

Ks. Piotr KLIMEK

POWOŁANIE JEREMIASZA (Jr 1,4-10) W PIERWSZEJ HOMILII O KSIĘDZE JEREMIASZA ORYGENESA

Treść: 1. Intencja autora; 2. Sens ponaddosłowny tekstu; 3. Intencja komentatora; Wnioski.

Intencja tekstu a sens ponaddosłowny. Uwagi na marginesie artykułu ks. Piotra Klimka pt. Powołanie Jeremiasza (Jr 1,4-10) w *Pierwszej Homilii o Księdze Jeremiasza Orygenesa*, Ks. Krzysztof Bardski

We współczesnych badaniach biblijnych można zauważyć daleko posuniętą rezerwę w stosunku do metod interpretacji tekstu Pisma Świętego stosowanej przez Ojców Kościoła¹, gdyż wydają się być za bardzo zależne od luźnych skojarzeń komentatora. Z drugiej jednak strony dziedzictwo takiej właśnie interpretacji kształtowało rozumienie Biblii poprzez wieki. Wobec zaprezentowanej sytuacji uzasadnionym zdaje się pytanie, czy można stworzyć takie podejście do dawnych komentarzy, aby wyrazić ich treść w bardziej obiektywnym języku, właściwym dla współczesnej nauki. Wydaje się, że pierwsze kroki zostały w tym kierunku już poczynione, podjęto mianowicie próby opisanie metod interpretacji Pisma Świętego Ojców w taki sposób, aby wykazać ich zainteresowanie sensem wyrazowym tekstu, co jest punktem wyjścia dla współczesnej egzegezy. Przykładem jest artykuł A. Paciorka rzucający nowe światło na relację współczesnych badań do alegorii aleksandryjskiej i teorii szkoły antiocheńskiej². Tego typu prace pomagają pozbyć się uprzedzeń w stosunku do działań pisarzy starożytnych i stanowią dobry punkt wyjścia do dalszych badań. Pozostaje jednak problem usystematyzowania tak różnorodnego materiału zawartego w komentarzach i wyrażenia go językiem bardziej współczesnym. Wydaje się, że ciekawy sposób podejścia pokazał K. Bardski w artykule zamieszczonym w jedenastym tomie *Warszawskich Studiów Teologicznych*³. Proponuje on wyróżnić w komentarzu dwa spojrzenia: intencję tekstu, którą czytelnik odkrywa, czyli wszelkie możliwe interpretacje zakorzenione w tekście i z niego wypływające, choć wprost w nim nieobecne oraz pewną tradycję interpretacyjną, czyli wspólny nurt w jaki układają się wnioski z komentarzy różnych autorów⁴. Swoją propozycję metodologiczną K. Bardski zastosował z powodzeniem w analizie komentarza św. Hieronima do Księgi Koheleta⁵.

¹ Na temat zasad egzegezy patrystycznej zob. M. STAROWIEYSKI, "Egzegeza Ojców Kościoła", *AK* 82/115(1990) z.1, 25-36.

² A. PACIOREK, "Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła", *CT* 67(1997) nr 1, 57-78; TENZE, "Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej", *RTK* 44(1997) z. 1, 29-42.

³ K. BARDSKI, "Patrystyczna interpretacja Pisma Świętego a współczesna biblistyka. Propozycje metodologiczne", *WST* 11(1998), 117-123.

⁴ Przykład takiej tradycji podał autor w artykule "Trzykrotnie zapleciony sznur Eklezjastesa (Koh 4,12b) i jego symbolika w tradycji Izraela i Kościoła", *SSc* 3(1999) nr 3, 5-44.

⁵ *Il Commentarius in Ecclesiasten di San Girolamo. Dell'intenzione del testo alle tradizioni interpretative*, Roma 1997. Pełne opracowanie tej kwestii zawarte jest w publikacji K. BARDSKI, *Pokarm i napój*

Wydaje się, że takie podejście do tekstu może być pomocne nie tylko przy uwspółcześnianiu myśli zawartych w komentarzach Ojców, ale także przy analizie teologii tam zapisanej⁶. Wspomniana „dowolność” interpretacji była przecież podyktowana określonymi celami autora komentarza⁷. Jeżeli zatem uda się wykazać owe cele, to będzie można poddać analizie także przesłanki teologiczne, które te cele warunkują. Plan metodologiczny wydaje się następujący: a) najpierw należy dokładnie opracować tekst oryginału biblijnego w celu uchwycenia punktu wyjścia autora (co można w pewnym przybliżeniu nazwać intencją autora); b) następnie wypada zwrócić uwagę na interpretacje wynikające z tak odczytanego tekstu dokonane przez Ojca Kościoła (co za K. Bardskim nazwiemy sensem ponaddosłownym); c) wreszcie, na tak przygotowanym gruncie można pokusić się o odpowiedź na pytanie o cel podjęcia interpretacji (intencja komentatora); d) by na końcu spróbować rozpoznać teologię będącą źródłem działań autora komentarza. Tak przyjęta metodologia układa w logiczny (jak się wydaje) sposób bogactwo różnorodnych myśli i skojarzeń, jakie prawdopodobnie oddziaływały na omawianego Ojca Kościoła.

Celem niniejszego artykułu jest sprawdzenie zastosowania takiego podejścia do dzieł patrystycznych. Kanwą dla rozważań powinien stanowić tekst komentujący niewielki fragment Biblii o dość jednoznacznej wymowie, autorstwa pisarza posługującego się alegoryczną metodą interpretacji. Wybór padł na *Pierwszą homilię do Księgi Jeremiasza Orygenes*⁸. Tekst ten spełnia wymienione kryteria: tekst Jr 1,4-10 nie budzi większych wątpliwości komentatorów, a Orygenes jest jednym z czołowych przedstawicieli aleksandryjskiej szkoły interpretacyjnej, podkreślającej bardzo alegoryczny sens Pisma świętego⁹. Postulowana przez K. Bardskiego analiza tradycji interpretacyjnej u innych Ojców Kościoła, która stanowi następny krok wykracza poza ramy pola badawczego¹⁰.

1. Intencja autora

Pierwszym zagadnieniem analizy tekstu jest odkrycie tego, co autor pragnął powiedzieć¹¹. Wykorzystując właściwe sobie sposoby wyrażania myśli przekazał on Boże orędzie. Pamiętać jednak należy, że przedmiotem naszych analiz jest ostateczny tekst biblijny, nie zaś te konkretnie słowa, które wypowiedział prorok lub inny pisarz biblijny. Mamy bowiem do czynienia z tekstem będącym wynikiem bardzo długiego i skomplikowanego

miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła, Rozprawy i studia biblijne 16, Warszawa 2004, w której autor używa raczej określenia „sens ponad dosłowny”, a nie „intencja tekstu” jak w pierwszych propozycjach. Zob. zwłaszcza s. 10, gdzie definicja.

⁶ Por. J. CHMIEL, "Paradosis: interpretacja Tradycji i hermeneutyka biblijna", *RBL* 45(1992) nr 1, 3.

