

Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej

Słowa kluczowe: Biblia, Stary Testament, symbol biblijny, symbolika literacka, interpretacja, hermeneutyka

Symbolika literacka jako metoda interpretacyjna

W najszerszym tego słowa znaczeniu symbolem nazywamy *znak umowny, występujący zwykle w formie wizualnej, pełniący funkcję zastępczą wobec pewnego przedmiotu (pojęcia, stanu rzeczy, itp.) i przywodzący ów przedmiot na myśl (budzący związane z nim reakcje)*. Taką definicję podaje Słownik Języka Polskiego¹, odnosi się ona jednak do wszystkich kategorii symboli, jakie funkcjonują w kulturze ludzkiej.

W symbolu następuje połączenie tego co widzialne, dotykalne, mierzalne, z tym, czego nie da się opisać, co jest nieuchwytnie, bądź tajemnicze. Symbol coś oznacza, a równocześnie coś sugeruje. Uobecnia coś, co jest bliskie, a równocześnie przybliża coś, co jest dalekie².

Symbol jest czymś więcej niż znak. Znak pełni rolę przede wszystkim informacyjną i nie kryje w sobie więcej treści niż zawiera komunikat, któremu ma służyć, podczas gdy symbol wskazuje na coś, co nie musi być do końca jednoznaczne³, co więcej, może dopuszczać wielorakie możliwości

* Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski jest pracownikiem Instytutu Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela).

¹ Słownik Języka Polskiego, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, t. 3, s. 381.

² *Quelle que soit la forme prise par le symbole, en lui sont présentes à la fois deux réalités: il désigne l'une et il évoque l'autre; il annonce le proche et il rapproche du distant; il present un sens familier et il familiarize à un sens plus étrange* (S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, "Études augustiniennes", 1, Paris 1984, XVIII).

³ C. Hérou, *Symbole et langage dans les écrits joanniques. Lumière-Ténèbres*, Paris 1980, s. 15-16.

interpretacji, w zależności od odbiorcy. Ta swoista nieokreśloność symbolu sprawia, że nie może on do końca zostać odkryty, opisany, zbadany. Niektórzy autorzy uważają, że właściwą postawą człowieka wobec symbolu – zwłaszcza symbolu wyłaniającego się z kart Biblii – jest kontemplacja⁴.

W przypadku symbolu biblijnego należy jednak przedstawić powyżej definicję zawęzić do kategorii symboli literackich, gdyż owe *znaki umowne*, mają charakter motywów literackich występujących w tekście. Trafną definicję symbolu literackiego znajdujemy w *Poetyce* A. Kulawika: *Przez symbol rozumie się motyw, zespół motywów utworu, które na znaczeniach podstawowych budują znaczenia wtórne, bogatsze*⁵. Bardzo słusznie w definicji tej podmiotem, do którego odnosi się czasownik *budują* jest motyw literacki lub zespół motywów. W ten sposób zostaje podkreślona swoista potencjalność symbolotwórcza zawarta w samym tekście, a równocześnie unika się problemu autorstwa sensu symbolicznego: czy jest on tworzony przez czytelnika, zamierzony przez autora, a może obaj mają swój udział w powoływaniu do życia symbolu literackiego? Tej kwestii A. Kulawik w swej definicji nie porusza.

Definicję symbolu literackiego można odnieść również do Biblii, należałoby jednak zaznaczyć jej wyjątkowość pod względem symbolotwórczym w literackim krwioobiegach kultury chrześcijańskiej. Niewątpliwie żadne inne dzieło nie może poszczycić się takim bogactwem nabadowanych na przestrzeni wieków wtórnych znaczeń jego motywów literackich.

Zasadniczą strukturę symbolu biblijnego można by opisać w następujący sposób. Podstawę dla twórczości symbolicznej stanowi świat motywów literackich, nazywany również rzeczywistością fikcjonalną⁶ utworu. W klasycznej terminologii poszczególne elementy tworzące rzeczywistość fikcjonalną Biblii nazywano *rzeczami* (łac. *res*)⁷, współcześnie, za badaniami z dziedziny

⁴ Por. M. Cocagnac, *La Parole et son miroir. Les symboles bibliques*, Paris 1994, s. 32.

⁵ A. Kulawik, *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Warszawa 1997, s. 111.

