

KRZYSZTOF SONEK OP

TRADYCYJNA HERMENEUTYKA A WSPÓŁCZESNA KRYTYKA BIBLIJNA W ŚWIETLE RDZ 12,3

William Cowper pisze w jednym ze swoich poematów: „Różnorodność to przyprawa życia – to ona nadaje mu cały jego smak”¹. Idąc torem jego myśli, można powiedzieć, iż bogactwo Biblii staje się bardziej dostępne dla czytelnika, kiedy egzegeta decyduje się podejść do tekstu, sięgając po całą gamę różnorodnych metod. Równocześnie jednak tego rodzaju decyzja pociąga za sobą nieuniknione problemy. Pierwszy z nich to problem natury metodologicznej wynikający z zestawienia ze sobą podejść opartych na różnych założeniach i naświetlających różnorakie aspekty tekstu.

Niniejszy artykuł rozpocznie krótka prezentacja przedkrytycznej hermeneutyki biblijnej charakterystycznej dla okresu przed XVIII w. Zostanie ona oparta na rekonstrukcji tej hermeneutyki zaproponowanej przez Hansa W. Freia (1922–1988). Następnie chciałbym zadać pytanie o relację przedkrytycznej hermeneutyki do metody historyczno-krytycznej w świetle jednego wybranego wersetu z cyklu Abrahama (Rdz 12–25), a mianowicie Rdz 12,3. Mike Higon w swojej znakomitej analizie teologii Hansa W. Freia stwierdza, że jego książka *The Eclipse of Biblical Narrative*² z całą mocą sugeruje, że istnieje możliwość powrotu do pewnych intuicji

¹ W. Cowper, *The Task. Book II: The Time-Piece*, London 1889, 77. Wszystkie tłumaczenia z angielskiego są mojego autorstwa.

² H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974.

charakterystycznych dla przedkrytycznej egzegezy bez negacji osiągnięć współczesnej metody historycznej. Jednakże Frei nie wyjaśnia w pełni, w jaki sposób tego dokonać³. Dlatego też niniejszy artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie, czy tego rodzaju wykorzystanie pewnych intuicji przedkrytycznej egzegezy w ramach współczesnej krytyki biblijnej jest możliwe w odniesieniu do Księgi Rodzaju.

Krytycy Freia wielokrotnie zwracali uwagę, że jego proza oraz sposób przedstawienia tematu stanowi ogromne wyzwanie nawet dla doświadczonego czytelnika⁴. Książka ma charakter wysoce teoretyczny i abstrakcyjny. Frei nie kwapi się, aby ilustrować swoje tezy konkretnymi przykładami. Niemniej jednak jego dzieło wywarło wielki wpływ na dyskusję dotyczącą metodologii biblijnej i jako jedna z niewielu książek tego rodzaju została doceniona przez krytyków niezajmujących się ani Biblią, ani historią⁵.

Wydaje się, że na główne tezy *The Eclipse of Biblical Narrative* można spojrzeć następująco⁶. Po pierwsze, przed XVIII w. „Biblia była czytana zasadniczo jako księga, która przedstawia realne wydarzenia oraz zawiera prawdy o charakterze literalnym”⁷. W tym wypadku idzie oczywiście o sens tekstu biblijnego. Dla zdecydowanej większości przedkrytycznych egzegetów sens narracyjnych tekstów biblijnych jest tożsamy z tym, co owe teksty bezpośrednio komunikują i z niczym ponadto. Frei stwierdza, że teksty biblijne są „realistyczne i historyzujące [*history-like*] (choć niekoniecznie historyczne)”⁸.

Większość czytelników Biblii w okresie od starożytności do początku XVIII w. zwyczajnie zakładała przy lekturze, że cokolwiek Biblia opisuje, to wydarzyło się w rzeczywistości. Do tego sposobu myślenia czytelnicy nie doszli w wyniku gruntownej analizy, lecz dlatego, że kwestia historycznej wiarygodności Biblii nie była przedmiotem akademickich czy popularnych zainteresowań. Nie musieli oni

³ Zob. M. Higton, *Christ, Providence and History: Hans W. Frei's Public Theology*, London 2004, 137.

⁴ G.H. Boobyer stwierdza w recenzji książki Hansa Freia: „unfortunately, however, the author's abstract and rather involved style has made the book too long and difficult to read” (*SJT* 28 [1975], 578). R.E. Murphy podziela tego rodzaju krytyczną ocenę, niemniej jednak dodaje, że „Frei has provided a superb presentation of the historical background to the present hermeneutical situation” (*CBQ* 37 [1975], 573).

⁵ Zob. *TimesLitSupp* 73 (1974), 1320.

⁶ Por. L. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994, 235-240. Zob. także G.A. Lindbeck, „Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval”, w: *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, red. C. Seitz, K. Greene-McCreight, Grand Rapids 1999, 29-31. Trzeba oczywiście pamiętać, że Frei przedstawia ogólny obraz przedkrytycznej i krytycznej egzegezy, którego nie stosuje się w jednakowym stopniu do każdego egzegety.

⁷ Perdue, *Collapse*, 235.

⁸ Frei, *Eclipse*, 10.

wybierać między wiarą a sceptycyzmem, ponieważ istniała zasadniczo tylko jedna opcja. Frei pisze: „logiczne rozróżnienie i dystans pomiędzy opowiadaniem [biblijnym] a opisywaną przez nie rzeczywistością”⁹ nie istniał przed końcem XVII w. Dla czytelników żyjących przed epoką modernizmu sens narracji biblijnej nie był definiowany w odniesieniu do jakiegś zewnętrznej rzeczywistości: wydarzeń historycznych lub abstrakcyjnych prawd. Opowiadania biblijne nie dotyczyły wydarzeń z przeszłości rozumianych jako obiektywna i niezależna rzeczywistość. Przedkrytyczny czytelnik interesował się tym, co narracja biblijna komunikuje i w jaki sposób ów komunikat jest przekazany.

