacji biblijnej, jakie stosowano w ówczesnym judaizmie. Szczególne znaczenie miały tu jednak dwie metody charakterystyczne dla gminy z Qumran: *peszer* i *testimonium*¹⁵. Dopiero definitywny rozłam pomiędzy judaizmem rabinackim

¹² Tłum. S. Mędała, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 403.

¹³ Zarys problematyki zob. A. Tronina, *Apokryfy Starego Testamentu. Historia publikacji i obecny stan badań*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 28(2000), s. 7-23.

¹⁴ Wyczerpujące omówienie tego gatunku, charakterystycznego dla gminy z Qumran, przedstawił ostatnio T.H. Lim, *Pesharim*, Sheffield 2002 (Companion to Qumran Scrolls 3). Szerszy wykład metod egzegetycznych w tekstach qumrańskich zob. J.G. Campbell, *The Exegetical Texts*, London 2004 (Companion to Qumran Texts 4).

¹⁵ Przykłady ich podaję w książce *Biblia w Qumran*, s. 111-119. Szersze opracowanie tego tematu zob. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, s. 38-50.

a chrześcijaństwem katolickim, jaki dokonał się w V/VI w., spowodował również wypracowanie przez obie religie odrębnych metod egzegezy biblijnej¹⁶.

1.2. OKRES KONTROWERSJI

Pisarze Nowego Testamentu mają od początku świadomość, że paschalne misterium męki i zmartwychwstania Chrystusa zmienia radykalnie sposób czytania żydowskiej Biblii. Może najlepiej wyraża tę przemianę *List do Hebrajczyków*, reinterpretując instytucje Starego Testamentu. W samym centrum wywodu o wyższości nowego kultu nad dawnym pada kapitalne stwierdzenie: „Duch Święty chciał w ten sposób pokazać, że dopóki istniał pierwszy namiot, jeszcze nie objawiła się droga (*hodos*) do Świątyni” (Hbr 9,8). Nieco dalej ten sam autor wyjaśnia, że tę nową, życiodajną drogę zapoczątkował Jezus przez ofiarę krzyża: „Mamy więc pewność, bracia, że wejdziemy do Miejsca Świętego dzięki krwi Jezusa. On zapoczątkował dla nas nowy, życiodajny sposób postępowania (*hodos*) poprzez Zasłonę, którą jest Jego ciało” (Hbr 10,19 n.)¹⁷. Co więcej, w Ewangelii św. Jana sam Chrystus nazywa siebie „Drogą” (*he hodos* – J 14,6), po której „Duch Prawdy” poprowadzi uczniów ku pełni prawdy (J 16,13)¹⁸.

Same więc teksty Nowego Testamentu wyznaczają metodę interpretacji Biblii w Kościele. „Kościół zawsze uważał, że Pisma narodu żydowskiego stanowią integralną część Biblii chrześcijańskiej”¹⁹. Czytał jednak te Pisma w kluczu chrystologicznym, jako wypełnienie proroctw zapowiadających cierpienia i przyszłą chwałę Chrystusa (por. 1 P 1,11). Stąd łatwo zrozumieć, że szczególnym autorytetem w Kościele cieszyła się zawsze Septuaginta ze swą „mesjańską” lekturą tekstu świętego²⁰. Modlitewna lektura Biblii, a zwłaszcza Psałterza, pozwoliła już na przełomie IV i V wieku wypracować przekonanie, że Chrystus obecny jest w całym Piśmie, zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie²¹.

¹⁶ Zagadnienia te są szeroko omawiane we współczesnych opracowaniach historii teologii: wystarczy tu przytoczyć krakowską serię „Myśl Teologiczna”, a w niej prace: J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska* (2002), M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią* (2000) czy też J. Meier, *Między Starym a Nowym Testamentem* (2002).

¹⁷ Przekład własny, zob. A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 130.

¹⁸ Por. W. Michaelis, art. *hodos ktl.*, TWNT V, 104 n. *List do Efezjan* wprowadza neologizm *methodeia* (Ef 4,14; 6,11) na oznaczenie metod szatańskich.

¹⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 23.

²⁰ Zob. M. Harl, *La Septante aux abords de l're chrétienne*, w: G. Dorival i in., *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988, s. 282-288.

