

# Janusz Czerski

---

## Interpretacja tekstów biblijnych w liturgii

---

Studia Theologica Varsaviensia 49/1, 141-154

---

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ CZERSKI, UO

## INTERPRETACJA TEKSTÓW BIBLIJNYCH W LITURGII

### 1. METODY I PODEJŚCIA DO TEKSTU BIBLIJNEGO

Ewangelia św. Jana przytacza następującą wypowiedź Chrystusa: „Amen, Amen, powiadam wam: Jeśli kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki” (J 8, 51). Podwójne „Amen” na początku logionu, nietypowe dla stylu Starego Testamentu i judaizmu, wskazuje na wypowiedź autorytatywną, bardzo ważną. Oznacza, że słowo Boże zawarte w Biblii jest istotne dla naszego życia, jest sprawą życia i śmierci.

Pismo św. zajmuje więc szczególne miejsce w liturgii, w nauczaniu i życiu wszystkich Kościołów chrześcijańskich. W liturgii spełnia podwójną funkcję: (1) Księga Pisma świętego jest miejscem obecności Boga, Chrystusa w Jego słowie, co wyraża się zwłaszcza w kulcie Księgi Ewangelii i (2) formuje życie chrześcijańskie, jak stwierdza autor 2 Tm 3, 16: „Całe Pismo jest przez Boga natchnione i pomocne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania i wychowywania w sprawiedliwości”.

Aby przesłanie biblijne mogło docierać do człowieka współczesnego, utwierdzać jego wiarę, kształtować jego życie, pomagać mu w nauczaniu, przekonywać, poprawiać i wychowywać w świętości powinno być właściwie zrozumiane. Potrzebna jest zatem odpowiednia interpretacja orędzia Bożego. Tym celom służą metody interpretacji Pisma św. Współczesna biblistyka wypracowała szereg metod egzegetycznych, które prowadzą do głębszego zrozumienia sensu Słowa Bożego. W 1993 r. ukazała się instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej,

w której zostały zestawione różne metody interpretacji Pisma św. oraz wskazane zarówno ich pozytywne wartości, jak i braki.

Ścisłym stosowaniem metod interpretacji Pisma św. zajmuje się przede wszystkim egzegeza naukowa. Do tłumaczenia słowa Bożego w liturgii, zwłaszcza w homilii lub też w innych dziedzinach duszpasterstwa, nie jest wprawdzie konieczne korzystanie ze wszystkich środków warsztatu naukowego współczesnej egzegezy, lecz na pewno należy się trzymać określonych metodycznych zasad interpretacji Biblii. Inaczej tekst biblijny byłby narażony na dowolną i błędną interpretację, jak ma to np. miejsce w sektach.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej na temat interpretacji Pisma św. rozróżnia metody i podejścia (ujęcia) do tekstu biblijnego. Metoda opiera się na naukowym, całościowym i obiektywnym postępowaniu, które zmierza do wyjaśnienia tekstu, natomiast podejście oznacza badanie tekstu wyłącznie w określonym aspekcie, według określonego punktu widzenia<sup>1</sup>. Metody dzielą się na dwie grupy: (1) na metodę historyczno-krytyczną, określaną inaczej jako metoda historyczno-literacka lub krytyczno-literacka oraz (2) metody literackie, do których zalicza się: analiza lingwistyczna (semiotyczna), retoryczna, narracyjna oraz intertekstualna.

Metoda historyczno-literacka traktuje teksty biblijne jako dokumenty historyczne i stosuje środki naukowe, jakimi posługują się nauki historyczne. Stara się ona odtworzyć dzieje tekstu od chwili jego powstania aż do momentu ostatecznej redakcji i zrozumieć jego historię. Jest to diachroniczne badanie tekstu<sup>2</sup>. Metoda historyczno-krytyczna opiera się na kryteriach historycznych i w miarę możliwości obiektywnych. Dzięki temu chroni ona egzegetę przed interpretacją ideologiczną i subiektywną.

Natomiast metody literackie badają tekst w aspekcie synchronicznym<sup>3</sup>, nie interesują się procesem genetycznym tekstu, lecz jego efek-

---

<sup>1</sup> *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Città del Vaticano 1993, s. 35, przyp. 1.

<sup>2</sup> Od greckiego słowa δια-χρόνος = poprzez czas.

