

M I Ę D Z Y
DOSŁOWNOŚCIĄ
A ALEGORIA



MANLIO SIMONETTI

PRZYCZYNEK DO HISTORII
EGZEGEZY PATRYSTYCZNEJ

PRZEKŁAD KS. TOMASZ SKIBIŃSKI SAC

WYDAWNICTWO WAM
KRAKÓW 2000

„Myśl Teologiczna”

Seria pod redakcją ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998
20. M. O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, 1998
21. St. Głaz, *Doświadczenie religijne*, 1998
22. T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, 1998
23. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, 1999
24. E. Piotrowski, *Teodramat*, 1999
25. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, 1999
26. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 2000

Tytuł oryginału
LETTERA E/O ALLEGORIA, UNO CONTRIBUTO
ALLA STORIA DELL'ESEGESI PATRISTICA

© AUGUSTINIANUM ISTITUTO PATRISTICO PONTIFICIA
UNIVERSITÀ LATERANENSE VIA PAOLO VI 25 00193 ROMA

© Wydawnictwo WAM, 2000

Redakcja
ks. Jan Żelazny

Projekt okładki
Piotr Suchodolski
Studio Nr 11

ISBN 83-7097-702-2

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Edukacji Narodowej

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Adam Żak SJ, prowincjał. Kraków, 15 III 2000, l.dz. 75/00.

Wydawnictwo WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. (012) 429 18 88 • fax (012) 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. wew. 322, 348, 366 • fax (012) 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej **KSIĘGARNI INTERNETOWEJ:**
<http://WydawnictwoWam.pl>

PRZEDMOWA

Kiedy zabierałem się do napisania tej książki, moim zamiarem było przygotowanie nowego, przejrzanego i poprawionego, wydania *Zarysu historycznego egzegezy patrystycznej (Profilo storico dell'esegesi patristica)*, opublikowanego przez Augustinianum w 1981 r. Przepracowanie obejmowało przede wszystkim problemy dotyczące rozmaitych technik, sposobów interpretowania Pisma św. przez egzegetów różnych szkół i środowisk, oraz polemik i kontrowersji, jakie z tej różnorodności wynikały. W tym kontekście miałem możliwość z coraz większą jasnością podkreślać, że nierzadko technika interpretacyjna zmieniała się, także u tego samego egzegety, w zależności od analizowanych ksiąg tekstu świętego, stosownie do tego, czy chodziło o księgę ST czy NT, księgę historyczną czy prorocką, Ewangelie czy listy św. Pawła. Dlatego, w celu odpowiedniego ukazania tego zróżnicowania także w granicach twórczości egzegetycznej tego samego autora, niekiedy przedstawienie, mimo swej zwięzłości, nabierało charakteru analitycznego, śledząc dzieło po dziele, i stawało się coraz bardziej odległe od kryteriów, jakie kierowały pisaniem *Zarysu*.

Przed wszystkim z tego motywu przepracowanie okazało się nie tylko obszerniejsze, ale w wielu punktach, szczególnie w przedstawieniu ważniejszych egzegetów, także bardzo odmienne od wersji początkowej. Dlatego też jest teraz publikowane jako osobne dzieło, pod tytułem, który lepiej odzwierciedla specyfikę treści. Z *Zarysu* zostały zasadniczo niezmienione podstawowe kryteria podziału obszernego materiału oraz intencja przedstawienia go w organicznej i spójnej całości, co absolutnie nie oznacza pragnienia wyczerpania materiału, właściwego dla pozycji podręcznikowych.

I

PISMO ŚWIĘTE W KOŚCIELE PIERWSZYCH DWÓCH WIEKÓW

Chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm, jest religią księgi, co oznacza, że Pismo św., uznawane za owoc Bożego objawienia danego Kościołowi, zajmuje w nim miejsce absolutnie fundamentalne i do niego musi być dostosowany każdy akt życia wspólnoty, od doktryny do dyscypliny i liturgii, zarówno w sensie wspólnotowym jak i indywidualnym. Z drugiej strony, Pismo św. składa się z ksiąg zróżnicowanych pod względem treści, formy, chronologii, i to niekiedy, z różnych motywów, ksiąg niełatwych; z tego względu ich efektywne poznanie i wprowadzenie w życie przez chrześcijan nie były łatwe i oczywiste oraz zmuszały one do dość złożonej wstępnej pracy hermeneutycznej. Ta praca bowiem mogła mieć charakter bezpośredni, tzn. mogła podejmować wprost interpretację tekstów świętych – fragmentu, większej liczby fragmentów, całej księgi – poprzez różne formy literackie (homilia, komentarz, *quaestiones*, itd.); mogła też być pośrednia, w znaczeniu, że zastosowanie tekstu świętego do różnych celów życia wspólnotowego nakładało obowiązek odkrycia jego sensu i znaczenia w celu zastosowania tekstu do wymogów i zadań, jakie z tym danym tekstem mogły też nie mieć bezpośrednich i ewidentnych relacji.

Możemy więc powiedzieć, że całe życie wspólnoty było uwarunkowane interpretacją Pisma św. Powiedziano, że historia dogmatu to historia egzegezy, ponieważ całe dzieło formowania doktryny chrześcijańskiej opiera się na pewnej ilości tekstów biblijnych, interpretowanych w świetle określonych wymogów; ale to samo można powiedzieć o każdym innym aspekcie życia Kościoła: organizacji, dyscyplinie, kulcie i in. Z tego powodu studium Pisma św. stanowiło w Kościele pierwszych wieków prawdziwy fundament całej kultury chrześcijańskiej. Kreślimy tutaj krótki rys historyczny sposobów i form interpretacji, w których to studium się

odbywało. Lecz w celu wprowadzenia w zagadnienie należy rozpocząć od krótkiej wzmianki na temat technik hermeneutycznych, jakie stosowali Żydzi i Grecy, ponieważ wywarły one silny wpływ na *ratio* egzegetyczną doktorów chrześcijańskich.

1. ŻYDZI I GRECY MIĘDZY LITERALIZMEM I ALEGORYZMEM

1. Żydzi, odnośnie do Starego Testamentu (= ST), mieli ten sam co Kościół problem, o którym wspomnieliśmy wyżej tzn. problem zastosowania danych tekstu świętego do wymogów życia ludu, tak by uczynić je użytecznym, harmonizując je ponadto z danymi tradycji, prawa ustnego. To właśnie egzegeza czyniła możliwym proces aktualizacji wysnuwając z litery starożytnego tekstu nowe przykazania. Interpretacja ST nabrała życiowej wagi dla judaizmu, gdy poprzez reformę Ezdrasza, jaka nastąpiła po powrocie Żydów do ojczyzny po niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.), ST a szczególnie księgi Prawa Mojżeszowego stały się narzędziem regulującym całe życie ludu.