Ta specyficznie chrześcijańska lektura Biblii wiązała się oczywiście z metodami, które wypracował judaizm rabinacki jeszcze przed swym rozstaniem z Kościołem powszechnym. Chodzi tu zwłaszcza o sławną zasadę czterech sensów biblijnych, wyrażoną w średniowiecznym adagium: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*”. Zasada ta nawiązuje wprost do rabinackiej reguły streszczonej w akronimie PaRDeS (*pešať, remez, deraš, sod*)²². Teologia średniowieczna mocno podkreśla podstawowe znaczenie sensu dosłownego, literalnego; dopiero na nim można opierać duchową interpretację Biblii w jej aspekcie moralnym, doktrynalnym czy wreszcie eschatologicznym. Taką naukę, w oparciu o dzieło św. Augustyna *De doctrina christiana*, głosił zwłaszcza Tomasz z Akwinu²³.

Szczególną cechą średniowiecznej egzegezy katolickiej jest typologiczna interpretacja Biblii. Tu również punktem wyjścia jest zasada hermeneutyczna, zwięźle sformułowana przez św. Augustyna: „w Starym (Testamencie) był utajony Nowy i w Nowym widoczny jest Stary”²⁴. Starotestamentowy typ nie tylko odpowiada rzeczywistości nowej ery, ale stanowi także jej antytezę. Jezus, podobnie jak Adam, jest początkiem nowej ludzkości, ale w przeciwieństwie do Adama, który przyniósł śmierć, przynosi przebaczenie i życie²⁵.

Z umiłowaniem typologii wiąże inna charakterystyczna cecha katolickiej egzegezy. Jest nią obfite wykorzystanie komentarzy patrystycznych i szukanie w nich wspólnej tradycji Kościoła. Papieska Komisja Biblijna przypomina tę cechę średniowiecznej egzegezy i zachęca do jej kontynuowania w badaniach współczesnych, chociaż zarazem krytycznie ocenia tendencje do nadmiernej alegorezy.

Ojcowie uważali Biblię przede wszystkim za Księżę Bożą, wyjątkowe dzieło wyjątkowego Autora. Wszelako nie redukowali ludzkich autorów tylko do biernych narzędzi

²¹ Zob. moją pracę: *Psalterz Biblii greckiej*, Lublin 1996, a zwłaszcza obszerną monografię: M. Fiedrowicz, *Psalm vox totus Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos”*, Freiburg im Br. 1997.

²² Dohmen (w: tenże, Stemberger, dz. cyt., s. 37) kwestionuje starożytność tej zasady rabinackiej. O chrześcijańskiej zasadzie czterech sensów biblijnych zob. H. de Lubac, *Exégèse médievale. Les quatre sens de l'Écriture I-II*, Paris 1959-1964.

²³ Zob. A. Tronina, „*Cor Christi Sacra Scriptura*”. Św. Tomasz z Akwinu jako egzegeta, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 30(2002), s. 213-222, zvl. 220.

²⁴ Św. Augustyn, Quaest. in Hept. 2,73 (przekład: *Problemy Heptateuchu*, tłum. J. Sulowski, cz. I, Warszawa 1990, s. 121).

²⁵ E.E. Ellis, *Interpretacja Starego Testamentu w Nowym*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 56. Fundamentalnym opracowaniem zagadnienia typologii biblijnej ciągle pozostaje L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939 (repr. 1966). Zob. też A. Jankowski, *Antytyp (Hbr 9,24; 1 P 3,21). Doniosłość hermeneutyczna terminu*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 105-117.

i umieli przypisać takiej czy innej księdze, branej indywidualnie, cel szczególnie. Jednakże w ich podejściu jedynie w niewielkim stopniu był uwzględniany rozwój historyczny Objawienia. Wielu Ojców Kościoła przedstawia *Logos*, Słowo Boże, jako autora Starego Testamentu, twierdząc w ten sposób, że całe Pismo ma zasięg chrystologiczny [...].

Ojcowie częściej lub rzadziej posługiwali się metodą alegoryczną, aby rozwiązać zgorzenie, któremu podlegali niektórzy chrześcijanie i przeciwnicy pogańscy chrześcijaństwa, mając do czynienia z tym czy innym tekstem Biblii. Jednakże bardzo rzadko niechali dosłownego czy historycznego znaczenia tekstów [...]. Ojcowie Kościoła, wyjaśniając Biblię, łączą i krzyżują interpretacje typologiczne i alegoryczne w sposób ogromnie trudny do rozwikłania, zawsze mając na względzie cel duszpasterski i pedagogiczny²⁶.