<sup>3</sup> Od greckiego słowa συν-χρόνος = w (jednym) czasie.

tem końcowym. Szukają przede wszystkim odpowiedzi na pytanie: co autor chce odbiorcy przekazać w określonym tekście<sup>4</sup>.

Uzupełnieniem systematycznych metod egzegezy są tzw. podejścia, czyli środki interpretacji tekstu, które pozwalają spojrzeć na tekst z określonego punktu widzenia. Można je ująć w cztery grupy<sup>5</sup>:

(1) Podejścia kanoniczne, czyli oparte na tradycji. Odwołują się one do judaistycznych tradycji interpretacji Pisma św. oraz do historii oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*). Szczególnie cenne są tu interpretacje starożytnych pisarzy Kościoła.

(2) Podejścia odwołujące się do nauk humanistycznych, a więc podejście socjologiczne, odwołujące się do antropologii kulturowej, psychologiczne i psychoanalityczne (psychologia głębi).

(3) Podejście kontekstualne, które wyznaczają dwa kierunki: teologia wyzwolenia oraz feministyczna hermeneutyka biblijna.

(4) Podejście fundamentalistyczne, które odczytuje teksty biblijne dosłownie we wszystkich szczegółach. Fundamentalistyczne podejście do Pisma św. dokument Papieskiej Komisji Biblijnej ocenia jako niebezpieczne, gdyż odcina się ono od historii tradycji, ignoruje rolę wspólnoty Kościoła w genezie Biblii i często służy uzasadnianiu błędnych poglądów<sup>6</sup>.

Celem niniejszego artykułu nie jest szczegółowe zaprezentowanie zasad, kryteriów i narzędzi, jakimi posługuje się metodologia nauk biblijnych. W pracy duszpasterskiej i w liturgii Kościoła nie chodzi bowiem o naukową analizę tekstu biblijnego. Duszpasterz, czy sprawujący liturgię szuka tekstach biblijnych przede wszystkim praktycznych wskazówek dla życia chrześcijańskiego. Opracowania biblijne, naukowe mogą służyć pomocą, lecz nie zawsze są one dostępne. Niemniej jednak należy się trzymać generalnych zasad interpretacji tekstu biblijnego. Stąd zostaną tu wybrane i przedstawione tylko te elementy metodologii biblijnej, które mogą pomóc sprawującym litur-

---

<sup>4</sup> J. C z e r s k i, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 31-32.

<sup>5</sup> *Tamże*, s. 32.

<sup>6</sup> H.K. B e r g, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München-Stuttgart 1991, s. 40.

gię w praktycznym, egzystencjalnym interpretowaniu i przekazie orędzia biblijnego.

## 2. ANALIZA KONTEKSTUALNA

Tekst czytany w liturgii nie jest zamkniętą i skończoną jednostką literacką, lecz integralną częścią większej całości, którą autor skomponował według określonego planu i zgodnie z postawionym celem. Kontekst, w jakim autor umieścił tekst sugeruje czytelnikowi, jakie miejsce zajmuje ten tekst w kompozycji autora. Poszczególne fragmenty tekstu, łączą się w jedną całość i czytelnik – odbiorca tekstu odczytuje sens wypowiedzi autora w konkretnej perykopie w powiązaniu z tekstem, który ją wyprzedza i po niej następuje<sup>7</sup>. Z tych względów, aby przystąpić do objaśnienia tekstu należy w pierwszym rzędzie zbadać jego odgraniczenie i kontekst<sup>8</sup>.

### 2.1. Odgraniczenie tekstu

Wydzielenie badanego tekstu z kontekstu, w którym się znajduje jest pierwszym krokiem analizy kontekstualnej. Wprawdzie teksty, które znajdują się w lekcjonarzu, czy w Liturgii Godzin są już odgraniczone, lecz nie zawsze logicznie i zgodnie z zasadami egzegezy biblijnej. Sygnałami podziału tekstu są: zmiana osób, miejsca, czasu, sytuacji, tematu, zmiana leksykonu i stylu, zmiana gatunku<sup>9</sup>. Natomiast na koherencję perykopy wskazuje jedność czasu, miejsca, osób, tematu, języka i gatunku<sup>10</sup>.

