

DOMINIK NOWAK

Sekcja Teologii Ewangelickiej
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Z problematyki interpretacji przypowieści Jezusa

Streszczenie: Współczesna teologia biblijna reprezentuje zgodność w kwestii, iż jądrem Jezusowego posłannictwa jest zwiastowanie królestwa Bożego. Wyjątkowe miejsce przypada przy tym tej formie nauczania, jaką są przypowieści. Dzięki swej obrazowości dobrze przemawiają one do wyobraźni słuchaczy czy czytelników. Jednak ów obrazowy charakter, który może rodzić wrażenie prostoty, staje się niekiedy źródłem trudności interpretacyjnych. Nie zawsze bowiem potrafimy we właściwy sposób odczytać nakreślony w przypowieści obraz. Dzieje egzegezy, a także całe dzieje Kościoła ukazują, jak w przypadku tych rzekomo łatwych tekstów łatwo zejść na interpretacyjne manowce. Przez wiele wieków, począwszy od Ojców Kościoła, a przecież nawet już na etapie przekazu oraz reinterpretacji tradycji ewangelicznej przez prazbór i ewangelistów, przypowieści interpretowane były w sposób alegoryczny, co jednak – jak ukazują to współczesne badania – nie znajduje swego uzasadnienia.

Słowa kluczowe: alegoria, hermeneutyka, historyczny przegląd badań, metafora, metodologia, przypowieści Jezusa.

Wstęp

W badaniach egzegetyczno-teologicznych przypowieści Jezusa daje się zauważyć istnienie specyficznego rodzaju dialektyki. Z jednej strony bowiem ta forma zwiastowania Mistrza z Nazaretu stanowi obszar szczególnego zainteresowania badaczy już od dziesiątków lat, z drugiej natomiast po dziś dzień nie ma wśród nich zgody co do wielu aspektów naukowej refleksji nad przypowieściami. Nie chodzi przy tym wyłącznie o kwestie merytoryczne, związane np. z wielością propozycji odczytania przesłania jednej i tej samej przypowieści. Chodzi przede wszystkim o fundamentalne założenia metodologiczne dla naukowego podejścia do tej formy nauczania Jezusa – dla przykładu, czy należy ją interpretować alegorycznie czy metaforycznie, diachronicznie czy synchronicznie? Przykładów można mnożyć. Bogactwo modeli hermeneutyčno-metodologicznych, jakie do tej pory wypracowano, może wywołać odczucie pewnego zagubienia, i to nie tylko wśród osób, które starają się czerpać

z owoców refleksji naukowej, ale także wśród samych badaczy. Różnorodność tę można bez wątpienia oceniać w kategoriach pozytywnych, gdyż ukazuje ona, jak twórczo inspirujące mogą być przypowieści Nauczyciela z Galilei. Nie ulega jednak wątpliwości, że jednocześnie kryje ona w sobie określone niebezpieczeństwa, które sprawiają, że zamiast zbliżyć się do jądra orędzia Jezusa, coraz bardziej od niego się oddalamy.

W niniejszym artykule przedstawiony zostanie zwięzłe historyczny przegląd stanowisk związanych z egzegetyczno-teologiczną refleksją nad przypowieściami Jezusa. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, iż bynajmniej nie prezentuje on całej historii badań nad przypowieściami – ona sama mogłaby stać się przecież przedmiotem odrębnego, obszernego opracowania. Starano się ukazać, w świadomości subiektywności dokonanego wyboru, najbardziej reprezentatywne postaci dziejów interpretacji tej formy nauczania Mistrza z Nazaretu.

1. Adolf Jülicher

Adolf Jülicher (1857–1938) jest postacią, której wkład do badań nad przypowieściami Jezusa stanowił przysłowiowy „milowy krok”. Mimo że opracowanie prezentujące jego poglądy w tej mierze ukazało się jeszcze pod koniec XIX w.¹, to wiele z nich odbija się głośnym echem po dzień dzisiejszy. Niemniej jednak zostały one poddane krytycznej weryfikacji i niektóre – w świetle współczesnych badań – okazują się już zupełnie nie do utrzymania.

Przed wszystkim A. Jülicher jako pierwszy podjął się próby opracowania metodologicznie usystematyzowanego podejścia do interpretacji przypowieści Mistrza z Nazaretu. Dokonał on rozróżnienia – w aspekcie formalnym – przypowieści od alegorii, w konsekwencji czego możliwym stało się także odróżnienie „właściwego” oraz „niewłaściwego” sposobu interpretacji przypowieści, przy czym ten ostatni jest dla A. Jülichera tożsamy z wykładnią alegoryczną². W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa niemiecki egzegeta poszukiwał literackiego oraz retorycznego materiału porównawczego z czasów współczesnych Nauczycielowi z Galilei. Sięgał przy tym zarówno do dorobku tradycji starotestamentowo-judaistycznej, jak i hellenistycznej. Doszedł do wniosku, że wielu paralel dla Jezusowego zwiastowania w przypowieściach dostarcza tradycja starotestamentowo-judaistyczna ze swoimi מְשָׁלִים. Choć – jego zdaniem – fundamentalny punkt odniesienia stanowi tradycja helleńsko-hellenistyczna³.

A. Jülicher uchodzi także za autora stosunkowo śmiałej, ale jednocześnie interesującej tezy. Twierdził mianowicie, że ewangeliści byli w procesie recepcji

¹ A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1886–1889, t. 1–2.

² K. Erlemann, *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999, s. 12.

³ *Tamże*, s. 13; por. R. Zimmermann, *Gleichnisse Jesu. Eine Einleitung zum Kompendium*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, red. R. Zimmermann, Gütersloh 2007, s. 5.

tradycji zawierającej przypowieści Jezusa poddani procesowi niezrozumienia, który miał decydujący, a przy tym negatywny wpływ na odczytanie ich przez ewangelistów, a w konsekwencji prowadził do często całkowitego wypatrzenia ich pierwotnego przesłania. Tezę tę A. Jülicher opierał na założeniu ścisłego rozróżnienia pierwotnej, ustnej formy przypowieści sięgającej historycznego Jezusa od ich późniejszej postaci, już utrwalonej i spisanej. W procesie przekazu tradycji przypowieści dochodziło – zdaniem niemieckiego egzegety – do wtłaczania w ich pierwotną formę oraz treść wielu elementów wtórnych, będących efektem rozwiniętej chrystologii oraz eklezjologii⁴. Nadawały one poszczególnym przypowieściom wymiar alegoryczny, zupełnie im obcy. Ostatecznie więc forma spisana jawi się jako efekt niezrozumienia i błędnej interpretacji. W końcowej redakcji poszczególnych ewangelistów przypowieści zostały przekazane bądź w zmienionym kontekście, bądź nawet zostały go pozbawione. Na tej podstawie też A. Jülicher wysuwa postulat konieczności zrekonstruowania pierwotnej postaci przypowieści Jezusa. Jego zdaniem Mistrz z Nazaretu wypowiadał tzw. „czyste” przypowieści, pozbawione jakichkolwiek elementów wyjaśniających czy interpretujących⁵.

Optyka A. Jülichera jest więc wyraźnie diachroniczna. Tego rodzaju podejście do przypowieści Jezusa implikowało w konsekwencji postulat konieczności rekonstrukcji ich pierwotnego *Sitz im Leben*. Innymi słowy, A. Jülicher uważał, iż konieczne jest odtworzenie konkretnego kontekstu sytuacyjnego, w jakim powstała i została wygłoszona dana przypowieść⁶. Stwarzało to wyraźną aporię w jego koncepcji hermeneutycznej. Sam bowiem uważał, jak wspomniano, że w procesie przekazu tradycji ów pierwotny kontekst został utracony. Próbując wyjść z tego impasu A. Jülicher stwierdził, iż pierwotnym *Sitz im Leben* przypowieści była – ogólnie rzecz ujmując – sytuacja konfliktu, w jakiej znalazł się Jezus, w wyniku której był zmuszany do obrony swego poselstwa⁷.

Niemiecki egzegeta podjął się również próby nakreślenia wewnętrznej struktury przypowieści Jezusa. Każda – jego zdaniem – składa się z dwóch części, a mianowicie obrazowej oraz części rzeczowej⁸. Obie te części stanowią konstytutywne elementy przypowieści, innymi słowy, wzajemnie się dopełniają oraz warunkują. Część rzeczowa bywa określona albo w formułach wprowadzających do przypowieści, albo należy ją wywnioskować z kontekstu. A. Jülicher wyraźnie zaznacza, że część obrazowa nie wskazuje na część rzeczową w sposób jednoznaczny, a także nie determinuje jej jednoznacznej, jednowymiarowej interpretacji. Obraz nie tyle precyzyjnie określa część rzeczową,

⁴ Por. G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992, s. 181.

⁵ H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1984, s. 14; R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005, s. 59.

⁶ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 21.

⁷ *Tamże*.

⁸ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 12.

co wskazuje interpretatorowi, w jaki sposób winna ona być odczytana. Innymi słowy, wskazuje, że przywołany obraz zaadresowany jest do całego człowieka – nie tylko do jego rozumu, ale także do sfery emocjonalnej i zdolności do podejmowania egzystencjalnych decyzji⁹.

Jak wspomniano, niemiecki egzegeta dokonał ścisłego rozróżnienia pomiędzy przypowieścią a alegorią. Posiłkował się w tym kontekście kryteriami antycznej retoryki, zwłaszcza dorobkiem Arystotelesa¹⁰. Jego zdaniem, jedyną wspólną cechą przypowieści i alegorii jest element porównania, względnie metafory, stanowiący ich najprostszą podstawową formę. Jednocześnie jednak pomiędzy nimi istnieje zasadnicza różnica semantyczna, której A. Jülicher upatruje w fakcie występowania partykuły porównawczej. Jeśli występuje ona *explicite*, to znaczy, że następujący po niej predykat należy rozumieć w sposób właściwy. Innymi słowy, adresaci otrzymują wyraźną wskazówkę, w jaki sposób należy rozumieć wypowiedź. Jeśli natomiast owa partykuła nie występuje, wówczas znaczy to, że następujący po niej predykat należy interpretować w sposób niewłaściwy. Inaczej mówiąc, adresaci nie otrzymują wskazówki, w jaki sposób odczytywać wypowiedź. Wg A. Jülichera występowanie partykuły porównawczej, względnie jej brak, stanowią o rodzaju mowy – odpowiednio właściwej i niewłaściwej¹¹. Z powyższego wynika, że metaforę postrzegać należy w kluczu modelu substytucyjnego – pojęcia „właściwe” zostają zastąpione „niewłaściwymi”, a proces odczytania metafory polega na jej swoistej „deszyfracji”, która umożliwi dojście do pojęć „właściwych”¹².

Jülicherowe rozróżnienie, a wręcz przeciwstawienie alegorii i przypowieści nie bazowało wyłącznie na aspekcie semantycznym. Posiadało ono w istocie wymiar wielopłaszczyznowy. Po pierwsze, w obu zupełnie inaczej kształtuje się relacja brzmienie słowa – jego znaczenie. Alegoria stanowi mowę niewłaściwą, dlatego też występujący w niej zbiór pojęć nie może być rozumiany dosłownie, a jedynie przenośnie. Zupełnie inaczej ma się rzecz w przypadku przypowieści – stanowią one mowę właściwą i – odpowiednio do tego – winny być rozumiane dosłownie. Po drugie, przypowieść i alegoria posiadają odmienny cel. Podczas gdy ta pierwsza była podporządkowywana przez Jezusa celom pedagogicznym oraz wyjaśniającym, ta druga posiada wyłącznie wartość estetyczną. Po trzecie, tak alegoria, jak i przypowieść domagają się innego sposobu interpretacji. W tym sensie alegoria jest nieco podobna do zagadki. Domaga się ona, by krok po kroku objaśniać występujące w niej pojęcia czy motywy. Przypowieść tymczasem wyjaśnia się niejako sama z siebie, to znaczy prezentuje ona za pośrednictwem obrazu aspekt rzeczowy, który winien zostać unaoczniony i bliżej określony. Po czwarte wreszcie, alegoria posiada zupełnie inną wartość hermeneutyczną aniżeli przypowieść. Dokładniej rzecz ujmując,

⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 15.

¹⁰ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 14; por. też R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 184.

¹¹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 15.

¹² *Tamże*, s. 16.

tę pierwszą należy postrzegać jako hermeneutycznie zdewaluowaną, bowiem zbyt wiele jest w niej niejasności i niejednoznaczności. Dlatego też hermeneutyczne założenia interpretacji alegorii w żadnej mierze nie mogą znaleźć zastosowania w interpretacji przypowieści, które – jak twierdził niemiecki egzegeta – były pierwotnie pozbawione wszelkich komplikacji oraz wieloznaczności¹³.