Ten krytyczny osąd tradycyjnej interpretacji Biblii w Kościele w niczym nie umniejsza jej znaczenia dla rozwoju średniowiecznej teologii. Trzeba też podkreślić otwarcie teologów katolickich na zrozumienie znaczenia sensu dosłownego. Szczególnie wpływała była pod tym względem szkoła w opactwie św. Wiktora w Paryżu, założona w roku 1110. Wydała ona wybitnych hebraistów i ożywiła zainteresowanie krytyką tekstu biblijnego. W późniejszych wiekach kierunek ten rozwinięli uczeni dominikańscy (Mikołaj Trevet) i franciszkańscy (Roger Bacon, Mikołaj z Liry). Specjalistyczne studia nad językiem i duchowością hebrajską stanęły się możliwe dopiero w XVI wieku, kiedy to scholastyka przestała dominować w egzegezie biblijnej. Prekursorami nowych prądów są Pico della Mirandola i Jan Reuchlin, których fascynacja myślą hebrajską prowadzi aż do propagowania kabalistyki²⁷.

Tak dochodzimy do początków nowożytnej biblistyki, która połączy wysiłki badaczy żydowskich i chrześcijańskich we wspólnym szukaniu metod naukowej egzegezy. Zanim jednak przejdziemy do omówienia tego etapu, trzeba pokrótce omówić okres zamknięcia się judaizmu rabinicznego na wszelki kontakt z chrześcijaństwem. Okres ten zaczął się już u schyłku starożytności, kiedy to wspólnota judeochrześcijańców doznała ostatecznie marginalizacji i została odrzucona zarówno przez Kościół powszechny jak i przez Synagogę²⁸. Judaizm rabinicznym odcina się coraz bardziej od mesjańskiej interpretacji Biblii i zamyka się w samym tekście, opatrując go drobiazgowymi komentarzami. Komentarze

²⁶ *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 74-75.

²⁷ Zob. szerzej J. Homerski, *Egzegeza biblijna – średniowiecze*, w: *Encyklopedia katolicka* (dalej EK), t. 4, kol. 716-719; J.H. Bantley, *Interpretacja chrześcijańska od średniowiecza do Reformacji*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 226-228.

²⁸ Zwięzłe omówienie tematu, z odwołaniem do bibliografii, zob. W. Chrostowski, *Judeochrześcijaństwo*, EK, t. 8, kol. 214-217.

te, zwane *midraszami*, przytaczają często sprzeczne ze sobą opinie różnych uczonych w Piśmie. Składają się na nie zarówno materiały homiletyczne (*hag-gada*), jak i interpretacje prawne (*halaka*).

Chcąc rozwiązać problem autorytetu i nie dopuścić do interpretacji Pisma, które byłyby niezgodne z ich własnym rozumieniem Pisma, rabini byli zmuszeni podnieść swoje interpretacje do statusu równego statusowi samego Pisma: ich interpretacja stała się Ustną Torą i została zasadniczo wywiedziona od Mojżesza. W rezultacie uczone były także osobą natchnioną, chociaż odróżniano jego natchnienie od natchnienia proroka²⁹.

Rabini starożytni ułożyli listy norm hermeneutycznych (*middot*), obowiązujących przy interpretacji Tory. Najważniejsze z nich to 7 reguł Hillela, 13 reguł Jiszmaela oraz 32 reguły Eliezera ben Jose³⁰.

Normy rabinackie mają charakter zarówno nakazowy, jak i opisowy: dotyczą zarówno tego, jakie warunki winien spełniać *midrasz*, jak i tego, czy te warunki spełnia on faktycznie. Współczesna analiza odkryła w *midraszu* procesy egzegetyczne, które nigdzie nie zostały formalnie wyrażone. Ich obecność można stwierdzić już w pismach Filona; z kolei w apokryficznej *Księdze Jubileuszów* i w qumrańskim *Zwoju Świątynnym* pojawia się roszczenie do uzupełnienia Pisma przez drugą, ustną Torę³¹.