Po drugie, poszczególne opowiadania biblijne tworzyły spójną sekwencję wydarzeń dla przedkrytycznych czytelników. Jej początek jest w Księdze Rodzaju, kiedy to „Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1¹⁰), podczas gdy ostatnie rozdziały Apokalipsy, zawierające wizję Nowego Jeruzalem, stanowią konkluzję tej serii wydarzeń. Co więcej, owa metahistoryczna wizja była jedynym dostępnym opisem świata, w którym żył przedkrytyczny czytelnik¹¹.

Po trzecie, jak stwierdza Frei, „ponieważ świat, który opisują scalone w jedno biblijne opowiadania, był w istocie jedynym rzeczywistym światem, obejmuje on z zasady doświadczenie każdego okresu czasu i każdego czytelnika”¹². Wynika z tego, że czytelnik Biblii umieszczał historię własnego życia wewnątrz biblijnej metanarracji. Skoro natomiast logiczne rozróżnienie i dystans między opowiadaniem biblijnym a opisywaną przez nie rzeczywistością nie istniał, każdy czytelnik, jego rzeczywistość i doświadczenie, stawały się automatycznie częścią biblijnej metanarracji. Ich własny świat był postrzegany przez „biblijne okulary”, jak to znakomicie ujął kiedyś Kalwin¹³.

Po czwarte, źródłem jedności biblijnej metanarracji i zasadą, która pozwalała łączyć w jedno różne opowiadania biblijne, była interpretacja typiczna (figuratywna). Mimo oczywistych tematycznych i chronologicznych różnic między księgami biblijnymi, jak również między dwoma zasadniczymi częściami chrześcijańskiego kanonu, typologia umożliwia traktowanie wszystkich ksiąg jako części jednego organizmu¹⁴.

⁹ Tamże, 5.

¹⁰ Tłumaczenia cytatów biblijnych podaję za Biblią Tysiąclecia, wyd. 4, Poznań 1984.

¹¹ Zob. Frei, *Eclipse*, 2.

¹² Tamże, 3.

¹³ Lindbeck dodaje: „Thus the Bible interpreted them [the early Christians] perhaps even more than they interpreted the Bible. Scripture absorbed them and their world into itself” („Postcritical Canonical Interpretation”, 30).

¹⁴ Frei przypomina klasyczną regułę rządzącą interpretacją figuratywną: „Without loss to its own literal meaning or specific temporal reference, an earlier story (or occurrence) was a figure of

Rozwój teologii i filozofii, poczynwszy od końca XVII w. do czasów dzisiejszych, przyniósł jednak hermeneutyczną reorientację tego przedkrytycznego modelu, który będę odtąd nazywał „tradycyjną hermeneutyką”. Pierwsza zmiana polegała na pojawieniu się dystansu między światem narracji a światem wydarzeń historycznych, do których ta narracja się odwołuje. Opowiadania biblijne zaczęły być interpretowane albo jako wierna, albo wątpliwa wersja wydarzeń, które miały miejsce w przeszłości. W rezultacie sens tekstów biblijnych zaczął być definiowany dwojako: poprzez odniesienie do wydarzeń historycznych albo poprzez odniesienie do ogólnych prawd teologicznych. Sens tekstu przestał być definiowany w odniesieniu do siebie samego¹⁵.

Druga hermeneutyczna zmiana wynikała z zastosowania metody historycznej do tekstu Biblii i doprowadziła do podziału tego tekstu na mniejsze jednostki oraz do krytycznej analizy poszczególnych części. Większość krytyków była bardziej zainteresowana dowodzeniem lub falsyfikacją wydarzeń opisywanych przez Biblię niż próbą łączenia tych wydarzeń w jakąś hipotetyczną całość.

W wyniku tego nastąpiła trzecia hermeneutyczna zmiana. Interpretacja typiczna, oparta na jedności kanonu biblijnego, została wykluczona z naukowego repertuaru podejść. Charles M. Wood trafnie i zwięźle podsumował charakter tej przemiany w hermeneutyce: „Realistyczna lektura tekstu biblijnego oraz interpretacja świata oraz ludzkiego doświadczenia poprzez pryzmat tego tekstu ustąpiła innemu podejściu. Pojawiła się konieczność (albo, mówiąc ściśle, uważano, że pojawiła się konieczność) interpretacji Biblii poprzez pryzmat pozabiblijnej rzeczywistości. Owa pozabiblijna rzeczywistość stała się odtąd bardziej podstawowa niż sama Biblia i to w odniesieniu do niej czytelnik mógł teraz wypracować kryteria rządzące sensem i prawdą tekstu”¹⁶.

Niektórzy zwolennicy metody teologicznej Hansa W. Freia sugerują, że jego intencją było odwrócenie biegu historii i zwyczajny powrót do przedkrytycznych metod interpretacji tekstu¹⁷. Tego rodzaju ujęcia myśli Freia są nieprawdziwe.

a later one. The customary use of figuration was to show that Old Testament persons, events, and prophecies were fulfilled in the New Testament” (Frei, *Eclipse*, 2).

¹⁵ Por. W.C. Placher, „Hans Frei and the Meaning of Biblical Narrative”, *ChrCent* 106 (1989), 556-559, oraz J.J. Kelly, „Recenzja: H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974”, *TS* 36 (1975), 155-158.