Wg A. Jülichera przypowieści Jezusa posiadały wielką wartość retoryczną. W zwiastowaniu Mistrza z Nazaretu pełniły one także – jak zasygnalizowano – funkcję dydaktyczną. Zdaniem niemieckiego egzegety, by dana przypowieść rzeczywiście spełniła swe retoryczno-dydaktyczne zadanie, musi ona odpowiadać następującym kryteriom:

- zwięzłości (*brevitas*) oraz precyzji (*luciditas*) – są to charakterystyczne znamiona autentycznych przypowieści Jezusa;
- siły oddziaływania – zasada się ona na istnieniu jednego punktu porównania, względnie odniesienia (*tertium comparationis*) pomiędzy częścią obrazową a częścią rzeczową; odszukanie oraz określenie owego *tertium comparationis* stanowi jedno z fundamentalnych zadań egzegezy;
- fikcjonalności i wiarygodności – gwarantują one siłę oddziaływania przypowieści; choć autentyczne przypowieści Nauczyciela z Galilei mogą zawierać fikcyjną fabułę, to jednak czerpią one swój materiał obrazowy ze zwykłego, codziennego życia, dzięki czemu są one dla słuchacza wiarygodne;
- wyjaśniania tego, co trudniejsze przy pomocy tego, co łatwiejsze – zadanie to stanowi podstawowy cel działania dydaktycznego; celem przypowieści ewangelicznych jest nauczanie o prawdach transcendentnych, a czynią to za pomocą prawd immanentnych;
- komplementarności oraz pragmatyczności oddziaływania – jeśli dana przypowieść ma spełnić swój retoryczno-dydaktyczny cel, winna ona oddziaływać nie tylko na sferę rozumową człowieka, lecz również na jego sferę woltalną i emocjonalną; inaczej mówiąc, winna ona swym oddziaływaniem objąć całego człowieka, inspirując do podejmowania określonych egzystencjalnych decyzji i motywując do wypływającego z nich działania¹⁴.

W swych pionierskich badaniach A. Jülicher podjął się także, odwołując się przy tym do kategorii greckiej retoryki, próby rozróżnienia rodzajów przypowieści. Wskazał ich trzy, przy czym podkreślał, że wszystkie bazują na elemencie porównania:

- a) podobieństwo w węższym (ściśłym) znaczeniu: jest to rozwinięte opowiadanie, w którym zestawione są obok siebie dwa elementy – powszechnie znany z życia codziennego obraz lub proces i nieznaną rzecz, która ma zostać objaśniona za pośrednictwem tego obrazu/procesu; dzięki temu, że podobieństwo odwołuje się do własnego świata i życia odbiorców, zostają oni nakłonieni do tego, by wykorzystać swe własne, codzienne doświadczenia jako dawcę obrazu w odniesieniu do rozpatrywanej rzeczy; pomiędzy

¹³ *Tamże*, s. 18-19.

¹⁴ *Tamże*, s. 20-21; por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 15.

- oboma elementami podobieństwa – obrazem i rzeczą – zachodzi określona i ścisła relacja (*tertium comparationis*); zadaniem odbiorcy jest je odkryć i sprecyzować; jeśli uczyni on to z powodzeniem, wówczas wskaże właściwą relację pomiędzy obrazem a rzeczą, część rzeczowa zostanie zrozumiana a podobieństwo osiąga swój właściwy cel; przykłady podobieństw w węższym znaczeniu: Mk 4,30nn (ziarno gorczycy); Mt 13,33 (zaczyn); Łk 15,4-10 (odnaleziona drachma);
- b) parabola: podobnie jak podobieństwo jest rozwiniętym opowiadaniem; istnieje jednak pomiędzy nimi zasadnicza różnica – podczas gdy podobieństwo w węższym znaczeniu zawiera obraz zaczerpnięty z codziennych realiów odbiorców, parabola prezentuje w części obrazowej działanie, wydarzenie czy też proces jednorazowy, fikcyjny, nietypowy i wykraczający poza powszechnie przyjęte normy oraz prawa, umiejscawiając go przy tym w przeszłości; dzięki temu zabiegowi parabola posiada o wiele większą siłę oddziaływania oraz argumentacji aniżeli przypowieść w węższym znaczeniu, zaskakuje ona odbiorcę swą oryginalnością oraz atrakcyjnością; przykłady parabol: Mt 20,1-26 (robotnicy w winnicy); 21,28-31 (dwaj synowie); Łk 16,1-8 (nieuczciwy zarządca);
- c) opowiadanie przykładowe: nie jest ono ani podobieństwem, ani parabolą; tym, co z nimi je łączy, jest jego fikcyjny oraz pogłądowy charakter, a także ukierunkowanie na przekazanie prawd religijno-moralnych; zasadnicza różnica polega jednak na tym, że opowiadanie przykładowe nie zawiera *tertium comparationis*; obraz i rzecz pokrywają się, a odbiorca w bezpośredni sposób rozpoznaje „świat tekstu” jako swój własny świat; nakreślony w opowiadaniu przykładowym obraz należy do sfery religijno-moralnej i stanowi bezpośrednio dany przykład do naśladowania; a zatem, podczas gdy proces rozumienia podobieństwa oraz parabol jest dwustopniowy, w przypadku opowiadania przykładowego jest on jednostopniowy; przykłady opowiadań przykładowych: jedynie cztery, należące do dobra własnego Łukasza: 10,29-37 (miłosierny Samarytanin); 12,16-21 (głupi bogacz); 16,19-31 (bogacz i Łazarz); 18,9-14 (faryzeusz i celnik)¹⁵.

2. Paul Fiebig

Jak wspomniano, A. Jülicher doszedł do wniosku, że materiału porównawczego dla badań nad przypowieściami Nauczyciela z Galilei dostarcza tradycja starotestamentowo-judaistyczna. Równocześnie jednak podkreślał, że מושלים stanowią jedynie kalkę dla Jezusowego zwiastowania w przypowieściach i służą jedynie uwydatnieniu prawdy, jak bardzo oryginalne w swej formie, treści oraz funkcji są przypowieści Mistrza z Nazaretu. Tego rodzaju podejście

¹⁵ Por. J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 139n; J. Roloff, *Neues Testament*, Neukirchen – Vluyn 1985, s. 92-94; G. Strecker, *dz. cyt.*, s. 182-184.

A. Jülichera zostało rychło poddane krytyce. Jako pierwszy uczynił to P. Fiebig (1876-1949), który w badaniach nad przypowieściami zastosował podejście historyczno-religijne i gorąco polemizował z Jülicherową teorią greckich wpływów na przypowieści Jezusa¹⁶.

Niemiecki egzegeta za wszelką cenę chciał przybliżyć przypowieści Nauczyciela z Galilei do przypowieści rabinackich¹⁷. Podkreślał, że odwoływanie się w badaniach nad przypowieściami Jezusa do tradycji helleńsko-hellenistycznej nie ma żadnych podstaw, gdyż ta forma nauczania jest ściśle zakorzeniona w tradycji żydowskiej i w żydowskim sposobie myślenia¹⁸. Przede wszystkim zwrócił uwagę na fakt, że choć pisemne utrwalenie tekstów rabinackich, w tym przypowieści, nastąpiło relatywnie późno, to jednak często przekazują one tradycję starszą i jako takie mogą stanowić punkt odniesienia dla refleksji nad przypowieściami Jezusa. Występowanie przypowieści rabinackich w najstarszych tekstach wskazuje bowiem na ich długą historię przekazu w postaci ustnej, która sięga czasów przed Chrystusem. P. Fiebig twierdził także, że wiele przypowieści rabinackich charakteryzuje się wieloznacznością znaczeniową, a to sprzeciwia się jednej z podstawowych tez A. Jülichera dotyczącej jednego *tertium comparationis*. Niemiecki badacz doszedł także do wniosku, że nie można mówić o jakichś idealnych formach przypowieści, ponieważ zazwyczaj posiadają one postać mieszaną¹⁹.

Wprawdzie poglądy P. Fiebiga nie zdołały osłabić siły oddziaływania teorii A. Jülichera, to jednak zapoczątkowały one w badaniach nad przypowieściami nowy kierunek. Odtąd można było mówić o dwóch szkołach – Jülichera i Fiebiga²⁰.

3. Martin Dibelius

Swe badania nad przypowieściami Jezusa M. Dibelius (1883-1947) prowadził przede wszystkim z perspektywy historii form. Charakterystyczne dla jego ujęcia jest to, że tę postać zwiastowania Nauczyciela z Galilei powiązał ściśle z kontekstem parenetycznym. Twierdził, że przypowieści, jak również inne formy zwiastowania Jezusa, miały za cel głównie pouczenie i napomnienie. To nie cele chrystologiczne, ale pareneza stanowiła zasadniczy oraz pierwotny cel gromadzenia słów Jezusa w określone zbiory²¹.

¹⁶ Por. P. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904; tenże, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912.

¹⁷ J. Trela, *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997, s. 99.

¹⁸ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

¹⁹ Por. K. Erlemann, *Gleichnisauslegung*, *dz. cyt.*, s. 24.

²⁰ Por. J. Trela, *dz. cyt.*, s. 98, przyp. 50.

²¹ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 5. Auflage. 2. photomechanischer Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, red. G. Bornkamm, Tübingen 1966, s. 247.

Za A. Jülicherem M. Dibelius dzielił przypowieści na trzy gatunki: przypowieści w węższym znaczeniu, parabole oraz opowiadania przykładowe. Nie można jednak odnaleźć u niego definicji wyszczególnionych gatunków. Wydaje się więc, że przejął je w niezmienionej formie od A. Jülichera. Niemiecki egzegeta posługiwał się także pojęciem „obrazu słownego” (*Bildwort*), choć również nie opisuje bliżej, co przez nie rozumie. Na podstawie jego wywodów można wnioskować, że „obraz słowny” traktuje on jako podstawę przypowieści w węższym znaczeniu oraz paraboli. Choć M. Dibelius przejął klasyfikację A. Jülichera, to jednak zarazem podkreślał, że nie uwzględnia ona wszystkich możliwych form przypowieści. W zależności od długości pouczenia, a także czasu, w jakim utrzymana jest jego narracja, niemiecki egzegeta mówił o zdaniu porównawczym w czasie teraźniejszym (np. Mk 4,30nn), o zdaniu porównawczym w czasie przeszłym (np. Mt 13,33; Łk 13,20n), o krótkim opowiadaniu pouczającym (np. Łk 7,24nn), albo o opowiadaniu przypowieściowym posiadającym cechy noweli (np. Łk 10,30-37; 18,19-31). W swej systematyzacji przypowieści badacz kierował się także określonym charakterem części obrazowej, to znaczy, czy nakreśla ona to, co regularne (np. Mt 13,33) lub typowe (np. Mt 11,16n; Łk 7,31n), bądź niezwykłe (np. Mt 25,1nn), albo też zmyślane (np. 20,1nn). Kryterium rozróżniania określonego rodzaju przypowieści stanowiła dla niego również forma zastosowania oraz jego umiejscowienie w jej strukturze²².

M. Dibelius postulował diachroniczne ukierunkowanie badań nad przypowieściami Jezusa. Eksplikował przy tym określone trudności, jakie stoją na przeszkodzie próbom odczytania ich – przypowieści – pierwotnego znaczenia. Wskazywał m.in. na występujący często problem ustalenia pierwotnego kontekstu danej przypowieści, a co z tym związane, także jej *Sitz im Leben*. Zastanawiał się, w czym polemizował z A. Jülicherem, czy rzeczywiście można mówić tylko o jednym *tertium comparationis*, gdyż – jak pokazuje to analiza określonych przypowieści – niekiedy nie da się zawęzić ich znaczenia wyłącznie do jednego aspektu (np. Mt 13,24nn; Łk15,11nn)²³. Kolejną trudnością, na którą wskazywał M. Dibelius była kwestia właściwego sposobu interpretacji występujących w przypowieściach metafor. Jak twierdził, w żydowskiej pareniezie wiele z nich posiadało już ściśle ustalone znaczenie, a co z tym związane, pierwotny, żydowski odbiorca doskonale wiedział, jak je rozumieć nawet wówczas, gdy część obrazowa nie dawała żadnych bezpośrednich impulsów ukierunkowujących sposób myślenia. W procesie przekazu tradycji metafory te mogły niekiedy zostać odczytane w niewłaściwy sposób, co więcej, mogły one zostać poddane interpretacji alegorycznej, czego konsekwencją było zniekształcenie, a nawet całkowite wypatrzenie pierwotnego przesłania przypowieści²⁴. Niebezpieczeństwo takie związane było również z innym zjawiskiem,

²² *Tamże*, s. 249nn.

²³ *Tamże*, s. 255.

²⁴ *Tamże*, s. 256.

a mianowicie z zasygnalizowaną powyżej tendencją wczesnochrześcijańskich zborów do poszukiwania w nauczaniu Mistrza z Nazaretu przede wszystkim treści o wymiarze parenetycznym²⁵.