Przykład. W Mszach św. na wspomnienie Doktorów Kościoła czyta się Mk 4, 1-10. 13-20. Jest to połączenie przypowieści o siewie z tzw. wyjaśnieniem tej przypowieści. Są to jednak dwa różne ga-

---

<sup>7</sup> T. S ö d i n g, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 117.

<sup>8</sup> Chodzi tu o kontekst literacki. W liturgii słowa uwzględnia się także kontekst liturgiczny.

<sup>9</sup> J. C z e r s k i, *Metody interpretacji*, s. 126.

<sup>10</sup> T. S ö d i n g, *dz. cyt.*, s. 120.

tunki, z których każdy ma oddzielne znaczenie. Ww. 1-10, to czysta, klasyczna przypowieść, która w formie obrazowej pokazuje zniechęconym uczniom, że chociaż Chrystus nie odnosi spektakularnych sukcesów, to jednak jego działalność nie jest daremna, królestwo Boże zostaje zaszczerpione i przynosi nieoczekiwany owoc. Natomiast druga część nie jest przypowieścią, lecz tzw. alegorezą, czyli alegoryczną interpretacją tekstu. Alegoreza określa postępowanie, które nadaje sens alegoryczny jednostkom literackim niealegorycznym<sup>11</sup>. W alegorezie sens alegoryczny ma charakter wtórny. W alegorezie Mk 4, 14-20 tematem nie jest już królestwo Boże, ja w przypowieści, lecz słowo przepowiadania i jego los w sercu człowieka. Jest to próba odpowiedzi już nie Chrystusa, lecz Kościoła, dlaczego tyle wysiłku misyjnego idzie na marne – zależy to od serca człowieka. Ale i tu, podobnie jak w przypowieści akcent jest pozytywny: wielu marnuje słowo Boże, lecz ci, którzy je przyjmują „wydają owoc: (...), stokratny” (Mk 4, 20). Ewangeliarz zawiera zatem dwa różne tematy, których z punktu widzenia metodologii biblijnej nie wolno pomieszać.

## 2.2. Analiza kontekstu

W piątek ósmego tygodnia w ciągu roku czyta się tekst Mk 11, 11-25 o oczyszczeniu świątyni przez Jezusa. Opowiadanie o tym wydarzeniu przytaczają wszyscy synoptycy i czwarta ewangelia (Mk 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Łk 19, 45-48; J 2, 13-22). Synoptycy umieścili tę scenę w końcowej fazie publicznej działalności Jezusa, przed historią Jego męki.

U Marka, na którym opierają się pozostali synoptycy, znaczenie tej akcji Jezusa wyjaśnia najbliższy kontekst. Otóż ramy tego opowiadania stanowią dwa epizody, które koncentrują się na drzewie figowym. W kontekście wyprzedzającym Jezus w drodze z Betanii do Jerozolimy przeklina drzewo figowe (Mk 11, 12-14), a w kontekście następującym, w drodze z Jerozolimy do Betanii towarzyszący Jezusowi uczniowie stwierdzają, że drzewo uschło. Jest to dla Jezusa okazją do poucze-

---

<sup>11</sup> *Die Gleichniserzählungen Jesu* (UTB 1343), Göttingen 1985, s. 55.

nia uczniów o modlitwie i wierze (Mk 11, 22-25). Ten kontekst wyjaśnia znaczenie oczyszczenia świątyni: obumarcie drzewa figowego, które nie dało Jezusowi owocu jest znakiem końca kultu świątynnego w Jerozolimie. Akcja Jezusa w świątyni pokazała, że już przeminął czas świątyni i sprawowanego w niej starego kultu. W nowym, chrześcijańskim kulcie dom Boży ma być miejscem modlitwy „dla wszystkich narodów” (Mk 11, 17).

Inne akcenty w tym opowiadaniu eksponują natomiast pozostali ewangelieści<sup>12</sup>. Egzystencjalny sens oczyszczenia świątyni i przeklęcia drzewa figowego jest oczywisty: chodzi o refleksję, czy zewnętrzne formy liturgii zwyczajów obrzędowych Kościoła są rzeczywiście wyrazem głębszej religijności.