Istniały dwa podstawowe kierunki interpretacyjne: jeden miał charakter legislacyjny i jako cel wytyczał sobie odpowiedź przede wszystkim na pytania stawiane przez praktyczne zastosowanie tekstu świętego do aktów życia codziennego (*halacha*); to studium było praktykowane przede wszystkim w szkołach rabinackich. Drugi kierunek miał cele bardziej zróżnicowane, i zmierzał przede wszystkim ku zbudowaniu wiernych (*haggada*); znalazł on swoje najważniejsze zastosowanie w homilii, jaka stanowiła część kultu synagoidalnego. W celu uczynienia jaśniejszym przekazu podanego przez tekst biblijny, ten sposób interpretacji wykorzystywał także krótkie anegdoty i legendy. Podejście rabinów do tekstu świętego było bardzo, niekiedy nawet nazbyt, drobiazgowe: sprawdzano dokładność rozważanego tekstu biblijnego i wyjaśniano jego cechy gramatyczne jak i wszystkie szczegóły, w przekonaniu, że nawet najmniejszy z nich ma znaczenie. Interpretacja danego tekstu odbywała się według różnych metod: poprzez połączenie jednego lub większej liczby fragmentów Pisma, do których w jakiś sposób nawiązywał rozważany tekst; na podstawie kontekstu rozważanego w sposób całościowy, z wykorzystaniem metod dialektycznych, *a fortiori*, przez analogię, asymilację, uogólnienie, inkluzję, wykluczenie¹.

¹ Przykłady por. w: J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 77nn.

Przeważało zainteresowanie sensem dosłownym; i rzeczywiście chrześcijanie uważali za typowo żydowski ten typ interpretacji Pisma św. Nie pomijano jednak całkowicie interpretacji alegorycznej²: wystarczy wspomnieć interpretacje, jakie dawano dwojgu oblubieńcom z Pieśni nad pieśniami jako symbolom Jahwe i Izraela albo interpretację fragmentów tego tekstu symbolicznie odnoszonych do dziejów wyjścia Izraelitów z Egiptu. Chodziło jednak o interpretację marginalną i słabo rozwiniętą, która nie wyraziła się w jednolitych i harmonijnych dziełach o treści alegorycznej, ale ograniczała się do interpretacji oderwanych, włączonych w szersze konteksty innego rodzaju³.

Najstarsza praca interpretacyjna ST odbywała się przede wszystkim w formie ustnej, i tylko w późniejszym okresie zaczęto ją metodycznie spisywać. Wspomnijmy tu rodzaje literackie *targum* i *midrasz*. *Targumy* były tłumaczeniami Biblii na język aramejski, tzn. na język, którym mówiło się w Palestynie na przełomie er; ich napisanie okazało się potrzebne, aby towarzyszyć lekturze tekstu świętego – niezrozumiałego już dla wielu – w liturgii synagogałnej. Było to tłumaczenie bardzo dowolne, prawdziwa parafraza, niekiedy interpolowane dodatkami typu *halacha* i *haggada*, i miało na celu wyjaśnienia trudności i sprzeczności tekstu świętego i dostosowanie go do nowszych doktryn. Nie brak też było dodatków o charakterze parenetycznym⁴. Nazwa *midrasz* (= interpretacja) oznacza zarówno szczególny typ interpretacji aktualizującej ST, przeprowadzonej poprzez kombinację różnych tekstów, jak i owoc takiej interpretacji, tzn. prawdziwy komentarz. *Midrasze*, które dotarły do nas, są późne, nie wcześniejsze niż IV-V w. po Chr., ale wykorzystują także materiał dużo

² Na temat dyskusji, jakie miały miejsce co do oceny alegorii judaistycznej i rozróżnienia między egzegezą alegoryczną i egzegezą przypowieściową (obydwie określane były terminem *maszal*), wcale nie oczywistego i nie podlegającego dyskusji (przypowieść, ponieważ przedstawia naukę w języku symbolicznym jest, w gruncie rzeczy, formą alegorii: por. przypisy 13. 22), zobacz BONSIRVEN, *Exégèse* 207nn. Por. także nowsze, R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, 75nn.

³ Np. 60 wojowników z *Pnp* 3, 7 oznaczało litery błogosławieństwa kapłańskiego, sanhedryn albo klasy kapłanów i lewitów, i in. Przykazanie z *Pwt* 21, 13 (branka, którą Izraelita chce pojąć za żonę, ma oplakiwać przez miesiąc swojego ojca i matkę) mogło oznaczać odrzucenie bałwochwalstwa: BONSIRVEN, *Exégèse* 222. 226, do którego odsyłam dla dalszych przykładów.

⁴ Np. *Pwt* 33, 6 «Niech żyje Ruben i nie umiera» w *Targumie* palestyńskim zostaje oddany przez: «Niech żyje Ruben na tym świecie i nie umiera drugą śmiercią, którą umiera nikczemnik w królestwie przyszłym», z odniesieniem do doktryny o zmartwychwstaniu. Ten i inne przykłady por. w: M. MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978, 83nn.

wcześniejszy. Ten materiał, zebrany razem, przytacza fragment po fragmencie (Księga Rodzaju, Księga Wyjścia, itd.) interpretacje wielu rabinów oznaczone imionami. Oczywiście jest to pewien wybór materiału, ale wybrane teksty zostały przytoczone w formie oryginalnej, lub prawie oryginalnej bez jakiegokolwiek próby ujednoczenia tak co do formy, jak i co do treści⁵.

Odkrycie rękopisów znad Morza Martwego pozwoliło nam poznać inny typ komentarza biblijnego, który został nazwany *peszer* (= wyjaśnienie). Całe księgi ST albo ich fragmenty są przytaczane fragment po fragmencie i zaopatrywane w krótkie wyjaśnienia. Ten typ dzieła jest bardzo ważny w perspektywie naszego tematu, tak ze względu na bliskość chronologiczną z komentarzami patrystycznymi, jak i przede wszystkim ze względu na to, że spośród wszystkich form, w jakich wyraziła się interpretacja żydowska ST, *peszer* jest najbliższy tym komentarzom. Interpretacja dąży do aktualizacji tekstu biblijnego, przede wszystkim prorockiego⁶, dostosowując go do historycznych dziejów sekty z Qumran i ogólniej Palestyny ówczesnych czasów. Np. fr. 3 *Peszeru* Nahuma wymienia imię Demetriusza, księcia Hasmoneuszy⁷; ciągle są też wspomniani Nauczyciel Sprawiedliwości i Niegodziwy Kapłan, ważne postacie z literatury qumrańskiej. Nieustannie nawiązuje się także do Kittim oznaczających najeźdźców macedońskich i rzymskich. Oto np. komentarz do *Ha* 1, 8-9 «Szybsze od panter ich konie, itd.»: «Interpretacja tego odnosi się do Kittim, którzy tratują ziemię swymi końmi i swym bydłem. Z daleka przybędą, z wysp morskich, aby jeść wszystkie ludy, jak orzeł, i nie nasycą się»⁸. Jak widać, chodzi o interpretację prostą i zwięzłą, która rzadko zatrzymuje się na szczegółach. Ponieważ interpretator jest przekonany, że żyje w czasach eschatologicznych, motyw końca pojawia się często⁹. Już sama przez się interpretacja aktualizująca, przenosząc znaczenie komentowanego tekstu z jednej sytuacji historycznej na inną, jest w istocie interpretacją alegorycz-

⁵ Przykłady por. jeszcze w: BONSIRVEN, 219nn.