⁶ Nie należy mylić określenia *fikcjonalny* z *fikcyjny*. Termin *fikcjonalny* nie determinuje relacji pomiędzy motywem literackim a światem rzeczywistym. Rzeczywistość fikcjonalna, jako taka, istnieje wewnątrz dzieła literackiego i w procesie lektury oddziałuje na wyobraźnię odbiorcy.

⁷ W monografii dotyczącej symboliki biblijnej (nie poruszającej jednak kwestii symbolizmu w interpretacji ponaddosłownej), M. Girard nawiązuje do terminologii klasycznej, używając określenia *choses symboliques* (zob. M. Girard, *Les symboles dans la Bible*, Paris 1991, 103-108). Niektórzy autorzy rozróżniają *res* w wymiarze pragmatycznym, a więc rzeczywistość, która istniała obiektywnie i została odzwierciedlona w postaci motywu literackiego tekstu Biblijnego od *res* w wymiarze gramatycznym, czyli motywu literackiego samego w sobie (zob. J. Coppens, *Les*

symbolologii, można by użyć określenia *symbolizujące* (*symbolisante*). Są to zatem osoby, rzeczy, wydarzenia, a nawet złożone fragmenty wątku, które posiadają określone znaczenie dosłowne w tekście. Na przykład, *res* może być strój bohatera, jego kolor włosów, przedmiot, jakim się posługuje, czy nawet on sam, natomiast rzadziej będzie nim jego odwaga, prawość czy głupota.

Symbol biblijny w pierwszym rzędzie odwołuje się do określonego motywu literackiego Biblii, lecz nie ogranicza do niego swojego wymiaru. Na przykład drzewo, posiłek lub dom może coś symbolizować wewnątrz tekstu biblijnego, lecz skojarzenie powstałe na podstawie refleksji nad Słowem Bożym czytelnik może odnieść na płaszczyźnie modlitwy i medytacji również do realnego drzewa, posiłku lub domu w swoim codziennym życiu.

Drugim elementem symbolu jest jego *paralela intencjonalna*, zwana też *symbolizowanym* (*symbolisée*)⁸. Ma ona przeważnie zupełnie inną naturę niż *res*, która ją symbolizuje. O ile *res* zwykle wywołuje formę wizualną w wyobraźni czytelnika, o tyle *paralela intencjonalna* – w przypadku symboli biblijnych – jest przeważnie czymś o wiele bardziej złożonym, pojęciem, rzeczywistością nadprzyrodzoną lub trudną do wyrażenia tajemnicą wiary. Paralela intencjonalna ma z zasady charakter duchowy, moralny lub doktrynalny i nie musi posiadać jednoznacznego odpowiednika wśród elementów świata materialnego. Chcąc ją zdefiniować, konieczne jest bądź posłużenie się dyskursem filozoficznym lub teologicznym, bądź sięgnięcie do języka symboli. Na przykład, próbując coś powiedzieć o Bogu, można zacząć od stwierdzenia,

Harmonies des deux Testaments, "Cahiers de la Nouvelle Revue Theologique" 6, Tournai 1949, s. 100; H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Théologie 41, Paris 1951, t. 2/2, s. 140). W starożytnej i średniowiecznej alegorystyce postrzegano *res* jako realną rzeczywistość, do której odnoszą się słowa (*voces*) tekstu Biblijnego (zob. M.-D. Chenu, *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge*, „Revue de Théologie Ancienne et Médiévale” 18, 1951, s. 23-24). Por. *Dignitas sacrae Scripturae in hoc est quod, prae cunctis saecularibus scripturis, non solum voces sed etiam res significativas habet* (Adam Szkot, *De tripartito tabernaculo*, 2,8,92; PL 198,697B). W ujęciu hermeneutyki H.G. Gadamera powyższe rozróżnienie nie wydaje się istotne dla badań nad symbolizmem (*W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić*. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 401), tym bardziej, że w przypadku alegorystyki, podstawą interpretacji są te wydarzenia, rzeczy i osoby, które wyłaniają się z tekstu, a nie tylko te, które odgrywały rolę w historii zbawienia.

⁸ Terminów *symbolisante* i *symbolisée* w odniesieniu do *res* występujących w Biblii używa P. Grelot (*Le langage symbolique dans la Bible: Note méthodologique*, „Mélanges R. Laurentin”, Paris 1990, s. 55). Autor podaje w artykule również propozycję klasyfikacji symboli biblijnych. Francuskie określenie *symbolisée*, używane w rodzaju żeńskim, w języku polskim używa się raczej w rodzaju nijakim (*symbolizowane*).