### 3. ANALIZA GATUNKU

Autor biblijny wybierał dla wyrażenia swych myśli odpowiedni gatunek literacki. Przez gatunek rozumie się zespół reguł, które określają budowę dzieła literackiego. Gatunek literacki określa sposób komponowania dzieła i jest istotnym elementem komunikacji literackiej. Każdy gatunek posiada pewne cechy stałe, które nie podlegają zmianom i pozwalają go zidentyfikować. Warunkiem funkcjonowania gatunku literackiego jest jego właściwe odczytanie przez czytelników. Dokładne określenie gatunku literackiego jest dla odbiorcy wskazówką, jak należy odczytywać i rozumieć dany tekst literacki<sup>13</sup>. Rozpoznanie gatunku literackiego jest konieczne dla odczytania intencji autora zrozumienie jego dzieła. Gdy się nie zna gatunku, czy podgatunku można wypowiedź autora błędnie zinterpretować. Na przykład kiedy opowiadanie o treści fikcyjnej odczytujemy jako dzieło historyczne. Autorzy biblijni posługiwali się wieloma gatunkami literackimi. Ograniczymy się do dwóch, najczęściej występujących w ewangeliach, do przypowieści i cudów Chrystusa.

---

<sup>12</sup> T. S ö d i n g, *Wege der Schriftauslegung*, s. 125-127.

<sup>13</sup> J. C z e r s k i, *Metody interpretacji*, s. 86.

**3.1. Przypowieści.** Gatunek literacki przypowieści jest różnie rozumiany. A. Jülicher jako pierwszy starał się zdefiniować i podzielić przypowieści na mniejsze jednostki literackie. Uważał on, że istnieją cztery rodzaje tego gatunku: podobieństwo, parabola, przykład i alegoria<sup>14</sup>. Wyniki jego badań przyjęło wielu późniejszych egzegetów, chociaż recepcja poglądów A. Jülicher nie była pozbawiona krytycznej oceny<sup>15</sup>. We współczesnej egzegezie dominuje raczej pogląd, że przypowieści bazują na metaforach<sup>16</sup>. Przypowieści w ewangeliiach synoptycznych bazują na metaforze. Są to opowiadania zmyślane, skonstruowane z obrazów zaczerpniętych z życia codziennego. Tematem przypowieści Chrystusa jest królestwo Boże. Królestwa Bożego nie można jednak przedstawić w obrazach z życia ludzkiego i nie można identyfikować ze zjawiskami i strukturami życia codziennego, gdyż królestwo Boże jest zupełnie inne. O królestwie Bożym można zatem mówić tylko w metaforach<sup>17</sup>.

Przypowieść jest wprawdzie opowiadaniem zaczerpniętym z życia codziennego, lecz prawie każda przypowieść zawiera elementy, które nie mieszczą się w ramach życia codziennego. Np. w przypowieści o niemiłosiernym ministrze (Mt 18, 23-35) jest mowa o długu, który wynosił 10 000 talentów. To była w czasach Chrystusa suma fantastyczna, nierealna. Dla porównania: roczny dochód Salomona miał

---

<sup>14</sup> *Die Gleichnisreden Jesu*, B. I, Tübingen 1910<sup>2</sup>, s. 25-118.

<sup>15</sup> E. Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen 1970<sup>4</sup>, s. 2119nn; E. Linneemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung*, Göttingen 1978<sup>7</sup>, s. 13nn.; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments = FRLANT 29), Göttingen 1979<sup>9</sup>, s. 179nn.

<sup>16</sup> J. D. Crossan, *Parable and Example in the Teaching of Jesus*, NTS 18 (1971) nr 72, s. 285-307; A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Cambridge 1971, s. 79-96; H. – J. Klauk, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 18), Münster 1978; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen 1984<sup>3</sup>.

<sup>17</sup> J. Czernski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii Synoptycznych*, Opole 2000, s. 146.



wynosić 666 talentów (1 Krl 10, 14), a Heroda – 900<sup>18</sup>. Chodzi zatem o sytuację fikcyjną, aby ukazać ogromne dysproporcje pomiędzy naszymi długami wobec Boga i naszych długami bliźnich wobec nas. Obraz królestwa Bożego nie odpowiada przecież ludzkim kategoriom myślenia i ziemskim realiom.