¹⁶ Ch.M. Wood, „Recenzja: H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974”, *Int* 30 (1976), 80.

¹⁷ R.R. Topping stwierdza, że „Hans Frei aims at undoing the eclipse of biblical narrative and reversing the direction of biblical interpretation so that the unity and authority of the Bible as sacred text for the life of the church is restored” (*Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, Aldershot 2007, 139).

Frei aplikuje swoją metodę do Ewangelii w książce *The Identity of Jesus Christ*¹⁸, jednakże jego interpretacja nie jest pomyślana jako atak na przedstawicieli innych podejść do tekstu, zwłaszcza na tych badaczy, którzy posługują się metodą historyczną¹⁹. Frei jest przekonany, że analizy odrzucające wkład współczesnych metod krytycznych nie powinny mieć miejsca w egzegezie. W jednym ze swoich esejów Frei wyraźnie stwierdza, że koncepcja *sensus literalis* tekstu nie powinna być rozumiana jako antykrytyczna, ale w ricoeurowskim postkrytycznym znaczeniu jako „la seconde naïveté”²⁰. Co więcej, Frei, jako gorący zwolennik teologii Karla Bartha, pisze, że egzegeza późnego Bartha powinna być określana jako *nebenkritische*²¹: jego egzegeza nie miała na celu negacji krytycznego podejścia do Biblii, ale była rozumiana jako paralelny i uzasadniony sposób refleksji nad Biblią i wykorzystania jej w teologii. Frei naśladował w tym względzie swojego mistrza i jego własna metodologia nie miała na celu cofania wskazówek zegara historii.

Niniejszy artykuł stawia tezę, że warto podjąć powtórny refleksję nad niektórymi aspektami tradycyjnej hermeneutyki i zadać pytanie o możliwość ich wykorzystania we współczesnej egzegezie. Rzecz jasna tego rodzaju refleksja musi być krytyczna, a podejście do tradycyjnej hermeneutyki – selektywne. Z punktu widzenia wspólnot chrześcijańskich, do których należy zdecydowana większość czytelników Biblii, tradycyjna hermeneutyka pozwala na interpretację Biblii w ujęciu kanonicznym oraz umożliwia powtórne wykorzystanie ogromnej liczby komentarzy biblijnych powstałych przed XVIII w. Co więcej, stwarza ona okazję do teologicznego dialogu przeszłości z teraźniejszością oraz pozwala na twórczą interakcję między przedkrytyczną a krytyczną egzegezą.

Wydaje się, że tradycyjna hermeneutyka zaczyna również odgrywać coraz bardziej istotną rolę w globalnej perspektywie. Jeśli analizy Waltera Brueggemanna dotyczące perspektyw teologii biblijnej w XXI stuleciu są słuszne, teologia narracji zakorzeniona w tradycyjnej hermeneutyce ma świetlaną przyszłość²². Bruegge-

¹⁸ H.W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Eugene 1997.

¹⁹ Frei uważa swoją metodę za dobrze uzasadnioną, ale nie jedyną metodę prowadzącą do refleksji teologicznej nad tekstem biblijnym: „I want to emphasize that there may well be many ways of grounding and doing dogmatic theology. I wish to claim no more than the legitimacy (and not the *sole* legitimacy) of one that proceeds by way of inquiry into the meaning of Jesus Christ in Scripture and the Christian tradition” (Frei, *Identity*, 63).

²⁰ Tenże, *Theology and Narrative: Selected Essays*, New York 1993, 106.

²¹ Tenże, *Unpublished Pieces: Transcripts from the Yale Divinity School Archive*, red. M. Higton, <http://people.exeter.ac.uk/mahigton/frei/transcripts/Freicomplete.pdf>, 33 (14.01.2011). W oryginalne błędnie: „nabenkritische”.

²² Zob. W. Brueggemann, „Old Testament Theology”, w: *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, red. J.W. Rogerson, J.M. Lieu, Oxford 2006, 675-597.

mann pisze, że „przyszła teologia Starego Testamentu może być rozumiana jako objaśnienie [biblijnej] metanarracji, która jest oczywiście złożona i niejednolita, ale która podważa dominującą ideologię globalnej ekonomii”²³. Brueggemann krytykuje oczywiście negatywne aspekty globalizacji, takie jak budowa modeli socjologicznych z odrzuceniem transcendentnych wartości, nihilizm, niepoznaczona eksploatacja środowiska czy redukcja dyskursu o przyszłości społeczeństw do monologu uprawianego przez wielkich tego świata. W świetle jego spostrzeżeń wydaje się, że krytyczna refleksja nad tradycyjną hermeneutyką biblijną i próba wykorzystania niektórych jej elementów w obrębie współczesnej krytyki biblijnej może mieć daleko idące konsekwencje.