4. Rudolf Bultmann

W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa R. Bultmann (1884-1976) w dużej mierze oparł się na spostrzeżeniach A. Jülichera. Z drugiej strony jednak dokonał ich modyfikacji. R. Bultmann, podobnie jak M. Dibelius, zajmował się przypowieściami Jezusa przede wszystkim z perspektywy *Formgeschichte*.

R. Bultmann podkreślał ścisły związek Jezusowego zwiastowania przez przypowieści z tradycją starotestamentowo-judaistyczną. To w niej upatrywał źródeł tej formy nauczania Mistrza z Nazaretu. Jezus był człowiekiem swego czasu oraz swego ludu i w swych przypowieściach pozostał wierny tradycji, w obszarze której żył i działał. Dla niemieckiego egzegety nie rozstrzygniętą do końca jednak kwestią pozostawało, czy rzeczywiście wszystkie przypowieści o wyraźnym zabarwieniu judaistycznym przypisać należy Jezusowi. Dopuszczał możliwość, że niektóre z nich zostały stworzone – na wzór przypowieści Nauczyciela z Galilei – przez prazbór, a potem „włożone” w jego usta²⁶.

R. Bultmann, odwołując się do formalnej struktury starotestamentowych מושלים, posługiwał się w kontekście badań nad przypowieściami Jezusa pojęciem „obrazu słownego” (*Bildwort*). Rozumiał przezeń pozbawione partykuły porównawczej zestawienie obrazu oraz rzeczy, którą dany obraz ma objaśniać. Twierdził, że w aspekcie formalnym obraz i objaśniana rzecz nie zawsze stanowią konstytutywne elementy obrazu słownego. Często obraz występuje sam i funkcjonuje wówczas jako przysłowie ludowe. Sens wypowiedzi dochodzi wówczas do głosu bądź na podstawie samego obrazu, bądź też każdorazowo otrzymuje go ona poprzez zastosowanie do konkretnej sytuacji (por. np. Mt 2,17; 3,10; Łk 4,13)²⁷. R. Bultmann odróżnił od obrazu słownego metaforę. Twierdził, że wprawdzie istnieje pomiędzy nimi określone pokrewieństwo, gdyż metafora posiada również formę krótkiego, pozbawionego partykuły porównawczej porównania, jednakże jej pierwotne zastosowanie jest zupełnie inne. Zdarzało się, że ewangelści nadawali obrazowi słownemu sens metaforyczny, ale nie jest to właściwe (por. np. Mt 5,13.14.16; 7,16.20). Wskazywał wreszcie, że w ewangeliach – choć niezwykle rzadko – pojawiają się „właściwe” porównania, w których *explicite* występuje partykuła porównawcza (np. Mt 10,16; 24,27)²⁸. Od obrazu słownego, porównania i metafory R. Bultmann wyraźnie odróżnił alegorię. Wg niego w alegorii nie dochodzi do przeniesienia znaczenia, lecz do tajemniczego lub fantastycznego

²⁵ Tamże, s. 257.

²⁶ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, s. 179.219nn.

²⁷ Tamże, s. 181.

²⁸ Tamże, s. 183.

obudowania prawdziwego stanu rzeczy, dzięki czemu może ona służyć zarówno przepowiedni, jak i innym celom²⁹. Jednoznacznie przeciwstawiał się twierdzeniu, że przypowieści zawierają elementy alegoryczne³⁰.

Za A. Jülicherem niemiecki egzegeta rozróżniał przypowieści w sensie węższym (względnie przypowieści właściwe – *eigentliche Gleichnisse*), parabole oraz opowiadania przykładowe.

Przypowieści w sensie węższym R. Bultmann definiuje jako wypowiedzi, które rozwinęły się albo na podstawie obrazu słownego, albo na podstawie porównania. Od tych ostatnich przypowieści różnią się znacznie bardziej rozwiniętą częścią obrazową. W zależności od tego, czy przypowieść powstała z obrazu słownego czy z porównania, R. Bultmann wskazuje określone różnice w strukturze formalnej, m.in. w rodzaju wprowadzenia, występowania – lub nie – zastosowania itp. Do pierwszych zalicza np. Mt 24,43-44; Łk 14,28-33; 15,4-10/ Mt 18,12-14. Do drugich m.in. Mk 4,30-32/Mt 13,31n/Łk 13,18n; Mk 4,26-29³¹.

Zdaniem niemieckiego badacza, parabola różni się od przypowieści w sensie węższym tym, że w części obrazowej nie przywołuje się jakiegoś typowego stanu rzeczy czy powszechnie występującego zjawiska, lecz – w formie często dłuższego opowiadania – pojedynczy, interesujący przypadek. Jednocześnie zaznacza, że mimo wszystko granica pomiędzy przypowieścią w sensie węższym a parabolą jest bardzo płynna i często nie można jednoznacznie stwierdzić, z jakim gatunkiem ma się do czynienia. Do paraboli R. Bultmann zalicza m.in. Mk 4,3-9; Łk 11,5-8; 18,1-8³².

Opowiadanie przykładowe – wg egzegety – jest w aspekcie formalnym bardzo bliskie paraboli. Prezentuje ono w części obrazowej przykłady zachowań stanowiące dla odbiorców bezpośrednio wzorce zachowań (*exempla*). Podobnie jak A. Jülicher, R. Bultmann wskazuje cztery opowiadania przykładowe: Łk 10,30-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,19-31³³.

Marburski teolog podjął się także próby detalicznego wskazania formalnych cech charakterystycznych przypowieści. Są nimi m.in. określonego rodzaju formuły wprowadzające, zwięzłość opowiadania, sceniczna dwudzielność, szerokie zastosowanie mowy zależnej i monologu, różne formy zastosowań, wyakcentowanie zakończenia, przeciwstawianie typów itp³⁴. W centrum jego zainteresowania znajdowała się również problematyka pierwotnego *Sitz im Leben* przypowieści, jego modyfikacji w procesie przekazu tradycji, a także redakcyjnych interwencji dokonywanych na poszczególnych etapach przekazu oraz pisemnego utrwalania przypowieści³⁵.

²⁹ *Tamże*, s. 214.

³⁰ Por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 141-142.

³¹ Por. R. Bultmann, *dz. cyt.*, s. 184-188.

³² *Tamże*, s. 188nn.

³³ *Tamże*, s. 192n.

³⁴ Por. *tamże*, s. 193nn.

³⁵ J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

5. Charles Harold Dodd

Ch. H. Dodd (1884–1973) z jednej strony nawiązywał do poglądów A. Jülichera, z drugiej jednak niektóre z nich poddał radykalnej krytyce³⁶. Przede wszystkim zweryfikował samą definicję przypowieści, ujmując je jako jasne i oczywiste porównania, czerpiące materiał z życia codziennego³⁷. Sprzeciwił się również tezie A. Jülichera, iż przypowieści Jezusa, choć są ściśle związane z historycznym Jezusem i pierwotnym kontekstem Jego działalności, to jednocześnie przekazują prawdy ponadczasowe oraz uniwersalne. Ch. H. Dodd zdecydowanie twierdził, iż przypowieści nie miały na celu zobrażenia ogólnych prawd religijnych oraz moralnych, lecz proklamowały one nadejście tu i teraz, w osobie i czynach Jezusa, królestwa Bożego, wydarzenia jedyne i decydujące³⁸. Dlatego też mogą one być rozumiane tylko i wyłącznie w kontekście zwiastowania Nauczyciela z Galilei³⁹. Konsekwencją tego stwierdzenia było skierowanie zainteresowania na sytuację historyczną, w jakiej Jezus wypowiadał przypowieści⁴⁰. Jedynie jej odkrycie oraz zrozumienie może bowiem umożliwić ich właściwą interpretację. W związku z tym badacz sformułował dwie zasady hermeneutyczne. Po pierwsze, wskazówek dla właściwej interpretacji należy poszukiwać w tych wyobrażeniach, które są typowe nie dla chrześcijańskiego zboru, ale dla pierwotnych słuchaczy Jezusa. Po drugie, interpretacja przypowieści musi ściśle korespondować z własną interpretacją swego posłannictwa przez Jezusa, którą można zrekonstruować na podstawie jego wyraźnych, niedwuznacznych wypowiedzi⁴¹. Innymi słowy, z jego samoświadomością.

W Ch. H. Dodda historycznym ukierunkowaniu badań nad przypowieściami pojawiło się jednak poważne napięcie. Jeśli bowiem ta forma zwiastowania Mistrza z Nazaretu winna być interpretowana ściśle historycznie, to jak zaktualizować jej przesłanie dla współczesnego człowieka? Badacz próbował wyeliminować tę aporię poprzez wypracowanie nowej koncepcji relacji zachodzącej

³⁶ Ch. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, London 1935.

³⁷ „Jakikolwiek (...) jest przedmiot nauczania, Jezus myśli i formułuje swe myśli zawsze raczej w obrazach i obrazowych wyrażeniach niż w ogólnych, abstrakcyjnych twierdzeniach. Np. zamiast powiedzieć: «Miłosierdzie nie powinno być ostentacyjne», powiada: «Gdy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak czynią to obłudnicy w synagogach i na ulicach». (...) Właśnie dzięki temu wycuciu konkretności i upodobaniu do kreowania obrazów ukształtował Jezus (...) «przypowieści», które są tak znamienym elementem Ewangelii. Termin «przypowieść» odnosi się do różnych form literackich, ale wszystkie przypowieści, które spotykamy w Ewangeliach, dotyczą jakiegoś dobrze znanego aspektu życia ludzkiego, odmalowanego z wielką ekonomią słów i z nieugiętym realizmem. (...) «Przypowieści» – w szerokim sensie tego słowa – czerpią motywy z szerokiego zakresu ścisłej obserwacji». Zob. Ch. H. Dodd, *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978, s. 52–53 (oryginał: *The founder of christianity*, New York 1974).

³⁸ Por. R. Meynet, *dz. cyt.*, s. 62–63.

³⁹ G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, s. 289.

⁴⁰ J. Czernski, *dz. cyt.*, s. 142.

⁴¹ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 22n.

pomiędzy historią a eschatologią. Jego zdaniem, działalność Jezusa posiada charakter zarówno historyczny, jak i eschatologiczny. Ten ostatni w takiej mierze, w jakiej w jego słowach i czynach zostaje objawione to, co wieczne. Czas Jezusa posiada zatem tak wymiar dziejowy, jak i uniwersalny. Jest on eschatologią zrealizowaną. Działalność Nauczyciela z Galilei posiada fundamentalne znaczenie dla wszystkich czasów i wszystkich ludzi. Proklamowany przez Jezusa w przypowieściach „wieczny porządek” nie zna żadnych ograniczeń czasowych⁴². W ten sposób, choć przesłanie przypowieści było ściśle związane z sytuacją ich pierwotnych odbiorców, to jednak nie traci na wartości, gdyż posiada wymiar eschatologiczny, partycypując w fundamentalnym znaczeniu posłannictwa Jezusa.

Swą koncepcję eschatologii zrealizowanej Ch. H. Dodd oparł na samoświadomości Jezusa, w jej wymiarze dotyczącym obecności królestwa Bożego. Badacz, opierając się na zwiastowaniu Nauczyciela z Galilei, twierdził, iż królestwo Boże jest rzeczywistością już aktualnie zrealizowaną⁴³. W swym zwiastowaniu Bożego panowania Jezus wychodził naprzeciw teraźniejszym doświadczeniom swych słuchaczy, ujmując je w kategoriach egzystencjalnych i nakreślając odbiorcom możliwe sposoby odmiany ich kondycji⁴⁴. Tym samym Ch. H. Dodd postrzegał królestwo Boże jako rzeczywistość konstytuującą *Sitz im Leben* przypowieści Jezusa, od którego należy wychodzić w ich interpretacji. Przypowieści pragnęły wzywać pierwotnych słuchaczy do rozpoznania i zrozumienia bliskości rzeczywistości Bożego panowania. Prowokowały ich do zajęcia określonego stanowiska, nakreślając przy tym prawdę, iż właśnie w obliczu „teraz” królestwa Bożego zapadają nieodwracalne decyzje, wynikające z ich aktualnego postępowania⁴⁵.

⁴² *Tamże*, s. 23-24.

⁴³ „Trudno powiedzieć, żeby Bóg, wieczny, wszechobecny, był w *danym* czasie bliżej czy dalej niż w *innym*. Jeśli w ogóle jest Królem, jest Królem zawsze i wszędzie. W tym sensie Jego Królestwo nie może *nadejść*; ono po prostu *jest*. Lecz ludzkie doświadczenie rozgrywa się w ograniczeniu czasu i miejsca. Ma też zmienny stopień intensywności. Istnieją szczególne momenty w życiu ludzi i w dziejach ludzkości, kiedy to, co jest stale prawdziwe (choć przez wielu niedostrzeżone), staje się jawnie i skutecznie prawdziwe. Taki moment dziejów znajduje odbicie w Ewangeliach. Obecność Boga wśród ludzi, prawda dla wszystkich czasów i miejsc, stała się prawdą aktualną. Dokonało się to właśnie pod wpływem działalności Jezusa; słowa Jego bowiem i czyny przedstawiły tę prawdę z wyjątkową jasnością i oddziaływały z niespotykaną mocą. (...) Nieścisle byłoby twierdzenie, że Jezus wprowadził albo ustanowił Królestwo. Wszystko to było dziełem samego Boga, którego wieczna opatrność, czynna w każdej części Jego stworzenia, sprowadziła tę brzemienne w znaczenie chwilę, a najbardziej znamienym jej elementem było pojawienie się samego Jezusa. Słowami swymi i czynami uświadamiał to ludziom i wzywał ich do odzewu. Była to «dobra nowina» w tym sensie, że moment ten oznaczał sposobność do nowego początku i do niesłuchanego dotychczas wzbogacenia ludzkiego doświadczenia”. Por. Ch. H. Dodd, *dz. cyt.*, s. 70n.