⁷ Por. K. BARDSKI, *Pokarm i napój miłości*, dz. cyt., 154-156.

⁸ *Eis Jeremiam homiliai*, wyd. W. Baehrens, GCS 1925 (1-25). Tł. polskie S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, 23-36.

⁹ Por. J. ANCHIMUK, "Orygenes a egzegeci współcześni. Paralele i cechy pokrewne", *RTK* 20(1978) z. 1, 23-55; M. SZRAM, "Chrystus – Mądrość Boża jako klucz interpretacyjny Pisma Świętego w ujęciu Orygenes", w: *Mistrz i przyjaciel. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Marka Tomasz Zahajkiewicza*, red. J. Pałucki, Lublin 1997, 225-238.

¹⁰ Por. K. BARDSKI, *Patrystyczna interpretacja*, dz. cyt., 120.

¹¹ Por. J. CHMIEL, "Intencja autora jako zasada hermeneutyczna. Przyczynek do teologii natchnienia biblijnego", *RBL* 32(1979) nr 1, 4-14.

procesu tworzenia i redakcji¹². Jeżeli w dalszym ciągu naszych rozważań będzie mowa o tym, co powiedział Jeremiasz, to należy to sformułowanie rozumieć nie w sensie tego, że prorok powiedział wszystko, co znajduje się w jego księdze, ale że jemu przypisujemy również myśli tych późniejszych redaktorów, których praca objęła omawiany tekst¹³.

Tak właśnie jest z Jr 1,4-10 – opisem powołania proroka. Uczeni dyskutują nad datą powstania tego fragmentu, a z ich interpretacji wynika, że bardzo trudno określić autora zapisanych tam słów¹⁴. Intencja autora Jr 1,4-10, to myśli, które wprost zapisane są w tekście, a dostępne nam na drodze analiz literackich właściwych dla badań biblijnych¹⁵.

Główna myśl omawianego fragmentu opiera się na serii słów kluczowych – w większości czasowników – które wyznaczają dialog pomiędzy Bogiem a Jeremiaszem. Pierwszym interesującym nas wersetem jest Jr 1,5, który zawiera trzy słowa kluczowe:

- ǰda'tika* - znałem ciebie
hiqdaštika - poświęciłem ciebie
n'atika - dałem ciebie

Wszystkie wymienione czasowniki (występujące z *suffixem* 2 osoby liczby pojedynczej) zapisane są w formie *perfectum*. Pierwszy z nich pochodzi od rdzenia *jd'* występującego bardzo często w Starym Testamencie¹⁶. Oznacza on poznanie dokonujące się bardziej na drodze doświadczenia niż abstrakcyjnego rozważania. Poznać w tym rozumieniu to doświadczyć, przeżyć daną rzeczywistość tak, aby stała się częścią życia osoby poznającej. Tak właśnie Jeremiasza poznał Bóg „zanim ukształtował go w łonie matki”. Takie sformułowanie pokazuje głęboką więź, jaka istnieje pomiędzy Jahwe, a Jego prorokiem, więź która została zapoczątkowana jeszcze przed narodzeniem człowieka. Bóg zatem nie wybiera jakiegokolwiek narzędzia do realizacji swojej historii zbawienia, ale głęboka znajomość istoty Jeremiasza daje Mu pewność, że jest to najlepszy wybór spośród tych, którzy mogliby wykonać powierzone zadanie. Analizowane wyrażenie nie wspomina nic o preegzystencji Jeremiasza. Dla Izraelitów człowiek to jedność trzech aspektów człowieczeństwa: ciała, czynnika ożywiającego i ducha¹⁷. Człowiek „staje się”, gdy Bóg „ulepi” go (*jcr*) z prochu ziemi. Jeżeli Jahwe mówi, że proroka znał przed tym momentem, to raczej chodzi o odniesienie do całości planów Bożych – Jeremiasz ma w nich już ustalone

¹² Na temat kształtowania się tekstu zob. np. Ph. R. DAVIES, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville 1998.

¹³ Por. D. E. GOWAN, *Theology of the Prophetic Books. The Death and Resurrection of Israel*, Louisville 1998, 4n.

¹⁴ Por. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, 23-32; zob. także B. RENAUD, "Jer 1: Structure et Théologie de la Rédaction", w: *Le Livre de Jérémie*, red. P.-M. Bogaert, BETL 54, Leuven 1981, 177-196; F. G. LÓPEZ, "Election-Vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome vii et Jérémie i", *VT* 35(1985), 1-12.

¹⁵ Wymienia je Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (wyd. polskie tł. K. Romaniuk, Pallotinum, Poznań 1994), krótkie omówienie podaje np. J. A. FITZMYER, *Pismo duszq teologii*, tł. A. Baron, M. Dobrzyniak, R. Robak, Kraków 1997.

¹⁶ A. EVEN-SHOSHAN, *A New Concordance of the Bible*, Jerusalem 1996, 432-436 wylicza 940 miejsc występowania wyrażenia opartych na tym rdzeniu.

¹⁷ Por. np. R. BARTNICKI, "Człowiek w Biblii. Szkic antropologii biblijnej", *WST* 5(1992), 17-19.

miejsce – a nie do preegzystencji człowieka. Możemy tu mówić raczej o preegzystencji powołania, które jest częścią zamysłu Boga¹⁸

Drugi z omawianych czasowników pochodzi od rdzenia *qdš* oznaczającego ideę świętości, oddzielenia od spraw świeckich. Podobnie jak poprzedni występuje bardzo często w Starym Testamencie, przede wszystkim w tekstach dotyczących spraw związanych z kultem Jahwe¹⁹. To co ma służyć takiemu kultowi zostaje wyłączone ze sfery *profanum* i przeniesione do *sacrum*, stając się szczególną własnością Boga. Każda próba naruszenia tej sfery kończy się dotkliwą karą (czego doświadczył np. Saul, por. 1 Sm 15,19.23). Jeżeli czasownik ten został użyty do opisanego powołanego człowieka, to zapewne dlatego, aby ukazać (podobnie jak poprzedni, z którym zresztą powiązany jest paralelizmem) wielką jedność Boga z jego prorokiem. Człowiek został wyłączony ze sfery świeckiej i ustanowiony szczególną własnością Jahwe. Takie działanie potrzebne jest, aby słowa Jeremiasza niosły w sobie jednocześnie autorytet świętego Boga.

Trzeci czasownik pochodzi od rdzenia *ntn* wyrażającego ideę dawania, ofiarowania, czy obdarowywania – Jahwe „dał” proroka narodom. To ostatnie słowo użyte jest dla oznaczenia narodów pogańskich. Im to Bóg zrobił „prezent” – ofiarował proroka, aby przepowiadał im słowa w imię Jahwe. Całe zaś wyrażenie wyznacza misję Jeremiasza, który zostaje posłany nie tylko do Izraela, ale także do wszystkich narodów (por. 1,10).