1.3. WSPÓŁPRACA W KRYTYCZNYCH BADANIACH NAD BIBLIĄ ST

Podstawowe metody rabinackiej interpretacji Biblii przetrwały w judaizmie aż do czasów nowożytnych. Pierwszym radykalnym zerwaniem z tradycją jest dzieło Barucha Spinozy (1632-1677), będące zwiastunem krytycznej, historycznej interpretacji Biblii³². Potrzeba będzie jednak jeszcze dwustu lat, aby żydowscy egzegeci włączyli się w nurt naukowej biblistyki europejskiej. W każdym razie punktem wyjścia dla wspólnych badań chrześcijan i żydów stały się krytyczne uwagi Spinozy na temat autorstwa Pięcioksięgu³³. Obecnie wzajemne zbliżenie na polu badań Biblii Hebrajskiej, która jest zarazem Starym Testamentem chrześcijan, zaowocowało współpracą w różnych dziedzinach. Przy-

²⁹ P.S. Alexander, *Historia interpretacji*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 216. Autor ten przytacza tu zdanie z Talmudu Babilońskiego: „Od zniszczenia Świątyni prorocтво zostało zabrane prorokom i udzielone mędrcom!” (bBB 12a).

³⁰ Szczegółowe ich omówienie daje H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1976⁶, s. 95-108. Zob. też Dohmen, Stemberger, dz. cyt., s. 83-101.

³¹ Zob. Alexander, art. cyt., s. 219; D. Munoz Leon, *Egzegeza rabinacka*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 40-42.

³² B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1677), wyd. kryt. red. G. Gawlick, F. Niewöhner, *Opera lateinisch und deutsch*, Darmstadt 1979.

³³ Popularne wprowadzenie w początki metody historyczno-krytycznej daje J.H. Rogerson, *Powstawanie Pięcioksięgu. Cztery wykłady*, tłum. B. Gryczan, Poznań 2006.

kładem może tu być międzywyznaniowy komentarz biblijny *Anchor Bible*, w którym poszczególne księgi opracowują egzegeci chrześcijańscy różnych wyznań wspólnie z żydowskimi. Monumentalny słownik teologiczny do ST (TWAT) jest również przykładem międzywyznaniowej i międzyreligijnej współpracy. Wreszcie dawno oczekiwana publikacja tekstów znad Morza Martwego stała się możliwa dzięki poszerzeniu zespołu wydawców o badaczy żydowskich. Wszystkie te prace przedstawimy obecnie w drugiej części artykułu już nie w porządku historycznym, lecz bardziej systematycznym³⁴.

2. METODOLOGIA WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ NAD STARYM TESTAMENTEM

Zagadnieniu temu poświęcony został odrębny dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z roku 1993, znany w trzech przekładach polskich³⁵. Dokument ten składa się z czterech rozdziałów, które kolejno omawiają: I. Metody i podejścia do interpretacji Biblii; II. Zagadnienia hermeneutyczne; III. Wymiary specyficzne katolickiej interpretacji Pisma Świętego; IV. Interpretacja Biblii w życiu Kościoła. Rzymski dokument spotkał się z życzliwym przyjęciem nie tylko w środowiskach katolickich³⁶.

Ponieważ niniejszy artykuł jest tylko ogólną prezentacją zagadnienia, nie możemy się w nim zająć głębszą analizą wspomnianego dokumentu. Przedstawimy natomiast omawiane w nim metody, grupując je według kryteriów czasowych (diachroniczne, achroniczne i synchroniczne), zgodnie z sugestią nowego podręcznika metodologii Starego Testamentu³⁷.

2.1. DIACHRONIA: METODY HISTORYCZNO-KRYTYCZNE

Ponieważ metody te są najlepiej opisane i z powodzeniem stosowane również w polskiej biblistyce³⁸, tutaj ograniczymy się tylko do ogólnego zesta-

³⁴ Historię tych badań syntetycznie przedstawia art. A. Suelzer i J. Kselmann, *Współczesne studia nad Starym Testamentem*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1709-1732.

³⁵ Bpa K. Romaniuka (Poznań 1994), ks. T. Jelonka (Kraków 1998) i ks. R. Rubinkiewicza (Warszawa 1999). Ten ostatni przekład zaopatrzonej został w obszerny komentarz polskich biblistów.

³⁶ Zob. O.H. Steck, *Old Testament exegesis: a guide to the methodology*, Atlanta 1998²; T. Meadowcroft, *Method and Old Testament theology: Barr, Brueggemann and Goldingay considered*, „Tyndale Bulletin” 57(2006), s. 35-56.

³⁷ *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre, Bologna 1995 (repr. 2002).