⁴⁴ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 24.

⁴⁵ J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 100.

6. Joachim Jeremias

J. Jeremias (1900–1979) w dużej mierze zaczerpnął z dorobku A. Jülichera, ceniąc go bardzo za jego pionierskie dokonania. Niemniej jednak – jak sam stwierdził – A. Jülicher „pozostał w połowie drogi” nad badaniami przypowieści Jezusa⁴⁶. Dlatego też jego poglądy domagają się krytycznej weryfikacji z jednej strony, z drugiej zaś rozwinięcia oraz doprecyzowania.

W naukowej refleksji J. Jeremiasa nad przypowieściami Jezusa dominuje ukierunkowanie diachroniczne. Postulował konieczność interpretacji przypowieści Nauczyciela z Galilei z perspektywy ich pierwotnego kontekstu życiowego. Zdawał sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że przypowieści podlegały procesowi przekazu tradycji, z którym związana była modyfikacja ich funkcji, formy, a nawet treści. Niemiecki badacz wspominał przy tym o dwóch kontekstach historycznych przypowieści Jezusa. Pierwszym jest historyczna działalność Mistrza z Nazaretu, konkretne uwarunkowania, w jakich wypowiadał on przypowieści. Drugim z kolei jest już sytuacja pierwotnego Kościoła, który dostosowywał zwiastowanie Jezusa do swoich potrzeb – katechetycznych, misyjnych, parenetycznych czy apologetycznych. Na tym etapie przekazu tradycji słowa Jezusa były często łączone w większe bloki, otrzymywały nowe ramy narracyjno-redakcyjne, były rozwijane, a także alegoryzowane. Inaczej mówiąc, podlegały one określonej reinterpretacji z perspektywy popaschalnej⁴⁷. I choć – jak twierdził J. Jeremias – przypowieści Jezusa same w sobie posiadały prostą formę, posługiwały się powszechnie znanymi obrazami, a w związku z tym były zrozumiałe dla słuchaczy, nawet dla dzieci, to jednak ich interpretacja napotyka na fundamentalną trudność, a mianowicie na trudność w dotarciu do ich pierwotnego znaczenia, które zostało zatarte na skutek procesów towarzyszących przekazowi tradycji⁴⁸.

Hermeneutyczna zasada badacza brzmiała jednoznacznie – jedynie dotarcie do przypowieści Jezusa historycznego umożliwia ich właściwą interpretację. Jest to – jak sam nazwał – powrotna droga od Kościoła pierwotnego do Jezusa⁴⁹. W związku z tym J. Jeremias, opierając się na swych spostrzeżeniach dotyczących historii przekazu tradycji, wypracował zasady transformacji, które miały dopomóc w dotarciu do *ipsissima verba Jesu*:

- Jezus wypowiadał przypowieści w galilejskim dialekcie języka aramejskiego. Ich przekład na język grecki powodował w wielu przypadkach zmiany o charakterze znaczeniowym, które niekiedy były mało, a niekiedy bardzo znaczące.
- Z tłumaczeniem na język grecki związana była czasem także transformacja materiału obrazowego przypowieści. W tym przypadku należy być jednak

⁴⁶ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*, Gütersloh 1980, s. 12.

⁴⁷ *Tamże*, s. 15.

⁴⁸ *Tamże*, s. 10; por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 142.

⁴⁹ W niemalże identyczny sposób zatytułowany jest jeden z rozdziałów jego opracowania – por. J. Jeremias, *dz. cyt.*, s. 15.

ostrożnym – Jezus bowiem nie zawsze posługiwał się typowo palestyńskimi obrazami (por. np. Mk 13,35/Łk 12,38).

- W procesie przekazu przypowieści żywotne były również tendencje do ich ubarwiania, zarówno w aspekcie treściowym, jak i stylistycznym. Jednakże również w tym wypadku należy zachować wstrzeźliwość, gdyż charakterystyczne dla zwiastowania Jezusa poprzez przypowieści było używanie zaskakujących, niecodziennych środków obrazowych oraz narracyjnych, które miały przykuć uwagę słuchaczy (por. np. Mt 25,14nn/Łk 19,16nn).
- Duży wpływ na postać tekstu wywierały cytaty starotestamentowe oraz motywy zaczerpnięte z opowiadań ludowych (por. np. Mk 4,29.32; 12,1.9n paral.).
- Często następowała zmiana odbiorców przypowieści: te, które były pierwotnie skierowane do oponentów Jezusa, w procesie przekazu zostały zaadresowane do wspólnot chrześcijańskich; z kolei te, których pierwotnymi odbiorcami byli faryzeusze, uczeni w Piśmie czy bliżej nieokreślone tłumy, zostały zaadresowane do uczniów (por. np. Mt 20,1-16 paral.).
- Niektórym przypowieściom została nadana wtórnie, na skutek ich dostosowania do aktualnej sytuacji prazboru, perspektywa parenetyczna (por. np. Mt 5,25n/Łk 12,58n).
- Ważną rolę w reinterpretacji przypowieści odgrywał fakt opóźniania się paruzji, działalność misyjna a także instytucjonalizacja chrześcijańskich wspólnot (por. np. Mt 24,43n/Łk 12,39n).
- W Kościele pierwotnym coraz bardziej rozpowszechniała się, stojąca w służbie parenezy, tendencja do alegorycznej interpretacji przypowieści (por. np. Mt 22,1-14/Łk 14,16-24/EwTm 64).
- Przypowieści Jezusa bywały łączone w większe zbiory, w pary (*Doppelgleichnisse*), umiejscawiano je we wtórnym kontekście, opatrywano redakcyjnymi wprowadzeniami oraz zakończeniami; wszystko to nieuchronnie prowadziło do transformacji ich znaczenia⁵⁰.

Z powyższego wynika, że J. Jeremias w wielu punktach swej naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa pozostaje zgodny z Ch. H. Doddem i pogłębia jego spostrzeżenia. Zresztą w swym opracowaniu niemiecki egzegeta wielokrotnie przywołuje jego postać. Pomiędzy oboma badaczami występuje jednak zasadnicza różnica. Podczas gdy Ch. H. Dodd dostrzegł *Sitz im Leben* przypowieści w królestwie Bożym ujmowanym w horyzoncie eschatologii zrealizowanej, to J. Jeremias w konkretnej, historycznej sytuacji Mistrza z Nazaretu. W jego ujęciu przypowieści są unaocznieniem, demonstracją oraz apologią tego, co wydarzyło się w działalności Nauczyciela z Galilei. W oderwaniu od tego, co miały one unaoczniać, byłyby one zupełnie pozbawione sensu⁵¹. Nie oznacza to jednak, że J. Jeremias zdewaluował eschatologiczny horyzont przypowieści. Wręcz przeciwnie – bardzo go uwydatnił. Przy czym mówił nie o eschatologii zrealizowanej, a o realizującej się. Dochodzi ona do głosu w przypowieściach

⁵⁰ Por. *tamże*, s. 16-76; zob. też R. Meynet, *dz. cyt.*, s. 67.

⁵¹ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 101.

Jezusa – pragną one wskazać na niewidoczny, ziemski początek zbawienia, który stanowi przeciwieństwo do nieporównywalnej wielkości i chwały Bożego panowania, mającego się w pełni urzeczywistnić dopiero w przyszłości⁵².

7. Eta Linnemann

W swych badaniach nad przypowieściami Jezusa E. Linnemann (1926–2009) pozostaje pod wyraźnym wpływem A. Jülichera, a także R. Bultmanna. Twierdzi ona, że przypowieść była w czasach Jezusa popularnym środkiem retorycznym, a w związku z tym wcale nie można uważać Nauczyciela z Galilei za twórcę tego gatunku. Uznać jednak należy, że posługiwał się nim w sposób mistrzowski⁵³.

Przypowieści Jezusa, rozumiane w sensie szerszym, zalicza do mowy obrazowej. Jednocześnie rozróżnia następujące ich rodzaje, z których każdy posiada określone charakterystyczne cechy: przypowieść w znaczeniu węższym, parabolę, opowiadanie przykładowe oraz alegorię. Ich znajomość – zdaniem autorki – jest niezbędna do właściwej interpretacji odpowiednich tekstów⁵⁴.

Przypowieść w węższym znaczeniu opisuje stan lub zjawisko powszechnie znane, względnie regularnie występujące. Na tym właśnie zasadza się argumentacyjna siła przypowieści. Nie sposób bowiem nie rozpoznać nakreślonych w przypowieści obrazów, albo też im zaprzeczyć. Podobnie jak A. Jülicher, niemiecka badaczka rozróżnia w każdej przypowieści część obrazową oraz rzeczową, pomiędzy którymi istnieje *tertium comparationis*. Każda przypowieść zawiera tylko jedno *tertium comparationis*, przy czym zazwyczaj znajduje się ono w zakończeniu. W ten sposób w jedno „stapiają się” zakończenie oraz punkt kulminacyjny przypowieści⁵⁵. Do przypowieści w węższym znaczeniu E. Linnemann zalicza m.in. Mk 4,26–29; Mt 13,31n; Łk 15,4–10).

Parabola, inaczej niż przypowieść, opisuje proces, zjawisko lub wydarzenie jednorazowe oraz zmyślone, co jednak nie znaczy, że nie jest ono dla odbiorców prawdopodobne. Wolność kształtowania przez opowiadającego części obrazowej jest jednak ograniczona. Jest bowiem zdeterminowana celem, jaki ma przyświecać danej paraboli. Inaczej mówiąc, jest warunkowana jej określoną perspektywą pragmatyczną⁵⁶. Podobnie jak przypowieści w sensie węższym, parabole posiadają tylko jedno *tertium comparationis* i też znajduje się ono zazwyczaj w zakończeniu⁵⁷. Wymieniając inne charakterystyczne cechy

⁵² F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments. Band I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. 2., durchgesehene und um ein Sachregister ergänzte Auflage*, Göttingen 2005, s. 65.

⁵³ E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. Kurzausgabe*, Göttingen 1978, s. 7.

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 13.26.

⁵⁶ *Tamże*, s. 7.12.

⁵⁷ *Tamże*, s. 14.

retoryczne paraboli, jak np. ich zwięzłość, ograniczoną liczbę bohaterów, stopniowanie napięcia akcji itp., autorka dosłownie cytuje R. Bultmanna⁵⁸. Do paraboli zalicza ona m.in. Mt 21,28nn; Łk 14,16nn; 16,1nn.

Opowiadanie przykładowe różni się zarówno od przypowieści w węższym znaczeniu, jak i paraboli. Tym, co ma wspólne z parabolą to z jednej strony fakt, że również nakreśla ona wydarzenia zmyślane, nie występujące powszechnie w codziennym życiu odbiorców. Z drugiej strony, podlega ono tym samym zasadom retorycznym, jak parabola. Jednocześnie jednak pomiędzy tymi oboma rodzajami mowy obrazowej zachodzi decydująca różnica – opowiadanie przykładowe nie zawiera momentu analogii, innymi słowy, nie zawiera *tertium comparationis*. Dla odbiorcy stanowi ono wprost *exemplum*, wzorcowy przykład konkretnych działań wskazanych do naśladowania. Do opowiadań przykładowych E. Linnemann zalicza Łk 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14⁵⁹.

Niemiecka badaczka wskazuje również na moment pokrewieństwa paraboli i alegorii – ta ostatnia stanowi również zmyślane opowiadanie, którego fabuła nie opiera się na typowych dla codzienności odbiorców zjawiskach oraz wydarzeniach. Z drugiej strony jednak – odpowiednio do czasownika *ἀλληγορέω* – część rzeczową alegorii stanowi coś zupełnie innego aniżeli można by wnioskować na pierwszy rzut oka na podstawie nakreślonych w niej obrazów. Alegoria ukazuje w określonych obrazach jakąś prawdę, a jednocześnie ją zakrywa. Obraz ukazuje rzecz, ale równocześnie jest ona za nim ukryta. By właściwie odczytać alegorię, konieczna jest wiedza, do jakich rzeczy odsyłają użyte w niej obrazy. Alegoria zatem przeznaczona jest wyłącznie dla „wtajemniczonych”, którzy znają znaczenie danych obrazów, a tym samym potrafią odczytać ukrytą za nimi rzecz. Alegoria domaga się, by krok po kroku „rozszyfrowywać” jej poszczególne elementy. Wg E. Linnemann Nowy Testament zawiera nikłą liczbę alegorii – za taką można by uznać jedynie Mateuszową wersję przypowieści o królewskim weselu (Mt 22,1-14), przy czym stanowi ona z wszelkim prawdopodobieństwem późniejsze redakcyjne przepracowanie Łukaszej przypowieści o wielkiej wieczerzy. Z pewnością wtórne są alegoryczne wyjaśnienia przypowieści o czworakiej roli, pszenicy i chwastach oraz sieci. Dlatego też – zdaniem badaczki – wielowiekowa tradycja alegorycznej interpretacji przypowieści Jezusa nie ma żadnej racji bytu⁶⁰.