W Starym Testamencie możemy dostrzec, że opisy wszystkich powołań ułożone są według określonego schematu, także opis powołania Jeremiasza ujawnia taki schemat. Cały werset 1,5 rozumiany jest jako tzw. formuła wstępna²⁰ zawierająca prócz przedstawienia się Boga także dokładne określenie zadania stawianego przed powołaną osobą. Formuła ta zmierza do nawiązania pomiędzy Powołującym a powołanym szczególnej więzi, dlatego Jahwe ukazuje fragment swojego majestatu i wyznacza człowiekowi dokładne miejsce w swoim planie zbawienia.

Człowiek spotykający się z tak wielkim autorytetem czuje się jednak niegodny, broni się przed proponowaną funkcją. W tekście powołania Jeremiasza wyraża taki stan ducha zdanie z w.6: „nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem”²¹. Użyte w tym miejscu orzeczenie imienne *na'ar 'anoki* oznacza nie tylko młody wiek proroka, co podkreśla W. L. Holladay²², ale także jego brak doświadczenia potrzebnego do zabierania głosu wśród starszych Izraela²³. W społeczności narodu wybranego rządu sprawowali jedynie ci, którzy dzięki swojemu doświadczeniu potrafili rozpoznać drogi Boże. Dlatego przekleń-

¹⁸ Por. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, 33.

¹⁹ A. EVEN-SHOSHAN, *dz. cyt.*, 1002-1005.

²⁰ Por. N. HABEL, "The Form and Significance of the Call Narratives", *ZAW* 77(1965), 297-323, a także słuszne zastrzeżenia W.L. HOLLADAY, *dz. cyt.*, 27, zob. także J. R. LUNDBLUM, "Jeremiah 15, 15-21 and the Call of Jeremiah", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 9(1995), 143-155; T.A. LENCHAK, "Jeremiah's Vocation", *Bible Today* 33(1995), 147-151.

²¹ Dosłownie „nie poznałem (*lo' -jada 'ti*) mówienia”, co w myśl idei zawartych w rdzeniu *jd'* poszerza rozumienie tego wersetu: Jeremiasz nie tyle nie potrafi mówić (jak dziecko), co nie doświadczył, nie przeżył jak należy to robić.

²² Por. *dz. cyt.*, 34n.

²³ Por. J. MACDONALD, "The Status and Role of the NA'AR in Israelite Society", *JNES* 35(1976), 147-170.

stwem były rządu młodych (por. Iz 3,4-12). Jeremiasz ma zatem na myśli brak autorytetu potrzebnego mu do sprawowania misji.

Bóg odpowiada na te wątpliwości bezpośrednim umocnieniem, co wyrażone jest sceną zapisaną w w.9 – ręka wkładająca słowo Jahwe w usta proroka. Elementy sceny wydają się zawierać znaczenie symboliczne. Hebrajskie słowo *jad* oznacza nie tylko rękę, jako organ ciała, ale wyraża potęgę działania Bożego²⁴ Godną podkreślenia jest także wielka bliskość Absolutu do człowieka, gdy bowiem Biblia pragnie wyrazić myśl, że daną czynność wykonał sam Jahwe, wówczas oddaje to przy pomocy obrazu działającej ręki (por. Jr 18,6). W geście wyciągniętej do Jeremiasza ręki można dopatrzeć się także odniesienia do Księgi Rodzaju, gdzie w drugim opisie stworzenia Bóg lepi człowieka (Rdz 2,7). W tym kontekście włożenie słowa w usta proroka jest jakby dopełnieniem stworzenia, dodaniem elementu koniecznego do wypełnienia misji – słaby Jeremiasz przez tę czynność staje się prorokiem Jeremiaszem.

Moc Bożą podkreśla także drugie z użytych w tej scenie słów *dbr*. Ono także posiada bogatą treść symboliczną, nie jest bowiem jedynie dźwiękiem, słowem rozumianym jako nośnik informacji, ale potężną siłą wykonującą to, czego Bóg żąda (Iz 55,10n). Analizując teksty zawierające to wyrażenie²⁵ dostrzegamy, że zadania stawiane przed *dbr* są dwójakiego rodzaju: z jednej strony objawiają wolę Bożą, Jego prawa, a także Jego Samego (Wj 3,14), z drugiej zaś pokazują działania Jahwe, z których pierwszym jest stworzenie dokonane słowem (Rdz 1).

Wszystko to zdaje się świadczyć, że scena z Jr 1,9 jest objawieniem potęgi powołującego Boga potrzebnym do umocnienia słabego człowieka. W ten sposób Jahwe odpowiada na wątpliwości Jeremiasza, a jednocześnie (dając słowo) czyni go przedstawicielem swojego autorytetu.

Podsumowując teologię Jr 1,4-10 zawartą w tekście biblijnym powinniśmy podkreślić bliskość Boga w stosunku do Jego proroka objawiającą się przez odwieczność powołania i wyposażenie udzielone człowiekowi.

2. Sens ponaddosłowny tekstu

Homilia Orygenesza do opisu powołania Jeremiasza²⁶ zbudowana jest z dwóch części: pierwsza to rozważanie na kanwie Jr 1,4, w których autor podejmuje próbę powiązania pomiędzy charakterystyką Jeremiasza i Jezusa. Częścią tą zajmiemy się w następnym fragmencie niniejszego artykułu. Druga część homilii to próba wyjaśnienia znaczenia poszczególnych myśli zawartych w opisie powołania Jeremiasza.

Werset Jr 1,5 składa się z trzech zdań opierających się na słowach kluczowych omówionych w pierwszej części artykułu (intencje autora). Pierwszym z tych słów jest wyra-

²⁴ Por. *STB*, 852.

²⁵ *STB*, 876-879.

²⁶ Na temat działalności homiletycznej Orygenesza zob. E. STANULA, "Homiletyczna działalność Orygenesza", w: ORYGENES, *Homilie o księdze Jeremiasza*, dz. cyt., 6-11; zob. także J. N. B. CARLETON PAGED, "Christian Exegesis in the Alexandrian Traditions", w: *Hebrew Bible/Old Testament, The History of Its Interpretation*, t.1/1, Göttingen 1996, 519n.

zenie „ukszałtowałem” cię, które Orygenes komentuje odwołując się do księgi Rodzaju²⁷ Zgodnie z jego teologią²⁸ stworzenie człowieka następuje w dwóch podejściach: najpierw tworzona jest dusza, następnie ciało jest kształtowane z prochu ziemi. Pierwszą czynność określa czasownik grecki *poieō*, drugi *plassō*²⁹ Dziełem Boga jest zatem tworzenie, czyli powołanie z nicości do istnienia, zaś kształtowanie dokonuje się poprzez użycie istniejącego już budulca – „prochu ziemi”. Orygenes zwraca uwagę na bardzo precyzyjny dobór słów zastosowany w Księdze Rodzaju oddający dokładnie myśl teologiczną (mówi o „wysoce dialektyczny” sposobie mówienia). Zastosowanie takiego słownictwa w opisie powołania Jeremiasza pozwala ustalić dokładnie czas działania Boga, co okazuje się niezbędne dla dalszych rozważań naszego autora.