³⁸ Zob. J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań 1986, s. 184-220. Por. też F.G. Downing, *Metoda historyczno-krytyczna*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins, J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 567-568.

wienia ich założeń. Praktycznie były one znane już w starożytności, gdyż w procesach sądowych trzeba było poddać badaniu świadków i dokumenty pisane. W świecie grecko-rzymskim historycy (np. Józef Flawiusz) musieli krytycznie ocenić dostępne im źródła informacji. W czasach nowożytnych uprawianiu literackiej krytyki Biblii sprzyjały poglądy deistów angielskich (XVII w.), encyklopedystów francuskich (XVIII w.), a zwłaszcza niemieckich racjonalistów (w. XIX). W Niemczech też ukształtowały się w XX w. szczegółowe metody badań literackich nad tekstem biblijnym i nad jego formą³⁹. Mamy więc z jednej strony, używając pojęć niemieckich, takie metody, jak *Literarkritik*, *Redaktionskritik*, *Kompositionskritik*, *Überlieferungskritik* czy *Quellenkritik*.

Spośród tych pojęć tylko pierwsze wymaga wyjaśnień. Nie chodzi tu bowiem o „krytykę literacką” w sensie używanym w literaturoznawstwie, lecz o „studium budowy tekstu” jako metodę różną od „studium tradycji”, zajmującego się wyodrębnieniem ustnych tradycji obecnych w tekście⁴⁰. Obok tego podstawowego studium nad wewnętrzną budową tekstu mamy metody badań nad redakcją (czy też kompozycją) tekstu, a także przekazu tegoż tekstu zarówno w tradycji ustnej (*Überlieferung*), jak i w źródłach pisanych (*Quellen*). Dopiero po tych badaniach wstępnych przechodzi biblista do studium nad formami literackimi zawartymi w badanym tekście. Tu z kolei można wymienić trzy zasadnicze metody: *Formkritik*, *Gattungskritik* oraz *Traditionskritik*. Unikamy w ich prezentacji stosowania rozpowszechnionych terminów *Formgeschichte* czy *Traditionsgeschichte*. Nie oznaczają one bowiem samych metod, lecz możliwe rezultaty stosowania metod historyczno-krytycznych⁴¹.

Studium form i rodzajów literackich, a także tradycji religijnych⁴², obecnych w tekstach ST, okazuje się bardzo przydatne dla badania środowiska kulturowego, w którym rozwijała się myśl autorów natchnionych. Pozwala też uchwycić powiązania różnych elementów tradycji obecnych w dziejach Izraela, tych dla niego oryginalnych i tych, które przenikały do jego kultury z tradycji narodów ościennych. Wszystkie prezentowane tu metody noszą nazwę synchronicznych, gdyż wspólną ich cechą jest uwzględnienie zmiennej kategorii czasu (*chronos*), mającej wielki wpływ na przekaz niezmiennego orędzia Bożego za pośrednictwem (*dia*) natchnionych pisarzy.

³⁹ Przegląd tych metod i sposobów podejścia do tekstu ST daje np. G. Fohrer, *Methoden und Moden in der alttestamentlichen Wissenschaft*, ZAW 100(1988), s. 243-254.

⁴⁰ Szczegółowe omówienie wyliczonych tu metod znajdzie czytelnik w następnym art.: W. Chrostowski, *Zarys metodologii biblistyki Nowego Testamentu*.

⁴¹ Zob. *Metodologia dell'Antico Testamento*, s. 84.

⁴² Por. D.V. Way, *Historia tradycji*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 255-258.

2.2. ACHRONIA: METODY STRUKTURALISTYCZNE

Inaczej jest w przypadku współczesnych metod badawczych, związanych z filozofią francuskiego strukturalizmu. Tutaj kwestie dotyczące czasu powstania utworu są zupełnie pomijane (*achronia*). Strukturaliści wychodzą od pewnych założeń, które definiują w opozycji do metod historyczno-krytycznych. Tamte metody podkreślają, że język jest tylko narzędziem, które człowiek może wykorzystać do odtwarzania procesu historycznego i nadaniu mu nowych znaczeń. Egzegeza musi więc być ściśle historyczna, objawiając obiektywną prawdę ukrytą w faktach. Pojęcie prawdy wiąże się tu z obiektywizmem historycznym: prawdziwe jest to, co obiektywne; Biblia mówi prawdę, o ile stwierdza obiektywne fakty. Kto chce zachować religijną wartość Biblii, ten musi uznać opisane w niej fakty za historycznie obiektywne. Ten zaś, kogo nie interesują wartości religijne, odrzuca większość tekstów biblijnych jako nieprawdziwe, gdyż nie dają się one zweryfikować obiektywnie.