Charakterystyczne dla ujęcia przypowieści w szerszym znaczeniu przez E. Linnemann jest to, że zwiastowanie w przypowieściach postrzega ona w perspektywie rozmowy i procesu komunikacji, które zachodzą pomiędzy opowiadającym przypowieść a odbiorcą, i których efektem ma być określone oddziaływanie na tego ostatniego. Odpowiednio do tego, a jednocześnie w odwołaniu do tradycji starotestamentowo-judaistycznej, przypisuje ona przypowieściom różne cele, jak np. napominający, pouczający, apologetyczny czy argumentacyjny. Pełnią one jednak głównie funkcję dowodzącą, która jest ujmowana w ten sposób, że przypowieści

⁵⁸ *Tamże*, s. 15-19; por. R. Bultmann, *dz. cyt.*, s. 184nn.

⁵⁹ Zob. E. Linnemann, *dz. cyt.*, s. 8-9.

⁶⁰ *Tamże*, s. 9-11.

mają dowieść odbiorcy, jaka jest i jaka może być jego egzystencjalna kondycja. Nie pragną one ukazać, jaka jest natura królestwa Bożego, lecz przede wszystkim mają one za zadanie poruszyć odbiorców i sprowokować ich do podjęcia właściwej, egzystencjalnej decyzji⁶¹. Inaczej mówiąc, odbiorca przypowieści stoi pod znakiem historiozbawczego *kairos*, który domaga się od niego określonej odpowiedzi.

Powyższe spostrzeżenia E. Linnemann wyraża w kategorii „wydarzenia językowego” (*Sprachereignis*). Nauczyciel z Galilei podejmuje w przypowieściach problematykę swych słuchaczy, a jednocześnie ukazuje im możliwości radykalnej przemiany ich kondycji, zyskania nowej samoświadomości oraz nowego życia. Stara się o to, by odbiorcy je zrozumieli oraz się na nie otworzyli. To, co decydujące, dzieje się przez słowo. Przypowieść osiąga swój cel wówczas, gdy doprowadza ona odbiorców do pozytywnej odpowiedzi na nakreślone w niej prawdy. Jest ona wówczas wydarzeniem, które radykalnie odmienia ich kondycję egzystencjalną⁶².

Ów „wydarzeniowy” charakter przypowieści egzegetka ujmuje jednak również w bardziej ogólnej perspektywie. Przypowieść nie jest wydarzeniem dopiero wtedy, gdy osiągnie swój cel. Jest ona bowiem wydarzeniem już przez sam fakt, że prowokuje ona odbiorcę do określonej decyzji⁶³.

Z powyższego wynikają określone wnioski hermeneutyczne. Zasadniczy, pierwotny sens przypowieści zostanie odkryty jedynie wówczas, gdy owo wydarzenie zostanie odkryte i we właściwy sposób ujęte. Jest ono jednak ściśle związane z pierwotną sytuacją słuchaczy Jezusa. Dlatego też w interpretacji przypowieści niezbędna jest perspektywa diachroniczna. By zrozumieć daną przypowieść, konieczna jest próba spojrzenia na nią przez pryzmat jej pierwotnych odbiorców⁶⁴. Tej trudności towarzyszy druga – nie jesteśmy bezpośrednimi słuchaczami zwiastowania Jezusa. Dysponujemy jedynie pisemnym przekazem przypowieści, który nosi na sobie znamiona określonej interpretacji wczesnego chrześcijaństwa, uwarunkowanej określonymi celami oraz potrzebami, a także koncepcjami teologicznymi. Dlatego też, by dojść do pierwotnego sensu przypowieści, konieczna jest krytyczna, diachroniczna weryfikacja przekazu pisemnego zawartego w ewangeliach⁶⁵.

8. Dan Otto Via

D. O. Via (1928-) jawi się po części jako spadkobierca poglądów E. Linnemann⁶⁶. Podobnie jak ona, posługuje się on pojęciem „wydarzenia językowego”⁶⁷. Z drugiej strony jednak w jego refleksji nad przypowieściami Jezusa pojawia

⁶¹ Por. *tamże*, s. 21-26.

⁶² *Tamże*, s. 32; por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 32.

⁶³ E. Linnemann, *dz. cyt.*, s. 32.

⁶⁴ *Tamże*, s. 35.

⁶⁵ *Tamże*, s. 43-48.

⁶⁶ Zob. D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension*, München 1970.

⁶⁷ *Tamże*, s. 34.

się zasadnicze *novum*. Przede wszystkim w swych badaniach sięga do dorobku współczesnych nauk literaturoznawczych. Skutkiem tego jest zerwanie z tradycyjną interpretacją ukierunkowaną diachronicznie i próba odczytania przypowieści z perspektywy hermeneutyki egzystencjalnej⁶⁸.

Dla amerykańskiego badacza pierwotny kontekst historyczny przypowieści nie posiada żadnego znaczenia w ich interpretacji. Postuluje zatem interpretację synchroniczną. Ich przesłanie bowiem oddziałuje na odbiorcę w sposób całkowicie autonomiczny, nieuwarunkowany historycznymi czynnikami. Do odczytania znaczenia przypowieści nie można dojść na drodze obiektywnej rekonstrukcji sytuacji historycznej. Jest ono bowiem dynamiczne i wciąż na nowo się aktualizuje. Przypowieści posiadają charakter otwarty i stają się aktualne w hermeneutycznej relacji, jaka zachodzi w procesie komunikacji pomiędzy nimi a ich odbiorcami⁶⁹. Przypowieści nie wskazują na „coś” poza sobą – ich sens zasadza się na ich wewnętrznej strukturze i relacjach, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi elementami tejże struktury. Co więcej, ich sens jest wolny nie tylko od uwarunkowań historycznych, ale także od samego autora⁷⁰. Innymi słowy, przypowieści żyją niejako własnym życiem. W takim przypadku należy również radykalnie odrzucić tezę o istnieniu tylko jednego *tertium comparationis*.

D. O. Via traktuje przypowieści Mistrza z Nazaretu jako zamknięte w sobie, tworzące określoną całość, autonomiczne, estetyczne obiekty literackie⁷¹. Estetyczna mowa posiada dużą siłę oddziaływania. Sprawia ona, że odbiorca w procesie komunikacji odkrywa dla siebie sens przypowieści w jego wymiarze egzystencjalnym. Inaczej mówiąc, zawarty w przypowieści potencjalny sens zostaje przez odbiorcę „ożywiony” i ukazuje mu nowe możliwości egzystencjalne. Odbiorca zostaje skonfrontowany ze znaczeniem danej przypowieści i sprowokowany do podjęcia decyzji w obliczu jej przesłania⁷².

Teologiczne znaczenie przypowieści nie jest konstytuowane przez fakt, że wskazują one na jakąś przeszłą historię, lecz przez to, że ich język wyraża i przez nie dalej urzeczywistnia tę jakość egzystencji, jaką w historię wprowadził

⁶⁸ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 101.

⁶⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 36.

⁷⁰ G. Theißen, A. Merz, *dz. cyt.*, s. 289.

⁷¹ Wg D. O. Via przypowieści jako obiekty estetyczne cechują się następującymi właściwościami: 1. są opowiadaniem zmyślonymi; historyczny realizm nie jest bowiem konieczny, gdyż opowiadanie oddziałuje przede wszystkim dzięki odpowiedniej strukturze narracyjnej; 2. podobnie jak cała „literatura zachodnia”, przypowieści mogą posiadać albo wątek komiczny (główny bohater doświadcza powodzenia, akceptacji i przyjęcia do nowej lub odnowionej społeczności), albo tragiczny (główny bohater doświadcza katastrofy i izolacji); 3. przypowieści cechuje dramatyzacja akcji, która ujawnia się szczególnie w konfliktach oraz dialogach; 4. odpowiednio do „mocy działania”, jaką cechuje się główny bohater, przypowieści należą bądź do kategorii „realistycznej”, bądź do kategorii „niskiej mimetycznej” (główny bohater jest podobny do ludzi i świata); 5. choć przypowieści są opowiadaniem zmyślonymi, to jednak ich część obrazowa zaczerpnięta jest z obszaru codziennych doświadczeń. por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 54-55.

⁷² G. Theißen, A. Merz, *dz. cyt.*, s. 289-290.

Jezus. Współczesny odbiorca powinien zostać uzdolniony do partycypacji w wątkach – czy to pozytywnych, czy to negatywnych – nakreślanych przez narrację przypowieści, powinien przez ich strukturę „poinformować” swą egzystencję⁷³. Przypowieści mogą być – i są – aktualne dla współczesnego człowieka właśnie ze względu na ich egzystencjalny wymiar. Egzystencja bowiem stanowi hermeneutyczne kontinuum pomiędzy opowiadającym a słuchającym. Posiada ono podwójny wymiar – ontologiczny oraz ontyczny. Ontologiczny, gdyż przypowieści ukazują sposób rozumienia egzystencji, ontyczny, gdyż ukazują go jako dziejącą się egzystencję⁷⁴.

W swej koncepcji hermeneutycznej amerykański badacz uwydatnia bardzo mocno metaforyczny charakter przypowieści⁷⁵. Dokonuje także relatywizacji dokonanej przez A. Jülichera rozróżnienia przypowieści i alegorii. Jego zdaniem, w rozróżnieniu tym nie chodzi o różne gatunki literackie, a jedynie o stopień, w jakim w sposób przenośny przekazują one określone prawdy. Przypowieść i alegoria na różne sposoby wiążą ze sobą poszczególne elementy opowiadania oraz w odmienny sposób odnoszą je do realnego świata lub sposobu myślenia. W alegorii poszczególne elementy odnoszą się do jakiejś „starej historii”, tzn. określonej sytuacji historycznej, natomiast w przypowieści odnoszą się przede wszystkim nawzajem do siebie, a dopiero w drugiej kolejności wskazują na jakiś świat „poza” światem opowiadania⁷⁶.

9. Hans Weder

H. Weder (1946-) jawi się jako reprezentant tego nurtu badań nad przypowieściami Jezusa, w którym silnie dowartościowuje się metaforę w oparciu o jej koncepcję wypracowaną przez P. Ricoeura⁷⁷.

Dla H. Wedera przypowieści Nauczyciela z Galilei są metaforami i należy je interpretować wychodząc od istoty metafory⁷⁸. Tę koncepcję hermeneutyczną

⁷³ Por. J. Roloff, *dz. cyt.*, s. 102.

⁷⁴ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 53.

⁷⁵ Por. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 144.

⁷⁶ Por. H. Weder, *dz. cyt.*, s. 49.

⁷⁷ P. Ricoeur radykalnie zweryfikował rozwijane już od starożytności koncepcje metafory. Zakwestionował m.in. następujące twierdzenia: metafora jest wyłącznie tropem poetyckim, służy rozszerzeniu znaczenia nazw dzięki procesowi podobieństwa, nie jest ani innowacją semantyczną, ani nadwyżką znaczenia. Por. B. Błaszczak, *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, s. 14, za: <http://www.filozofia.pl/zf06/prezentacje/bblaszczak.pdf> (odczyt z dn. 30 września 2010 r.).

⁷⁸ Warto wspomnieć na tym miejscu o interesującej próbie uzasadnienia, dlaczego w ogóle Jezus posługiwał się w swym zwiastowaniu królestwa Bożego metaforami. Ma to mianowicie swe umotywowanie w obowiązującym w judaizmie zakazie sporządzania materialnych obrazów czy podobizn Boga (por. 2 Mż 20,4n; 5 Mż 5,8n). Wszystko wskazuje na to, że Jezus restrykcyjnie go przestrzegwał, a przypowieści stanowią tego bardzo wyraźny wyraz. Dlatego też nie są one jedynie barwnymi obrazami, ale taką formą przekazu, której zastosowanie wynika z przyczyn teologicznych. Por. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, s. 237.

suponują zarówno badania z zakresu filozofii języka, jak i refleksja egzegetyczno-teologiczna⁷⁹. Za P. Ricoeurem niemiecki badacz sprzeciwia się popularnemu rozumieniu metafory jako retorycznego środka stylistycznego, który polega jedynie na ubarwieniu czy też upiększeniu pojedynczych słów. W istocie bowiem zjawisko metafory nie dotyczy samodzielnych słów, lecz całego zdania. Jej zasadniczą właściwością jest to, że ustanawia ona relację oraz napięcie semantyczne pomiędzy horyzontami znaczeniowymi dwóch słów występujących w jednej wypowiedzi. Metafory nie są słowami, lecz wypowiedziami. Należy zatem mówić nie tyle o metaforze, co o wyrażeniu metaforycznym, w związku z tym językowa forma metafory musi posiadać przynajmniej postać jednego zdania, czyli podmiotu, łącznika oraz orzeczenia – schematycznie: S (podmiot) – K (łącznik) – P (orzeczenie)⁸⁰.

