

MIEDZY LITERĄ A DUCHEM

Żydzi i chrześcijanie wokół Biblii (XII — XIV wiek)

Rozum i litera. Te dwa słowa w dialogu są też dwoma filarami i ogniskami wszelkiego dialogu. Opierając się na przedłożonym tekście, można dyskutować. Jego sens literalny stawia nas na równi. O sensie wyrażonym w tekście przez metafory czy symbole, poszukując rzetelnie i bez uników, można rozmawiać we dwoje i wspierając siebie nawzajem, zmierzać w kierunku litery. Wobec litery żaden czytelnik nie jest wszechwiedzący. Wszechwiedzący jest jedynie Ten, który sprawia, że razem jesteśmy dziedzicami jednej litery i jednego rozumu. W świetle rozumu osobowe spotkanie jest możliwe. „Ja” i „Ty” uznają się za „My”, odlegli i bliscy zarazem, dający i nie dający się uprzedmiotowić.

„Rozum i litera” stanowią trudny temat do przemyśleń. Któż spośród młodych będzie chętnie nad nim rozmyślał? Spostrzeżenie to ukazuje ważny wymiar tej kwestii. Wychowanie młodego człowieka jest być może wychowaniem do rozumu i do litery. Czy od razu jesteśmy rozumni? Czy od początku umiemy czytać tekst lub słuchać słowa? A jeśli litera uczy nas bycia rozumnymi? Jeśli litera daje nam „uszy” do słuchania? A może właśnie rozum uczy nas przyjmować literę? Może mamy współpracować w wyzwoleniu naszego „serca”? Rodzimy się i wzrastamy, co trzeba przyznać, w przestrzeni, którą wyznacza małe słowo „pomiędzy”. Jesteśmy w drodze pomiędzy literą a rozumem. Lecz czyż ta przestrzeń nie nakreśla już obietnicy naszego docelowego mieszkania, w królestwie ciała zmartwychwstałego i przemienionego?

Żydzi i chrześcijanie prowadzą dialog hermeneutyczny od blisko 2000 lat. Dialog ten jest dla nas, chrześcijan, wpisany w samą literę Pisma świętego jako fundamentalna struktura jego interpretacji. Stary i Nowy Testament są złączone ze sobą przez literalne, lecz i duchowe proroctwo. Nowy Testament to prawdziwy kobierzec zarówno litery, jak i ducha Starego Testamentu. Jeśli Pismo święte jest — jak wierzymy — duszą teologii, to czy dialog ten, wpisany w jej serce, nie byłby też fundamentalną strukturą teologii? Ktoś powie może, że dzisiejszy judaizm nie jest judaizmem Biblii z różnorodnością jego warstw historycznych. Lecz pomijając fakt, że nie powstrzymało to naszych ojców, czy my-

ślimy, iż nasze chrześcijaństwo byłoby bardziej chrześcijaństwem Biblii? Czyżbyśmy byli mniej od naszych starszych braci otwarci na Ducha, który tchnie, kędy chce; bardziej od nich zastygli w nurcie świata? „Jezus Chrystus ten sam wczoraj, dziś i na wieki” Z Nim jesteśmy razem złączeni.

Czy można czytać Biblię we dwoje? Czy powinno się czytać Biblię we dwoje? Oba te pytania wyznaczają ramy intrygi, w którą będziemy wplątani jako badacze, a nie jako widzowie, jesteśmy bowiem dziedzicami poszukującymi swoich ojców i ich dziedzictwa, a także aktualności fundamentalnej praktyki teologicznej. Jak należy czytać Biblię? Dlaczego mamy czytać Biblię? Te dwie kwestie obecne są w obu naszych tradycjach. Sprawiają, że w ramach każdej z nich kwestia dialogu nabiera podwójnego znaczenia: Jakie jest miejsce litery w teologii? Jakie jest w niej miejsce rozumu?

Wszystkie te pytania są już obecne w samej Biblii. W niej każda epoka odnalazła zasadę ich rozwiązywania. Zastosujemy tu metodę „dialogu” teologii z historią, co będzie innym sposobem przebywania pomiędzy literą a rozumem.

1. Głosa chrześcijańska i biblijne komentarze Rasziego

Chrześcijańscy interpretatorzy Biblii z XII—XIV wieku nie są dziedzicami teologii i egzegezy Ojców. Nie są nimi ani z prawa urodzenia, ani przez historyczną sukcesję. Są raczej dziedzicami egzegezy monastycznej wczesnego średniowiecza (zwłaszcza benedyktyńskiej), która przetrwała do ich czasów i jeszcze dłużej, jak również odnowy karolińskiej z VIII—IX wieku i wieku żelaza, który po niej nastąpił (X wiek). Należy się tu wystrzegać błędu perspektywy historycznej, która „skraca” przeszłość. W przeciwnym bowiem razie jak należałoby zrozumieć dynamizmy, które wtedy działały? W pewnym sensie jednak chrześcijańscy interpretatorzy z XII—XIV wieku są spadkobiercami Ojców dzięki długiej i dogłębnej pracy zapamiętywania, tworzenia i racjonalnego obiektywizowania¹.

¹ Por. J. Leclercq, *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1990³. Podobnie też działa się z Raszim i jego szkołą w stosunku do dawnych interpretatorów: Avot, Tannaitów, pierwszych mistrzów i komentatorów Miszny, a następnie Talmudu.

a) *Głosa i jej założenia*

„Osiemnasto- i dziewiętnastowieczni uczeni wyznaczyli dwie linie rozwoju średniowiecznej egzegezy: «zwrócenie się ku» autorytetom patrystycznym i studiowanie języka hebrajskiego”². W ramach benedyktyńskich szkół monastycznych, utrzymywanych przez władzę cesarską, erudyci tacy jak Maurdamne w Corbie, Teodulf we Fleury, a zwłaszcza Alkuin w Tours, przystąpili do kolacjonowania manuskryptów, mając na celu korektę tekstu, w której pierwszeństwo dano tekstowi Hieronima przed wersjami starołacińskimi (tzw. Biblia Karola Wielkiego). Wiadomo, że Alkuin, porównując ze sobą wersje łacińskie, zwróci się o pomoc do „żydowskich mistrzów rzymskich”, idąc w tym wiernie za przykładem samego św. Hieronima³. Po stronie żydowskiej niemal w tym samym czasie (IX—X wiek) ostatni masoreci kończą ustalanie „tekstu masoreckiego” i wypracowują pierwsze systematyczne gramatyki biblijnego języka hebrajskiego. Uczni chrześcijańscy, do których należy zaliczyć Rabana Maura⁴, Paschazjusza Radberta czy Angeloma z Luxueil, redagują komentarze biblijne, będące najczęściej prostymi zbiorami kazań i pism Ojców, poskładanych razem, by towarzyszyć lekturze Pisma świętego i ją ubogacać⁵. Chodzi tu przede wszystkim o św. Ambrożego (i Ambrozjastra), św. Augustyna, św. Hieronima i św. Grzegorza Wielkiego, lecz swe miejsce na Zachodzie ma również Orygenes dzięki przekładowi Rufina⁶.