Wydarzenie kształtowania w łonie matki staje się punktem odniesienia innej czynności Boga – poznał On Jeremiasza zanim go ukszałtował. Dla interpretacji tego fragmentu Orygenes odwołuje się do Mt 7,23, gdzie również mowa jest o poznaniu ludzi przez Jezusa:

Nigdy was nie znałem, odejdźcie ode mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości.

Słowa te w Ewangeliu odnoszą się do ludzi bezbożnych, dla których głoszenie Ewangeliu nie jest w żaden sposób poparte własnym postępowaniem. Z przytoczonych słów Orygenes wysnuwa wniosek, że jest możliwe, aby Jezus kogoś nie znał, mianowicie ludzi złych, tych którzy nie są godni poznania przez Niego. Znaczy to także, że „Bóg zna ludzi znakomitych, zna tych, którzy są godni Jego poznania”³⁰ W ten sposób Komentator odkrywa wielkość proroka, którego Bóg poznał w szczególnym czasie, nie jak innych w ich wieku dojrzałym, ale „zanim ukszałtowałem cię w łonie matki”

Kolejnym słowem kluczowym wersetu Jr 1,5 jest wyrażenie „uświęciłem cię”. Orygenes stwierdza, że Bóg może dla siebie uświęcić wybranych ludzi. Wcześniej wspomniał o Abrahamie, który został uświęcony dopiero, gdy wyruszył z Ur³¹, podobnie inni. W przypadku Jeremiasza stwierdza jedynie, że Jahwe nie czekał na stosowny, późniejszy moment, ale uświęcił proroka zanim on się narodził. To także podkreśla wielkość proroka i szczególny dar otrzymany przez niego od Boga.

Ostatnim ze stwierdzeń charakteryzujących Jeremiasza występujących w Jr 1,5 jest zdanie o ustanowieniu jego osoby „prorokiem dla narodów” Komentarzem do tego wersetu w „Homiliach” staje się Jr 25,13 stwierdzający, że prorok głosił słowo Boże „wszystkim narodom”, z których przykładowo wymienione są Elam, Damaszek i Moab³² W ten sposób autor podkreśla prawdziwość wypowiedzi zamieszczonej w opisie powołania.

²⁷ Por. pkt. 10 homilii.

²⁸ Na temat założeń teologicznych Orygenesusa zob. L. F. LADARIA, "Stworzenie nieba i ziemi", w: *Człowiek i jego zbawienie*, Historia Dogmatów t. 2, red. B. SESBOÛE, tł. P. Rak, Kraków 2001, 43n, gdzie odwołanie do dzieł „O zasadach” i „Homilii o Księdze Rodzaju” (przypis 75n).

²⁹ Por. Rdz 1,27 i Rdz 2,7. W tekście hebrajskim w pierwszym z fragmentów użyty jest czasownik pochodzący od rdzenia *br'*, w LXX odpowiada mu *poieō* (tak jak w Rdz 1,1). W drugim, w tekście hebrajskim występuje czasownik oparty na *jcr*, oddany w LXX czasownikiem *plassō*.

³⁰ Hom. 10, Kalinkowski, 30.

³¹ Hom. 5, Kalinkowski, 25; por. Rdz 12,1.

³² W tekście masoreckim w rozdziałach 46-51 (LXX 26-31 z przestawieniem kolejności perykop) znajdujemy jeszcze wyroczenie przeciw Egipcjom, Filistynom, Ammonitom, Edomitom, Kedarowi i plemionom arabskim, a przede wszystkim przeciw Babilonowi.

Przytoczone wyżej rozważania wskazują jak bardzo Orygenes dbał o wyjaśnienie sensu literalnego tekstu³³. Metoda egzegetyczna jakiej używał do wydobywania tego sensu polegała na zestawieniu omawianego fragmentu z innymi z Pisma Świętego, zawierającymi podobne idee lub nawet sformułowania. Dzięki temu odkrywał znaczenie tekstu i dopiero na tej podstawie mógł przejść do sensu, który, jak się wydaje, naprawdę go interesował – do sensu alegorycznego. Pojmował go jako sens duchowy, zawarty przez Boga w pierwotnym sensie literalnym.

W Jr 1,5 sensu alegorycznego doszukał się Orygenes w dwóch miejscach. Najpierw wspomina o nim przy omawianiu wyrażenia „znałem cię”. Jeremiasz poznany przed narodzeniem, w porównaniu z innymi, jest przedstawiony nie tylko jako wielki człowiek, obdarzony szczególnym darem, ale także jako przykład potwierdzający preegzystencję duszy ludzkiej. Aby wzmocnić tę myśl Autor porównuje to miejsce z interpretacją prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1-14) wskazującej na odwieczność Logosu. Swoje rozważania zamyka następującym stwierdzeniem: „Są to tajemnicze słowa. Słowa dotyczące Zbawiciela nie podlegają dociekaniom; nad słowami na temat Jeremiasza powinni zastanowić się ci, którzy mają uszy”³⁴. Tekst Jr 1,5 nie mówi wyraźnie o preegzystencji proroka, chociaż użyte słowa mogłyby wskazywać na to, iż, jak pokazaliśmy wcześniej, zawiera się ona w intencji autora. Z badań porównawczych tekstu biblijnego Orygenes wywnika natomiast, że odnajduje on ową preegzystencję jako sens ponaddosłowny tekstu.

Drugim odwołaniem do sensu alegorycznego jest rozważanie czym są (w rozumieniu duchowym) narody, do których zostaje posłany Jeremiasz. Autor wskazuje tu na wszelki grzech i działanie szatana, jako na rzeczywistości ukryte w alegorii narodów. Punktem odniesienia usprawiedliwiającym taki wniosek jest fragment Rz 6,12: „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” Istotnym elementem jest także odwołanie się do funkcji Słowa Bożego, jako narzędzia „wykorzeniającego” wspomniane narody. Z opisu powołania proroka Jeremiasza (1,9n) wiemy, że dokonuje on czynności oczyszczenia „słowem”, dzięki któremu ma władzę nad narodami. W komentarzu Orygenes „słowo” nabiera cech jakie nadaje mu Jezus i apostołowie – mocy przemiany serca ludzi. Tekst prorocki nie precyzuje charakterystyki słowa Jeremiasza³⁵, ale rzeczywiście z punktu widzenia całej historii zbawienia można rozumieć „słowo” jako posiadające władzę nad grzechem. I w tym przypadku wywody autor stają się przykładem odczytania ponaddosłownego sensu tekstu.