Ostrożnie należy interpretować zakończenia przypowieści. Niektóre z nich wskazują zastosowanie. Np. „Tak samo i wy, gdy to ujrzycie, wieście, że blisko jest” (Mk 4, 29); „Tak samo radość będzie przed aniołami” (Łk 15, 10). Zastosowanie wprowadza również spójnik γάρ „bo, ponieważ, przeto”: „Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane” (Mk 4, 25; Mt 25, 29); „Ponieważ wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” (Mt 21, 14). Może też posiadać formę wniosku: „Dlatego powiadam wam” (Mt 21, 43); „Wy też bądźcie gotowi” (Łk 12, 40); „Komu zaś wiele dano, od tego wiele będzie się żądać” (Łk 12, 48b). W przypowieściach o charakterze eschatologicznym zakończenie ma formę nakazu: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie” (Mk 13, 35). Czasem zastosowanie powstaje w dialogu ze słuchaczami. Przypowieść o nieuczciwych dzierżawcach winnicy kończy się pytaniem, skierowanym do słuchaczy: „Cóż uczyni właściciel winnicy? Przyjdzie i wytraci rolników, a winnicę odda innym. Czy nigdy nie czytaliście w Piśmie (...)” (Mk 12, 9-11; Mt 21, 42-43). Niektóre zakończenia są jednak czysto przypadkowe i nie można ich uważać za zastosowania, gdyż nie odpowiadają treści narracji. Na przykład przypowieść o robotnikach winnicy, którzy pracowali nierówną ilość godzin, lecz wszyscy otrzymali taką samą zapłatę, kończy się konkluzją: „Tak samo ostatni będą pierwszymi a pierwsi ostatnimi” (Mt 20, 16). Tymczasem porządek wypłacania należności za pracę nie miał na celu pokazania, że akurat ostatni są pierwszymi, a pierwsi ostatnimi. Chodziło o zwrócenie uwagi na to, że wszyscy zostali jednakowo potraktowani, co zresztą wyjaśnia gospodarz winnicy: „Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?” (Mt 20, 16)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tenże, *Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza. Studium semantyczno-egzegezyjne*, Opole 1986, s. 59.

<sup>19</sup> Tenże, *Jezus Chrystus*, s. 156-157.

Alegoria tym różni się od przypowieści, że w jej strukturze nie ma podmiotu i łącznika. Alegoria jest wyłącznie opowiadaniem, którego każdy element jest metaforą. Opowiadanie alegoryczne nie musi też – jak przypowieść – zmierzać do jakiejś pointy. W ewangeliach synoptycznych nie ma czystych alegorii, występują w nich tylko alegoryczne interpretacje przypowieści<sup>20</sup>. Alegoryczna interpretacja tekstu literackiego nazywa się alegorezą. Alegoreza określa postępowanie, które jednostkom literackim, które nie mają sensu alegorycznego nadaje znaczenie alegoryczne<sup>21</sup>. W alegorezie zatem sens alegoryczny ma charakter wtórny. Klasycznymi przykładami alegorezy w ewangeliach synoptycznych są tzw. „wyjaśnienia przypowieści”: o losach ziarna, które padało na różną glebę (Mk 4, 13-20; Mt 13, 18-23; Łk 8, 11-15) oraz o chwaście zasianym w pszenicy przez „złego” (Mt 13, 36-43). Starożytni pisarze Kościoła stosowali również alegorezę do tłumaczenia przypowieści. Np. w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 15, 30-37) Samarytanin może być obrazem Chrystusa, który pochyla się nad zranionym duchowo człowiekiem, leczy go oliwą i winem (metafora sakramentów) i oddaje w opiekę gospodarzowi gospody (metafora Kościoła).

3.2. Autorom ksiąg biblijnych obce było współczesne określenie cudu jako niezwykłego i zadziwiającego zjawiska, które przekracza prawa przyrody. Nie znali oni i nie badali praw przyrody. We wszystkim widzieli bezpośrednie działanie Boga, który kieruje historią, prowadzi swój lud i w każdym momencie interweniuje. Bóg działa wszędzie, cudem jest więc całe stworzenie (Ps 136 [135], 4-9) i podtrzymywanie stworzenia w istnieniu (Ps 104 [103]). Godne podziwu jest również stworzenie człowieka (Ps 139 [138], 4). Ewangelistów nie interesował więc fizyczny i filozoficzny mechanizm cudów Chrystusa, lecz ich teologiczne znaczenie. Celem opowiadań o cudach Jezusa było wywołanie zdziwienia i refleksji, obudzenie wiary, wyznanie i uwielbienie Boga, objawiającego się w Chrystusie. Bez wiary i bez modlitewnej postawy nie można zrozumieć cudownych znaków Jezusa<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> H. Weder, *Gleichnisse Jesu als Metaphern*, s. 72.