² B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Indiana 1964, s. 44.

³ Podobnie uczynił Raban Maur w Moguncji. Por. A. Grabois, *The Hebraica veritas and Jewish-Christian intellectual relations in the twelfth century*, „Speculum” 50 (1975) 615-616.

⁴ Błędne przypisanie *Głosy* jego „sekretarzowi”, W. Strabonowi, świadczy o liczbie jego prac. W przypadku niektórych ksiąg biblijnych (*Księgi Machabejskie*) glosatorzy w XII i korektorzy w XIII wieku dysponować będą tylko komentarzem Rabana Maura.

⁵ Nie należy lekceważyć nowatorskiego charakteru tego typu pracy nad autorytetami w powiązaniu z księgami biblijnymi. Takie podejście sugeruje wypowiedź Richarda Simona: „Komentarze ułożone przez łacinników w następnych wiekach (VI w.) są tylko zebranymi przez mnichów kompilacjami”. Cyt. przez C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris 1944, s. 7.

⁶ „Średniowieczna erudycja odzwierciedla metodę Orygenesusa, jego stanowisko i jego ograniczenia”, zaznacza B. Smalley, podkreślając dbałość o krytykę tekstualną i zasięganie opinii u rabinów (*The Study of the Bible*, s. 13). Jednakże „porażka przenikania myśli antiocheńczyków do myśli łacinników ma podobną, choć negatywną, wymowę, co sukces aleksandryjczyków” (s 14).

B. Smalley zwraca naszą uwagę na związki pomiędzy przemianami instytucjonalnymi a nowościami w badaniach biblijnych: „historia biblijnej erudycji zależy od historii organizacji i reform religijnych”⁷. Religijne czy polityczne przemiany instytucjonalne wywierają szczególnie duży wpływ na ewolucję zjawiska tak delikatnego i kruchego, jakim są relacje intelektualne pomiędzy chrześcijanami a żydami. W XI wieku szkoły katedralne biorą górę nad szkołami zakonnymi (z wyjątkiem Le Bec Lanfranca i św. Anzelma): św. Fulbert i jego uczniowie w Chartres, Drogon i Manegold w Paryżu, gdzie być może kształcił się Anzelm z Laon; św. Bruno w Reims. Najazdy w X wieku, podobnie jak i liturgiczne zaangażowanie mnichów cluniackich, nie sprzyjały nauce⁸. W XI i XII wieku, na bazie nasilania się badań biblijnych, stają się też bardziej intensywne relacje pomiędzy żydami a chrześcijanami⁹. Gilbert Crispin, Abelard, cystersi: Stefan Harding i N. Manjacoria, zachęceni przez Eugeniusza III, wejdą w osobiste kontakty z uczonymi żydowskimi, u których będą poszukiwać porady i korekty celem ustalenia tekstu biblijnego (Biblia z Cîteaux). Od tej chwili wzajemne wpływy i stymulacje do badań i wypracowywania metody interpretacji Biblii pchną każdą ze wspólnot religijnych: żydowską i chrześcijańską, w pasjonującą przygodę. Jej rytm będą wyznaczać wpływy zewnętrzne: prawne, patrystyczne, filozoficzne, dochodzące do głosu we wzajemnych spotkaniach i epokowych przełomach (islam, krucjaty), lecz przede wszystkim ożywiać ją będzie wewnętrzny zapał poszukiwania prawdy i zrozumienia. Ponieważ wypracowanie *Glossa ordinaria*, stanowiącej pierwszy etap tego procesu ze strony chrześcijan, i opracowanie *Komentarza Rasziego* ze strony żydów, dokonało się dokładnie w tym samym czasie i zdumiewająco blisko w przestrzeni¹⁰, prace te nie wywierały na siebie takiego wpływu, jaki ma skończone źródło na tworzące się dzieło, można więc osobno badać ich genezę. Pozwoli to lepiej poznać ich równorzędne znaczenie i podobieństwo.

Anzelm z Laon († 1117), jego brat Radulf i ich uczeń Gilbert Universalis są głównymi postaciami biorącymi udział w wypra-

⁷ B. Smalley, dz. cyt., s. XV-XVII.

⁸ Por. tamże, s. 44-45.

⁹ Odnośnie do tego por. G. Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris 1990, s. 637; tenże, *Juifs et judaïsme de Languedoc*, w: M.-H. Vicaire (red.), *Cahiers de Fanjeaux* 12, Toulouse 1977, s. 422.

¹⁰ Anzelm z Laon (1050—1117), Raszi (1040—1105). Por. B. Dupuy, *Les Exégètes chrétiens du Moyen Âge et le commentaire de Rachi*, w: V. Malka, *Rachi, Que sais-je?*, Paris 1993, s. 100-116.

cowaniu *Glossy* zwanej przez nas *Glossa ordinaria*. Ma ona oczywiście długą prehistorię, poczynając od Alkuina, „*expositora*”, a historia jej recepcji jako „*ordinaria*” jest równie długa¹¹. Dzieło, pokrywające całą Biblię ciągłym komentarzem patrystycznym, umieszczonym z wielką techniczną i artystyczną precyzją zarówno na marginesach, jak i między wierszami biblijnego tekstu (glosy te wyróżniają się długością), jest owocem pierwszego wysiłku teologicznej systematyzacji z zamiarem nauczania Pisma świętego. Wydaje się, że nie sposób przecenić znaczenia tego wysiłku ogarnięcia całości Pisma świętego, które jest świadkiem pełni zamysłu Bożego i jego bosko-ludzkiej realizacji, i zastosowania doń, *in loco*, relektury w świetle interpretującej Tradycji Kościoła, z wszelkimi dodatkowymi problemami krytyki tekstów i harmonizacji autorytetów, jakich wymaga w swej genezie czy na jakie pozwala taka praca.

Znajdujemy się jeszcze w czasach sprzed dokonania się podziału na egzegezę i teologię, kiedy to celem kompilatorów (zachowujących „reprezentatywną selekcję wyjątków Ojców i mistrzów od III do początku XII wieku”, na co składają się więc źródła monastyczne, mistrzowie karolińscy, jak również marginalne glosy wyjęte z Talmudu) jest — zdaniem B. Smalleya — dostarczenie mistrzom podręcznika do wykładów. Osądzanie wartości tej kompilacji zakrawałoby na roszczenie sobie pretensji do dokładnej znajomości potrzeb i wypowiedzi tych nauczycieli.