Z kwestią narodów wykorzeniających słowem związana jest charakterystyka czynności podjętych dla ich zniszczenia (Jr 1,10). Sześć czasowników użytych w tym wersecie Orygenes grupuje w dwa zestawy: czynności „przykrych” (w tekście proroka są to: wyrwanie, obalenie, niszczenie i burzenie) i „sprawy, które wydają się wesole”³⁶ (budowanie i sadzenie). Oba zestawy służą w Komentarzu do ukazania wielkości i skuteczności Boga,

³³ O czym świadczy powstanie Hexapli, zob. J. N. B. CARLETON PAGET, *dz. cyt.*, 503-508; a także H. CROUZEL, "Szkoła Aleksandryjska i jej losy", w: *Historia teologii*, cz.1, red. A. di BERNARDINO, B. STUDER, Kraków 2003, 219.

³⁴ Hom. 10; Kalinkowski, 31.

³⁵ Ciekawe rozważania nad słowem w Księdze Jeremiasza podaje U. SZWARC, "Teologia słowa Jahwe w Księdze proroka Jeremiasza", *RTK* 30(1983) z. 1, 15-32.

³⁶ Hom. 16, Kalinkowski, 35.

który usuwa grzech z ludzkich serc. Z ponaddosłownym sensem tekstu powiązane są zatem poprzez omawiane wcześniej zagadnienie władzy nad narodami.

Kolejne odwołanie do omawianego sensu tekstu autor pokazuje przy analizie fragmentu mówiącego o wątpliwościach Jeremiasza: „nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jr 1,6). Orygenes próbuje wyjaśnić te słowa wskazując na dojrzałość proroka: „można też ... na zewnątrz być dzieckiem, a wewnątrz mężczyzną”³⁷ Tekst biblijny niesie pewien problem interpretacyjny. Z jednej strony świadectwem dojrzałości są dla autora słowa Jahwe do Jeremiasza: „pójdiesz, do kogokolwiek cię pošle” (Jr 1,7). Bóg dokładnie wie, że posłannictwo proroka jest niebezpieczne i dlatego daje zadanie nie „małemu dziecku”, ale „dorostemu mężczyźnie”. Z drugiej strony tekst księgi Jeremiasza, cytując wypowiedź proroka, stwierdza, że jest on jeszcze człowiekiem młodym, nic natomiast nie mówi o jego dojrzałości. Orygenes interpretuje ten fakt wskazując na łaskę Bożą, którą prorok otrzymał, powodującą, iż będąc jeszcze dzieckiem mógł wewnątrznie stać się dorosłym³⁸ Wydaje się, że myśl komentatora łączy w tym miejscu dwa teksty znajdujące się w opisie powołania. Jednym jest zdanie o uświęceniu w łonie matki (1,5), a drugim rozważana obecnie odpowiedź Boga na wątpliwości człowieka (1,6). Dzięki takiemu połączeniu jasnym staje się, że ten, który został uświęcony przed swoim narodzeniem posiadał łaskę Bożą – mógł zatem wypełnić powierzone mu zadanie. Taka interpretacja nie jest zawarta w oryginalnym sformułowaniu tekstu Jeremiasza, zatem możemy zaliczyć ją do sensu ponaddosłownego odczytanego przez Orygenes.

Do sprawy uświęcenia proroka wyrażonej w w.5 odwołuje się Komentator także przy wyjaśnianiu w. 9, relacjonującego dotknięcie ręką Bożą ust Jeremiasza. Zestawiając ten fragment z opisem powołania Izajasza (Iz 6,6n) możemy spostrzec, że każdego z proroków Jahwe potraktował inaczej. Izajasz miał nieczyste wargi, czyli jak uznaje Orygenes „nieczyste są tylko jego słowa”³⁹, dlatego nie mógł nastąpić bezpośredni kontakt Boga z prorokiem, ale najpierw poprzedziło go oczyszczenie węglem z ołtarza. Ta czynność otwierała prorokowi dojście do Absolutu. Jeremiasz, jako uświęcony w łonie matki, już był czysty, już był bez grzechu, dlatego mógł znaleźć się w bezpośredniej bliskości Boga. Wydaje się, że tok logiczny wywodu opiera się na następujących elementach:

- a) stwierdzenie faktu uświęcenia wskazuje na wprowadzenie człowieka w sferę świętości;
- b) sfera ta jest zastrzeżona jedynie Bogu, który nie ma nic wspólnego ze złem; zatem
- c) Jeremiasz (przeciwieństwo Izajasza) jest człowiekiem bez grzechu i może stanąć przed Bogiem.

Orygenes formułuje ten wniosek następująco: „nic w nim ... nie zasługiwało na wypalenie ogniem”⁴⁰ Myśl ta nie jest zawarta bezpośrednio w tekście Księgi Jeremiasza, wydaje się jednak, że dobrze oparta jest w jej treści. Zauważamy bowiem, że jednym z podstawowych idei teologicznych proroka z Anatot jest wykazanie grzechów narodowi wybranemu i wezwanie do nawrócenia. Nigdzie nie jest to bezpośrednio stwierdzone, ale

³⁷ Hom. 13; Kalinkowski, 32.

³⁸ Hom. 13, Kalinkowski, 32.

³⁹ Hom. 14, Kalinkowski, 33.

⁴⁰ Hom. 14, Kalinkowski, 33.

wypada, aby herold Bożego przesłania sam był bez grzechu⁴¹ Fragment ten jest zatem kolejnym potwierdzeniem wykorzystania przez Komentatora sensu ponaddosłownego tekstu.

Podsumowując tę część rozważań możemy stwierdzić, że Orygenes stosując analizę alegoryczną w komentarzu do Księgi Jeremiasza twardo trzyma się tekstu biblijnego, doszukując się takiej interpretacji, która pozwoliłaby odnieść treść tekstu do Jeremiasza. Jest to zgodne z założeniem autora, który wprawdzie dostrzega w wypowiedzi prorockiej zdania „zbyt wzniosłe”, aby odnosiły się do człowieka, jednakże pragnie we fragmentach tych znaleźć takie odniesienie⁴²

Przeprowadzona analiza ujawniła niektóre skojarzenia, jakie alegoryzując Orygenes odczytuje w ponaddosłownym sensie tekstu prorockiego. Jednak obraz ten nie byłby pełny, gdyby pominięte zostało odniesienie Jeremiasza do Jezusa. Jeżeli Orygenes zabiera głos na temat Księgi Jeremiasza, to czyni to, bo dostrzega zarysowany w niej obraz Jezusa⁴³ Tej sprawie poświęca pierwszą część swojej homilii.