Chciałbym w tym kontekście dodać jeszcze jedną uwagę, która może być istotna dla badaczy zajmujących się Księgą Rodzaju. Charles M. Wood na marginesie dyskusji nad zagadnieniem autorytetu Biblii dodaje, że tradycyjna hermeneutyka kreuje świat narracji, do którego następnie zaprasza czytelnika w celu interakcji z biblijnymi bohaterami²⁴. Nawet jeżeli zgodzimy się, że Księga Rodzaju pozwala nam zdobyć pewną wiedzę o realiach historycznych Kanaanu w II tys. p.n.e., co jest samo w sobie wysoce dyskusyjne, związek między tekstem Księgi Rodzaju a faktami jest w najlepszym wypadku drugorzędny. Nie chodzi tu nawet o argument z niemożliwości niezależnej weryfikacji wydarzeń biblijnych – a trzeba dodać, że nie jest to argument oparty na mocnych podstawach, jeżeli się mu bliżej przyjrzeć²⁵. Chodzi bardziej o to, że trudno wykazać, jakoby intencją autorów i redaktorów Księgi Rodzaju była próba przekazania faktów dotyczących Abrahama, Izaaka czy Jakuba. Jest to niemożliwe z trzech powodów. Po pierwsze, dwudziestowieczna „nowa krytyka” przeprowadziła druzgocącą analizę „błędu intencyjności” (*intentional fallacy*) w odniesieniu do dzieł literackich²⁶. Po drugie, idąc za Brettlerem, trzeba powiedzieć, że biblijni autorzy nie tylko żyli wiele stuleci po opisywanych wydarzeniach, ale także kierowali się różnymi ideologicznymi względami, pisząc swoje opowieści, a w przypadku Księgi Rodzaju stosowali zabiegi typologiczne²⁷. Po trzecie, Claus Westermann ma rację, zauważając, że samo pytanie o historyczny charakter opowiadań Księgi Rodzaju nie ma wielkiego

²³ Brueggemann, „Old Testament Theology”, 694.

²⁴ Zob. Ch.M. Wood, „Hermeneutics and the Authority of Scripture”, w: *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, red. G. Green, Eugene 2000, 13-14.

²⁵ Żaden tekst biblijny nie powinien być apriorycznie odrzucany jako potencjalne źródło historyczne. Poza tym, w przypadku Rdz 12–25 trudno oczekiwać odnalezienia nowych dokumentów, które obiektywnie zweryfikowałyby wydarzenia, jakie miały miejsce w pewnej starożytnej rodzinie nomadów, która nie odgrywała żadnej istotnej roli politycznej czy społecznej.

²⁶ Zob. W.K. Wimsatt, M.C. Beardsley, „The Intentional Fallacy”, w: *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry*, Lexington 1954, 3-18.

²⁷ Zob. M.Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1998.

znaczenia dla ich poprawnego zrozumienia, ponieważ współczesne rozróżnienie faktu i fikcji nie istniało dla ludów, które spisały te opowiadania²⁸.

W związku z powyższym czytelnik o zainteresowaniach historycznych, który chce przede wszystkim wiedzieć „co wydarzyło się naprawdę”, uzna, że w przypadku Księgi Rodzaju nie są to pytania zasadnicze. Z kolei analiza Księgi Rodzaju jako jednego z fundamentalnych dzieł kultury, które przez obecność wymownych symboli i figur kreuje świat narracji – zdaniem Auerbacha bardziej sugestywny niż nasza rzeczywistość²⁹ – wydaje się jak najbardziej na miejscu. Poza tym tego rodzaju lektura jest paralelna do innych sposobów interpretacji i w żadnym wypadku nie wyklucza metody historycznej.

Kolejny istotny punkt niniejszej dyskusji stanowi próba definicji krytyki biblijnej. John Barton przekonująco dowodzi, że krytyczna lektura Biblii nie zawsze pociąga za sobą automatycznie próbę rekonstrukcji wydarzeń historycznych albo historycznego rozwoju tekstu biblijnego³⁰. Barton pisze, że „krytyczne studium Biblii może być historyczne albo ahistoryczne”³¹ oraz że „zainteresowanie historią tekstu biblijnego (...) nie należy do sedna krytyki biblijnej”³². Z tego właśnie powodu krytycy biblijni to zarówno ojcowie-założyciele metody historycznej, tacy jak de Wette czy Wellhausen, jak i badacze, których orientacja jest zasadniczo teologiczna, tacy jak von Rad. Co więcej, Barton stwierdza, że „krytyczne podejście do Biblii to nie tyle pewna metoda, ile raczej seria hipotez wyjaśniających [różne problemy]”³³. Krytyczne podejście do Biblii bazuje zawsze na intuicji i zrozumieniu niuansów tekstu. Jeśli intuicja i rozumienie egzegety prowadzi do zadowalających rezultatów, egzegeta podejmuje retrospektywną refleksję nad przebytą drogą i formułuje ogólne reguły interpretacji. Jednakże czysto mechaniczna aplikacja tych reguł do innych tekstów nigdy nie gwarantuje zadowalających rezultatów. Z tych i innych powodów Barton proponuje używanie terminu „krytyka biblijna” jako uniwersalnego określenia odpowiadającego temu, czym się zajmują współcześni

²⁸ Zob. C. Westermann, *Genesis 12–36: A Continental Commentary*, Minneapolis 1995, 46. Podobnie twierdzą S. Prickett i R. Barnes: „Most critics would now accept that our categories of history, myth, and fiction are all constructs by which we attempt to make sense of our past. But to describe the Bible in any of these terms is highly misleading. It belongs, as we have seen, to a period when such essentially modern distinctions did not and could not yet exist; and in attempting to apply such models to it, we should always be conscious of what we lose in our reading of the original” (S. Prickett, R. Barnes, *The Bible*, Cambridge 1991, 107).

²⁹ Zob. E. Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 1953, 15 (polski przekład: tłum. Z. Żabiński: *Mimesis: rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, Warszawa 1968, 40–41).

³⁰ Zob. J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville 2007, 33–44.

³¹ Tamże, 39.

³² Tamże, 44.

³³ Tamże, 67.

egzegeci, choć oczywiście dobrze znany i często używany termin „metoda historyczna” czy „historyczne podejście” do tekstu dobrze określa te odmiany krytyki biblijnej, które kładą nacisk na zagadnienia o charakterze historycznym³⁴.