Co więcej, wspomniane napięcie semantyczne pojawia się nie tyle między dwoma terminami wyrażenia, co pomiędzy jego dwoma sprzecznymi interpretacjami. Metafora pojawia się zatem tam, gdzie potoczne widzenie i potoczna logika nie dostrzegają żadnego związku. To na pozór sprzeczne zestawienie konstytuuje nową relację semantyczną⁸¹. Dlatego też metafora jest wzbogaceniem języka przez nieoczekiwane określenie czegoś. Inaczej mówiąc, metafora mówi coś nowego o rzeczywistości. Wypracowana przez Ricoeura koncepcja metafory pozostaje w istotnym związku z jego wizją hermeneutyczną. Jeśli bowiem tekst daje czytelnikowi sposobność do poszerzenia sposobu *bycia-w-świecie*, to metafora jest tym konkretnym środkiem, który to umożliwia. Jako swoisty tekst w miniaturze jest fikcją wyobraźni, która opisuje rzeczywistość na nowo ujmując w określony sposób jej istotę⁸².

Analiza struktury językowej przypowieści wskazuje wyraźnie na analogię w stosunku do tejsze metafory. W swej istocie przypowieści Jezusa mają

⁷⁹ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 58.

⁸⁰ *Tamże*, s. 59-60.

⁸¹ Jak pisze P. Ricoeur: „To, co nazwaliśmy (...) napięciem w wyrażeniu metaforycznym, nie pojawia się w rzeczywistości między dwoma terminami wyrażenia, lecz raczej między dwiema niezgodnymi interpretacjami tego wyrażenia. To właśnie konflikt między tymi dwiema interpretacjami ustanawia metaforę. Z tego punktu widzenia można nawet powiedzieć, że, mówiąc ogólnie, strategia dyskursu, dzięki któremu wyrażenie metaforyczne osiąga skutek, posługuje się absurdem. (...) Tak więc metafora nie istnieje sama w sobie, lecz za pośrednictwem interpretacji. Interpretacja metaforyczna zakłada interpretację dosłowną, która sama się unicestwia dzięki sprzeczności znaczeniowej. To właśnie ten proces autodestrukcji wymusza rodzaj wypaczenia słów, rozszerzenia ich znaczenia, dzięki któremu możemy odnaleźć sens tam, gdzie interpretacja literalna, dosłowna, byłaby nonsensem”. A na innym miejscu o owym absurdzie logicznym wyraża się tak: „Absurd logiczny stwarza sytuację, w której mamy wybór, możemy zachować znaczenie dosłowne podmiotu i orzeczenia i dojść w takim razie do wniosku, że całe zdanie jest bez sensu, bądź też przypisać orzeczeniu nowe znaczenie, tak aby całe zdanie nabrało sensu. Wówczas mamy do czynienia nie tylko z określeniem «wewnętrznie sprzecznym», ale z określeniem zarazem «wewnętrznie sprzecznym» i «znaczącym»”. Zob. P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 130.258.

⁸² Por. B. Błaszczak, *dz. cyt.*, s. 15.

odzwierciedlić czy też zobrazować królestwo Boże. Najczęściej ów moment odniesienia do królestwa Bożego zostaje *explicite* zasygnalizowany we wprowadzeniu do danej przypowieści. Bywa jednak tak, że przypowieści Mistrza z Nazaretu ujęte są w postać opowiadania pozbawionego formuły wprowadzającej, albo też posiadają formę pytania. Jednakże i w tych przypadkach przypowieści odzwierciedlają królestwo Boże, względnie nakreślają obraz działającego Boga. A zatem, bazując na schemacie struktury językowej metafory stwierdzić należy, iż w przypowieściach Jezusa podmiot (S) stanowi królestwo Boże, a orzeczeniem (P) jest samo opowiadanie, które zazwyczaj określano jako część obrazową. Funkcję łącznika z kolei (K) mogą pełnić różne części mowy: w wielu przypadkach wywodzące się od rdzenia $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota$ -, w innych z kolei partykuły $\acute{\omicron}\varsigma$ lub $\acute{\omicron}\sigma\pi\epsilon\rho$, wymagające uzupełnienia przez czasownik posiłkowy „jest”. Bywa również, że przypowieści w ogóle są pozbawione łącznika⁸³.

Z powyższego wynika, że metaforyczny charakter przypowieści nie jest konstytuowany jedynie przez orzeczenie (opowiadanie; część obrazowa), które wywoływałoby w swej treści napięcie w stosunku do normalnego sposobu rozumienia świata czy codziennej rzeczywistości, lecz przez semantyczne napięcie, które pojawia się pomiędzy podmiotem (królestwem Bożym) a orzeczeniem (opowiadaniem). Dopiero z tego pierwszorzędnego napięcia wynika napięcie pomiędzy scenicznie pojmowanym opowiadaniem a rzeczywistością codziennego życia⁸⁴. Tak ujęta struktura metaforyczna przypowieści implikuje również określony sposób semantyki łącznika. Mianowicie czasownik „jest” nie konstytuuje – jak w zwykłych wypowiedziach – relacji tożsamości czy równoważności, lecz wskazuje on, że następujące po nim opowiadanie opisuje to, co jest, w nowy sposób. Inaczej mówiąc „jest” oznacza dosłowne „nie jest” a metaforyczne „jest tak, jak”. Łącznik w przypowieściach wskazuje zatem, że królestwo Boże nie może być rozumiane dosłownie odpowiednio do opowiadania, ale że ono jest takie, jak mówi o nim opowiadanie. Metaforyczny charakter łącznika ujawnia się przez to, że królestwo Boże zostaje porównane do tego, co jest opowiadane⁸⁵.

Pomimo uwypuklenia ścisłej analogii pomiędzy metaforą a przypowieścią H. Weder podkreśla także zachodzące pomiędzy nimi istotne różnice, z których najistotniejsze wydają się dwie. Po pierwsze, podczas gdy w metaforze napięcie semantyczne zachodzi na poziomie zdania, pomiędzy występującymi w nim słowami, w przypowieści zachodzi ono na poziomie całej kompozycji,

⁸³ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 60.

⁸⁴ *Tamże*, s. 61.

⁸⁵ *Tamże*; por. też P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 154: „Czyż nie mamy więc prawa do wniosku, że metafora potrzebuje napięcia w wyrażeniu językowym, by utrzymać pełen napięcia obraz rzeczywistości? Chcę przez to powiedzieć, że to napięcie nie pojawia się po prostu między słowami, lecz wewnątrz samego słowa posiłkowego w wyrażeniu metaforycznym. »Natura jest świątynią, gdzie żywe kolumny...« »Jest« znaczy tutaj zarazem: jest i nie jest. Dosłowne »jest« zostaje sprowadzone do absurdu i przewyciężone przez metaforyczne »jest« równoważne do »jest podobne«. Tak więc język poetycki nie mówi nam w sposób dosłowny, jakie rzeczy są, lecz do czego są podobne?”

to znaczy królestwo Boże pozostaje w semantycznym napięciu w stosunku do całego opowiadania⁸⁶. Po drugie natomiast, metafora zestawia ze sobą różne horyzonty znaczeniowe, natomiast przypowieść nie tylko różne, ale zasadniczo odmienne. W przypowieściach bowiem dochodzi do zestawienia rzeczywistości Bożej i rzeczywistości ludzkiej, Boga i świata. Z tego wynika z kolei postulowane przez H. Wedera rozróżnienie na metaforę „zwykłą”, która funkcjonuje wyłącznie w sferze ziemskiej oraz teologiczną, w której zachodzi spotkanie rzeczywistości transcendentnej i immanentnej⁸⁷.

Niemiecki egzegeta sprzeciwia się również tradycyjnej tezie, iż metaforę zaliczyć należy do mowy niewłaściwej. Innymi słowy, metafora w sposób obrazowy, czyli niewłaściwy, przedstawia to, co można by wyrazić za pomocą mowy właściwej, dosłownej. Wg takiego ujęcia zatem, metafora jest środkiem retorycznym, który w istocie można oddać w kategoriach dosłowności. Tymczasem badania językoznawcze wskazują, że metafory nie można podporządkowywać mowie niewłaściwej. Próby tłumaczenia metafory na mowę właściwą wiodą nieuchronnie do utraty jej właściwego znaczenia. Metafora nie pełni funkcji retorycznej, ale w istocie funkcję poetycką. Jest ona zdolna wniesić semantyczne innowacje, niesie ze sobą nowe informacje, wykracza poza rzeczywistość ustanawiając związki, które w niej nie istnieją. Innymi słowy, niejako tworzy ona nową rzeczywistość. Nie można jej zaliczyć ani do mowy niewłaściwej, ani do języka wieloznacznego, a jedynie do szczególnego sposobu mowy właściwej i do języka, który precyzuje wypowiedzi w sposób wyjątkowy. W odniesieniu do przypowieści Jezusa oznacza to, że należy zerwać z zaproponowanym przez Jülichera podziałem na część obrazową i część rzeczową. Jeśli bowiem metafora nie jest jedynie obrazową otoczką dla treści, którą można by wyrazić za pomocą wypowiedzi dosłownej, lecz sama jest mową właściwą, to wówczas również przypowieści pojmowanej jako metafora, nie można traktować wyłącznie jako obraz dla rzeczy, która mogłaby zostać wyrażona mową właściwą. Przypowieść nie mówi jedynie w sposób obrazowy o tym, co stare, względnie nowe – ona zawiera taką prawdę, która może być przekazana nie inaczej, jak właśnie obrazowo. Treść przypowieści nie może być oddzielona od jej formy. Stanowią one nierozzerwalną jedność⁸⁸.

⁸⁶ W związku z tym nakreślony powyżej schemat metafory – S + K + P – w odniesieniu do przypowieści Jezusa, które posiadają rozbudowane orzeczenie, przedstawiałby się następująco: S + K + P₁ + P₂ + P₃ + (...) + P_n, gdzie P₁, P₂, P₃, (...), P_n stanowią poszczególne elementy opowiadania, które konstytuują zasadniczą strukturę przypowieści, łączą się ze sobą w całość, są od siebie wzajemnie zależne i wiodą narrację w kierunku określonej pointy. Zob. J. Czerski, *dz. cyt.*, s. 147. Wydaje się, że w takim przypadku adekwatnym byłoby określenie przypowieści Mistrza z Nazaretu, za naukami literaturoznawczymi, jako wielkich, względnie poszerzonych metafor. Por. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 487; K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 30.

⁸⁷ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 62.

⁸⁸ *Tamże*, s. 63–64.76.

Konstatacja ta wiedzie H. Wedera do kolejnego wniosku – nie można mówić o jakimś jednym *tertium comparationis* w przypowieści. Nie ma jakiegoś trzeciego elementu, który istniałby i pośredniczył pomiędzy królestwem Bożym a przypowieścią. Królestwo Boże istnieje jedynie w przypowieści i jako przypowieść, a co z tego wynika – przypowieści są nieprzetłumaczalne. Można je jedynie opisywać⁸⁹. Nie znaczy to, że w swej wymowie są wieloznaczne i nieprecyzyjne. Zawierają one określoną prawdę o królestwie Bożym, która ujęta jest w kategoriach wydarzenia językowego. Przypowieści zawierają i przekazują prawdę jako wydarzenie. Gwarancją zaś tego, że ich wypowiedzi rzeczywiście są prawdziwe jest ściśle odniesienie do fundamentalnej metafory teologicznej, która brzmi: Jezus jest Chrystusem⁹⁰.

