

Tomasz Herbich: Alegoria i aktualizacja

O ile dotychczas czytelnik miał koncentrować się na śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, o tyle teraz, gdy Pan już zmartwychwstał, każe czytelnikowi spojrzeć na to, co dalej – zwrócić się ku współczesnej sytuacji założonej przez Jezusa wspólnoty, która nie ma już fizycznego kontaktu ze Zbawicielem – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Dialogi z Biblią.

Uważny czytelnik bez trudu zauważy, że nad treścią całego 20 rozdziału Ewangelii według świętego Jana dominuje motyw widzenia Pana. Można wręcz powiedzieć, że gdyby współcześni czytelnicy chcieli jakoś zatytułować Janowe opowiadanie o zmartwychwstaniu Jezusa i następujących po nim pierwszych chrystofaniach, to najwłaściwszy tytuł mógłby brzmieć: „Widzieliśmy Pana!” (heorakamen ton kyrion). Ten okrzyk uczniów jest eksklamacją radości paschalnej charakterystyczną dla czwartej Ewangelii. Różne formy czasownika horao pojawiają się we wszystkich kluczowych miejscach dwudziestego rozdziału: w J 20,8, gdzie „inny uczeń” po wejściu do grobu widzi złożone szaty, w które było owinięte ciało Jezusa, i po tym, gdy je zobaczył, zaczyna wierzyć; w J 20,18, gdzie Maria Magdalena mówi uczniom, że widziała Pana; w J 20,20, gdzie uczniowie radują się, widząc Pana; w J 20,25, gdzie najpierw uczniowie mówią Tomaszowi, że widzieli Pana, a następnie ten im odpowiada, że jeżeli sam Go nie zobaczy, to nie uwierzy; w J 20,27, gdzie Jezus mówi do Tomasza, aby spojrział na Jego ręce. W J 20,29 ten czasownik pojawia się w wypowiedzi Jezusa wieńczącej całe opowiadanie zawarte w J 20,1–29:

Hoti heorakas me pepisteukas? Makarioi hoi me idontes kai pisteusantes („Uwierzyłeś, ponieważ mnie zobaczyłeś? Błogosławieni, którzy nie zobaczywszy uwierzyli”).

Niezwykle zaskakujące jest to zwieńczenie. W całym rozdziale widzenie Pana stanowiło podstawową formę, w jakiej wyrażała się radość paschalna. Mogłoby się wydawać, że tą swoją wypowiedzią Jezus jakby zgasił radość uczniów. Rację mają ci, którzy odnoszą ten zaskakujący makaryzm do kolejnych pokoleń chrześcijan – do tych, którzy wierzyli, mimo że nie takiego dostępu do Zbawiciela, jaki mieli jego uczniowie. Aby docenić szczególną wymowę tego błogosławieństwa, trzeba najpierw dostrzec, że Ewangelia według świętego Jana jest tekstem wybitnie prospektywnym. W życiu i nauczaniu Jezusa wszystko zmierza do punktu docelowego Jego ziemskiej misji – śmierci na krzyżu i zmartwychwstania. Gdy jednak cel został osiągnięty, Ewangelia jakby przewycięża perspektywę, w którą wprowadziła czytelnika we wcześniejszych rozdziałach. O ile dotychczas miał on koncentrować się na śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, o tyle teraz, gdy Pan już zmartwychwstał, każe czytelnikowi spojrzeć na to, co dalej – zwrócić się ku współczesnej sytuacji założonej przez Jezusa wspólnoty, która nie ma już fizycznego kontaktu ze Zbawicielem.

Nie ma chyba bardziej adekwatnego opisu sytuacji Kościoła po Wniebowstąpieniu niż ten, który można wyczytać z błogosławieństwa Pana Jezusa zawartego w J 20,29. Wierzymy na podstawie świadectwa pochodzącego od tych, którzy widzieli Pana. Świadectwo to jest ukierunkowane ku współuczestnictwu i wspólnocie (koinonia), dlatego nasz współudział w widzeniu Pana jest rzeczywisty: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze

W życiu i nauczaniu Jezusa wszystko zmierza do punktu docelowego Jego ziemskiej misji – śmierci na krzyżu i zmartwychwstania. Gdy jednak cel został osiągnięty, Ewangelia jakby przewycięża perspektywę, w którą wprowadziła czytelnika we wcześniejszych rozdziałach

ręce – bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami

współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna” (1 J 1,1–4, BT). Ten współdział jest jednak zarazem świadectwem istnienia dystansu między nami a opisywanymi w Ewangeliach zdarzeniami – nikt z dzisiejszych wierzących nie towarzyszył bowiem Jezusowi wtedy, gdy przebywał On na ziemi, ani nikt nie wołał wraz z uczniami: „Widzieliśmy Pana!”.

Ta dialektyka dystansu i współuczestnictwa (wspólnoty) w sposób fundamentalny określa sytuację dzisiejszych wierzących w Chrystusa we wszystkich jej wymiarach. Stanowi ona zatem także punkt wyjścia do określenia naszej pozycji wobec tekstu Pisma Świętego. W nowożytnych badaniach nad Biblią i historią chrześcijaństwa pierwszych wieków znalazła ona próbę swojego pozornego rozwiązania – były nią wszystkie te podejścia, które chciały odkrywać istotę chrześcijaństwa poprzez historyczne cofanie się ku jego czasowym

początkom, do pierwszej wspólnoty, której kształt miałyby być normatywny dla późniejszych pokoleń (jak czynili Harnack czy Loisy). Z tej perspektywy często podważano lub odrzucano stan aktualny Kościoła jako niedorastający do pierwotnego ideału. Musiało to jednak prowadzić do tego, że wraz z próbą przekroczenia dystansu zniknęło współuczestnictwo – wewnętrzna logika 1 listu świętego Jana nie pozostawia bowiem wątpliwości, że nie jest ono możliwe bez przyjęcia następującej prawdy: „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim” (1 J 2,27).