Zasadnicze pytanie postawione w tym artykule dotyczy możliwych związków między tradycyjną hermeneutyką a krytyką biblijną. Zasadność tego pytania opiera się oczywiście na założeniu, że krytyka biblijna i metoda historyczna odgrywała i ciągle będzie odgrywać kluczową rolę w egzegezie³⁵. Czy możemy łączyć tradycyjną hermeneutykę z krytyką biblijną oraz metodą historyczną? Czy istnieją jakieś cechy dla nich wspólne? Odpowiedź na to pytanie zostanie udzielona w trzech punktach.

Po pierwsze, trzeba powiedzieć, że zasadnicza różnica między tradycyjną hermeneutyką a metodą historyczną wynika ze sposobu definiowania przez nie sensu tekstu. Tradycyjna hermeneutyka umiejscawia sens w samym tekście: tekst znaczy to, co komunikuje. Metoda historyczna szuka sensu tekstu gdzie indziej. Skupia się na znaczeniu tekstu na etapie jego powstawania czy kolejnych redakcji. Dla egzegety używającego tradycyjnej hermeneutyki pytania natury historycznej znajdują się poza horyzontem zainteresowań. Z kolei historyk zainteresowany rekonstrukcją wydarzeń, o których mówi tekst biblijny, odsuwa na margines takie zagadnienia, jak cechy narracji czy interpretacja typiczna.

Jednakże, i po drugie, jeżeli spojrzymy na metodę historyczną w szerokiej perspektywie i zgodzimy się z Bartonem, że „krytyka biblijna jest tylko pośrednio związana”³⁶ z kwestiami o naturze historycznej, dojdziemy do przekonania, że różnica między tradycyjną hermeneutyką a krytyką biblijną jest wyraźna, niemniej jednak nie tak zasadnicza, jak byśmy byli skłonni uważać. Dla przykładu Frei stwierdza, że zmiany w hermeneutyce biblijnej zostały zapoczątkowane w 2. poł. XVII w. i były związane z pracą takich uczonych, jak Baruch Spinoza (1632-1677) czy Johannes Cocceius (1603-1669)³⁷. Jednakże XVII-wieczny proces oddalania się od siebie świata narracji i opisywanych wydarzeń powinien być rozumiany jako

³⁴ Warto w tym kontekście wspomnieć, że używanie terminu „metoda” w odniesieniu do nauk humanistycznych spotkało się z krytyką i dezaprobatą filozofów zajmujących się metodologią. Zob. np. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975. Niemniej jednak ze względów praktycznych wielu współczesnych biblistów preferuje termin „metoda historyczna”.

³⁵ Niniejszy artykuł zakłada zasadność i ciągłą aktualność historycznej krytyki biblijnej. Warto jednak przypomnieć przynajmniej niektóre zalety tego rodzaju krytyki. R.G. Kratz podkreśla, że krytyka biblijna stanowi pozytywne wyzwanie dla teologii. Zob. R.G. Kratz, „Eyes and Spectacles: Wellhausen’s Method of Higher Criticism”, *JTS* 60 (2009), 381-402.

³⁶ Barton, *Nature*, 5.

³⁷ „The narratives, heretofore indispensable as means of access to the events, now simply verify them, thus affirming their autonomy and the fact that they are in principle accessible through any kind of description that can manage to be accurate either predictively or after the event” (Frei, *Eclipse*, 4).

subtelna i powolna zmiana pryncypiów hermeneutycznych³⁸. W żadnym wypadku nie można więc mówić o jakiejś metodologicznej rewolucji. W rzeczywistości hermeneutyka tradycyjna została zastąpiona hermeneutyką historyczną w ciągu dwóch stuleci. Pamiętając równocześnie, że krytyka biblijna to, według Bartona, zespół procedur literackich kładących nacisk na poprawne rozpoznanie gatunku literackiego oraz na semantykę tekstu³⁹, różnica między tradycyjną hermeneutyką a metodą historyczną rozumianą jako jeden z wariantów współczesnej krytyki biblijnej jest znaczna, ale nie kategoriowa.

Po trzecie, jeśli Barton ma rację, twierdząc, że przedmiotem krytyki biblijnej jest sens wyrazowy (*plain sense*)⁴⁰, wówczas tradycyjna hermeneutyka i krytyka biblijna mają zasadniczą wspólną cechę. Barton nie zgadza się z rozpowszechnionym przekonaniem, że sens tekstu biblijnego zmienia się w miarę upływu czasu i argumentuje, że krytyka biblijna zajmuje się zarówno historycznym, jak i teraźniejszym znaczeniem tekstu⁴¹. Na sens biblijnych tekstów ma bez wątpienia wpływ ich kontekst historyczny. Tak więc tekst biblijny miał określony sens w swoim kontekście historycznym. Jednakże, według Bartona, sens wyrazowy tekstów w przeszłości jest tożsamy z ich sensem w teraźniejszości⁴². Tego typu teza spotka się oczywiście ze sprzeciwem wielu współczesnych czytelników, ponieważ zdaje się ona zaprzeczać powszechnie przyjętej definicji sensu oraz pozornie lekceważy historię recepcji oraz zasadę aplikacji tekstów do kontekstów zupełnie różnych od oryginalnego. Jednakże teza Bartona jest zarówno zdroworozsądkowa, jak i nieskomplikowana. Sens tekstów biblijnych wynika ze znaczenia słów, zdań i większych jednostek oraz zależy od historycznego kontekstu ich powstania oraz gatunku literackiego. Barton nazywa ten sens „sensem wyrazowym” (*plain sense*) i stwierdza, że jest to zarówno przedmiot badań krytyki biblijnej, jak również cel, który krytyka biblijna pragnie osiągnąć. Sens wyrazowy danego tekstu może być złożony, niemniej jednak nie zmienia się on przez wieki ze względu na sam fakt, w jaki sposób jest zdefiniowany. Sens wyrazowy może być następnie aplikowany i wyrażony w różnoraki sposób w zależności od czynników historycznych i ideologicznych. Niemniej jednak zasadniczy podział, pochodzący od Schleiermachera, na *subtilitas intelligendi* (sens tekstu) i *subtilitas applicandi* (aplikacja i rozumienie tekstu) musi być zawsze zachowany⁴³.