Choć H. Weder bardzo mocno uwypukla synchroniczną perspektywę badań nad przypowieściami Jezusa, to równocześnie jest świadomy procesu przekazu tradycji przypowieści i związanych z tym przemian zarówno w ich treści, jak i formie. Zjawisko to ocenia jednak w kategoriach pozytywnych. Bynajmniej nie doprowadziło ono do sfalszowania przekazu przypowieści, a – na skutek konfrontacji z egzystencjalnymi doświadczeniami tak tradentów, jak i adresatów – do jego ubogacenia oraz kształtowania się nowych modeli hermeneutycznych. Niemiecki egzegeta bardzo dowartościowuje historię oddziaływania przypowieści – *Wirkungsgeschichte*, przy czym szczególną wagę przywiązuje do okresu od Jezusa historii do Chrystusa wiary. Jego zdaniem owo przejście od Jezusa zwiastującego do Chrystusa zwiastowanego czy też – inaczej mówiąc – historyczny zwrot od krzyża do zmartwychwstania, wywarł decydujący wpływ na interpretację przypowieści, która otrzymała w ten sposób perspektywę chrystologiczną. Właśnie ona – wg H. Wedera – stanowi fundamentalną perspektywę hermeneutyczną. Przypowieści nie mogą być odczytywane ani teologicznie (jako wypowiedzi o Bogu), ani antropologicznie (jako wypowiedzi o właściwym rozumieniu egzystencji czy samego siebie), lecz chrystologicznie (jako obrazy Jezusa, w szczególności zaś obrazy obecnego i bliskiego w nim królestwa Bożego)⁹¹. Teza ta ściśle koresponduje ze – wspomnianym powyżej – zasadniczym odniesieniem przypowieści do fundamentalnej metafory teologicznej: Jezus (Ukrzyżowany) jest Chrystusem (Zmartwychwstałym)⁹².

Mimo wszystko zatem niemiecki egzegeta postuluje również konieczność analizy diachronicznej przypowieści, która umożliwia przybliżenie się do Jezusa historycznego. Metafory królestwa Bożego mogą być bowiem zrozumiane

⁸⁹ *Tamże*, s. 65; por. P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 133: „Prawdziwe metafory są nieprzekładalne. Tylko metafory substytucji poddają się przekładowi, który może przywrócić sens dosłowny. Metafory napięcia nie są przekładalne, ponieważ tworzą one swe własne znaczenie. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie mogą one być parafrazowane, lecz że taka parafraza nie może wyczerpać znaczenia będącego innowacją”.

⁹⁰ H. Weder, *dz. cyt.*, s. 79-87.

⁹¹ *Tamże*, s. 96.

⁹² Por. *Tamże*, s. 98.

jedynie w ich pierwotnym kontekście⁹³. W szczególny sposób uwzględnia przy tym historię tradycji oraz historię redakcji. Analiza ma za zadanie rekonstrukcję pierwotnej formy przypowieści, która winna być interpretowana w kontekście życia Jezusa – przypowieści nie można od niego oddzielić. W Jezusie bowiem królestwo Boże wkroczyło w ten świat i przybliżyło się do człowieka, jego czyny stanowią komentarz do przypowieści, a te z kolei stanowią teologiczną eksplikację jego czynów. Celem syntezy natomiast jest przemyślenie procesu przekazu przypowieści od postaci pierwotnej do formy spisanej (form spisanych) zarówno w ewangeliach synoptycznych, jak i w pseudoepigraficznej *Ewangelii Tomasza*, która także przekazuje przypowieści Mistrza z Nazaretu. Etap ten ma uwypuklić historię oddziaływania danej przypowieści, przy czym ów wymiar oddziaływania tekstu winien być naświetlony nie tylko w wyżej wskazanym zakresie (forma ustna – forma spisana), lecz aż po „dziś” interpretatora. W przypadku odkrycia jakiś elementów interpretacyjnych koniecznym jest, by zbadać ich adekwatność w stosunku do samej przypowieści, a także ocenić, w jakiej mierze elementy te odpowiadają fundamentalnej metaforze teologicznej – Jezus jest Chrystusem⁹⁴.

10. Hans-Josef Klauck

W swej naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa H.-J. Klauck (1946-) uwzględnia zarówno perspektywę historyczno-religijną, jak i spostrzeżenia nauk literaturoznawczych⁹⁵. Ogromny wpływ na jego badania tej formy zwiastowania Mistrza z Nazaretu, identycznie jak w przypadku H. Wedera, wywarła nowa koncepcja metafory wypracowana przez P. Ricoeura. Na tej podstawie dokonuje daleko idącej weryfikacji poglądów A. Jülichera. Przede wszystkim sprzeciwia się mocno jednej z podstawowych tez swego poprzednika, dotyczącej jego jednoznacznie negatywnej oceny procesu przekazu tradycji przypowieści. Zdaniem H.-J. Klaucka, powinno się być daleko ostrożnym w stwierdzeniu, iż pierwotne przypowieści Mistrza z Nazaretu nie zostały właściwie zrozumiane przez ich tradentów, co w konsekwencji – jak twierdził A. Jülicher – doprowadziło do ich alegorycznej interpretacji i zniekształcenia pierwotnego przesłania. Wg H.-J. Klaucka proces przekazu przypowieści oceniać należy jak najbardziej pozytywnie, ponieważ gdyby nie on, w ogóle nie dysponowalibyśmy przypowieściami Jezusa. Prawdę tę potwierdza porównanie z przypowieściami rabinackimi. Zjawisku alegoryzacji nie można wprawdzie zaprzeczyć, ale też nie wolno mu zbyt pochopnie nadawać pejoratywnego znaczenia⁹⁶. Niemiecki egzegeta uważał, iż jednym z zasadni-

⁹³ Por. *Tamże*, s. 76nn.

⁹⁴ Por. *Tamże*, s. 73-74.97-98.

⁹⁵ Zob. H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978.

⁹⁶ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 38.

czych błędów A. Jülichera był brak terminologicznej precyzji, co doprowadziło, iż pomylił on alegorezę z alegorią, wyprowadzając tę pierwszą z drugiej. W efekcie utożsamiał oba pojęcia. W istocie rzeczy A. Jülicher nie występował przeciwko alegorii, lecz przeciw alegoryzacji i alegorezie⁹⁷.

H.-J. Klauck dokonał wyraźnego rozróżnienia pomiędzy alegorią, alegoryzacją oraz alegorezą. Przez alegorię rozumie on nie gatunek literacki, lecz jeden z podstawowych sposobów tworzenia tekstów, w procesie którego – m. in. za pomocą metafor – teksty otrzymują wymiar symboliczny. To zjawisko można odnieść do przypowieści Jezusa. Badacz wskazuje na różne możliwości kształtowania alegorii, w zależności od tego, czy w procesie tworzenia tekstu decydującą rolę pełni aspekt rzeczowy, czy aspekt obrazowy. Idealnym byłoby, gdyby pomiędzy nimi zachodziła relacja proporcjonalności⁹⁸. H.-J. Klauck rehabilituje zatem alegorię, postrzegając ją jako specyficzny sposób interpretacji i towarzyszącego jej zrozumienia, który sam z siebie nie posiada charakteru ezoterycznego. Alegoria nie jest – jak wspomniano – gatunkiem literackim, a retorycznym i poetyckim środkiem przekazu. Charakterystyczną cechą wszelkiego alegorycznego sposobu wypowiedzania się jest to, że jego literalny sens nie pokrywa się z rzeczywistym, zamierzonym. Innymi słowy, o tym co jest rzeczywiście pomyślane, na płaszczyźnie dosłownej mówi się inaczej – *avgoreu,ei*. Nie można zatem twierdzić w sposób arbitralny, iż Jezus nie posługiwał się w określonej mierze alegorią, argumentując ją faktem, że jego zwiastowanie nie posiadało charakteru ezoterycznego⁹⁹.

H.-J. Klauck również alegoryzację ujmuje w kategoriach nakreślonego powyżej procesu tworzenia tekstu. Z alegoryzacją bynajmniej nie wiąże się zmiana gatunku literackiego, a jeśli nawet, to nie prowadzi ona do przeobrażenia zasadniczego przesłania przypowieści, jak uważał A. Jülicher¹⁰⁰. Alegoryzacja polega na wtórnym uzupełnianiu tekstów elementami alegorycznymi. Działanie to posiada silny i bezpośredni związek z aktualną sytuacją dziejową oraz egzystencjalną tradentów i adresatów. Swe odzwierciedlenie znajdują w nich ich aktualne doświadczenia oraz odkrycia, które zostają z tekstem skonfrontowane i zinterpretowane przy jego pomocy. Skutkiem alegoryzacji jest zazwyczaj rozbudowanie płaszczyzny obrazowej¹⁰¹.

Od alegorii oraz alegoryzacji odróżnić natomiast należy alegorezę, czyli alegoryczną interpretację nie-alegorycznego tekstu. Od alegorii różni się ona tym, że jest postępowaniem egzegetycznym *par excellence*. Od alegoryzacji z kolei tym, że ta pierwsza dokonuje się wyłącznie na płaszczyźnie obrazowej, rozbudowując ją i nadając tej nowej formie określone, zaktualizowane znacze-

⁹⁷ Tamże, s. 48.

⁹⁸ Por. Ch. Münch, *Die Gleichnisse Jesu im Mathäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Gattung*, Neukirchen 2004, s. 29.

⁹⁹ K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 48.

¹⁰⁰ Por. Ch. Münch, *dz. cyt.*, s. 29.

¹⁰¹ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 47-48.

nie. Alegoreza tymczasem zastępuje obrazy określonymi pojęciami¹⁰². Inaczej mówiąc, stosuje model substytucyjny, dokonuje interpretacji obrazów i wypełnia je określonymi treściami. Czyni to z perspektywy egzystencjalnej, tak, by uczynić dany tekst aktualnym dla odbiorców. Ten sposób recepcji tekstów i ich reinterpretacji rozpowszechnił się stosunkowo szybko, zwłaszcza wśród Ojców Kościoła. Często stał też w służbie dogmatyki czy metafizyki¹⁰³.

U podstaw dokonanej przez H.-J. Klaucka pozytywnej oceny procesu tworzenia przypowieści i ich przekazu leży wypracowana przez literaturoznawców teoria pola obrazowego lub pola metaforycznego. Wychodzi ona z założenia, iż z daną metaforą powiązany jest asocjacyjnie cały szereg dalszych obrazów i wyobrażeń. Mogą się one niekiedy mieścić w ścisłych, zdeterminowanych przez tradycję granicach. Zawsze jednak istnieje możliwość, że granice te zostaną przekroczone i że dana metafora będzie wywoływać nowe asocjacje, poszerzając tym samym swoje pole znaczeniowe. Metafora może być poszerzana wzdłuż jej pola obrazowego lub pola metaforycznego. Dla niemieckiego egzegety przypowieści stanowią właśnie tego rodzaju poszerzone metafory. Jego teoria tłumaczy nie tylko proces ich tworzenia, ale także zmiany zachodzących w czasie ich przekazu, czyli alegoryzację¹⁰⁴.

11. Luise Schottroff

W swych dążeniach badawczych L. Schottroff (1934-) koncentruje się w szczególności na poznaniu oraz naświetleniu socjologii „ruchu Jezusa”, a także wczesnego chrześcijaństwa. Dlatego też podkreśla ona wielką wartość podejścia socjologiczno-historycznego do tekstów nowotestamentowych. Ten model hermeneutyczny stosuje również do przypowieści Jezusa.

Na perspektywę hermeneutyczną badaczki decydujący wpływ posiada jej silny związek z nurtem teologii kontekstualnych, przede wszystkim z teologią feministyczną oraz teologią wyzwolenia. W jej teologicznej refleksji przemożną rolę odgrywa również dialog chrześcijańsko-żydowski oraz międzyreligijny¹⁰⁵. Wszystkie te czynniki sprawiają, że formułuje ona stosunkowo śmiałe założenie – próbuje zerwać z „tradycyjnym” sposobem interpretacji przypowieści Jezusa. Jak sugeruje, egzegeza „tradycyjna” obciążona jest interpretacyjną tradycją Kościoła, w której często dochodzą do głosu tendencje antysemityczne oraz antyfeministyczne, istotnie fałszujące rzeczywistą wymowę tekstów biblijnych. Nadto, jej zdaniem, egzegeza „tradycyjna” bazuje na dualistycznym rozumieniu przypowieści. Dualizm ten rozumie ona dwojako.

¹⁰² Ch. Münch, *dz. cyt.*, s. 29.

¹⁰³ Por. K. Erlemann, *dz. cyt.*, s. 47.

¹⁰⁴ *Tamże*, s. 30.

¹⁰⁵ L. Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, s. 11.

Po pierwsze, egzegeza „tradycyjna” niejako apriorycznie przyjmuje, że w tej formie zwiastowania Mistrza z Nazaretu chodzi o połączenie części obrazowej oraz części rzeczowej, a zadaniem każdego egzegety jest odczytanie tej drugiej za pośrednictwem tej pierwszej. Tymczasem tego rodzaju podejście do przypowieści nie jest właściwe, bo w rzeczywistości nie ma ono wiele wspólnego z postacią historycznego Jezusa, a tym samym nie pozwala na odkrycie historycznego jądra jego orędzia. Model metaforycznego odczytywania przypowieści, zamiast umożliwiać odczytanie ich realnego przesłania, raczej je utrudnia, a często po prostu zniekształca.