Według Orygenesesa Jeremiasz jest symbolem Jezusa⁴⁴, ponieważ niektóre słowa użyte w tekście Jr 1,4-10 w łatwy sposób wydają się możliwe do wyjaśnienia, gdy przyjmiemy, iż wypowiada je Jezus. Należą do nich wersety 7 i 9, ukazujące posłannictwo i wyposażenie proroka. Z perspektywy całej historii zbawienie widzimy, iż Jezus rzeczywiście jest Tym, kto został posłany do wszystkich ludzi zgodnie z wolą Boga, a także Tym, kto posiada władzę nad królestwami i narodami. Wykorzystując za Orygenesem sens duchowy możemy potwierdzić, że osoba Jeremiasza, do której skierowane zostały słowa Boga rzeczywiście symbolizuje Jezusa. Także inne teksty z opisu powołania spełniają ten warunek. Autor omawianej homilii wprost odnosi teksty uświęcenia i ustanowienia prorokiem (w.5) do Jezusa⁴⁵, co jest zupełnie zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę Jego życie i posłannictwo⁴⁶

Większy problem stanowią te fragmenty, które zawierają słowa umniejszające wielkość Zbawiciela⁴⁷ Orygenes analizuje najpierw zdanie „nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (w. 6). W odniesieniu do Jezusa słowa te wydają się nie za dobrze pasować do Jego osoby. Autor próbuje odpowiedzieć w tym miejscu na dwa pytania: czy możliwe jest, aby Bóg był dzieckiem oraz czy Bóg może kogoś nie znać. W pierwszej sprawie Komentator odwołuje się tu do cytatów pokazujących działania Jezusa jako dziecka. Pierwszym z nich jest Iz 7,16⁴⁸, pozostający w łączności z zapowiedzią mesjańską z Iz 7,14, dlatego ściśle związany z osobą Zbawiciela. Cytat ten stwierdza, że zapowiedziany Mesjasz będzie dzieckiem. Drugi fragment, pochodzący z Listu do Filipian (Flp 2, 7),

⁴¹ Pośrednio na bezgrzeszność Jeremiasza wskazuje Jr 26, 15, gdzie jednak uwypuklone jest przede wszystkim brak winy wobec społeczności Izraela.

⁴² Hom. 6, Kalinkowski, 27.

⁴³ H. CROUZEL, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 103 i 109.

⁴⁴ Hom. 6, Kalinkowski, 26.

⁴⁵ Hom. 11n, Kalinkowski 31.

⁴⁶ Na temat świętości Jezusa zob. M. WOJCIECHOWSKI, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, 17n i 200-203.

⁴⁷ Hom. 7n, Kalinkowski, 28n.

⁴⁸ Orygenes cytuje ten fragment w tłumaczeniu z LXX, który w drugiej części jest inny niż w TM.

mówi o dobrowolnym ogołoceniu się Jezusa ze wszystkiego. W zestawieniu z Łk 2,52 („czynił postępy w mądrości i w latach”) cytat ten wskazuje, iż Jezus w ludzkiej kondycji (czyli w ogołoceniu), mógł rozwijać się jako człowiek, zatem był czas, gdy był jeszcze dzieckiem. Co do drugiego pytania odniesienie słów z Księgi Jeremiasza do Jezusa jako Syna Bożego, który czegoś nie wie, nie przedstawia dla Orygenesza trudności, ponieważ na podstawie Mt 7,22n możemy powiedzieć, że Bóg nie zna grzeszników – istnieje zatem sprawa, której nie zna, nie umie. Takie spojrzenie nie pomniejsza osoby Jezusa, bo jako „pierworodny wszelkiego stworzenia” (Kol 1,15) nie potrafi mówić jak człowiek, ale potrafi mówić jak Bóg. Na obu płaszczyznach, Boskiej i ludzkiej, zdanie z Jr 1,6 w kontekście przytoczonych wyżej tekstów rzeczywiście nie kłóci się z autorytetem Zbawiciela.

Podsumowując stwierdzamy, że Orygenes koncentrował się przede wszystkim na tym, co przekazuje tekst sam w sobie, co pragnie powiedzieć czytelnikowi. Interesują go – używając dzisiejszego słownictwa – spojrzenie synchroniczne. Powstaje jednak pytanie, dlaczego nie odczytał intencji autora – Jeremiasza; dlaczego pominął podejście diachroniczne? Wydaje się, że autor ziemski – prorok – jest jednak dla niego ważny. Próbuje przecież odczytać tekst tak, by „wypowiedź odnieść do Jeremiasza i tak ją objaśnić, mimo, że wydaje się ona zbyt wzniosła, aby mogła jego dotyczyć”⁴⁹ Wynika z tego, że Orygenes nie pomija odniesień do autora tekstu, pragnie zrozumieć jego punkt widzenia, ale to nastawienie jest tylko częścią procesu poszukiwania sensu Pisma. Równie ważnym jest odczytanie co ma do powiedzenia Autor Pierwszorządny⁵⁰ – dowodzą tego odniesienia do Jezusa poczynione w omawianym tekście. Uprawnionym wnioskiem wydaje się stwierdzenie, że Komentator pragnie rzeczywiście odczytać zamiar, intencję autora. Przyjmuje jednak, że autorem jest tak Bóg jak i człowiek, zatem musi użyć takiej metody badawczej, która może uchwycić oba elementy, zachowując pełen dynamizm działających osób. Wydaje się, iż jedyną płaszczyzną, na której Jezus i Jeremiasz mają powiązanie z tekstem jest płaszczyzna alegorii, płaszczyzna sensu ponaddosłownego.

3. Intencja komentatora

Dotychczasowe badania tekstu Orygenesza ujawniły jego zainteresowanie osobami Jezusa i Jeremiasza. Obecnie postawić wypada pytanie o cel, dla którego to rozważania zostały podjęte – dlaczego powstał ten komentarz? Jest to pytanie o intencje komentatora.

Orygenes jest przede wszystkim duszpasterzem, dlatego jego analizy tekstu biblijnego zmierzają do przybliżenia czytelnikowi zrozumienia Jezusa⁵¹ Odnosi się ono do dwóch spraw: uchwycenia roli Jezusa w całej historii zbawienia oraz wniosków duszpasterskich wynikających z takiego spojrzenia. W omawianej homilii pierwsza część (pkt.5-9) poświęcone są odczytaniu tekstu z punktu widzenia obecności Zbawiciela. Wnioski duszpasterskie natomiast rozłożone są w różnych częściach tekstu.

Pierwszy z nich pojawia się, gdy autor rozważa kwestię poznania proroka ze strony Boga. Jak zostało wskazane wyżej argumentacja Orygenesza zmierza do tego, aby udo-

⁴⁹ Hom. 6, Kalinkowski,27.

⁵⁰ Por. H. CROUZEL, *Szkola Aleksandryjska, dz. cyt.*, 216; zob także P. LEKS, „Słowo Twoje jest prawdą... Charyzmat natchnienia biblijnego, Katowice 1997, 138-142.

⁵¹ Por. H.CROUZEL, *Orygenes, dz. cyt.*, 117.

wodnić, iż Bóg nie zna grzeszników, ale jedynie tych, którzy są tego godni. W związku z tym formułuje wskazanie dla czytelnika: „Wielce musisz się poprawić, aby cię Bóg zaczął poznawać. Jeremiasza poznał „zanim ukształtował go w łonie matki”; kogoś innego zaczyna poznawać, gdy ten ma już trzydzieści lat, jeszcze innego, kiedy ma lat czterdzieści”⁵². Jest to nawoływanie duszpasterza do takiego życia, aby było ono godne spotkania z Bogiem, aby grzechy nie stawały na drodze do zjednoczenia. Intencją komentatora jest wydobyć z tekstu biblijnego przesłania skierowanego nie tylko do osób pragnących dowiedzieć się czegoś na temat Pisma Świętego, ale raczej do tych, którzy postępują na drodze poznania Jezusa działającego w całej historii zbawienia. Tekst Księgi Jeremiasza staje się okazją do ukazania wielkości Zbawiciela, Jego świętości.