³⁸ Wyjaśniając ten proces, Frei używa sformułowań *seeds of disintegration* oraz *a subtle transformation* (Frei, *Eclipse*, 4).

³⁹ Zob. Barton, *Nature*, 5.

⁴⁰ Zob. tamże, 69-116.

⁴¹ Por. tamże, 7.

⁴² Por. tamże, 102.

⁴³ Por. tamże, 89-116.

Główna teza tego artykułu opiera się na przekonaniu, że sens wyrazowy tekstu łączy ze sobą tradycyjną hermeneutykę, krytykę biblijną i metodę historyczną. Oczywiście, wielu sławnych starożytnych i średniowiecznych egzegetów, takich jak Hieronim (347-420) czy Raszi (1040-1105), interesowało się semantyką tekstów biblijnych. Jednakże ich dociekania mogą być wzbogacone przez głębszą analizę sensu wyrazowego tekstów, którą to umożliwi współczesna krytyka biblijna i metoda historyczna. Konkretny przykład, który umożliwi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób tradycyjna hermeneutyka może wykorzystać zdobycze nowożytnej krytyki biblijnej w celu ustalenia sensu wyrazowego, stanowi analiza tekstu Rdz 12,3. Analiza ta umiejscowi równocześnie współczesną egzegezę Rdz 12,3 w szerszym kontekście teologicznym poprzez odwołanie się do intuicji płynących z egzegezy patrystycznej.

Za przykład może posłużyć Rdz 12,3⁴⁴:

ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה

Problem dotyczący sensu formy czasownikowej **נברכו** ma już długą historię i jak dotąd nie doczekał się zadowalającego wyjaśnienia⁴⁵. Idąc za Septuagintą, Wulgatą i Nowym Testamentem (zob. np. Gal 3,8), powinniśmy tłumaczyć **נברכו** w sensie biernym: „będą błogosławione”⁴⁶. Inna tradycja tłumaczenia, pochodząca od Rasziego, proponuje jednak sens zwrotny: „będą błogosławić siebie / będą sobie życzyć błogosławieństwa”⁴⁷. Z kolei Otto Procksch sugeruje sens receptywny:

⁴⁴ Biblia Tysiąclecia tłumaczy Rdz 12,3: „Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”.

⁴⁵ C. Westermann omawia możliwe rozwiązania tego problemu w *Genesis 12–36*, 151–52. Zob. także klasyczny komentarz filologiczny do tego tekstu: J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1910, 244–45. Dwa ważne współczesne opracowania, które podejmują zagadnienie sensu Rdz 12,3 to: K.N. Grüneberg, *Abraham, Blessing and the Nations: A Philological and Exegetical Study of Genesis 12:3 in Its Narrative Context* (BZAW 332), Berlin–New York 2003, oraz R.W.L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis* (Old Testament Theology), Cambridge 2009. Teza Grüneberga, iż **נברכו** należy rozumieć jedynie w sensie biernym jest zbyt mocno postawiona. Moberly, który odwołuje się do książki Grüneberga, dopuszcza o wiele szerszą interpretację tego terminu.

⁴⁶ Ta opcja nie pojawia się jednak zbyt często w akademickich komentarzach. Von Rad jest jednym z jej obrońców i podkreśla, że pozwala ona zachować uniwersalistyczny sens Rdz 12,3 (zob. G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, London 1984, 66). Jednakże w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju von Rad przyznaje, że sens zwrotny jest również możliwy (zob. G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, Philadelphia 1972, 160).

⁴⁷ Ta opcja jest najbardziej popularna. Zob. np. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary*, 244–245; R. de Vaux, *La Genèse*, Paris 1951, 74; E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City 1964, 85–86.

„znajdą błogosławieństwo”⁴⁸. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia – „będą otrzymywały błogosławieństwo” – jest zasadniczo zbliżone do sensu biernego. Powyższe trzy sposoby tłumaczenia **נברכו** nie są równoznaczne, ponieważ każdy z nich prowadzi do nieco odmiennej interpretacji teologicznej. Mimo że Claus Westermann przekonuje w swoim komentarzu, że sens zwrotny **נברכו** obejmuje sens bierny i receptywny⁴⁹, Gerhard von Rad ma rację, że tylko sens bierny („będą błogosławione”) podkreśla uniwersalistyczne przesłanie tego wersetu⁵⁰. Z jednej strony sens zwrotny i receptywny sugerują, że błogosławieństwo ludów jest jedynie na wzór błogosławieństwa udzielonego Abrahamowi i nie jest z nim identyczne. Z drugiej jednak strony sens zwrotny i o wiele bardziej sens receptywny podkreślają wysiłek, jaki ludy ziemi muszą podjąć, żeby otrzymać błogosławieństwo. Ten niuans teologiczny jest nieobecny, kiedy tłumaczymy **נברכו** jedynie w sensie biernym.