⁶ Preferencja tłumaczy się większą łatwością aktualizowania tekstu prorockiego niż innych ksiąg ST odmiennego rodzaju.

Najważniejszym wśród *peszerów* qumrańskich jest dla nas *peszer* Habakuka ze względu na to, że jest on najlepiej zachowany.

⁷ Por. L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971, 547; [tekst polski: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Wstępem opatrzył Z. J. KAPERĄ, Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu, t. 5, pod red. Z. J. KAPERĄ i St. MĘDALI, The Enigma Press, Kraków 1996, s. 115; przyp. tł.].

⁸ Por. MORALDI, 557, skąd pochodzi tłumaczenie włoskie. [tekst polski: P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, 4; przyp. tł.].

⁹ Por. np. teksty przytoczone przez MORALDIEGO, 531. 535.

ną. Ale należy dodać, że niekiedy także pewne szczegóły komentowanego tekstu stają się prawdziwymi symbolami, dzięki metodom specyficznie alegoryzującym. Np. we fr. 1 z *Peszeru* Nahuma morze symbolizuje Kittim, tak samo ziemia Baszan, czy góra Karmel są symbolem ich króla, Liban ich władców¹⁰.

2. Grecy nie posiadali tekstów o znaczeniu normatywnym, jakim jest Pismo święte, ale w swych szkołach retoryki i filozofii zwykli czytać i wyjaśniać dzieła literackie i filozoficzne, tak że również u nich wypracowywano wyrafinowane techniki egzegetyczne, i także u nich dokonano się przejście od nauczania tylko ustnego do spisania komentarzy do poetów, filozofów, itp. Powszechna forma, w której dotarły do nas komentarze do greckich dzieł literackich (Homer, lirycy, tragicy, i in.) to objaśnienie marginalne, tzn. seria uwag napisanych na marginesie kartki, która w części centralnej zawiera tekst literacki. Komentarz jest zazwyczaj zwięzły: objaśnienie tekstu i jego ewentualnych trudności językowych, interpretacyjnych albo innego rodzaju, oraz wyjaśnienie odnośników historycznych, mitologicznych, antycznych. Jest oczywiste, że także w greckiej i łacińskiej tradycji scholastycznej, jak w tradycji rabinów żydowskich, wcześniejsze interpretacje i uwagi były przekazywane do innych późniejszych; ale komentarze klasyczne, w porównaniu z *midraszami* żydowskimi, są zazwyczaj bardziej zwięzłe i bardziej uporządkowane w wyborze i przedstawieniu materiału, który z zasady jest przytoczony bez imiennego przyporządkowania temu czy innemu wcześniejszemu gramatykowi.

Odnalezienie niektórych papirusów pozwoliło nam upewnić się, że ten typ komentarza marginalnego był poprzedzony, w środowisku Aleksandryjskim¹¹, przez typ komentarza o charakterze linearnym, tzn. takim, w którym dany utwór poetycki jest przytaczany fragment po fragmencie, a po tekście następuje odpowiedni komentarz. Podobnie jak to zauważyliśmy odnośnie do *peszeru* qumrańskiego, należy stwierdzić, że ta forma komentarza jest w środowisku greckim najbliższa komentarzom patrystycznym¹².

¹⁰ Por. MORALDI, 545. [tekst polski por. P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*, 115; przyp. tł.].

¹¹ Tzn. w środowisku kulturalnym, w którym przede wszystkim kwitły studia filologiczne i literackie w świecie antycznym.

¹² Na ten temat por. R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, Napoli 1973, 340 i rozdz. 6 *per totum*. Dla dużo późniejszego przykładu tego typu komentarza w środowisku łacińskim zobacz niektóre rękopisy komentarza Serwiusza do Wergiliusza, np. Vat. lat. 3397.

Komentarze dzieł filozoficznych są zdecydowanie odmienne od komentarzy poświęconych dziełom literackim: są dużo obszerniejsze, a w przedstawieniu myśli Platona, Arystotelesa, i in., różni komentatorzy nie tylko przytaczają komentowany tekst w sposób bardziej wolny, ale przede wszystkim dają mu interpretacje tak osobiste, że stanowią one, choć po linii tekstu antycznego, prawdziwe dzieła oryginalnej spekulacji. Mogły więc w ten sposób powstawać komentarze bardzo zróżnicowane między sobą co do formy i treści: z jednej strony systematyczny komentarz ciągły do Arystotelesa sporządzony przez Aleksandra z Afrodisias, z drugiej strony dużo bardziej dowolny komentarz do Platona napisany przez Proklosa. Także *Enneady* Plotyna w istocie pochodzą z wykładów prowadzonych w formie komentarza do tekstów poprzednich filozofów. W tym środowisku rozpowszechniły się także dzieła egzegetyczne w formie *quaestiones* i *solutiones*, które znajdziemy również w egzegezie patrystycznej.

Dla nas jest tu w szczególności sposób ważne podkreślenie, że właśnie w środowisku filozoficznym została zaproponowana interpretacja poetów, przede wszystkim Homera, bardzo różna od tej, jaką stosowano powszechnie na polu scholastycznym, ponieważ miała charakter silnie alegoryczny¹³. Aby zrozumieć, dlaczego ta metoda hermeneutyczna osiągnęła takie powodzenie w interpretacji Homera i mitów greckich, rozważmy wielki autorytet, jakim poematy homeryckie cieszyły się zawsze w całym świecie greckim; stanowiły one fundament nauczania scholastycznego i formacji

¹³ Przez *allegoria*, *allegoréin* (= mówić inne rzeczy) rozumie się metodę ekspresywną w której mówi się jedną rzeczą, a rozumie się inną. Termin *allegoria* jest poświadczony począwszy od Cycerona i Filona; ta sama metoda była wcześniej określana jako *hypónoia*. W tym samym znaczeniu były także używane teminy *tropología*, *áinigma* i pochodne. Przypomnijmy definicje Kwintyliana: alegoria to ciągła metafora; kiedy alegoria jest zaciemniona staje się ona *áinigma* (9, 2, 46; 8, 6, 52). Na ten temat por. GLNT I 695nn.; J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, 85nn. Należy pamiętać, że powszechnie rozumie się przez alegorię dwie odrębne metody: jedna, kompozycyjna, to metoda, według której pisarz wyraża koncepcje ukrywające pod znaczeniem literalnym inne, istotniejsze prawdy; w tym znaczeniu las u Dantego jest już w intencji poety symbolem grzechu; inne metoda, hermeneutyczna, polega na odkryciu w danym tekście poetyckim, albo innego rodzaju, znaczenia innego niż tylko literalne, poza tym, co było intencją autora: tak jest np. u Plotyna, który widzi w pełnym przeszkód powrocie Ulissesa do ojczyzny symbol duszy, która wraca do swojej ojczyzny (1, 6, 8). Dzisiaj niektórzy odróżniają tę drugą metodę od pierwszej nazwą alegorezy. Ale w starożytnym środowisku chrześcijańskim nie czyniło się rozróżnienia między dwoma metodami aż do reakcji antyorygenesowskiej, ponieważ uważano, że tekst święty rzeczywiście przedstawia jedno lub więcej znaczeń ukrytych, poza literalnym. My będziemy z zasady używać alegorii na oznaczenie obu metod, i tylko wyjątkowo będziemy mówić o alegorezie.