Kolejne wezwanie do czytelnika Orygenes wypowiada w związku ze słowami: „Nie lękaj się ich ” (Jr 1,8). Komentarz nawiązuje w tym miejscu do niebezpieczeństw, jaki spotykają ludzi idących za Jezusem. Autor przenosi to znaczenie także na współczesnych sobie chrześcijan zachęcając do przyjęcia męczeństwa. Najpierw powtarza naukę zawartą w 2 Tm 3,12 dodając: „prześladowani niechaj się nie dziwić, niech wypełniają wszystko, co do nich należy, i niech się tylko modlą, aby prześladowano ich niesprawiedliwie”⁵³. Zamyka zaś cały wywód fragmentem z Kazania na Górze o szczęśliwym stanie tych, którzy są prześladowani tak jak prorocy (por. Mt 5,11-12). Wydaje się, że cały ten tekst zamieszczony został w Homilii po to, by umocnić prześladowanych wówczas chrześcijan. Dla naszych rozważań interesującym jest to, iż według Orygenes Pismo Święte odgrywa rolę wspomagającą męczenników. Jeżeli idą oni za Jezusem, jeżeli mu służą, powinni być przygotowani na spotkanie z wrogiem zbawienia – Szatanem. Fragment z Księgi Jeremiasza z jednej strony jest ilustracją takiego zjawiska, a z drugiej jest zachętą do pogłębienia wiary w Zbawiciela⁵⁴.

Ostatnim z odniesień komentatora w Homilii jest zdanie wplecione w tok wyjaśniania słów „wrywał i obalał ” (Jr 1,10). Orygenes pokazuje, że Bóg najpierw niszczy zło, a następnie w to miejsce wprowadza dobro. Zniszczenia jest zatem warunkiem przynoszącego dobro działania Jahwe. Nawiązując do tych myśli Komentator mówi: „Gdyby pojęli to nieszczęśliwi heretycy, nie cytowałiby ciągle tych słów i nie mówili „Widzisz, jak Bóg Prawa jest surowy i nieprzyjazny ludziom”⁵⁵. Błędne odczytanie Pisma Świętego już w czasach Orygenes doprowadzało do herezji wypaczającej obraz Boga. W analizowanym tekście dostrzegamy zatroskanie o czystość wiary i nadzieją nawrócenia błędzących.

Wymienione trzy fragmenty wydają się nakreślać tło pastoralne rozważań Orygenes. Sprawa doskonalenia się życiu chrześcijańskim, zachęta do męczeństwa i problem herezji to jedne z najważniejszych spraw chrześcijaństwa III w. Fakt, iż znalazły się w Homilii nie jest kwestią przypadku, ale świadczą o zainteresowaniach autora i pastoralnym celu jego komentarzy.

⁵² Hom. 10, Kalinkowski, 31.

⁵³ Hom., 13, Kalinkowski, 32, por. 1 P 4,12-19, gdzie w innych słowach przedstawiona jest podobna nauka.

⁵⁴ Męczeństwo w nauce Orygenes pełni ważną rolę, w związku z tym zob. *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J. M. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, Poznań 1971, 298.

⁵⁵ Hom. 16, Kalinkowski, 35.

Wnioski

Powyższe rozważania miały na celu sprawdzenie, czy zaproponowane przez K. Bardskiego podejście badawcze do tekstu komentarza patrystycznego może pomóc zrozumieniu poglądów autora takiego komentarza. Wydaje się, że analizowany komentarz Orygenesa dzięki podjętej metodzie został uszeregowany na poszczególne mniejsze jednostki, co pozwoliło wskazać na ich konkretne uwarunkowania (źródła i cele). Wydaje się zatem, że podejście K. Bardskiego może być pomocne przy opracowywaniu posłannictwa i teologii komentarzy patrystycznych.

Interesującym wnioskiem jest także stwierdzenie, że proponowane podejście pozwala na uchwycenie dynamiki komentarza, w którym prezentowany tekst biblijny przechodzi poprzez coraz nowe znaczenia. Dobrze widać to w dziele Orygenesa w przypadku interpretacji Jr 1,5, gdzie uchwycona logika myślenia komentatora jest następująca:

- a) tekst biblijny mówi, iż Bóg powołuje Jeremiasza przed narodzeniem
- b) z czego komentator wyciąga wniosek, o preegzystencji proroka
- c) tak przedstawiona postać dobrze pasuje do opisu Jezusa
- d) a każdy chrześcijanin, aby stanąć wobec Jezusa, który poznaje tylko ludzi godnych, musi się nawrócić.

Wydaje się, że taka sekwencja wniosków pozwala dotknąć teologii pisarza, przede wszystkim centralnej pozycji Jezusa⁵⁶. Dla naszych rozważań ważne jest także pytanie o teologię powołania, najpierw Jeremiasza, a następnie innych ludzi. Kiedy Orygenes rozważa poznanie przez Boga ujawnia rozumienie powołania jako fragmentu działania Jahwe w historii zbawienia. Prorok przeznaczony jest do ściśle określonego zadania i aby je wykonać musi być specjalnie wyposażony. Dla komentatora najważniejszym wyposażeniem jest uświęcenie.

Gdy zaś chodzi o innych ludzi to i oni są powołani przez Boga, każdy do realizacji własnego celu, który zawsze jest wpisany w historię zbawienia. O wyposażeniu takiego człowieka Orygenes nie mówi wprost, ale z tekstu komentarza można odczytać sugestię, że jest to czas na nawrócenie, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem. W komentarzu wspomniane są dwa sposoby takiego zjednoczenia, najpierw męczeństwo, ale także pojednanie heretyków.

INTENCJA TEKSTU A SENS PONADDOSŁOWNY

Uwagi na marginesie artykułu ks. Piotra Klimka pt. Powołanie Jeremiasza (Jr 1,4-10) w *Pierwszej Homilii o Księdze Jeremiasza Orygenesa*
Ks. Krzysztof BARDSKI

W ostatnich latach obserwujemy wzrost zainteresowania ze strony biblistów ponaddosłowną interpretacją tekstu Pisma Świętego. Wynika to z rozszerzenia horyzontów badawczych poza ściśle pojmowany obszar egzegezy, jaki zakreśliła – począwszy od ostat-

⁵⁶ Zbawiciel ukazany jest w omawianym fragmencie jako osoba posiadająca wielki autorytet.

nich dekad XIX w. – metoda historyczno-krytyczna, dominująca i podstawowa dla współczesnej biblistyki.