Glosa mieści się przez to w ramach reformy gregoriańskiej i zaspokaja jej ambicję uświęcania Kościoła przez kształcenie kleryków i duszpasterzy. „Całość nauczania teologii w Laon polegała na czytaniu *sacra pagina*”. Niekiedy nauczanie jakiegoś mistrza, biblijne, a zarazem patrystyczne, „wydawano” w formie *expositio*, podobnie jak głosę Lanfranca o św. Pawle. Profesor odpowiadał następnie na „kwestie” doktrynalne uczniów, które ci niekiedy spisywali, co podtrzymywało żywotność patrystycznego

¹¹ W Paryżu jest już autorytetem dla Gilberta de la Porrée i Piotra Lombarda († 1160), którzy zajmą się jedynie pracą nad Psalmami i tekstami św. Pawła, „wydając” w latach 1135—1143, w formie ciągłego komentarza, *media* i *magna glossatura*, wykorzystane ponownie w *Sentencjach*. Spuścizna *Glosy* Piotra Lombarda jest równie bogata; wykorzysta ją właśnie św. Tomasz i będzie ją przytaczał w swych badaniach nad św. Pawłem. Piotr Comestor († 1179) pierwszy objaśnia *Głosę* (przed 1168). Z Paryża *Glosa* rozchodzi się po chrześcijańskiej Europie w rytmie fundacji *studiów* i uniwersytetów. Por. B. Smalley, dz. cyt., s. 63-65; G. Lobrichon, *Une Nouveauté, les gloses de la Bible*, w: *Le Moyen Âge et la Bible* (red. P. Riche, G. Lobrichon), Paris 1984, s. 95-114.

gatunku literackiego *Questio*¹², relatywizując tym samym oryginalność Abelarda. Autonomia „kwestii” wzrośnie, gdy Piotr Lombard przeniesie je ze swej *Glosy* do zbioru *Sententia*, dzięki czemu wyłoni się świadomość różnicy pomiędzy egzegezą a systematycznym nauczaniem, bez zrywania tym samym więzi komentarzy biblijnych z teologią¹³. Zainteresowanie przesunie się wtedy z egzegezy jako teologii, której wzór dał zachodniemu średniowieczu św. Grzegorz Wielki, na teologię jako egzegezę, czego prekursorem był św. Anzelm. Przejście to dokona się ponadto za pośrednictwem „trzeciego wejścia” Arystotelesa¹⁴.

b) Komentarz Rasziego

Wiadomo, że po zburzeniu Jerozolimy przez cesarza Hadriana w roku 135 i zakazaniu Żydom przebywania w Judei, Galilea stanie się schronieniem wielkich żydowskich Akademii. Tyberiada będzie aż po VI wiek ośrodkiem pracy masoretów. Ponieważ chrześcijanie bizantyjscy prześladowali te wspólnoty, Akademie przeniosły się do Babilonii zjednoczonej pod władzą arabską. Właśnie w kontekście filologicznej i filozoficznej neoplatońskiej kultury arabskiej Saadiyah Gaon (882—942), sam będący „logikiem, uczniem neoplatońskiej szkoły w Aleksandrii”, przez swe komentarze kładzie fundamenty żydowskiej „naukowej” egzegezy biblijnej. „Saadiyah dzieli przepisy i prawa biblijne na te, które zostały nadane przez Objawienie, i te, które wynikają z rozumu. Wyjaśnienie to stało się ortodoksyjną doktryną rabinistyczną”. Szkoła ta rozprzestrzeniła się „w Hiszpanii, Afryce Północnej i Europie Zachodniej” i „odegra pierwszoplanową rolę w rozwoju ośrodków szkolnych na Zachodzie”¹⁵. Właśnie w Hiszpanii „wyniki uzyskane przez gramatyków arabskich posłużyły w X wieku za wzór dla odradzającego się języka hebrajskiego”. Filologiczne i filozoficzne metody interpretacji Pisma świętego stosowane w szkole sefardzkiej, odrzucające alegorię uznaną za metodę „chrześci-

¹² Piękny przykład podaje: G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV siècle*, Paris 1999, s. 410, przypis 2.

¹³ Por. B. Smalley, dz. cyt., s. 67-77.

¹⁴ Por. M. Corbin, *Le Chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie nouvelle, série 16), Paris 1974, s. 908. Tematem tej tezy jest wpływ „trzeciego wejścia Arystotelesa” na teologię św. Tomasza.

¹⁵ A. Grabois, *L'Exégèse rabbinique*, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, dz. cyt., s. 234-235. Zdjęcie z urzędu i zesłanie Geona Natronaï ben Zabinaï przez władze muzułmańskie w 771 roku stało się przyczyną przeniesienia Akademii Babilońskiej do Kordoby.

jańską”, lecz przyjmujące naukowy encyklopedyzm, będą przeżywać ciągle rozkwit aż do XIII wieku.

Pod koniec VIII wieku wzmiankuje się istnienie we Włoszech, w Lucarno, renomowanych szkół żydowskich (podobnych do tej, której opinii zasięgał Alkuin, dokonując przeglądu Biblii). Ponieważ jednak nie oddziaływały na nie te same bodźce, co na ich siostry z kultury arabskiej, zachowały one talmudyczną, a nie filologiczną tradycję interpretacyjną. Córą szkoły w Lucarno i jej tradycji egzegetycznych jest przede wszystkim szkoła w Wormacji (IX—X wiek)¹⁶. W Wormacji, na początku XI wieku, sefardzkie dzieło gramatyczne przekazano tradycyjnym szkołom askenazyjskim, w tym szkołom z północnej Francji. Człowiek o tak bogatej osobowości, jak Raszi z Troyes, potrafił zebrać te różnorodne tradycje i złączyć je w „jednolity projekt”.

„Jest wiele midrasz. Wyłożyli je nasi rabini... Co do mnie, moim celem jest jedynie ustalenie literalnego sensu świętego tekstu. Uciekam się do haggady, jeśli pomaga mi ona ustalić jego prawdziwy sens w zależności od kontekstu”¹⁷.

Przed nim „żaden komentator nie podjął się systematycznego wyjaśnienia całej Biblii”¹⁸. „Faktycznie, oryginalność Rasziego nie polega na innowacji i metodologicznym zerwaniu z Peshat, «filologicznym i literalnym», i z Deresz, bardziej «homiletycznym», «mitologicznym» czy «midrachicznym» (!) jako dwiema «autonomicznymi metodami egzegetycznymi». Niektórzy z uczniów Rasziego wejdą na tę drogę, nie uzyskawszy jednak tej samej recepcji żydowskiej Tradycji co ten, który stał się jak gdyby jej «Doktorem Powszechnym».