<sup>21</sup> W. Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen 1985, s. 55.

<sup>22</sup> J. Czerski, *Jezus Chrystus*, s. 190. 196.

Dla kerygmaticznej interpretacji cudów Jezusa w Liturgii Słowa mają znaczenie następujące aspekty<sup>23</sup>:

(1) Cuda Jezusa odczytujemy jako znaki zbawczej obecności królestwa Bożego. Zapowiadały, przygotowywały i antycypowały Jego dzieło zbawcze, którego punktem kulminacyjnym był krzyż i zmartwychwstanie. Uzdrawienia, wskrzeszenia, egzorcyzmy oraz cuda nad naturą były znakami, że dzieło zbawcze Boga już się realizuje. Już jest obecne. Np. po dokonaniu egzorcyzmu nad „ślepych i niemych” (Mt 12, 22), Chrystus powiedział do faryzeuszów: „Jeżeli ja wyrzucam demony Duchem Bożym, to przybyło do was królestwo Boże” (Mt 12, 28). Przeżywamy ten fakt podczas proklamacji ewangelii w Liturgii Słowa.

(2) Cuda Jezusa są znakami Jego zwycięstwa nad złem. Aspekt zwycięstwa Jezusa nad szatanem i złem występuje szczególnie w dwóch grupach cudów: w egzorcyzmach i uzdrowieniach w szabat. Sens egzorcyzmów wyjaśnia Chrystus w krótkiej przypowieści o silniejszym, który pokonuje silnego (Mk 3, 27; Mt 12, 29; Łk 11, 21). Egzorcyzmy wskazują, że moce zła, jakie zniewalają człowieka zostały już teraz pokonane przez Jezusa.

(3) Cuda są ilustracją darów i funkcji, w jakie Chrystus wyposażył swój Kościół. Po uzdrowieniu paralytyka, któremu Jezus odpuszcza grzechy, świadkowie „oddali cześć Bogu, który taką władzę dał ludziom” (Mt 9, 8). Liczba mnoga τοῖς ἀνθρώποις = ludziom, sugeruje interpretację eklezjologiczną. W Kościele popaschalnym Mateusza istniała praktyka odpuszczania grzechów, którą uzasadniano nauką i czynami Jezusa<sup>24</sup>. Cuda Chrystusa uzasadniają następnie zjawisko darów charyzmatycznych w Kościele. Charyzmaty są udziałem w cudotwórczej mocy Jezusa, którą obiecał On swoim uczniom po zmartwychwstaniu: „Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie” (Mk 16, 14-20). Naukę o charyzmatach rozwinął św. Paweł w 1 Kor 12-14. Cuda uza-

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 204-206.

<sup>24</sup> U. L u z, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I, 2), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1990, s. 37-38.

sadniają wreszcie misje Kościoła wśród pogan. Do tej grupy należą tu takie cuda, jak na przykład: uzdrowienie córki niewiasty kananej-skiej (Mt 15, 21-28), cudowny połów ryb (Łk 5, 1-11), czy uzdrowienie dziesięciu trędowatych, z których jeden był Samarytaninem (Łk 17, 11-18).

(4) Ewangelisti zredagowali opowiadania o cudach Jezusa według własnych koncepcji teologicznych i literackich. Stąd opis tego samego cudu w kompozycji każdego ewangelisty może akcentować różne motywy teologiczne<sup>25</sup>. Np. motyw wiary u Mateusza, czy motyw dobroci i miłosierdzia u Łukasza<sup>26</sup>.

(5) Cuda Jezusa można, zgodnie z praktyką starożytnych pisarzy Kościoła, interpretować egzystencjalnie. Niezależnie od wartości historycznej tłumaczą one również rozmaite sytuacje w życiu jednostki, czy społeczności Kościoła<sup>27</sup>. Np. w opowiadaniu o uzdrowieniu paralityka (Mk 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Łk 5, 27-32) paralytyk jest obrazem człowieka, dla którego grzech jest przeszkodą w działaniu (nie może się poruszać). Dopiero odpuszczenie grzechów przez Chrystusa przywraca mu aktywność.