kulturalnej, a sam poeta był nawet uważany za osobę pochodzenia boskiego. Refleksja filozoficzna uwidoczniła jednak bardzo szybko nieprawdopodobieństwo, absurdalność, oraz niemoralność mitów, bogów i herosów, o których on opowiadał, tak, że dla zachowania autorytetu i prestiżu tych poematów uznano, że Homer opowiadając wiele absurdalnych historii zamierzał w rzeczywistości przysłonić inne zagadnienia. Powodzenie, jakim w pewnych szkołach filozoficznych (Pitagoras, Heraklit) zaczął się szybko cieszyć język symboliczny i ukryty, którego celem było ukazanie przekazu skierowanego tylko dla nielicznych, po inicjacji, przyczyniło się do zastosowania tego kryterium hermeneutycznego do poematów homeryckich.

Już w VI wieku przed Chrystusem Teagenes z Regium prawdopodobnie interpretował walki bogów homeryckich jako alegorie starcia żywiołów natury, przez które gorąco przeciwstawia się zimnu, suchość wilgoci, itd; utożsamiał on też ogień z Apollem i Hefajstosem, wodę z Posejdonem, powietrze z Herą, itp.¹⁴. Następnie w szkole Anaksagorasa prawdopodobnie zaczęto dawać tym postaciom interpretację psychologiczną: Zeus staje się w ten sposób symbolem inteligencji, Atena zręczności, itd.¹⁵. I jeśli Platon z jednej strony potępiał interpretację alegoryczną Homera, ponieważ nie uważał, żeby jego poezja mogła zawierać przekaz ukryty, z drugiej strony sam posługiwał się mitem, tzn. językiem alegorycznym, aby przekazać pewne szczególnie sugestywne elementy swej myśli. To przede wszystkim jednak stoicy rozpowszechnili interpretację alegoryczną tradycyjnych bogów i dzieł ich piewcy, tak że wyeliminowali sens literalny tego wszystkiego co na podstawie tradycji mitologicznej przypisywano bogom, a co było niestosowne, i interpretując bogów czy to jako symbole żywiołów czy inaczej, zharmonizowali tradycyjny politeizm ze swym filozoficznym monoteizmem. Na początku naszej ery ten typ interpretacji i terminologia odnosząca się do niego były w powszechnym użyciu na polu scholastycznym i między osobami odznaczającymi się pewną kulturą literacką i filozoficzną.

Wspomnijmy tutaj, biorąc pod uwagę, że nie będziemy mieli okazji zająć się tym gdzie indziej, że użycie metody alegorycznej tak ze strony pogan jak i chrześcijan do interpretacji ich tekstów było przedmiotem krytyki ze strony jednych i drugich. Bowiem z jednej strony Tertulian,

¹⁴ Szczegóły odnośnie do tych i dalszych informacji por. w: PÉPIN, *Mythe*, 95nn.

¹⁵ Cynik Antystenes dał prawdopodobnie teoretyczne podstawy tej metodzie alegoryzującej u Homera, precyzując, że poeta niekiedy mówi według opinii, niekiedy według prawdy; por. PÉPIN, *Mythe*, 106.

Orygenes i inni odrzucali interpretację alegoryczną mitów pogańskich, istotowo niemoralnych, a z drugiej Celsus i Porfiriusz uważali za arbitralną i nie do zaakceptowania interpretację alegoryczną, jaką chrześcijanie dawali ST, ponieważ ten tekst był zbyt prosty i prymitywny, by pozwolić na taki typ interpretacji¹⁶. Istotnie polemika dotyczyła nie sposobu interpretacji, ponieważ alegoryzm był akceptowany przez obie strony, lecz tylko treści. Bowiem założeniem interpretacji alegorycznej było, że dany tekst miał znaczenie symboliczne i zawierał, pod pierwszym i literalnym sensem wyrażenia, przekaz ukryty i dostępny dla niewielu. Ponieważ jedni odmawiali takiej wartości symbolicznej mitom homeryckim a drudzy tekstom ST, nie mogli też zaakceptować ich interpretacji alegorycznej, której celem było właśnie wyjaśnienie tego przekazu symbolicznego i ukrytego.

3. Ta metoda hermeneutyczna i związana z nią terminologia zostały przyjęte przez judaizm hellenizujący, przede wszystkim w Aleksandrii, jako podstawowy środek prowadzący do zbliżenia między wierzeniami religijnymi Żydów, skupionymi wokół ST i kulturą grecką; a judaizm hellenizujący zapatrywał się na takie zbliżenie z niemałym upodobaniem. Nasza wiedza na ten temat pochodzi przede wszystkim – choć nie wyłącznie – od Filona, a on sam nie ukrywa wykorzystywania dawniejszych źródeł, aby podkreślić szeroki zasięg inicjatywy.

Istotnie, już tłumaczenie ST na język grecki nazwane Septuagintą (= LXX)¹⁷, dużo wcześniejsze od Filona, przedstawia pierwszą próbę interpretacji tekstu biblijnego, mniej więcej odpowiadającą *targumom* aramejskim, ponieważ ma często charakter parafrazy, czyli już pewnej interpretacji tekstu oryginalnego, na podstawie koncepcji rozpowszechnionych w czasach tłumaczy, a które natomiast były obce redaktorom tekstu oryginalnego. Te przepracowania miały zasadniczo charakter doktrynalny i zmierzały do zharmonizowania tekstu świętego z refleksją teologiczną rozpowszechnioną w czasach tłumaczy, a poruszane tematy były bardzo różne: Bóg, świat, naród wybrany, nadzieja eschatologiczna, Mesjasz. Oto dwa przykłady dotyczące ostatniego zagadnienia: w *Rdz* 3, 15, gdzie tekst hebrajski zawiera: «Ono (tzn. potomstwo niewiasty) zmiażdży ci głowę»

¹⁶ Por. w: PÉPIN, *Mythe*, 446nn.

¹⁷ Na temat LXX i innych tłumaczy greckich ST por. S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968; S. SABUGAL, *La interpretación septuagintista del Antiguo Testamento*, Augustinianum 19 (1979) 341-357. Należy pamiętać, że inne tłumaczenia greckie (Akwila, Teodocjon, Symmach) są późniejsze od LXX (II w. po Chr.).

LXX przetłumaczyła: «On (tzn. Mesjasz) zmiążdzy ci głowę»; w *Lb* 24, 7 (błogosławieństwo Balaama), w miejsce «I popłynie woda z jego dzbana» LXX zawiera «Przyjdzie człowiek z jego potomstwa».