Wydaje się jednak, że warto pójść za rozwiązaniem zaproponowanym przez Theodore’a Christiana Vriezena i popartym autorytetem Westermanna, a mianowicie, że należy przyjąć „wieloznaczność sensu w Rdz 12,3b”⁵¹. To rozwiązanie pozwala interpretować nasz werset, biorąc pod uwagę całe bogactwo jego znaczeń. Mamy więc tutaj przypadek, kiedy jedna forma czasownikowa ma przynajmniej potrójne znaczenie. Oczywiście nie jest to wcale sytuacja wyjątkowa. Barton, przedstawiając swoją koncepcję sensu wyrazowego, pisze na temat Ps 84,6-7: „Szczęśliwi, których moc jest w Tobie, którzy zachowują ufność w swym sercu. Przechodząc doliną Baka, przemieniają ją w źródło, a wczesny deszcz błogosławieństwem ją okryje”⁵². Barton przyznaje, że wiele tekstów biblijnych charakteryzuje wieloznaczność, i stwierdza: „Sens wyrazowy może zawierać w sobie wiele poziomów znaczeniowych przekraczających poziom jedynie literalny. Krytycy biblijni nie powinni tego wykluczać, podobnie jak nie czynią tego ich koledzy zajmujący się innymi rodzajami literatury”⁵³. Istnieje oczywiście pewna różnica między Ps 84,6-7 a Rdz 12,3. Ps 84 opisuje duchowe doświadczenia pielgrzymów udających się do Jerozolimy. Jednakże na innym poziomie jest uniwersalną opowieścią o ludzkim życiu jako pielgrzymce na spotkanie Boga. Wieloznaczność sensu Ps 84,6-7 wynika z gry słów między nazwą własną „Baka” a hebrajskim czasownikiem *bakah*, który znaczy „zapłakał”⁵⁴. Natomiast w Rdz 12,3 wieloznaczność sensu wynika z pola

⁴⁸ Procksch tłumaczy: „und in dir sollen Segen finden alle Geschlechter des Erdreichs” (*Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig 1913, 87).

⁴⁹ Zob. Westermann, *Genesis 12–36*, 152.

⁵⁰ Von Rad, *The Problem of the Hexateuch*, 66, n. 107.

⁵¹ Zob. Westermann, *Genesis 12–36*, 152.

⁵² Zob. Barton, *Nature*, 115-116.

⁵³ Tamże, 116.

⁵⁴ Zob. tamże, 115.

semantycznego czasownika **נברכו**, który można tłumaczyć na kilka sposobów. Jednakże zasadnicza idea pozostaje wspólna dla obu przykładów. Sens wyrazowy danego słowa lub wyrażenia może czasem zawierać, a w przypadku poezji często zawiera, wiele różnych poziomów. Krytycy biblijni powinni to rozpoznać i przedstawić taką interpretację tekstu, która czyni zadość jego głębi. W przypadku Rdz 12,3 ludy całej ziemi „będą sobie życzyć błogosławieństwa”, „będą błogosławione” i „znajdą błogosławieństwo”.

Trzeba jednak powiedzieć, że wielu tradycyjnych komentatorów nie zdołało uchwycić wieloznaczności Rdz 12,3. Oczywiście większość z nich korzystała z tekstu Septuaginty albo Wulgaty i nie mogła w związku z tym rozpoznać głębi tekstu. Co więcej, chrześcijańscy egzegeci interpretowali Rdz 12,3 w świetle Nowego Testamentu. Aby przedstawić kanoniczną interpretację tekstu brali pod uwagę najczęściej przyjęty sens Rdz 12,3, bez wnikania w wieloznaczność czasownika **נברכו**. Beda Czcigodny (672-735), sławny autor *Historii kościelnej narodu angielskiego*, interpretuje Rdz 12,3 w świetle Łk 1,54-55.

Tekst Ewangelii Łukasza 1,54-55 brzmi⁵⁵:

ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

Beda pisze:

Pomimo iż wielu ojców i świętych mężów w mistyczny sposób świadczyło o tajemnicy wcielenia Pana, Abraham jako pierwszy otrzymał wgląd w ukryte tajemnice wcielenia i odkupienia. Powiedziano do niego: „w tobie będą błogosławione wszystkie ludy ziemi”. Nikt spośród wiernych nie wątpi, że odnosi się to do Pana i Zbawiciela, który zechciał do nas przyjść z rodu Abrahama, aby obdarzyć nas wiecznym błogosławieństwem⁵⁶.

Interpretacja Bedy mieści się w ramach tradycyjnej hermeneutyki i opiera się na interpretacji typicznej (Jezus jako antytyp Abrahama). Beda stwierdza, że obietnica dana Abrahamowi w Rdz 12,3 została wypełniona przez Jezusa, potomka Abrahama, który obdarzył ludy ziemi swoim błogosławieństwem. Tego rodzaju

⁵⁵ Biblia Tysiąclecia tłumaczy Łk 1,54-55: „Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje, jak przyobiecał naszym ojcom, na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki”.

⁵⁶ Bede, *Homilies on the Gospels*, 1.4. Zob. A.A. Just, *Luke* (Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament, vol. 3), red. T.C. Oden, Downers Grove 2003, 27. Druga część powyższego cytatu z dzieła Bedy brzmi w oryginale: „Ipsi specialiter dictum est [Genes. 12], Atque in te benedicentur universæ cognationes terræ. Quod ad Dominum Salvatorem pertinere nullus fidelium dubitat, qui ad dandam nobis benedictionem perpetuam, de stirpe Abrahæ ad nos venire dignatus est” (Beda, *Homilies*, red. J.A. Giles [The Complete Works of Venerable Bede, vol. 5], London 1843, 305). Beda cytuje Rdz 12,3 za Wulgatą.