#### 4. ANALIZA LINGWISTYCZNA

Lingwistyczna interpretacja tekstu wymaga przeprowadzenia trzech działań: (1) analizy syntaktycznej; (2) semantycznej i (3) pragmatycznej<sup>28</sup>. Dla celów kerygmacyjnych wystarczy skorzystać tylko z niektórych elementów interpretacji proponowanych przez tę metodę. Analizę syntaktyczną można pominąć, a w analizie semantycznej ograniczyć się do zbadania semantyk niektórych przynajmniej słów. Natomiast przydatna może być analiza pragmatyczna.

<sup>25</sup> Wprowadzenie do lekcjonarza uzasadnia podział czytań ewangelii na trzy lata: A, B i C, koniecznością zapoznania się wiernych z koncepcjami teologicznymi poszczególnych ewangelistów.

<sup>26</sup> J. C z e r s k i, *Jezus Chrystus*, s. 208. 210.

<sup>27</sup> M. C z a j k o w s k i, *Egzystencjalna lektura Biblii* (Jak rozumieć pismo Święte 6), Lublin 1993, s. 145.

<sup>28</sup> J. C z e r s k i, *Metody interpretacji*, s. 125; W. F e n s k e, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments*, Gütersloh 1999, s. 89-97.

Celem analizy semantycznej słów jest ustalenie znaczeń poszczególnych leksemów w zależności od kontekstu, w jakim występują. Wyraz „droga” posiada inne znaczenie w Mt 2, 12, a inne w Mt 7, 13. W pierwszym przypadku mówi o szlaku, którym magowie ze wschodu powrócili do siebie, natomiast w drugim określa postępowanie. Podobnie słowo „serce” w tekście Mk 2, 1-12 (6, 52; 7, 6 i inne) nie ma znaczenia medycznego, lecz jest obrazem miejsca, w którym dokonują się decyzje moralne i religijne.

Czasem należałoby sięgnąć do oryginalnego języka Biblii, gdyż niektóre słowa w tekście oryginalnym mają szerszy zakres znaczeń, niż może to wyrazić tłumaczenie polskie. Np. *μετάνοια* = zmiana sposobu myślenia, zmiana stylu życia; *διαίρεσις* w 1 Kor 12, 4 = rozdzielanie lub różnorodność (darów Ducha Świętego); *κεφαλή* = głowa jako obraz szczególnego znaczenia dla kogoś, np. Chrystusa dla mężczyzny lub jako początek, źródło pochodzenia, w tym znaczeniu tekst mówiłby o pochodzeniu Chrystusa i człowieka od Boga (1 Kor 11, 3; Rdz 2, 7. 21-22) itp.

Zadaniem języka i tekstu pisanego jest komunikacja. Język skierowany jest na odbiorcę, pragnie przekazać jakąś informację. Funkcje komunikatywne języka bada analiza pragmatyczna tekstu<sup>29</sup>. Pragmatyka, podobnie jak semantyka zajmuje się ustaleniem sensu wypowiedzi. Pragmatyka stara się poza znaczeniem słów uchwycić właściwe intencje tekstu.

Pośród wielu wskazówek praktycznego stosowania pragmatyki, jakie proponują współcześni językoznawcy, do interpretacji pragmatycznej tekstu biblijnego można zastosować następujące kroki metodyczne:

(1) Ustalić kontekst sytuacyjny<sup>30</sup>.

(2) Zwrócić szczególną uwagę na występowanie trybu rozkazującego, gdyż forma rozkazująca najbardziej określa sposób myślenia i postępowania<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> H. Pelz, *Linguistik für Anfänger*, Hamburg 1992<sup>10</sup>, s. 221-222.

<sup>30</sup> R. Lack, *Lecture strutturaliste dell' antico testamento*, Roma 1978, s. 25-28; W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 137

<sup>31</sup> H. Weinrich, *Textgrammatik der französischen Sprache*, Stuttgart 1982, s. 213.

(3) Zbadać, jaką skalę wartości przedstawia autor i jak ocenia postępowanie osób. Najłatwiej odczytać intencje tekstu, gdy autor stawia za przykład postępowanie jakiejś osoby<sup>32</sup>.