Kwestionując założenia metod historyczno-krytycznych, strukturaliści definiują metody własne. W ich przekonaniu język jest samoistną kategorią, a nie tylko narzędziem dostępu do czegoś innego, np. do historii. Znaczenie nadają językowi nie jego użytkownicy; jest ono jego wewnętrzną cechą i narzuca się człowiekowi, który jednak może tworzyć nowe znaczenia. Przenosząc to pojęcie na problem autorstwa tekstu można powiedzieć, że autor jest zależny od znaczeń strukturalnych, obecnych w języku; może je tylko biernie przyswajać i nieznacznie modyfikować. Skoro język jest „siedliskiem bytu” (Heidegger), to można powiedzieć, że autor zamieszkuje w języku jak w domu: może go ozdabiać, ale nie modyfikować.

Rozwijając klasyczne rozróżnienie pomiędzy „językiem” (*langue*) a „mową” (*parole*), strukturaliści zajmują się wyłącznie „językiem” i jego znaczeniem. Nie interesuje ich zatem autor tekstu ani to, co zamierzał on przekazać. Starają się natomiast odkryć struktury językowe, narratywne bądź mityczne, niezależnie od tego, czy były one zamierzone przez autora. Egzegeza strukturalna zajmuje się wyłącznie tymi strukturami, które zostały „dane”, zanim jeszcze autor przystąpił do pracy i uświadomił je sobie. Przedmiotem badań strukturalistycznych są założenia kulturowe (*kody*), lingwistyczne (*struktury wypowiedzi*) i antropologiczne (*patterns* człowieka jako takiego).

Znaczenie języka pojmują strukturaliści jako system wzajemnych relacji, rozróżnień, przeciwieństw, kontrastów – w tekście i poza nim. Znaczenie należy więc do samej struktury tekstu. Zamiast badać znaczenie tekstu, w terminologii Greimasa⁴³ mówi się o „efekcie znaczenia” (*l'effet de sens*), podobnie jak sens dźwięku obecny jest w samej jego strukturze. Pojęcia te można wyjaśnić z pomocą obrazu tkania arrasu. Wynik pracy tkacza zależny jest od

⁴³ A.J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.

materiału, jakiego mu dostarczono, ale i od jego własnych zdolności. Jeśli korzysta on z wyblakłych nici i prymitywnego warsztatu, dzieło jego będzie równie prymitywne, choćby miał w umyśle najwspanialszy wzorzec. Wynik jego pracy to właśnie „efekt tkaniny”⁴⁴. Ponadto z pomocą tych samych nici i warsztatu (struktury podstawowe) można wykonać różne arrasy. Specjalista może na podstawie kolorów i typu tkaniny określić wiek i pochodzenie danego arrasu.

Strukturalizm lingwistyczny (podobnie jak antropologiczny) nie interesuje się więc produktem końcowym (np. arrasem wyobrażającym pokłon Trzech Króli), lecz samymi strukturami, które tylko częściowo dadzą się modyfikować. Podobnie jak same struktury, tak i „znaczenia” strukturalne („efekty tkaniny”) mogą być różnorodne. Egzegeta posługujący się tymi metodami może skoncentrować się na jednym tylko znaczeniu bądź wydobyć ich więcej, podobnie jak zręczny tkacz. W egzegezie strukturalistycznej nie mówi się zatem, że dany tekst może mieć tylko jeden sens.

Narzędzia pracy metodami strukturalistycznymi definiowane są różnie, zależnie od szkoły, z jakiej wyszedł dany badacz. Greimas, w oparciu o prace Proppa⁴⁵, zbudował model analizy strukturalnej obejmujący następujące elementy: 1) trzy elementy konstytutywne opowiadania (sekwencje narratywne, syntagmy narratywne i zdania narratywne); 2) dwa narzędzia analizy, które stosują się do elementów konstytutywnych na poziomie powierzchniowym (model aktancjalny i model funkcjonalny); 3) narzędzie analizy głębokich struktur tekstu: tzw. kwadrat semiotyczny⁴⁶.