Ze swej strony list tzw. Pseudo- Arysteasza, napisany w celu poparcia tekstu LXX, zawiera interpretację alegoryczną przykazań Prawa możeszowego odnoszących się do zwierząt nieczystych, czyli przykazań, które musiały wydać się bardzo dziwne czytelnikowi greckiemu: «(9, 148) Poprzez te przykazania prawodawca dał do zrozumienia osobom inteligentnym, że należy być sprawiedliwym, nie działać z przemocą ani nie uciskać innych ufając swym siłom, itd.». Mamy tu do czynienia z alegorią typu moralnego. W *Księdze Mądrości*, obok interpretacji tego rodzaju, znajdują się inne o charakterze kosmologicznym: np. w interpretacji, która cieszyć się będzie ogromnym powodzeniem, szata kapłana hebrajskiego, opisana w *Wj* 28, symbolizuje wszechświat: «Ponieważ na jego długiej szacie był cały wszechświat na czterech rzędach kamieni» (*Mdr* 18, 24).

Przechodząc do Filona (I wiek po Chr.)¹⁸, należy zauważyć przede wszystkim, że jego dzieła egzegetyczne są dwojakiego rodzaju: w większości są to komentarze do obszernych części *Księgi Rodzaju* i *Księgi Wyjścia*, z nawiązaniem do innych ksiąg Prawa; tekst biblijny jest w nich przedstawiony i komentowany poprzez interpretację, która nie skupiając się na wyjaśnieniu wszystkich szczegółów, jest przeprowadzona z ogromnym rozmachem i swobodą w stosunku do analizowanego tekstu, tak że przypomina pewne greckie komentarze filozoficzne. Obok nich, znajdujemy *Quaestiones in Genesim* i *in Exodum*, na które składają się zbiory fragmentów tych dwóch ksiąg o szczególnym znaczeniu, po których następuje raz za razem interpretacja przyjmująca różne rozmiary; ten rodzaj literacki pochodzi także z tego samego środowiska filozoficznego, co komentarze wspomniane wyżej. Oba te typy komentarza będą cieszyły się popularnością w chrześcijaństwie Aleksandryjskim.

Zbliżenie między Pismem świętym i tradycją grecką, jakiego dokonawali niektórzy Żydzi Aleksandryjscy, prowadziło aż do porównywania opowiadań biblijnych z mitami greckimi. Filon nie aprobeuje tej metody i woli od niej interpretację alegoryczną¹⁹ tekstu świętego według norm,

¹⁸ Na temat egzegezy Filona, obok C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alien Testaments*, Jena 1875 (przedruk Aalen 1970), por. PÉPIN, *Mythe*, 231nn.; Id., *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, w: Aa.Vv., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, 131-167.

¹⁹ Terminy, których Filon najczęściej używa na określenie interpretacji alegorycznej ST to *allegoria* i *hypónoia*: por. Indeks Leiseganga ad loc.

jakie regulowały interpretację poetów homeryckich. Doskonali i rozwija w ten sposób to, co przed nim, począwszy od Arystobulosa, Żydzi aleksandryjscy uczynili już na tym polu. W ten sposób z jednej strony może on podać możliwe do zaakceptowania wyjaśnienie wielu antropomorfizmów, którymi przepełnione są pierwsze księgi ST i które, na równi z mitami homeryckimi, szokowały wykształconych pogan, a z drugiej, wykorzystując szeroko w interpretacji koncepcje i terminologie filozoficzne, przede wszystkim platońskie i stoickie, przybliżał inteligencji greckiej koncepcję religijną, która była jej bardzo daleka.

Z drugiej strony Biblia ma dla Filona zupełnie inne znaczenie, niż ten czy inny mit dla poganina, tak że w odróżnieniu od komentatorów mitów pogańskich, z zasady nie eliminuje on sensu literalnego interpretowanego tekstu. Mimo przekonania, że tekst święty wyraża w formie symbolicznej przekaz ukryty pod sensem literalnym, i że dlatego należy go czytać i interpretować na dwóch poziomach nałożonych jeden na drugi (*Praem.* 61nn.), znaczenie, które przyznaje sensowi literalnemu, jest całkowicie drugorzędne: jest ono przeznaczone dla wielu, podczas gdy sens ukryty tekstu, osiągany przez metodę alegorii, jest dla nielicznych, którzy interesują się rzeczywistościami duchowymi (*Abrah.* 147). Przejście od litery do alegorii jest ułatwione przez pewne znaki w tekście, które nabierają specjalnego znaczenia pod okiem wprawnego egzegety. Chodzi o szczegóły, w których sens literalny z różnych motywów nie jest możliwy do zaakceptowania²⁰: o liczby, o nazwy zwierząt, roślin i innych szczególnych rzeczywistości, przede wszystkim o imiona własne osób i miejsc, które są interpretowane na podstawie etymologii, w oparciu o metodę, którą stoicy upowszechnili w interpretacji filozoficznej bogów greckich. Te wszystkie metody będą powszechnie stosowane także w chrześcijańskiej egzegezie biblijnej w środowisku aleksandryjskim, a niekiedy także poza tym środowiskiem.

Jeśli chodzi o treść alegorii filońskiej, podejmuje ona w większości zagadnienia kosmologiczne i antropologiczne (psychologiczne). Wystarczy wspomnieć kilka przykładów: Świątynia Jerozolimska oznacza symbolicznie świat, a części Świątyni – części świata (*Spec. leg.* 1, 66); cztery kolory szaty arcykapłana hebrajskiego oznaczają cztery żywioły (*Vit. Mos.* 2, 88). W opowiadaniu o stworzeniu człowieka Adam symbolizuje

²⁰ Ta metoda, którą możemy określić jako *defectus litterae*, przenosi na pole starotestamentalne sposób interpretacji akomodującej, który – jak widzieliśmy – filozofowie greccy stosowali wobec mitów homeryckich. Podkreślamy to, ponieważ ta metoda będzie miała wielkie znaczenie w egzegezie patrystycznej o kierunku alegoryzującym.

inteligencję, Ewa zmysłowość, zwierzęta namiętności (*Leg. all. 2, 8-9. 24. 35-38*); związek Abrahama i Sary oznacza związek inteligencji i cnoty (*Abrah. 99*). Dla Filona wiele tekstów Pisma może otrzymać więcej interpretacji alegorycznych. Niekiedy ta wielość zależy od wielości źródeł: drzewo życia z *Rdz 2, 9* – mówi Filon – niektórzy interpretują jako ziemię, inni jako słońce, inni jako zdolność przywódczą duszy, inni jeszcze jako symbol pobożności (*Quaest. Gen. 1, 10*)²¹. Ale innymi razy wielość zależy od odmiennego charakteru alegorii, która może być kosmologiczna albo psychologiczna: np. drabina Jakuba (*Rdz 28, 12*) może oznaczać tak powietrze znajdujące się pomiędzy niebem i ziemią, jak i duszę położoną między zmysłowością i rozumem²². Tendencja do przypisywania różnych sensów alegorycznych temu samemu fragmentowi Pisma św. będzie jedną z cech charakterystycznych egzegezy chrześcijańskiej w Aleksandrii.