interpretacja Rdz 12,3 czy Łk 1,54-55 nie oddaje oczywiście wieloznaczności czasownika **נברכו**, a co za tym idzie, nie wyczerpuje semantycznej głębi hebrajskiego tekstu Rdz 12,3. Zdaniem Bedy ludy całej ziemi stanowią obiekt błogosławieństwa. Błogosławieństwo jest udzielone przez „Pana i Zbawiciela, który zechciał do nas przyjść z rodu Abrahama”. Ludy ziemi nie „życzą sobie błogosławieństwa” ani go nie „znajdują”. Gdyby Beda był świadomy wieloznaczności terminu **נברכו**, jego teologiczna interpretacja obejmowałaby pozostałe dwa aspekty typologii Abraham/Jezus w kontekście Rdz 12,3 i Łk 1,54-55. Aktywna rola odgrywana przez ludy ziemi zostałaby zauważona i podkreślona. W tekście hebrajskim ludy ziemi podejmują wysiłek, aby znaleźć błogosławieństwo obiecanie Abrahamowi. Kiedy je wreszcie znajdują, nie przyjmują go biernie, ale życzą sobie błogosławieństwa w imię Abrahama/Jezusa.

Powyższy przykład jest rzecz jasna jednym z wielu. Podobny przypadek stanowi komentarz Cyryla Jerozolimskiego do Ewangelii Łukasza, który zachował się w tłumaczeniu syryjskim⁵⁷. Cyryl komentuje ten sam fragment Łk 1,54-55, ale odnosi się do Rdz 22,18 (**כָּל נְוִי הָאָרֶץ**), „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia takiego, jakie jest udziałem twego potomstwa”). Podobnie jak w przypadku komentarza Bedy, Cyryl oddaje formę czasownikową **התברכו** w Rdz 22,18 w stronie biernej: „wszystkie narody ziemi będą błogosławione w twoim potomstwie”. W rozumieniu Cyryla poprzez narodziny Jezusa zarówno żydzi, jak i chrześcijanie otrzymują błogosławieństwo, ale w żadnym wypadku nie „życzą sobie błogosławieństwa”⁵⁸. Podobnie jak w przypadku Bedy bogactwo semantyczne hebrajskiego terminu umknęło uwadze Cyryla. Jednakże nawet Hieronim, którego sławna dewiza „*Hebraica veritas*” każe mu zwracać szczególną uwagę na niuanse filologiczne, w swoim komentarzu do Księgi Rodzaju nie tylko nie zatrzymuje się nad czasownikiem **נברכו** w 12,3, ale pomija również wszystkie paralelne wersety: 18,18; 22,18; 26,4 oraz 28,14⁵⁹.

Wieloznaczny sens wyrazowy Rdz 12,3 stanowi znakomity przykład, na który powinni zwrócić uwagę entuzjaści tradycyjnej hermeneutyki. Zamiast jedynie tłumaczyć i naśladować komentarze swoich poprzedników, powinni oni skorzystać ze współczesnej krytyki biblijnej, która kładzie nacisk na semantykę,

⁵⁷ Zob. S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi commentarii in Lucae evangelium: quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum, red. R. Payne Smith, Oxford 1858. Pełne angielskie tłumaczenie tego komentarza jest również dostępne: *A Commentary on the Gospel according to S. Luke by S. Cyril Patriarch of Alexandria*, red. R. Payne Smith, Oxford 1859. Krótki fragment tego komentarza zawierający aluzję do Rdz 22,18 można znaleźć w: Just, *Luke*, 27.

⁵⁸ Septuaginta oddaje **והתברכו** jako $\epsilon\nu\epsilon\lambda\omicron\gamma\eta\theta\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha$. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można twierdzić, że cytaty ze Starego Testamentu w greckim oryginale komentarza Cyryla były podawane za Septuagintą. Por. Payne Smith, *Commentary*, vol. 1, xiii–xv.

⁵⁹ Zob. C.T.R. Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995.

i przez to pogłębić własny komentarz teologiczny do tekstu. Starożytne komentarze patrystyczne mogą więc zostać wzbogacone przez konkluzje płynące ze współczesnych krytycznych badań i prowadzić do nowych i ciekawych ujęć. Z drugiej strony, współcześni bibliści, których pole zainteresowań wyznacza jedynie metoda historyczna, mają szansę powtórnie odkryć, że krytyka biblijna obejmuje całą gamę różnorodnych podejść do tekstu, dla których w wielu przypadkach kwestie historyczne są całkowicie drugorzędne. Historycy wiedzą dobrze, że ich praca charakteryzuje się ściśle określoną metodologią i stanowi odrębną dyscyplinę. Jednakże świadomość istnienia i wagi innych podejść w obrębie krytyki biblijnej stwarza możliwość owocnego dialogu między różnymi dyscyplinami oraz między egzegezą a teologią. Istnieje bowiem wspólna płaszczyzna dla zwolenników tradycyjnej hermeneutyki i dla historyków: jest nią sens wyrazowy tekstu oparty na definicji gatunków literackich i na semantyce oryginalnych języków biblijnych.

TRADITIONAL HERMENEUTICS AND MODERN BIBLICAL CRITICISM: A CASE STUDY OF GEN 12:3

Summary

Narrative theology, as exemplified in the works of Hans W. Frei, is a promising interpretive approach which helps to construct post-modern theology based on biblical narratives. It seems, however, that Frei's approach raises serious objections to historical criticism. Do we have to enjoy the benefits of narrative theology at the expense of historical-critical approaches to biblical texts? Are there any points in common between both of them? This article offers tentative answers to the above two questions in the context of Gen 12:3. It shows that the concept of plain sense may provide an opportunity for a rapprochement between traditional and historical hermeneutics.