Największą słabość zasygnalizowanych tu metod strukturalistycznych stanowi brak zainteresowania intencją tekstu czy wręcz negowanie możliwości takiej intencji. Założenie takie jest uprawnione i konieczne w antropologii kultury. Sprawy mają się jednak zupełnie inaczej, gdy chodzi o tekst spisany, który zakłada istnienie konkretnego nadawcy i odbiorcy. Metody strukturalizmu zastosowane do literatury, zwłaszcza biblijnej, redukują rozmowę osobistą (*parole*) do przypadkowej konkretyzacji języka (*langue*). Próba ustalenia obiektywnych struktur konkretnego dyskursu (opowiadania) prowadzi do zaprzeczenia wolności autora i do uznania go za przypadkowe narzędzie języka, który kieruje się własnymi prawami.

Tę podstawową słabość strukturalizmu potwierdza mnóstwo bezużytecznych formuł, które usiłują zdefiniować konkretny tekst. Chociaż język, kultura i natura ograniczają autora, to jednak zostawiają mu margines wolności. Bez tego doświadczenia wolności autora, język staje się martwy. Ulubione słowo

⁴⁴ Porównanie wzięte od D. Patte (*What is Structural Exegesis?*, Philadelphia 1976), rozwija H. Simian-Yofre w pracy zbior. *Metodologia dell'Antico Testamento*, s. 123 n.

⁴⁵ E.W. Propp, *Morfologija skazki*, Leningrad 1928 (Moskwa 1960²; przekład pol. w skrócie: *Morfologia bajki*, oprac. S. Balbus, „Pamiętnik Literacki” 59(1968) z. 4.

⁴⁶ Szersze omówienie tych metod zob. *Metodologia dell'Antico Testamento*, s. 121-136. Por. też H.J.B. Combrink, *Strukturalizm*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 718-720.

strukturalistów to termin *grille*, „krata”; termin ten jest zarazem programem i przestrożą przed utratą wolności. Nic dziwnego, że w biblistyce metody proponowane przez francuskich strukturalistów przeszły niemal bez echa⁴⁷. Tym razem metody achroniczne, przejęte z żydowskich *targumów*, wprowadziły badaczy w ślepy zaufek dekonstrukcjonizmu.

2.3. SYNCHRONIA: ANALIZA NARRATYWNA

Odpowiedzią na niedostatki metod achronicznych, lekceważących kategorie czasowe, było pojawienie się nowej metody egzegetycznej, zwanej „narratologią”. Podkreśla ona pytania, jakie tekst stawia czytelnikowi, i zwraca uwagę na luki, które przerywają tok narracji. Istotne dla tej metody jest to, że wszystkie te wskazówki literackie stanowią sygnały wysyłane do czytelnika. Czytelnik jest tu równie ważny jak narrator. Brak odpowiedzi na pytania stawiane w tekście sprawia, że tekst pozostaje niekompletny. Opowiadanie wymaga więc czynnego udziału ze strony lektora, aby mogło spełnić swe zadanie. Oczywiście zadanie to jest ściśle określone, a narratologia określa jego zasady. Opowiadania są „uśpione”, dopóki lektor nie wyrwie ich ze snu⁴⁸.

„Narratologia”, czyli narratywne studium opowiadań, wyrosła na bazie współczesnej lingwistyki i krytyki literackiej. Jednocześnie, podobnie jak metody achroniczne, przesuwa ona punkt ciężkości badań na sam tekst, lekceważąc jego zakorzenienie w czasie. W odniesieniu do Pisma Świętego oznacza to odebranie mu charakteru dokumentu historycznego i sprowadzenie go do roli subiektywnej literatury. Jest to niewątpliwie dziedzictwo filozofii oświecenia, która zredukowała natchnienie Biblii do poziomu piękna estetycznego (*belle lettre*). O ile jednak w metodologii strukturalizmu zanegowano nawet Boskie autorstwo Ksiąg świętych, to narratologia kładzie nacisk na orędzie zawarte w tekście. Jako odrębna metoda interpretacji Biblii powstała ona w latach 80. ubiegłego stulecia, również pod wpływem badaczy żydowskich⁴⁹.

Podstawowe pojęcia tej metody („opowieść”, ang. *story*, i „fabuła”, ang. *plot*) zostały zapożyczone z badań literackich. Zastosowanie ich do badań nad

⁴⁷ Zob. P. Beauchamp, *L'analyse structurale et l'exégèse biblique*, „Vetus Testamentum Supplements” 22(1972), s. 113-128.