(4) Przeanalizować dynamiczną funkcję opowiadania, to znaczy zbadać, jaki model postępowania proponuje autor w swoim tekście<sup>33</sup>.

Przykład. W opowiadaniu Mateusza o kontrowersji Jezusa z faryzeuszami na temat Jego władzy wypędzania złych duchów (Mt 12, 22-37) widoczne są cztery intencje tekstu<sup>34</sup>:

(1) Zwrócić uwagę odbiorców tekstu na mesjański i eschatologiczny charakter egzorcyzmów oraz uzdrowień dokonywanych przez Jezusa (Mt 12, 23.28-29). Wyjaśnić sens cudotwórczej działalności Jezusa i postawić czytelnika przed decyzją: „Kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie” (Mt 12, 30).

(2) Mateusz przedstawia różne możliwe zarzuty stawiane Chrystusowi i przeciwstawia im odpowiednie argumenty (Mt 12, 25-29).

(3) Ostrzega przed niebezpieczeństwem faryzejskiej mentalności (Mt 12, 24. 31-35).

(4) Opowiadanie ma również aspekt parenetyczny: ostrzega przed prowadzeniem nieużytecznych dyskusji (Mt 12,31-37).

## 5. AKOMODACJA TEKSTU BIBLIJNEGO

Obok wymienionych metod interpretacji tekstów biblijnych w liturgii i praktyce duszpasterskiej stosuje się jeszcze metodę akomodacji. Akomodacja polega na odniesieniu pewnych wypowiedzi Pisma św. do innej osoby lub rzeczy, niż to zamierzał autor natchniony. Są dwa rodzaje takiej akomodacji: (1) przez aluzję – jest to tzw. akomodacja werbalna lub (2) przez rozszerzenie<sup>35</sup>.

Akomodacja werbalna ma miejsce, gdy podobieństwo jest czysto zewnętrzne, to znaczy słowo, czy tekst odnosi się zupełnie do kogo, czy

<sup>32</sup> J. Czerski, *Metody interpretacji*, s. 140.

<sup>33</sup> W. Egger, *Methodenlehre*, s. 140-141.

<sup>34</sup> J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 140-141.

<sup>35</sup> J. Szłaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: Tenże (red.), *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań–Warszawa 1986, s. 194.

czego innego, niż to słowo lub tekst jest stosowany. W liturgii oktawy Bożego Narodzenia jest antyfona na wejście z Mdr 18, 14-15: „Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy”. Tekst ten (por. kontekst) odnosi nie się jednak do narodzin Chrystusa, lecz do plag, które nawiedziły Egipt przed wyjściem Izraelitów. Podstawą akomodacji są przypadkowe wyrażenia, jak słowo, noc, potęga Boga<sup>36</sup>.

Jeżeli podstawą analogii pomiędzy tekstem biblijnym, a osobą lub rzeczą, do której tekst chcemy odnieść, jest treść, a nie tylko przypadkowe słowa, to jest to akomodacja przez rozszerzenie. Tego rodzaju akomodacja występuje już w Piśmie św. Np. Liturgia stosuje przez akomodację rozszerzoną teksty ksiąg mądrościowych do Matki Bożej (Prz 8, 22-35; Syr 24, 1-22).

Zarówno werbalna, jak i rozszerzająca akomodacja tekstu biblijnego nie nadaje nowego sensu i dlatego nie ma żadnego znaczenia w argumentacji o charakterze dogmatycznym<sup>37</sup>. Akomodacja rozszerzająca stosowana ostrożnie i z wielką roztropnością może być pomocna przy objaśnianiu lub ilustrowaniu myśli religijnych.

### Summary

The basis for analogy between the Biblical text and a person or thing is not the accidental words but its content. We see this already in the liturgical accommodation of Wisdom Book applied to the Mother of God (Proverbs 8: 22-35; Sirach 24: 1-22). Both verbal and widening accommodation of the biblical text does not give new meaning, therefore cannot be an argument in the dogmatic argumentation.

---

<sup>36</sup> K. Romanuk, *Księga Mądrości. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu VIII, 3), Poznań–Warszawa 1969, s. 237.

<sup>37</sup> J. Słaga, *Hermeneutyka biblijna*, s. 194.