„Nie przywiązując się do takiego «wyraźnego i kontekstualnego sensu», midrachiczne komentarze zachowane przez Rasziego nie negują literalnego i literackiego znaczenia Pisma świętego ani mu się nie sprzeciwiają. Wprost przeciwnie, nawet je na swój sposób potwierdzają: wykorzystują w ten sposób ich dalekosiężne

¹⁶ Zmniejszenie się tolerancji religijnej w północnej Francji i Włoszech w IX wieku paradoksalnie przyczyni się do pogłębienia tej sytuacji. Por. tamże, s. 246-247.

¹⁷ Komentarz do Rdz 3, 8, jeden z rzadkich tekstów metodologicznych Rasziego, przytaczany przez: V. Malka, dz. cyt., s. 66. Imię „Raszi” jest akronimem Rabbiego Szlomo Itshaki.

¹⁸ Tamże, s. 27. Liczne spostrzeżenia, zwłaszcza na temat kontekstu nauczania mistrzów żydowskich, można znaleźć w: S. Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, Paris 1991. W życiu wspólnot żydowskich rola i dzieło Rasziego jako talmudysty, „decydenta”, poety liturgicznego, są jeszcze większe niż dajemy odczuć. Interpretacja Biblii służy życiu Ludu Bożego; jest jego sercem.

możliwości. (...) Raszi odpowiada za Pismo święte... na tej samej zasadzie, na jakiej odpowiada za tradycję”¹⁹.

Jego uczniowie uczynią z Szampanii i z Troyes „oś zachodniego judaizmu”. Jednakże dopiero w XII wieku dojdzie do spotkania owoców chrześcijańskiej *Glossa ordinaria* z owocami nauczania Rasziego, co doprowadzi do ponownego wzajemnego ubogacenia²⁰.

„Znaczenie przyznane Rasziem w średniowiecznej egzegezie w czasach, gdy należało przepisywać manuskrypty, było o wiele większe niż jest w naszych czasach, w epoce książki drukowanej. (...) Aby zrozumieć to zainteresowanie Raszim, należy sobie przypomnieć, że w ciągu historii egzegeza chrześcijańska zawsze zachowywała ścisłą więź z egzegezą żydowską, podczas gdy odwrotna sytuacja była — jak wiadomo — realna, lecz o wiele mniej oczywista. Oba dzieła są z wielu względów porównywalne: ta sama troska o rozwiązanie trudności tekstualnych, to samo pragnienie zgromadzenia dawnych interpretacji, to samo uwypuklenie sensu literalnego. W środowiskach badaczy Biblii zdarza się dziś pytanie, jak to się stało, że chrześcijaństwo nie miało swojego «Rasziego». Miało go jednak, a jest nim *Glossa ordinaria*, z której nieustannie, przynajmniej przez trzy wieki, korzystali wszyscy ludzie średniowiecza... Judaizm pozostał przywiązany do swojej średniowiecznej glosy, podczas gdy chrześcijaństwo kontynuowało swe poszukiwania źródeł. (...) Zanim średniowieczne nauczanie wprowadziło do filozofii Arystotelesa ścisłą, lecz dowolnie powtarzaną i w żadnym wypadku nie wyczerpującą definicję, było ono historyczną chwilą podniesienia kwestii fundamentalnych w nauce opartej na czytaniu Biblii. (...) Nie należy wyobrażać sobie, że zainteresowanie sensem literalnym, występujące wtedy jak nić przewodnia zarówno w świecie chrześcijańskim, jak i żydowskim, było czymś wyjątkowym. Oczywiście, nowość stanie się na dłuż-

¹⁹ M. Dubois, J.-P. Sonnet, *S. Kamin, lectrice de Rashi. De la cohérence et de la pertinence d'un projet exégétique*, NRT 112 (1990) 2, s. 239. 241. 246. To, co tu powiedziano o egzezie Rasziego, dotyczy też, naszym zdaniem, *Glosy* (nie pomniejszając różnicy pomiędzy stosowanymi metodami), co miało na celu wydobycie wieloznaczności tekstu, tak midraszu, jak też alegorii.

²⁰ Wydaje się, że to właśnie po pierwszym wygnaniu Żydów przez Filipa Augusta pod koniec XII wieku „płomień studiów talmudycznych przeniósł się do Paryża”, być może ze względu na przyciąganie przez rodzący się uniwersytet, sprzyjając tym samym pojawieniu się „chrześcijańskich uczniów” Rasziego. S. Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, s. 123-124. 128.

szą metę nośnikiem poważnych problemów, które obróca się przeciwko tradycyjnej egzegezie”²¹.

To, że religijna cywilizacja bada swe sakralne korzenie, świadczy o wierze i śmiałości, wolności i rozumie, dojrzałości i twórczości. Bo czyż poszukiwanie sensu literalnego Historii Świętej nie jest miejscem rodzenia się teologalnego humanizmu? Co więcej: rodzi się pytanie, czy wewnętrzna wartość Biblii, pozwalająca na to, by wyłonił się ten teologalny humanizm, nie jest statusem jej historycznego wyznania wiary²²? Potrzeba tylko, by wychowany przez nią czytelnik nauczył się ją czytać.

„Czym jest sens literalny w średniowieczu? Nie jest płaskim, świeckim sensem historycznym... Jest to już sens pewnej opowieści, włączonej w wielką historię, ciągłą i natchnioną, sens zamierzony przez autora biblijnego, który sam wpisuje się w tradycję”²³.

Kwestię tę przekazano w dziedzictwie dwunastowiecznym szkołom.

2. Dwunasty wiek szkół teologicznych

Podążanie w kierunku litery i rozumu, ku jednemu przez drugie, odrębne, a zarazem pozostające we wzajemnej zależności, będzie się przedłużać i pogłębiać przez cały XII wiek. Należy tu wziąć pod uwagę trzy elementy, by zrozumieć ten ruch.

a) Odnowa życia kanonicznego, które zdolne jest przyjąć zarówno dziedzictwo monastyczne, jak i nowość w postaci miejskich szkół katedralnych, doskonale odpowiadająca instytucjonalnym potrzebom związanym z tą epoką. Założenie klasztoru Świętego Wiktora przez Wilhelma z Champeaux, ucznia szkoły w Laon, wpisuje się w ten nurt i doprowadza go — być może — do perfekcji, kształtując takie osobowości, jak Hugo, Ryszard i Andrzej²⁴.