2. STARY TESTAMENT U PISARZY OKRESU APOSTOŁSKIEGO²³ I POAPOSTOŁSKIEGO

1. Pierwsi chrześcijanie są Żydami z pochodzenia i wykształcenia: nie mają więc wątpliwości i trudności w zaakceptowaniu ST jako objawienia Bożego dla tego Izraela, którego – jak są przekonani – stanowią część wybraną, i interpretują go według zwyczajnych sposobów stosowanych w judaizmie w swych czasach, aby dostosować go do swych nowych potrzeb. Czyniąc to nie ograniczają się do ozdabiania swych tekstów cytatami wyjętymi ze ST, także różnie zestawianymi; stosują także metody bardziej złożone typu midraszowego i w kazaniach, w liturgii, w polemice, itd., przedstawiają koncepcje nowe, istotne w nowej rzeczywistości rodzącego się chrześcijaństwa, poprzez połączenie tekstów starotestamentalnych przywołujących się na wzajem: *Magnificat* (*Lk 1, 46-55*) jest

²¹ Filon skłania się ku tej ostatniej interpretacji i odrzuca interpretację literalną tekstu.

²² Por. *Somm. 1, 146*. Szczegóły na temat pluralizmu alegorii por. w: PÉPIN, *Remarques*, 155nn.

²³ Biorąc pod uwagę, że właściwym przedmiotem naszego studium jest egzegeza patrystyczna, ta wzmianka na temat użycia ST w Nowym Testamencie (= NT) ma charakter ściśle wprowadzający i dlatego ogranicza się do tego, co dotyczy w sposób bezpośredni naszego przedmiotu. Na ten temat por. E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957; BONSIRVEN, *Exégèse* 266nn.; P. GRECH-G. SEGALLA, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Casale 1978, 47-61, gdzie jest podana i omówiona obszerna bibliografia.

splotem cytatów i aluzji starotestamentalnych połączonych razem dla wyrażenie nowej rzeczywistości²⁴.

Niekiedy metoda jest bardziej złożona. W Rz 9, 6-29 Paweł przedstawia rozróżnienie Izraela według ciała i Izraela według ducha oraz tajemnicę wybrania bożego jako *midrasz* do Rdz 21, 12 «Od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo (*sperma*)», popartego Rdz 18, 10 «Wrócę w tym czasie i Sara będzie miała syna»; myśl zostaje rozwinięta przez splot tekstów dotyczących nieprzeniknionej woli, z jaką Bóg realizuje swoje powołanie (Rdz 25, 23; Ml 1, 2-3; Wj 33, 19, i in.), a tekst zamykający *midrasz*, Iz 1, 9, przywołuje tekst początkowy słowem kluczowym «potomstwo» (*sperma*). Innymi razy ta metoda jest stosowana w dyskusji: w Mt 15, 1-9 faryzeusze przedstawiają Jezusowi problem przestrzegania tradycji; odpowiedź Jezusa opiera się na Wj 20, 12 i 21, 17, dotyczących szacunku, jaki każdy winien jest ojcu i matce, a wywód kończy się cytatem z Iz 29, 13 «Ten lud czci mnie wargami, ale ich serce dalekie jest ode mnie»²⁵. Także inna szczególna metoda interpretacji aktualizującej ST, nazywana *peszer*, jest obecna w księgach Nowego Testamentu (= NT): stosuje ją sam Chrystus, gdy (Łk 4, 16-21) w synagodze w Nazarecie czyta Iz 61, 1-2 «Duch Pana spoczywa na Mnie, itd.» i odnosi go do siebie: «Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli». W ten sam sposób także Jan wzoruje bestię wychodzącą z Morza w Ap 13 na czterech bestiach z wizji w Dn 7, ale aktualizuje ich znaczenie, przenosząc ich symboliczną wartość z imperiów antycznych na imperium rzymskie.

Przytoczone przykłady dotyczą nie tylko aspektów formalnych początkującej interpretacji chrześcijańskiej ST, ale także jej treści, i na tym polu związek pierwotnego Kościoła z tradycją żydowską wyrażoną w ST wchodzi w napięcie z nowością orędzia o zbawieniu, które właśnie w oparciu o ST chrześcijanie starali się potwierdzić. Widzą oni bowiem w Jezusie Mesjasza przyrzeczonego i zapowiedzianego przez proroków i w konsekwencji odnoszą do Niego wiele tekstów starotestamentalnych, które w tym czasie były powszechnie rozumiane jako proroctwa mesjańskie²⁶.

²⁴ Niekiedy pierwsi chrześcijanie czytali ST w formie *targumów*, i ten filtr wywierał pewien wpływ na lekturę. Na ten temat por. MCNAMARA, *I Targum* 109nn.

²⁵ Przykłady czerpiemy z E.E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic*, Tübingen 1978, 155nn.

²⁶ Podkreślmy: w tym czasie, ponieważ później, właśnie aby przeciwstawić się zastosowaniu chrystologicznemu wielu proroctw mesjańskich, Żydzi zaczęli ograniczać ich liczbę, twierdząc, że wiele z nich zrealizowało się już w historii Izraela. Np. w czasach Orygenesza zaprzeczali oni mesjańskiemu znaczeniu Rdz 49, 10; por. *O zasadach* 4, 1, 3; por. także rozdz. III, przyp. 211.

Lecz większość Żydów nie akceptuje tego orędzia i odrzuca utożsamianie oczekiwanego Mesjasza z Chrystusem ukrzyżowanym, a polemiki, jakie rodzą się z tego kontrastu opierają się właśnie na prorocत्वach mesjańskich i ich kontrowersyjnym odnoszeniu do Jezusa. Jest oczywiste, że cała pierwotna katecheza odczuła głęboko te polemiki tak, że w pismach NT znajdujemy liczne ślady dyskusji, które wtedy koncentrowały się wokół interpretacji tekstów mesjańskich ST: *Mt* 22, 41-46 i 21, 42-43 przedstawiają samego Chrystusa, który odnosi do siebie *Ps* 109, 1 «Rzekł Pan do Pana mego: 'Siądź po mojej prawicy, itd.'» i *Ps* 117, 22-23 «Właśnie ten kamień, którzy odrzucili budujący, stał się głowicą węgła, itd.» i broni odniesienia pierwszego z dwóch tekstów przy pomocy subtelnej dialektyki. Także różne mowy Piotra przedstawione w pierwszych rozdziałach Dziejów Apostolskich poświęcają dużo miejsca cytowaniu tekstów mesjańskich odnoszonych do Chrystusa.