Po drugie, egzegeza „tradycyjna” stosuje w interpretacji przypowieści Jezusa model dualizmu eschatologicznego, wyraźnie rozróżniając eon obecny, związany z grzechem, śmiercią, przemijalnością i brakiem zbawienia od eonu przyszłego, w którym dopiero nastąpi wypełnienie zbawczych obietnic Boga. Tego rodzaju podejście uniemożliwia, by słuchacz przypowieści mógł odkryć w nich Dobrą Nowinę dla swego „tu i teraz”. Ich przesłanie staje się dla niego wyłącznie kwestią niewiadomej przyszłości¹⁰⁶. Bazująca na tej strukturze eschatologicznej lektura przypowieści, a w konsekwencji budowana na niej refleksja teologiczna oraz antropologiczna, mają niewiele wspólnego z realiami codziennego życia¹⁰⁷.

W związku z powyższym L. Schottroff wysuwa postulat potrzeby weryfikacji oraz hermeneutycznej krytyki wniosków „tradycyjnej” lektury przypowieści Jezusa. Proponuje jednocześnie inny sposób ich rozumienia – przypowieści Nauczyciela z Galilei ukierunkowane są w całości na proces komunikacji oraz dialogu z ich adresatami. Podejmują one fundamentalne problemy rzeczywistości, w której żyją oraz funkcjonują słuchacze i pragną – w świetle prawdy o eschatologicznym panowaniu Boga – dać im nadzieję na jej radykalną przemianę¹⁰⁸. Badaczka, powołując się na chrześcijańską samoświadomość pierwszych chrześcijan, postuluje model eschatologii już zrealizowanej, który należy zastosować również w interpretacji przypowieści. Jej zdaniem pierwsi chrześcijanie nie żyli odległą, eschatologiczną przyszłością, ale żyli eschatologicznym „teraz”. Ta świadomość aktualnej, zbawczej obecności Boga stanowiła dla nich decydujące źródło wiary, nadziei oraz sił w walce z różnego rodzaju cierpieniami i przeciwnościami codziennego życia¹⁰⁹.

Znamiennym jest, że L. Schottroff używa synonimicznie określeń egzegeza „tradycyjna” i egzegeza „eklezjologiczna”. W tym drugim wyrażeniu już w sposób bardzo jednoznaczny dochodzi do głosu ów moment zerwania z egzegezą historyczno-krytyczną. Badaczka jednocześnie zastrzega, że przez ową dyskontynuację nie krytykuje Kościoła i jego decydującej roli w interpretacji Biblii jako takich. Jej zdaniem jednakże interpretacja kościelna często pozostaje

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 111nn.

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 11.

¹⁰⁸ *Tamże*, s. 12-13.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 12-13.112nn.

na usługach dogmatyki, jest to interpretacja Kościoła panującego oraz triumfującego, stanowiącego o wyraźnym rozróżnieniu pomiędzy „My” a „Inni”¹¹⁰. W egzegezie „eklezjologicznej” często dochodzą do głosu tendencje antysemickie oraz antyfeministyczne. Kościół triumfujący zapomina o tym, że Dobra Nowina zwiastowana przez Jezusa była skierowana przede wszystkim do ubogich oraz cierpiących. Nadto egzegeza „tradycyjna” kultywuje destrukcyjne dla samoświadomości człowieka powiązanie pomiędzy grzechem/winą a cierpieniem/prześladowaniem. Interpretacje kościelne bardzo często są oderwane od kontekstu codziennego życia. Propagują modele uległości, posłuszeństwa władzy, pomijają wiele obszarów życia, w których ujawnia się rzeczywistość ludzkiego, destrukcyjnego panowania¹¹¹. Temu wszystkiemu ma zapobiec rzetelna egzegeza socjologiczno-historyczna przypowieści, która zniweluje niebezpieczeństwo zatarcia obrazu Jezusa jako radykalnego i płomiennego krytyka niesprawiedliwości społecznej¹¹².

Wyraźne diachroniczne ukierunkowanie badań nad przypowieściami, postrzegające je przede wszystkim w kluczu egzystencjalnym, rzutuje również istotnie na sposób rozumienia metafory, względnie alegorii przez L. Schottruff. Zrywa ona z „tradycyjnym” sposobem ich rozumienia, choć nie przeczy, że występują one w przypowieściach Nauczyciela z Galilei. Należy je jednak interpretować w perspektywie diachronicznej. Nie mogą one być zrozumiane w sposób właściwy bez ich społecznego, socjologicznego oraz historycznego kontekstu¹¹³. Nadto należy je – podobnie jak same przypowieści – postrzegać w ścisłej łączności z ich obecnym kontekstem literackim. Poszczególne przypowieści winny być zawsze interpretowane w kontekście danej ewangelii, w której występują¹¹⁴. Co więcej, badaczka skłania się ku temu, by analizować przypowieści w takiej postaci, w jakiej zostały nam przekazane, bez prób rozróżniania jakichkolwiek elementów wtórnych czy redakcyjnych. Z tym związane jest kolejne założenie metodologiczne – zdaniem L. Schottruff nie ma różnicy pomiędzy przypowieściami historycznego Jezusa a tymi przekazanymi przez synoptyków¹¹⁵.

Odnosnie sposobu pojmowania oraz interpretacji metafor przez badaczkę warto wspomnieć jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, uważa ona, że pomimo metaforycznego języka przypowieści, który niekiedy pozostaje dość niezrozumiałym w swej wymowie, rozszyfrować można go zawsze. Każda przypowieść zawiera określoną odpowiedź na dane problemy egzystencjalne, nawet jeśli nie jest ona wyrażona wprost¹¹⁶. Po drugie, diachroniczny sposób spoglądania

¹¹⁰ *Tamże*, s. 22.

¹¹¹ *Tamże*, s. 114nn.

¹¹² *Tamże*, s. 117–118.

¹¹³ *Tamże*, s. 113nn.

¹¹⁴ *Tamże*, s. 141nn.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 138nn.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 137.

na metafory ściśle warunkuje instrumentarium hermeneutyczne pomocne w ich właściwym odczytaniu. W procesie odczytywania poszczególnych metafor badaczka ogranicza się wyłącznie do paralelnych, względnie pokrewnych tekstów biblijnych, przede wszystkim starotestamentowych, do judaistycznego piśmiennictwa pozabiblijnego, a także do żydowskiej tradycji modlitwowej. W ten sposób jej interpretacja pozostaje ściśle związana z czasem Jezusa, jego historycznymi, socjologicznymi, kulturowymi, gospodarczymi oraz religijnymi uwarunkowaniami.

Tego rodzaju podejście do przypowieści Mistrza z Nazaretu prowadzi L. Schottroff do odkrycia wielu interesujących aspektów Jezusowego zwiastowania. Niektóre z jej wniosków rodzą jednak poważne znaki zapytania. Dla przykładu – przypowieść o przewrotnych dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-12 paral) mówi przede wszystkim o przemocy. Myśl ta dochodzi do głosu zwłaszcza w przekazie pierwszego synoptyka. Egzegeza „tradycyjna”, która dostrzeża w tym tekście Jezusowe zwiastowanie sądu nad Izraelem, jest bastionem antyjudaizmu. Tymczasem w przypowieści tej chodzi w pierwszej mierze o wezwanie do nie reagowania przemocą na przemoc¹¹⁷. Z kolei w przypowieści Mateuszowego Jezusa o dziesięciu pannach (Mt 25,1nn) wcale nie chodzi – jak uważa egzegeza „eklezjologiczna” – o wezwanie do czujności. Zdaniem L. Schottroff w tekście tym wyraźnie dochodzi do głosu negatywna sytuacja kobiet w społeczeństwie patriarchalnym, w którym jednym z wielu zadań każdej niezamężnej kobiety było przedstawienie się jako najlepszej kandydatki na żonę. Przypowieść natomiast zwraca się w istocie rzeczy przeciwko uciskowi społecznemu, przede wszystkim przeciw uciskowi kobiet. Pan młody, który zamyka przed nieczujnymi pannami drzwi, staje się anti-przykładem traktowania kobiet¹¹⁸.

Zakończenie

Nakreślony przegląd badań nad przypowieściami Jezusa ukazuje bogaty, a przy tym często niejednorodny obraz. Powyższa prezentacja, z oczywistych względów, uwzględnia jedynie najważniejsze propozycje hermeneutyczno-metodologiczne wypracowane na gruncie naukowej refleksji nad przypowieściami Jezusa.

Jest niemożliwe, aby dokonać w tej mierze ścisłej systematyzacji. Często bowiem nie można wyznaczyć wyraźnej granicy pomiędzy poglądami poszczególnych badaczy. Wiele z nich rodziło się wszakże we wzajemnej dyskusji, której towarzyszyła określona – mniej lub dalej idąca – modyfikacja poglądów adwersarza. Nowsza egzegeza przypowieści otwarła się nadto na osiągnięcia nauk humanistycznych, w szczególności literaturoznawstwa, filozofii, socjologii i psychologii. Ważną rolę pełnią także badania z zakresu historii religii,

¹¹⁷ *Tamże*, s. 27nn.

¹¹⁸ *Tamże*, s. 44nn.

a także określone nurty teologii kontekstualnych, jak również dialog judeo-chrześcijański oraz międzyreligijny.

W świetle powyższego można by zaproponować następujące zestawienie – porządkowe, a nie systematyczne! – najważniejszych koncepcji hermeneutyczno-metodologicznych dotyczących przypowieści Jezusa:

- A. Jülicher – ujęcie historyczno-dydaktyczne; nawiązanie do retoryki hel-leńsko-hellenistycznej;
- P. Fiebig – ujęcie historyczno-religijne; nawiązanie do paraleli starotesta-mentowo-judaistycznych;
- R. Bultmann, M. Dibelius – ujęcie z perspektywy historii form;
- Ch. H. Dodd, J. Jeremias – ujęcie historyczno-eschatologiczne; ściśle na-wiązanie do pierwotnego kontekstu wygłaszania przypowieści, a jedno-cześnie wyakcentowanie ich znaczenia eschatologicznego;
- E. Linnemann – ujęcie historyczne; silny wpływ hermeneutyki teologicznej i filozoficznej; uwypuklenie znaczenia metafory;
- D. O. Via – ujęcie strukturalno-poetyckie; silny wpływ filozofii języka; podkreślenie znaczenia metafory;
- H. Weder – silny wpływ hermeneutyki teologicznej oraz filozoficznej; uwy-puklenie znaczenia historii oddziaływania tekstu; wykorzystanie nowej koncepcji metafory;
- H.-J. Klauck – nowe ujęcie historyczno-religijne; wykorzystanie nowej koncepcji metafory;
- L. Schottroff – ujęcie historyczno-socjologiczne.

Literatura

Bartnicki R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996.

Błaszczak B., *Paula Ricoeura hermeneutyka tekstu*, <http://www.filozofia.pl/zf06/prezentacje/bblaszczak.pdf> (odczyt z dn. 30 września 2010 r.).

Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958.

Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.

Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums. 5. Auflage. 2. photomechanischer Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber*, red. G. Bornkamm, Tübingen 1966.

Dodd Ch. H., *The Parables of Kingdom*, London 1935.

Dodd Ch. H., *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978 (oryginał: *The founder of christianity*, New York 1974).

Erlemann K., *Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 1999.

Fiebig P., *Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904.

Fiebig P., *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912.

Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Słownik terminów literackich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.

- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1, *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Göttingen 2005.
- Jeremias J., *Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe*, Gütersloh 1980
- Jülicher A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1886–1889, t. 1–2.
- Karrer M., *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998.
- Klauck H.-J., *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978.
- Linnemann E., *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung. Kurzausgabe*, Göttingen 1978.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005.
- Münch Ch., *Die Gleichnisse Jesu im Mathäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Gattung*, Neukirchen 2004.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.
- Roloff J., *Neues Testament*, Neukirchen – Vluyn 1985.
- Schottroff L., *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005.
- Strecker G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992.
- Theißen G., Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001.
- Trela J., *Przypowieści Jezusa a starotestamentalne i rabinackie meszolim*, Lublin 1997.
- Via D. O., *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension*, München 1970.
- Weder H., *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1984.
- Zimmermann R., *Gleichnisse Jesu. Eine Einleitung zum Kompendium*, w: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, red. R. Zimmermann, Gütersloh 2007.

The problem of the interpretation of Jesus' parables

Summary

Contemporary biblical theology is in accordance with the issue that proclamation of the kingdom of God is the center of Jesus mission. In order to convey the message of God to many different facets of society, Jesus often spoke in parables. These memorable illustrations are an effective form of teaching because they easily appeal to the human imagination. However, this figurative type which generates the impression of simplicity sometimes becomes the source of difficulties. History of exegesis and also the whole Church history is laden with examples of how human beings have often misinterpreted parables. Modern theological studies often focus on the need to examine parables in their historical context. Such an examination, can lead to a more thorough appreciation of the humanities; especially literature, philosophy, sociology and psychology. Perhaps more importantly, a critical interpretation of parables increases the knowledge of those involved in judeo-christian religious studies and inter-religious disciplines.

Keywords: allegory, hermeneutics, historical review of research, Jesus' parables, metaphor, methodology.