²¹ B. Dupuy, dz. cyt., s. 100-105. Żydowscy interpretatorzy będą chcieli ukryć wpływ hermeneutyki chrześcijańskiej, jak zauważa G. Dahan, naucając o sensie Pisma świętego (*Pardès*).

²² Do takich wniosków skłaniają prace G. von Rada. Zob. jego *Teologię Starego Testamentu* (wyd. polskie: Warszawa 1986 — przyp. red.).

²³ B. Dupuy, dz. cyt., s. 105. Bernard Dupuy mówi o Raszim, lecz jego refleksje mogą też się odnosić do chrześcijańskich interpretatorów z XII-XIII wieku, zwłaszcza do św. Tomasza z Akwinu. Por. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne*, dz. cyt., oraz P. C. Bori, *L'interprétation infinie. L'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris 1991, s. 148.

²⁴ Według B. Smalleya było to być może słabością takiego ideału formacji, zwłaszcza program Hugona, który wymagał połączenia wyjątkowych zalet. Pod koniec wieku w klasztorze Świętego Wiktora zapanował antyscholastyczny nurt mistyczny, który odwrócił szkołę od prac nad egzegezą; *The Study*, s. 105-106.

b) Na drugim miejscu, dzięki miastom, „sporadyczne” kontakty z Żydami stają się dla tych mistrzów relacjami stałymi i ciągłymi²⁵, co świadczy o spokojnym życiu społecznym.

c) W końcu należy zaznaczyć, że pracę hermeneutyczną tego „wieku” charakteryzuje mentalność platońska i rzymska, odczytująca całe dzieło stworzenia w kategoriach symbolu i objawienia tego, co niestworzone. W tych ramach, aż do pojawienia się całej filozofii Arystotelesa, odbija się racjonalny sens i racjonalna wartość litery Pisma świętego.

a) Hugo ze Świętego Wiktora

„Zadziwia mnie — pisze Hugo ze Świętego Wiktora — że niektórzy mają czelność szczyć się nauczaniem alegorii, podczas gdy nie znają pierwotnego sensu litery. «Czytamy Pisma», mówią, «nie czytamy litery»... Nie gardźcie tym, co małe w Słowie Bożym... Pył, który depczecie, otworzył oczy ślepcy”²⁶.

Dla Hugona wszystko jest „znakiem”, lecz i „prawdą”. W dziele stworzenia wszystko jest sakramentalne, to znaczy zarówno historyczne, jak też symboliczne. Ten „chrześcijański platonizm” można uznać za zbyt proste, a nawet dwuznaczne rozwiązanie racjonalne, które nie poświęca dostatecznie dużo miejsca różnicy pomiędzy metaforą a sensem duchowym, transcendencją stwórczej mocy Słowa Bożego a naturą stwórczej mocy ludzkiej poetyki, i ostatecznie egzystencjalnej autonomii świata, stałości rozumu i ludzkiej wolności w historii Przymierza. Wola nie jest jednak przez to mniej wyraźnie obecna w tworzeniu w umyśle interpretacji znaków i słów Bożych w dziele stworzenia i w historii. Chodzi o zracjonalizowanie duchowej interpretacji tekstu, który przyjmuje się za natchniony, to znaczy przekraczający rozum, a jednak „mówiący językiem ludzi”, by przytoczyć wyrażenie zaczerpnięte z tradycji żydowskiej.

²⁵ A. Grabois, *The Hebraica veritas*, dz. cyt., s. 634. „The student of Scripture might well consult the Jew on his doorstep” pisze B. Smalley, dz. cyt., s. 81. Wspólnota żydowska zamieszkiwała wtedy dzielnice w centrum Ile de la Cité, tam również, przy drodze Świętego Jakuba z Composteli, mieszkali i jedli posiłki studenci. Pozwala to lepiej zrozumieć kontekst uwagi jednego z uczniów Abelarda, zawartej w komentarzu do Listu do Efezjan (około 1140). Zachęca on chrześcijan do studiów nad Pismem świętym, mówiąc im, że nawet w biednej żydowskiej rodzinie ojciec wysyła swych synów i córki na naukę (*litteras*): „non propter lucrum, sicut christiani, sed propter legem Dei intelligendam”. Cyt. za: A. Grabois, *The Hebraica veritas*, s. 633, przyis 99.

²⁶ *De Scripturis*, V, 13-15. Cyt. za: B. Smalley, dz. cyt., s. 93-94.

Program opracowany przez Hugona i jego szkołę stanowi (gruntowną) przeróbkę *De doctrina christiana* św. Augustyna. Dzięki użytym środkom teologicznym i hermeneutycznym student wchodzi w badanie sensu literalnego „historycznego”, który spotyka się z sensem duchowym, a zarazem nim kieruje. Lektura całości ksiąg biblijnych (historycznych, prorockich, mądrościowych, „trzy- lub czterokrotna”), wyuczenie się wydarzeń historycznych i prorocत्व, które wypełniły się już *ad litteram*, „następnie” lektura Nowego Testamentu z jego narzędziami pracy, „potem” studium sakramentów „jako przygotowanie do wykładu alegorycznego”, a także cnót i wad, „by (przygotować się) do tropologii”, liturgii, „następnie” lektura św. Augustyna (*De doctrina* i *De civitate Dei*). „Dopiero wtedy można wreszcie «czytać» księgi biblijne zgodnie z ich trzema znaczeniami i w wybranym przez siebie porządku”²⁷.

Metoda ta opiera się na postępie sztuk wyzwolonych, które uczą czytania księgi stworzenia i księgi Objawienia, by przygotować przejście do interpretacji duchowej. Jest też związana z pogłębieniem badania litery Pisma świętego, duszy wszelkiego teologicznego nauczania. Andrzej ze Świętego Wiktora twierdzi, że jego mistrz Hugo, wielki komentator Pisma świętego, „nauczył się sensu literalnego Pięcioksięgu od mistrzów żydowskich”, a studium jego *Notulae* w pełni to potwierdza²⁸. Świadczy o tym ponadto spuścizna duchowa Hugona z Andrzejem ze Świętego Wiktora († 1175), a także ze „szkołą biblijno-moralną”: Piotrem Komestorem († 1169), Piotrem Kantorem († 1197) i Stefanem Langtonem († 1228), którzy wypracowali historyczne, egzegetyczne i teologiczne narzędzia przekazu biblijnego nauczania wiktorynów dla pierwszych pokoleń XIII wieku.

b) Andrzej ze Świętego Wiktora i spuścizna Hugona

Andrzej ze Świętego Wiktora wykazuje mało troski spekulatywnej. Jego przywiązanie do zrozumienia litery można lepiej pojąć, gdy umieści się go na tle prac spadkobierców i uczniów

²⁷ *Epistola anonymi ad Hugonem amicum*, wyd. Martène et Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum*, I, 487-488, cyt., za B. Smalley, dz. cyt., s. 88-89.