Badania nad sensem ponaddosłownym Pisma Świętego z konieczności muszą odwoływać się do patrystycznej i średniowiecznej interpretacji Biblii, gdyż były to okresy, w których takie odczytywanie znaczenia tekstu natchnionego stanowiło uznawaną i powszechnie stosowaną metodę interpretacji.

We współczesnej biblistyce brak jednak odpowiedniego aparatu badawczego oraz terminologii, umożliwiającej analizę zjawiska interpretacji ponaddosłownej tekstu Pisma Świętego w sposób naukowy. Tę lukę pragnęliśmy wypełnić, proponując metodologię pracy badawczej nad ponaddosłownym symbolizmem Biblii najpierw w szeregu artykułów, następnie zaś w rozprawie *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła* (RSB 16, Warszawa-Vocatio 2004).

W nawiązaniu do artykułu ks. Piotra Klimka, wydaje nam się istotne doprecyzowanie określeń, jakie zostały tam użyte. Zwłaszcza dotyczyć to będzie sformułowań *intencja tekstu* oraz *sens* ponaddosłowny.

Zwrot *intencja tekstu* bywał już wcześniej używany w badaniach literaturoznawczych i oznacza swoistą potencjalność zawartą w tekście literackim. Coś, co tekst „chciałby” powiedzieć, a niekoniecznie mówi w określonym kontekście interpretacyjnym. Owa potencjalność semantyczna tekstu zostaje aktualizowana w różnoraki sposób, w zależności od *intencji interpretatora*, czyli tego, co określony czytelnik „chciałby” znaleźć w tekście. Należą chyba już do przeszłości czasy, kiedy naiwnie sądzono, że czytelnik jest w stanie całkowicie wyalienować się z własnego kontekstu egzystencjalnego, by odczytać w tekście dokładnie to, co chciał powiedzieć autor, żyjący dwa lub trzy tysiące lat temu w innym kontekście historyczno-kulturowym. Przekonanie o możliwości naukowego dotarcia do „czystej” intencji autora wydaje się być jednym z pozytywistycznych założeń *a priori*, pokutujących jeszcze w niektórych dziedzinach nauk humanistycznych. *Intencja tekstu*, w przeciwieństwie do *intencji autora*, wydaje się być czymś, co nie należy wyłącznie do historycznego wymiaru twórczości literackiej. *Intencja autora* ma charakter historyczny i psychologiczny, dotyczy tego, co twórca miał na myśli i chciał powiedzieć, gdy sporządzał swój tekst. Natomiast *intencja tekstu* wynika z konfiguracji znaków językowych, z jakich składa się sam tekst.

Można by zaryzykować stwierdzenie (idąc po linii lingwistycznej koncepcji natchnienia rozwiniętej przez L. Alonso Schoekel), że to właśnie na poziomie *intencji tekstu* sytuuje się charyzmat natchnienia biblijnego w swoim wymiarze ponadczasowym. Owszem, wierzymy w historyczny charakter natchnienia biblijnego, ale nie możemy zapominać o tym, że charyzmat natchnienia Biblii jest czymś, co towarzyszy jej na przestrzeni wieków, gdy jest odczytywana jako Słowo Boże w kontekście wiary Ludu Bożego. Natchnione są nie tylko myśli, jakie towarzyszyły hagiografom podczas układania, pisania bądź redagowania tekstu biblijnego, ale przede wszystkim sam tekst w takiej formie, w jakiej jest odczytywany z wiarą jako Słowo Boże. I właśnie to, w jaki sposób tekst otwiera się na czytelnika, uwikłanego w różnorokie uwarunkowania historyczno-kulturowe, można by nazwać *intencją tekstu*.

Drugim określeniem, które wymaga doprecyzowania, jest *sens* ponaddosłowny. *Sens* tekstu biblijnego jest niejako owocem spotkania *intencji tekstu* z *intencją czytelnika*. Czyli tego, co tekst chciałby powiedzieć z tym, co czytelnik chciałby wyczytać. Jeżeli *intencję tekstu* ograniczymy do *intencji autora*, lub szerzej, do tego, co dany układ znaków lingwi-

stycznych mógłby wyrażać w odbiorze pierwszych adresatów tekstu, w ich kontekście kulturowym, natomiast *intencję czytelnika* sprowadzimy do czysto odtwórczej funkcji, mającej na celu powtórzenie tego, co działo się (a raczej mogło się dziać) w umysłach odbiorców, żyjących w czasach i kontekście historyczno-kulturowym autora, wówczas efektem finalnym będzie sens dosłowny Pisma Świętego. Ten sens jest oczywiście pierwszy i podstawowy dla właściwego zrozumienia Pisma Świętego i błędem byłoby lekceważenie go.

Wydaje się jednak, zwłaszcza z perspektywy tradycji Kościoła, że sens dosłowny nie wyczerpuje znaczeń, jakie wyłaniają się z tekstu biblijnego, czytanego jako Słowo Boże. Dotyczy to zarówno *intencji tekstu*, jak i *intencji czytelnika*. Poza tym, co autor chciał powiedzieć, tekst biblijny zawiera pewien potencjał symbolotwórczy, który może być aktualizowany w różnorodny sposób, w zależności od tego, jakie skojarzenia wywołują w czytelniku poszczególne motywy literackie tekstu. Z drugiej zaś strony, *intencja czytelnika* związana jest ściśle z sytuacją egzystencjalną, w jakiej on się znajduje. Jeśli jest on osobą wierzącą, wówczas podchodzi do tekstu Pisma Świętego nie tylko jako do starożytnego dokumentu, który mógłby zaspokoić jego potrzebę poznawczą bądź estetyczną, ale jako do tekstu, przez który Bóg coś mówi do niego. Wówczas w ramach *intencji czytelnika* mieści się pragnienie wyczytania z tekstu treści, które będą wpisywały się w jego kontekst egzystencjalny i stanowić będą odpowiedź na pytania, które on stawia tekstowi. Niejednokrotnie będą to pytania, o jakich sam autor natchniony nie miał najmniejszego pojęcia, zaś odpowiedzi na nie dotyczyć będą realiów dalekich nieraz od kontekstu historyczno-kulturowego czasów biblijnych. Przy takim ujęciu *intencji tekstu* i *intencji czytelnika*, sens, który wyłaniać się będzie w procesie lektury, nazwiemy ponaddosłownym.

THE VOCATION OF JEREMIAH (JER 1,4-10)

IN THE 1-ST SERMON ON THE BOOK OF JEREMIAH OF ORIGEN

Summary

The author presents a synchronic approach to the biblical text from the perspective of the commentary of Origen. He is following the method of analysis proposed by K. Bardski, that basically takes in consideration a twofold approach to the biblical text: the intention of the text and the interpretative traditions. After a methodological introduction, the first step of the research was the analysis of the text from the point of view of the intention of the author. Then the author focused his interest on the more-than-literal meaning of the biblical text and finally on the intention of the commentator.

Together with the article of P. Klimek, a short note of K. Bardski has been published as an appendix. The note explains some hermeneutical problems connected with the concepts of the intention of the text and the more-than-literal meaning.