Mesjański charakter wielu tekstów ST był uznawany tak przez chrześcijan jak i przez Żydów, choć ci ostatni odrzucali zastosowanie ich do Chrystusa. Lecz nowość Chrystusa, Mesjasza cierpiącego i zmarłego na krzyżu, podczas gdy Żydzi oczekiwali Mesjasza triumfującego nad wrogami Izraela, skłoniła pierwszych chrześcijan do interpretowania w sensie chrystologicznym także innych tekstów ST, obok tekstów powszechnie uznawanych za mesjańskie: tak jest np. z *Ps* 117, 22-23 przytoczonym wyżej, a przede wszystkim z różnymi tekstami Deuterostajasz przedstawiającymi cierpiącego Sługę Jahwe: wystarczy na ten temat przypomnieć spotkanie Filipa z Etiopczykiem w *Dz* 8, 26nn., które skupia się właśnie na cytacie i interpretacji mesjańskiej i chrystologicznej *Iz* 53, 7-8²⁷.

W tym kontekście dydaktycznym i polemicznym umieszczamy pierwsze chrześcijańskie zbiory *Testimoniów*. Rękopisy znad Morza Martwego pozwoliły nam dowiedzieć się, że już Żydzi mieli zwyczaj sporządzania florilegiów tekstów starotestamentalnych. Chrześcijanie przyjęli natychmiast tę metodę wykorzystując ją właśnie dla potwierdzenia specyfiki swego *credo* wobec powszechnej wiary Żydów. Zachowane zbiory tego rodzaju są dużo późniejsze od okresu apostołskiego (*Testimonia ad Quirinum* Cypriana); ale powtarzanie się tych samych tekstów ST w wielu punktach ksiąg NT, niekiedy w tych samych układach i z tymi samymi zmianami, jest dowodem, że szybko zaczęto tworzyć zbiory tego rodzaju we wspólnocie pierwotnej. Fragmentaryczność zachowanej dokumentacji

²⁷ Zobacz także przypowieść o przewrotnych rolnikach (*Mt* 21, 33nn.), która opiera cierpiący charakter Mesjasza na midraszowym połączeniu *Iz* 5, 1n. i *Ps* 117, 22-23.

nie pozwala odtworzyć ich z dokładnością i w całości; można jednak podzielić na kilka grup teksty ST używane w ten sposób: teksty apokaliptyczne i eschatologiczne; teksty odnoszące się do wspólnoty widzianej jako nowy Izrael; teksty odnoszące się do Sługi Jahwe i cierpiącego Sprawiedliwego²⁸.

Z drugiej strony, potrzeba pogłębienia znaczenia postaci i dzieła Chrystusa w relacji do tradycji żydowskiej i oczekiwania mesjańskiego skłoniła niektórych chrześcijan do zainteresowania się ST dużo szerzej niż wyznaczały to granice zakreślone przez takie zbiory tekstów: w mowie Szczepana przytoczonej w *Dz* 7, 2nn. przedstawienie nowego orędzia jest połączone z obszernym rozważeniem historii Izraela, od patriarchów aż do Salomona, widzianej w kluczu ciągłego sprzeniewierzenia się ludu, który nigdy nie przestrzegał woli Bożej i nie rozpoznał jego dobroci. Także Paweł w Antiochii Pizydyjskiej (*Dz* 13, 17nn.) włącza orędzie w obszerny obraz historyczny, tym razem ukierunkowany na ukazanie, że cała historia Izraela znajduje swe ukoronowanie w Chrystusie. Zmierzając w innym kierunku, refleksja na temat Chrystusa wcześniej doszła do przekonania, że jego postaci nie należy interpretować jako postaci zwykłego człowieka, nawet szczególnie uprzywilejowanego przez Boga, ale kazała przyznać mu, obok wymiaru ludzkiego, także wymiar boski. Dla poparcia tego przekonania uciekano się także do ST: *Hbr* 1 przedstawia i odnosi do Chrystusa wybór tekstów, w których Mesjasz, syn Boży, jest przedstawiony jako istota wyższa od aniołów: *Ps* 2, 7; *Pwt* 32, 43; *Ps* 103, 4; 44, 7-8, i in. I kiedy Jan, na początku IV Ewangelii, przedstawia Chrystusa jako Logos Boży i samego Boga, rozwija tę myśl przyznając mu cechy charakteryzujące starotestamentalną Mądrość.

Ale jeśli przekonanie, że Chrystus jest Mesjaszem i że dlatego w Nim zrealizowały się prorocтва mesjańskie ST było wspólne wszystkim chrześcijanom, to ci o nastawieniu bardziej rygorystycznie judaizującym włączali nową wiarę w wątek religijny i kulturalny, który ściśle przestrzegał zasad judaizmu, w którym stare Prawo zachowywało całą swą wartość: taki jest sens słów, jakie Mateusz (5, 17nn.) wkłada w usta Jezusa, każąc mu uroczyście potwierdzić znaczenie i nienaruszalność Prawa. Ten tekst przedstawia się jako polemiczny wobec innych środowisk chrześcijańskich, które czuły się mniej związane z dziedzictwem żydowskim i z literalnym przestrzeganiem norm Prawa, a stosowały raczej ducha orędzia głoszonego przez Chrystusa: po Szczepanie ta tendencja była reprezentowana przede

²⁸ Szczegóły i przykłady por. w: CH. H. DODD, *Secondo le Scritture*, Brescia 1972, 63 nn.; J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris 1966.

wszystkim przez Pawła i tutaj w dziedzinie interpretacji ST miały miejsce nowości, które w największym stopniu wpłynęły na cały rozwój egzegezy patrystycznej.

Paweł, który rozważa Pismo św. w świetle Chrystusa, widzi w nim ukrytą tajemnicę (*Rz 16, 25; 1 Kor 2, 1 i in.*), którą może odkryć nie litera, która zabija, ale tylko duch ożywiający (*2 Kor 3, 6*). Zasłona, rozciągnięta nad Prawem i nad Starym Testamentem, która zaciemniała i ciągle zaciemnia umysły Żydów, nie pozwalając im na właściwe rozumienie, została usunięta przez Chrystusa (*2 Kor 3, 13nn.*)²⁹. Stare Prawo czytane w świetle tego przekonania nabiera nowego, duchowego wymiaru: prawdziwe obrzezanie to obrzezanie serca; posiadają je ci, którzy są Żydami nie na podstawie tego, co jest widoczne na zewnątrz, ale w rzeczywistości ukrytej (*Rz 2, 28n.; por. Dz 7, 51*). Prawo zostało napisane dla nas, mówi Paweł na temat *Pwt 25, 4* «Nie zawiążesz pyska wołowi młóćącemu» i interpretuje ten tekst w sensie, że ten, kto pracuje nad głoszeniem Ewangelii, ma prawo utrzymywać się ze swej posługi (*1 Kor 9, 9nn.*). Znajdujemy się tu wobec procesu aktualizacji starych tekstów, który posuwa się dużo dalej niż to działo się w Qumran. Ta metoda oparta na duchowym rozumieniu Prawa nie zatrzymuje się na samych przepisach prawnych. Przez Prawo bowiem Żydzi rozumieli grupę pięciu ksiąg Mojżeszowych, obejmując nim także części narracyjne; także w nich Paweł zauważa tajemnicę Chrystusa, w sensie, że te dawne wydarzenia stanowiły prefigurację wydarzenia Chrystusa i Kościoła, i tylko te nowe wydarzenia dostarczają klucza do zrozumienia głębokiego sensu wydarzeń dawnych. W tym nowym świetle Adam przedstawia się jako prefiguracja (*typos*) Chrystusa³⁰, a synowie Hagar i Sary jako prefiguracje Żydów i chrześcijan (*Rz 5, 14; Ga 4, 22nn.*); przejście Izraelitów przez Morze Czerwone jest symbolem chrztu, manna i woda, która wypłynęła cudownie ze skały są prefiguracjami Eucharystii (*1 Kor 10, 1nn.*). W IV Ewangelii wąż miedziany z *Lb 21, 9* i baranek paschalny są prefiguracjami ukrzyżowania i śmierci Chrystusa (*J 3, 14; 19, 36*). W *Hbr 7, 1n.* Melchizedek jest figurą Chrystusa, a w *9, 13n.* ofiara w Świątyni stanowi figurę ofiary Chrystusa. W *10, 1* jest powiedziane ogólnie, że Prawo zawiera cień dóbr przyszłych, tzn. rzeczywistości Chrystusa i Kościoła. W *1 Pt 3, 20-21* woda potopu jest symbolem wody chrztu.