²⁸ Hugo cytuje tu Rasziego jako *opinio antiqua* Żydów, a Józefa Kara czy nawet współczesnego mu Raszbama, wnuka Rasziego, jako *quidam*. Jego „profesor” należał więc do tej współczesnej mu francuskiej szkoły żydowskiej. Por. B. Smalley, dz. cyt., s. 103-104. Raszbam „nauczył się (łaciny), by móc bezpośrednio studiować egzegezę katolicką” — A. Grabois, *L'exégèse rabbinique*, dz. cyt., s. 253.

Rasziego, z którymi jest w ciągłym kontakcie. Współczesny mu Józef Bekhor Shor z Orleanu wyjaśnia Pisma i przekazane tradycje jako obiekt badania naukowego, ryzykując, że nie będzie już umiał pogodzić pracy racjonalnej z tradycyjną egzegezą²⁹. Otóż dla Andrzeja sens literalny (Starego Testamentu) jest tym sensem, który wykładają żydzi. Nie zatrzymując się na słabościach ukrytych w tej tezie, należy wydobyć epistemologiczne znaczenie takiej afirmacji rozumu i wiary w samym sercu opartej na wierze interpretacji litery. Dialog w sprawie litery z innym jej czytelnikiem, żydem, który nie podziela mojej wiary, jest drogą racjonalnej interpretacji literalnego sensu fundamentalnego tekstu mojej wiary! Bez Rasziego i jego egzegetycznego ujęcia Andrzej ze Świętego Wiktora nigdy nie mógłby „utożsamiać ze sobą litery, żydów i rozumu”³⁰.

Komentując prorocstwo Izajasza 51, 5: „Bliska jest moja sprawiedliwość”, Andrzej pisze: „oznacza to bądź Cyrusa, bądź — według nas — naszego Pana i Zbawcę, bądź — według Żydów — ich Mesjasza”³¹. Andrzej nie odrzuca więc wykładni duchowej, buduje raczej jej podstawy, wydobywając, dzięki dialogowi z *Hebreo nostro*, różnicę pomiędzy prorocstwem literalnym a typologią duchową. Pod przewodnictwem Hugona ze Świętego Wiktora mógł sobie wyznaczyć zadanie napisania czysto literalnego komentarza do Starego Testamentu, czego żaden komentator zachodni przed nim nie uczynił.

Mistrzowie, których dla wygody grupuje się pod nazwą „szkoły biblijno-moralnej”, wydają się mniej śmiali, a ich kontakty z uczonymi żydowskimi być może mniej intensywne. Jednakże kontynuowali oni ich innowacje. Zawdzięcza się im dużo w dziedzinie wypracowania narzędzi przekazu biblijnych i teologicznych zdobyczy szkoły wiktorynów. Ich dziełem i symbolem ich pracy

²⁹ W Wj 23, 19, dzięki wierności filologicznym badaniom nad tekstem i racjonalnemu zrozumieniu Prawa, modyfikuje on tradycyjny przekład, będący źródłem „kanonicznej” reguły kaszut: „*Nie pozwolisz wzrastać koźlęciu w mleku jego matki*” (zamiast „*nie będziesz gotował koźlęcia*”), co — jak mówi — dotyczy przepisu ofiary z pierwocin, „po siedmiu dniach ofiaruj je Bogu”, interpretując w tym sensie słowo (zgodnie z Rdz 40, 10) i przepis (zgodnie z Kpł 22, 27). Por. B. Smalley, dz. cyt., s. 149-156.

³⁰ Tamże, s. 172. B. Smalley wymienia spadkobierców Andrzeja ze Świętego Wiktora, „lepiej jeszcze znanego w XIII niż w XII wieku”, szanowanego przez autorów *Korektoriów*, takich jak Roger Bacon (s. 173-185). Na specjalną wzmiankę zasługuje Herbert z Bosham, sekretarz św. Tomasza Becketta, uczeń Piotra Lombarda i wiktorynów, komentator Psalterza i niezrównany hebraista (por. tamże, s. 186-195).

³¹ Tamże, s. 164. Polemika Ryszarda z uczniem Andrzeja na temat sensu literalnego Iz 7, 14 doprowadzi do powstania jego traktatu *O Emmanuelu*.

jest triada: *lectio, disputatio, praedicatio*. Ustaliwszy, dzięki wikto-rynom, powiązanie pomiędzy sensem metaforycznym Pisma a jego literą, zdobyli teoretyczny środek „naukowego” badania Pisma według litery, rozróżniając i porządkując wykład literalny i wykład duchowy. Dlatego mogli wypracować narzędzia techniczne literalnej i duchowej lektury Pisma świętego: historie, konkordancje, komentarze, syntezy teologiczne. To rozróżnienie na interpretację literalną i duchową staje się podstawowym warunkiem egzegezy i wypracowania, we względnej autonomii, wykładu teologicznego. Litera może wtedy wyrazić całą swoją moc racjonalną, czemu sprzyjać będzie ponadto pojawienie się filozofii arystotelesowskiej, co pogłębi jej godność i sprecyzuje bliskość jej związku z interpretacją duchową.

3. Majmonides (1135—1206) i św. Tomasz z Akwinu (1225—1274)

„Arystotelikowi zależy na tym, by substancje można było poznawać tylko przez jej dostępne zmysłom przejawy. Dostosowując Arystotelesa do chrześcijaństwa, św. Tomasz zjednoczył duszę i ciało ściślej niż się to udało uczynić augustynikom. (...) Przekładając swoje poglądy co do ciała i duszy na «literę i ducha», arystotelik będzie postrzegał «ducha» Pisma nie jako coś «ukrytego poza» czy «dodanego z góry», lecz jako to, co wyraża sam tekst. Nie możemy pozbawić człowieka ciała, by badać jego duszę; nie możemy też zrozumieć Biblii, odróżniając literę od ducha, i przeprowadzać odrębnego badania każdego z nich. (...) W tej samej mierze, w jakiej ciało zyskuje nową godność, tak i przyczyny niższe (jak ludzcy autorzy) zyskują moc działania, której nie mieli w tradycji augustyńskiej. (...) Sam Arystoteles nie mógłby dokonać tej rewolucji (...) gdyby inny filozof, Żyd, nie wykazał, że można ją przeprowadzić... Chrześcijańscy komentatorzy gardzili literą i podkreślali «tajemnice», ponieważ nie znali innej drogi dla uczynienia racjonalnym tego, co wydawało się niestosowne i niebudujące. Majmonides nauczył ich znajdować w sensie literalnym to, co rozumne i budujące”³².