⁴⁸ Korzystamy tu z opracowania tej metody pióra J.L. Ska w: *Metodologia dell'Antico Testamento*, s. 139-170. W j. polskim zob. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3*, Warszawa 2003 (Rozprawy i Studia Biblijne 13). Metodzie narratywnej i sztuce retoryki biblijnej poświęcony był XXII Tydzień Biblijny na KUL w roku 2004. Materiały z tego sympozjum wydano pod red. W. Pikora: *Język Biblii. Od słuchania do rozumienia*, Kielce 2005 (Studia Biblica 11).

⁴⁹ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989.

Biblią powoduje zakwestionowanie tradycyjnych granic dzielących historię od literatury. Aktywna lektura tekstu biblijnego nie różni się więc niczym od analizowania fikcji literackiej. Przesunięcie akcentu z historii (*history*) na opowieść (*story*) sprawiło, że w Biblii przestano dostrzegać źródło historyczne, a zaczęto ją traktować jako literaturę fabularną⁵⁰. Jedynym ustępstwem na rzecz sakralnej lektury Biblii było zapożyczone od Arystotelesa rozróżnienie pomiędzy wątkiem fabularnym (gr. *peripetia*) a wątkiem objawionym (gr. *anagnorisis*).

Niewątpliwym plusem analizy narratywnej jest przeniesienie do badań nad Biblią metody, która pozwala ją interpretować również jako zbiór opowiadań, a nie samych tylko dokumentów historycznych. Służą temu zwłaszcza nowe ujęcia gramatyki hebrajskiej, akcentujące rolę czasownika⁵¹. Analiza narratywna stawia sobie za główny cel wniknięcie w świat opowiadań. Jej narzędzia natomiast są mniej przydatne do analizowania powiązań opowiadań ze światem doświadczeń historycznych: tutaj najbardziej skuteczne pozostają klasyczne metody egzegezy historyczno-krytycznej. Egzegeta winien umiejętnie dobierać narzędzia badawcze, najbardziej stosowne do pracy, której zamierza się oddać.

* * *

Dobrym przykładem współpracy interdyscyplinarnej nad tekstem biblijnym jest książka napisana wspólnie przez biblistę (A. Lacocque) i filozofa (P. Ricoeur) reprezentującego myśl hermeneutyczną⁵². W przyszłości podobne prace będą w stanie zniwelować przepaść, jaka ciągle dzieli odmienne podejścia do Biblii. Nie bez znaczenia jest wspólne szukanie korzeni biblijnych przez uczonych chrześcijańskich i żydowskich. Dla chrześcijan drogą jest Chrystus, dla żydów jest nią Tora. Jedni i drudzy szukają jednak celu swej drogi w świetle Objawienia, zanosząc do wspólnego Boga tę samą modlitwę: „Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). W nauce Kościoła Biblia Hebrajska stanowi pierwszą część Biblii chrześcijan. Żydzi mesjańscy odkryli już, że „Jeszua jest Tym, w którym wypełniły się Pisma”⁵³. Metodologia badań nad orędzim Starego Testamentu domaga się wspólnej refleksji również nad przesłaniem Nowego Testamentu. Św. Paweł wyraził za-

⁵⁰ Por. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek*, s. 153.

⁵¹ Zob. A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield 1990; tenże, *Letteratura sintattica della prosa ebraico-biblica*, Jerusalem 1991.

⁵² A. Lacocque, P. Ricoeur, *Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies*, Illinois 1998 (przekład: E. Mukoid, M. Tarnawska, *Mysleć biblijnie*, Kraków 2003).

⁵³ D. Juster, *Powrót do korzeni. Podstawy do teologii biblijnej judaizmu mesjanistycznego*, Kraków 1999, s. 122.

sadę jedności Biblii w sławnym stwierdzeniu: „Wypełnieniem (*telos*) Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4).

Methodological Research on the Message of OT

Summary

The article is based mainly on the Pontifical Biblical Commission's document *Interpretation of the Bible in the Church* (1993), but it also refers to *The Jewish People and his Holy Scriptures in the Christian Bible* (2001). The first part of the article deals with an outline of the history of OT Exegesis, particularly the common heritage of Samaritan, Jewish and Christian faith. The second part describes modern methods and approaches of biblical enquiry.

Słowa kluczowe: Biblia Hebrajska, Qumran, metodologia biblistyki, historia egzegezy, dialog żydowsko-chrześcijański

Key words: Hebrew Bible, Qumran, methodology of biblical sciences, history of exegesis, Jewish-Christian dialogue