Wydaje się zatem, że dialektyka dystansu i współuczestnictwa jest dla wspólnoty oczekującej na powtórne przyjście Chrystusa nieredukowalna. Co więcej, to właśnie jej nieredukowalność sprawia, że stajemy się czytelnikami – że naszą pozycję da się opisać w kategoriach hermeneutycznych. Nie jesteśmy współcześni opisywanym w Ewangeliach wydarzeniom. Docierają one do nas z oddali, poprzez teksty. Tego czasowego dystansu nie może przekroczyć żadna historycznie ukierunkowana egzegeza, jeżeli chce ona bowiem pozostać wierna swojej metodzie, to musi pozostawić rezultaty własnej analizy w przeszłości. Wysiłek aktualizacji tekstu biblijnego wykracza poza jej możliwości.

To ograniczenie nie dotyczy jednak samej tylko metody historycznej. W gruncie rzeczy każde odczytanie tekstu Pisma Świętego, które korzysta z metod współczesnej humanistyki, niezależnie od tego, czy posługuje się metodami analizy historycznej, czy literackiej, czy jakimikolwiek innymi, musi go pozostawić bez odniesienia do rzeczywistej sytuacji czytającego. Możemy czytać opowiadania o uzdrowieniach i nie stawiać pytań, które zadaje egzegeza historyczno-krytyczna, ale ciągle nie móc

odnieć ich do siebie, każde wprowadzenie siebie w tekst z konieczności przekracza bowiem granice dostępnej nam metody naukowej.

Byłoby zresztą łatwiej, gdyby nie wrażliwość na konkret historyczny. Jeżeli wierzymy, że opowieść wskazuje na coś, co przekracza ją samą – na wydarzenie, które poprzedza tekst i do którego nieustannie się ona odnosi, wokół którego „krąży” – to również wszystkie opowiedziane zdarzenia w swoim podstawowym znaczeniu muszą mieć charakter jednostkowy. Inaczej jest z fikcją literacką – w jej przypadku o wiele łatwiej o uniwersalność. Aktualizujemy zatem nie coś, co zostało opowiedziane tylko ze względu na jakąś sprawę – lecz coś, co u swoich podstaw ma wydarzenie, historyczny konkret, nawet jeżeli nie jest prostym zdaniem sprawy z przebiegu jakiegoś zdarzenia. Uzdrawienie niewidomego od urodzenia w swoim podstawowym, literalnym znaczeniu może odnosić się tylko do owego niewidomego, jego sens musi najpierw ograniczać się do tej jednej, неповtarzalnej sytuacji. Pojęta dosłownie perykopa o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia może pełnić różne funkcje w tekście i reprezentować treści istotne dla teologii Janowej, ale nie zmienia to faktu, że jest ona zarazem jedynie opowiadaniem o jednorazowym zdarzeniu, pozbawionym bezpośredniego odniesienia do sytuacji wierzących.

Podstawowym narzędziem aktualizacji tekstu biblijnego, czyli przekroczenia wspomnianego ograniczenia i odnalezienia siebie w tekście, jest i powinno być odczytanie alegoryczne. Jest tak dlatego, że umożliwia ono uniwersalizację tekstu i jako takie stanowi warunek jego żywotności. Dlatego właśnie nie tylko nie zaprzecza ono historyczności opowiadanych zdarzeń lub postaci, lecz jest wręcz odwrotną stroną rozwiniętej wrażliwości historycznej. Charakterystyczna dla tej metody

koncentracja na detalach odczytywanej alegorycznie opowieści potwierdza ten stan rzeczy – ową wrażliwość na konkret. Mówi ona zresztą o czymś jeszcze ważniejszym: o tym, że chrześcijańska alegoreza stanowi taką postać aktualizacji, której nie można zarzucić błędu polegającego na ograniczaniu aktualności tekstu biblijnego do czystej idei, do jego wymowy teologicznej, moralnej bądź jakiegokolwiek innej. Uniwersalizacja nie dokonuje się zatem wyłącznie na poziomie dyskursywnym i spekulatywnym, lecz na poziomie kluczowym dla każdego opowiadania – czyli narracyjnym. Opowieść o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia może stać się w ten sposób opowieścią o każdym grzeszniku i o udzielonym mu przez Jezusa zbawieniu.

Umiejscawiając czytającego we wnętrzu tekstu i w ten sposób dając mu współuczestnictwo w Słowie życia, metoda alegoryczna nie tworzy złudnego wrażenia nieistnienia czasowego dystansu. Jest tak dlatego, że istoty chrześcijaństwa należy szukać nie w jego czasowych początkach, lecz w Jezusie Chrystusie i w Jego zmartwychwstaniu. To dlatego podstawowym zadaniem chrześcijan nie jest przewyciężenie owego czasowego dystansu i restytucja idealnego początku, lecz wierność Jezusowi Chrystusowi we wszystkich okolicznościach życia. Problem aktualizacji tekstu biblijnego nie jest zatem czymś na siłę doklejonym do teologii, lecz znajduje się w samym jej centrum.