Ten piękny tekst B. Smalleya wydaje się najlepszym wprowadzeniem do tematu. Ojciec Michel Corbin szczegółowo przebadał drogę, jaką musiał przebyć św. Tomasz w swej refleksji nad metodą *teologiczną*. Avital Wohlman wprowadził nas w *filozoficzne* wymiary stałego i przykładowego „dialogu”, który prowadził on

³² Tamże, s. 292-293.

z Majmonidesem³³. Rambam i św. Tomasz są mocno zakorzenieni w tradycjach, zarówno tych, które sami otrzymali, jak i tych, które ich przyjmą. Każdy miał za zadanie umacniać „szemrzących” i „zakłopotanych”, aż sam z kolei uczynił szemrzącymi i zakłopotanymi swych bezpośrednich spadkobierców, bo tak ich dzieła są potężne i oryginalne³⁴.

Majmonides i św. Tomasz, śladem Awicenny i jego arabskich spadkobierców, obaj przyczynili się do wkroczenia filozofii Arystotelesa na „Zachód”. Takie ubogacenie myśli przez źródło, które było mu wówczas niemal zupełnie nie znane i ukryte, stanowiło znaczące wydarzenie. Każda z tradycji, żydowska i chrześcijańska, zostanie przez nie zmodyfikowana, podobnie jak też cywilizacja, w którą się wpisują. Podobieństwo i różnica asymilacji arystotelizmu przez każdą z tych tradycji ujawnia podobieństwo i różnicę ich filozoficznych badań i głębię dialogu, w jaki są zaangażowane. Przyjęcie treści nauk Arystotelesa przez wiedzę teologiczną rozwiniętą w obu tradycjach opartych na Biblii oraz przyjęcie samej ich racjonalnej formalności, zupełnie niezależnej od kręgu biblijnego Objawienia, stawia z „otwartością” i brutalnością historycznego wydarzenia zasadniczą kwestię autorytetu rozumu i autorytetu litery. Otóż widzieliśmy, że kwestia ta tkwi w samym sercu dyskusji pomiędzy żydami i chrześcijanami, a w pewnym sensie stanowi już warunek i owoc ich wzajemnego dialogu, prowadzonego od przeszło półtora wieku. Czytając Majmonidesa, by przygotować się do spotkania z Arystotelesem, „filozof”, św. Tomasz, kroczy, śladem Ojców, uprzywilejowaną drogą teologii.

Arystoteles uczy św. Tomasza, że teologię można nazywać nauką w sensie nie równorzędnym, lecz analogicznym do sensu innych nauk. Pismo święte jest natchnione i w tym znaczeniu przychodzi z góry, przemawia jednak językiem ludzi. Nauka teologiczna zawarta jest w wizji Boga danej Kościołowi błogosławionych; jest wysiłkiem rozumnej wiary, otrzymanej od Boga. Jed-

³³ Por. M. Corbin, dz. cyt., Paris 1974, s. 908; A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988, s. 417.

³⁴ Życie Majmonidesa (czy też współczesnego mu jego rodaka Averroesa), który był lekarzem w Maroku i w Egipcie i który z powodu prześladowań przez Almohadów schronił się wraz z ojcem w Andaluzji, jest bogatsze w wydarzenia niż życie braci kaznodziejów. Przypomnijmy jednak, że „posiadłości rodu Akwinatów znajdowały się na skraju ziem papieskich i cesarskich” Fryderyka II Hohenstaufa, co osadza życie rodzinne, lata młodości i czas formacji Tomasza z Akwinu w kontekście kryzysów politycznych i intelektualnych XIII wieku. Por. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris, 1993, s. 2nn.

nak rozwija się na sposób ludzki, w mrocznym trudzie ludzkiej pracy podtrzymywanej przez łaskę. M. Corbin ukazuje, że potrzeba będzie św. Tomaszowi całego życia refleksji, poczynając od komentarza do *Sentencji* po *Sumę teologiczną*, by przy pomocy Arystotelesa wyrazić to, czym jest teologiczne przedsięwzięcie scholastyczne.

Trudność przyjęcia tego, że teologia jest nauką, ma dla Majmonidesa o wiele mniejsze znaczenie. Objawione poznanie Boga i doskonała metafizyka nie są w rzeczywistości czymś różnym. Bóg komunikuje swe Objawienie prorokom, a wyrazem jego doskonałości, gdy zostaje przekazane Mojżeszowi i ludowi na Synaju, jest właśnie jego identyczność z tym, co może poznać rozum: „Ja jestem Pan, twój Bóg. Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie”. Reszta Prawa jest na służbie pełnego zrozumienia obu tych racjonalnych nakazów, które niesie litera. Doskonałe poznanie Boga udzielone człowiekowi polega na zrozumieniu, że człowiek nie może przekroczyć Jego niepoznania. Jak rozumiał Andrzej od Świętego Wiktora: judaizm to rozum i sens literalny³⁵. Chodzi tu jednak o sens literalny powiększony o wszelkie możliwości ludzkiego rozumu i o rozum powiększony o wszelkie możliwości biblijnej litery.

Żydowska lektura Pisma świętego może być hermeneutyką midraszu, dopuszcza bowiem możliwość, by moc rozumu działała w każdej poetyckiej czy baśniowej formie językowej, byle tylko — jak tego nauczał Raszi — midrasz pozostawał w służbie peszat i profetycznego napięcia ku temu, co mieści się ponad wpisanym wewnątrz tekstem³⁶.

4. Zarys teologii natchnienia Pisma świętego

Święty Tomasz może tylko podziwiać i odrzucać „apofatyzm” Majmonidesa³⁷. Przez niełatwe dziedzictwo Arystotelesa Majmonides umiał uwydatnić to, co mogło posłużyć do wyrażenia obja-

³⁵ Na pytanie: „czym jest dla pani judaizm?”, Edyta Stein odpowiadała: *Ad infinitum*.

³⁶ Pozostaje jeszcze do oceny próba Majmonidesa przyswojenia w judaizmie alegorii, czego nie uczyniono w sposób konsekwentny od czasów Filona.