²⁹ Na temat wpływu jaki literatura targumiczna wywarła na *midrasz* Pawła dotyczący zasłony Mojżesza por. MCNAMARA, *1 Targum* 131nn.

³⁰ Ściśle rzecz biorąc ta prefiguracja jest antytypiczna, w sensie, że tak Adam jak i Chrystus rekapitulują w sobie całą ludzkość, ale Adam w grzechu, a Chrystus w zbawieniu.

Jak widać, metoda hermeneutyczna, przy pomocy której Paweł i inni autorzy NT interpretują duchowo, tzn. chrystologicznie, wydarzenia z Księgi Rodzaju i Wyjścia nie da się sprowadzić do metody aktualizującej, poprzez którą były odnoszone do Chrystusa starotestamentalne proctwa mesjańskie: bowiem w tych ostatnich tekst ST przyjmuje znaczenie tylko w sensie chrystologicznym i lektura w tym sensie jest bezpośrednia i odbywa się na jednym tylko poziomie³¹; natomiast widzenie w mannie *typos* Eucharystii nie niweluje historyczności wydarzenia starożytnego, ale nakłada nań nowe, duchowe i głębsze, znaczenie. W tym sensie nakładają się tutaj dwa poziomy lektury: jeden odnoszący się do starotestamentalnego wydarzenia historycznego, drugi ukazujący nowe wydarzenia dotyczące rzeczywistości Chrystusa i Kościoła, których wydarzenie starożytne stanowiło prefigurację, prorocką i symboliczną antycypację. I jeśli już metodę, poprzez którą Paweł aktualizował znaczenie *Pwt* 25, 4 można określić ogólnie jako alegoryczną, tym bardziej należy określić jako taką metodę, przez którą nakłada się drugi poziom lektury na poziom pierwszy i literalny.

Terminem, którym Paweł definiuje relację między dwoma poziomami lektury i ich znaczeniami jest *typos* (= forma, figura, a ponadto symbol, prefiguracja: *Rz* 5, 14; *1 Kor* 10, 6. 11), termin, który – jak się wydaje – nie ma wcześniej znaczenia w sensie specyficznie egzegetycznym ani wśród Greków ani wśród zhellenizowanych Żydów. Ale kiedy w *Ga* 4, 24 Paweł przedstawia synów Hagar i Sary jako prefiguracje Żydów i chrześcijan, mówi: «Te rzeczy zostały powiedziane według alegorii (*allegoroúmena*)»; i to ukazuje, że był on świadomy, iż metoda hermeneutyczna zastosowana przez niego do interpretacji wydarzeń ze ST była w rzeczywistości alegoryzująca³². Ten sposób interpretowania ST będzie cieszył

³¹ Mamy do czynienia z takim jedynym i bezpośrednim poziomem lektury, zarówno wtedy, gdy proctwo jest odnoszone do Chrystusa w sensie literalnym, jak i gdy odniesie się do Niego tekst pierwotnie symboliczny. Np. tak poród dziewicy z *Iz* 7, 14 jak i różdżka z *Iz* 11, 1 dla chrześcijan mają tylko znaczenie chrystologiczne, ale pierwszy tekst wskazuje Chrystusa na podstawie sensu literalnego, podczas gdy drugi wskazuje go w formie symbolicznej, tzn. (według starożytnych) alegorycznej.

³² Fakt, że Paweł mówi tylko wyjątkowo o alegorii, podczas gdy zazwyczaj posługuje się terminem *typos*, obcym terminologii alegoryzującej Greków i judeohellenistów, na oznaczenie starotestamentalnych prefiguracji Chrystusa i Kościoła, nasuwa myśl, że nie darzył on sympatią terminu *allegoria* i pochodnych, jakby chciał uniknąć terminologicznego zrównania alegoryzacji mitów pogańskich z interpretacją chrystologiczną i eklezjalną wydarzeń ze ST – jak to natomiast zrobił Filon; i istotnie, podczas gdy interpretacja alegoryczna mitów pogańskich niszczy ich sens literalny, Paweł – jak Filon – nie

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	5
I. PISMO ŚWIĘTE W KOŚCIELE PIERWSZYCH DWÓCH WIEKÓW	7
1. Żydzi i Grecy między literalizmem i alegoryzmem	8
2. Stary Testament u pisarzy okresu apostołskiego i poapostołskiego	17
3. Gnostycka interpretacja Pisma Świętego	27
4. Polemika antyjudaistyczna i antygnostycka	35
5. Homilie paschalne	48
6. Hipolit	52
II. PISMO ŚWIĘTE W ŚRODOWISKU ALEKSANDRYJSKIM	63
1. Klemens	64
2. Orygenes	71
3. Rozprzestrzenienie egzegezy aleksandryjskiej	98
III. DZIAŁALNOŚĆ EGZEGETYCZNA NA WSCHODZIE OD IV DO POŁOWY V WIEKU	108
1. Euzebiusz	112
2. Egzegeza syropalestyńska IV wieku. U początków Szkoły Antiocheńskiej	123
3. Egzegeza Ojców Kapadockich	135
4. Egzegeza antiocheńska	157
5. Egzegeza aleksandryjska	204
IV. DZIAŁALNOŚĆ EGZEGETYCZNA NA ZACHODZIE OD CYPRIANA DO AUGUSTYNA	237
1. Od III do IV wieku	237
2. Egzegeza o tendencji literalnej	243
3. Egzegeza o tendencji alegorycznej	261
4. Tykoniusz i interpretacja Apokalipsy	297
5. Ariańska egzegeza Pisma Świętego	315
6. Hieronim	329
7. Augustyn	347

ZAKOŃCZENIE	365
BIBLIOGRAFIA	371
PISMO ŚWIĘTE I JEGO INTERPRETACJA W OKRESIE PATRYSTYCZNYM: BIBLIOGRAFIA POLSKOJĘZYZNA	377
WYKAZ SKRÓTÓW	383