³⁷ „Ten, kto przypisuje Bogu atrybut afirmatywny, zna jedynie (jego) nazwę, lecz przedmiot, który w jego wyobraźni odnosi się do tej nazwy jest czymś, co nie istnieje; jest raczej wymysłem i kłamstwem, i dzieje się tak, jak gdyby odnosił tę nazwę do nie-bytu, bo w bycie niczego podobnego nie ma”, *Przewodnik dla błądzących*, I, 50. Odnośnie do zasadniczego rozumowania św. Tomasza, zob. *STh*, I, q. 13 a. 2 i 12.

wienia biblijnego i transcendencji Boga żywego³⁸. Św. Tomasz został zaś powołany do tego, by w terminach racjonalnych zaświadczyć o tym, co nie powstało w sercu człowieka. Litera Pisma Nowego Testamentu nie tylko dodała stronicie do Starego Przymierza. Zaświadcza, że „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), że miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5), że stajemy się „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4), litera pozwala nam „przybliżyć się do Niebieskiego Jeruzalem”, zaprasza nas do uczestniczenia w Najświętszej Uczcie, gdzie Chrystusa otrzymuje się za pokarm: celebrowane jest pamiątkę Jego męki, nasza dusza wypełniona zostaje Jego łaską, a mająca nadejść chwała już nam jest dana”. Św. Tomasz nada analogicznie nazwę „Nowego Prawa” temu nowemu ustrojowi otwartemu przez Odkupienie, w którym Duch Święty jest sam prawem wyrytym w sercu dla potwierdzenia duchowej natury nowej litery i jej wewnętrznego związku ze starą. Świadczy o tym u św. Tomasza jego teologia prorocstwa, podkreślająca, inaczej niż u Majmonidesa, przeobrażenie przez łaskę mocy ducha prorockiego celem uzdolnienia go do niesienia przesłania, które zasadniczo przewyższa siły rozumu, a zarazem w pełni bierze je na siebie i podnosi wzwyż³⁹.

Badanie litery Pisma świętego umożliwia największe zbliżenie w dialogu; jej duchowa interpretacja jest jak gdyby symbolem naszych różnic. Litera jest śladem i ciałem *intencji* autora natchnionego przez Ducha Świętego. Potrójna alegoria jest powiezionym Kościołowi wyrazem teologicznej współzależności, jaką Bóg ustanawia pomiędzy rzeczywistościami historii zbawienia, które opowiada biblijna litera. Przez ten podwójny ruch Słowo Boże w Piśmie świętym wydaje się człowiekowi⁴⁰.

„(Święty Tomasz) przejmuje z *doctrina christiana* powszechne rozróżnienie pomiędzy słowami i rzeczami i przystosowuje je do ram arystotelesowskich... Ludzcy pisarze wyrażają swe myśli przez słowa; lecz Bóg może też wyrażać swą myśl przez «rzeczy»,

³⁸ Podobnie przekształcił język filozofii greckiej Filon z Aleksandrii, zmierzając do potwierdzenia transcendencji i niepojmowalności boskiej natury na sposób dotychczas Grekom nie znany, J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, s. 143-149.

³⁹ Zmusza to do odwoływania się do narzędzi filozoficznych wypracowanych przez Pseudo-Dionizego. A Wohlman widzi w tym zasadę rozwoju, którą św. Tomasz mógł nadać odkryciu Majmonidesa w związku z Wj 3, 14. Potwierdzenie niewyrażalności Imienia Bożego w terminie *Esse* staje się metafizyką stworzenia, która integruje „globalną wizję porządku esencji”. Por. A. Wohlman, dz. cyt., s. 103.

⁴⁰ *Quodlibet*, VII, a 2 (15), Marietti, 1956.

to znaczy przez wydarzenia historyczne. W ten sposób sens literalny Pisma świętego polega na tym, co ludzki autor wyraził słowami, sens duchowy zaś na tym, co Boski Autor wyraził przez wydarzenia, które ludzki autor opowiedział... Sens duchowy nie jest pochodną słów pisarza, lecz historii świętej, w której on uczestniczył”⁴¹.

Egzegeza chrześcijańska nie myli litery z alegorią. Alegoria, jako gatunek literacki, *ex alio, aliud*, wyraża dla chrześcijan trwałość litery „Starego Testamentu”, jego konsystencję otwartą na interpretację obu tradycji, żydowskiej i chrześcijańskiej. Podkreśla też przez interpretację tej samej litery w świetle „innego” korpusu tekstu jedność księgi, która je gromadzi. Zrozumiałe się staje, dlaczego alegoria nie jest metodą egzegetyczną najbardziej typową dla tradycji żydowskiej w odkrywaniu wielości biblijnych znaczeń⁴². W końcu ta racjonalna analiza możliwości chrześcijańskiej alegorii otwiera na jej znaczenie teologiczne. Potrójny sens duchowy świadczy o wierze w Słowo Wcielone, o przyjęciu daru Jego Ducha Miłości i o nadziei na dom Ojca oraz pozwala zakorzenić w Piśmie świętym wielość interpretacji i teologii.

Wnioski końcowe

Na koniec tych rozważań wybierzmy spośród owoców dialogu żydów i chrześcijan, obracającego się wokół Biblii, ten, który dotyczy samej lektury Pisma świętego. Egzegeza żydowska może „wspomagać” egzegezę chrześcijańską, gdy poszukuje ona sensu litery gdzie indziej niż w słowie Bożym. Egzegeza chrześcijańska natomiast, bardziej wychowana przez alegorię do „przemieszczania” litery w stronę Wydarzenia Objawienia, którego śladem jest litera, może „wspomóc” żydowską egzegezę, uwięzioną w hermeneutyce nieskończonej błyskotliwości języka.

Chcąc zaświadczyć o tym, że Biblia może jeszcze każdemu wyznaczyć jakąś drogę do przebycia, możemy się powołać w podsumowaniu na dwóch filozofów naszego stulecia. Wiadomo, że Maurice Blondel wydobył na światło dzienne „świętość rozumu” Uczcił także w swym dziele *L'Action* wartość posłuszeństwa duchowej woli wobec literalnej praktyki prawa. Czyż jego przedsięwzięcie nie jest typowe dla dialogu między rozumem i literą? Znane jest również znaczenie jego filozofii dla katolickiej teo-

⁴¹ B. Smalley, dz. cyt., s. 300.

⁴² Por. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne*, dz. cyt., s. 435-444.

logii XX wieku. Z drugiej zaś strony Martin Buber był niemal udręczony kwestią dialogu między żydami i chrześcijanami, który niewątpliwie stanowił w jego oczach symbol każdego dialogu człowieka ze swoim „bliźnim”. Książka *Deux types de foi* może w nas ożywić cierpienie niezrozumienia, wywołane „u bliźniego” przez słabości naszego samozrozumienia. Wskazuje ona na podwójne „rozdarcie nieobecności”, lecz też i na nadzieję na odnowę w perspektywie „wypowiadania rzeczy (dotychczas) niewypowiedzianych” i „pomocy w ledwie dziś wyobrażalnym, wzajemnym niesieniu”⁴³.

tłum. Maria Żerańska

⁴³ M. Buber, *Deux types de foi. Foi juive et foi chrétienne*, Paris 1991, s. 166.