że jest On *bytem absolutnym*, bądź w sposób symboliczny nazwać *Go ojcem, gospodarzem winnicy, orłem lub lwem*. Paralela intencjonalna potrzebuje *res*, które oddziaływałyby na wyobraźnię czytelnika. Dzięki skojarzeniu jej z określoną *res*, zyskuje niejako ciało, staje się w jakimś sensie wyobrażalna⁹. *Res* umożliwiła ponadto przedstawienie relacji pomiędzy paralelami intencjonalnymi. Przymiotnik *intencjonalna* nie ogranicza się tylko do *intencji autora*, może również dotyczyć *intencji odbiorcy* tekstu biblijnego.

Trzeci element, to relacja, jaka łączy *symbolizujące z symbolizowanym*. T. Todorow w swojej teorii symbolu używa na jej określenie terminu *motywacja*¹⁰. Chodzi o powód, dla którego właśnie ta *res* wchodzi w rodzaj semantycznej „symbiozy” z daną paralełą intencjonalną. *Symbolizujące* zyskuje nowe, głębsze znaczenie i to właśnie ono potocznie nazywane jest *symbolem*, podczas gdy *symbolizowane* staje się bogatsze o aspekt wyobrazeniowy, którego w przeciwnym razie mogłoby być pozbawione. *Motywacja* dotyczy charakteru związku, jaki w świadomości autora, czytelnika, bądź – szerzej – w zbiorowej świadomości grupy społecznej, wewnątrz której funkcjonuje dane skojarzenie symboliczne, łączy *res* z paralełą intencjonalną. Jej sprecyzowanie jest bardzo istotne, gdyż nie wszystkie cechy danej *res* muszą odnosić się do jej paraleli intencjonalnej. Wyraźnie jest to widoczne zwłaszcza w sytuacjach, gdy mamy do czynienia z symbolami antytetycznymi. Wtedy decydujące znaczenie ma kontekst, w jakim dana *res* pojawia się w tekście biblijnym. I tak na przykład na podstawie 1P 5,8 lew jawi się jako symbol szatana, natomiast w Am 3,8 jako symbol Boga¹¹.

Egzemplifikacja

Na przestrzeni wieków chrześcijanie, czytając Stary Testament, posługiwali się interpretacją symboliczną motywów literackich zawartych w jego tekście.

⁹ W jakimś sensie alegoria biblijna odzwierciedla dysproporcję między formą (*res*) a istotą (*paralela intencjonalna*) i ich wzajemną nieadekwatność, właściwą strukturze symbolu, zob. H.G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, [w:] *Symbole i symbolika*, opr. M. Głowiński, Warszawa 1991, s. 103.

¹⁰ Zob. T. Todorow, *Wstęp do symboliki*, przeł. K. Falicka, [w:] *Symbole i symbolika*, opr. M. Głowiński, Warszawa 1991, s. 34-35.

¹¹ Por. K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, s. 65-69.

Jako ilustrację można przytoczyć trzy przykłady zaczerpnięte z różnych epok i tradycji wyznaniowych, charakteryzujące się jednak wspólną hermeneutyką symbolu literackiego.

W swoich homiliach o Pieśni nad Pieśniami Grzegorz z Nyssy (+394), komentuje między innymi werset Pnp 2,19: „Oto On stanął za naszą ścianą, zaglądnął przez okna, spoglądając przez kraty”. Stosując symbolikę chrystologiczną w odniesieniu do Oblubieńca, wielki Ojciec Kapadocki pisze: „Pismo wiąże ludzką naturę z Bogiem: najpierw oświeśla ją poprzez proroków i przez przykazania Prawa (tak to bowiem rozumiem: okna to prorocy przynoszący światło, kraty zaś to splot przykazań Prawa, i przez jedne i przez drugie wnika do wnętrza promień prawdziwego światła) po nich nastaje dopiero rozbłyśnięcie światła, gdy dzięki zmieszaniu z naszą naturą tym, którzy siedzą w ciemnościach i mroku śmierci, ukazuje się światło prawdziwe (por. Łk 1,79)”¹². Zauważmy, że poza podstawowym skojarzeniem głównego bohatera poematu z Jezusem Chrystusem, również drugorzędne motywy literackie (okna, kraty) zyskują nowe znaczenia, zaś całość procesu sygnifikacji ponaddosłownej zwieńczona zostaje nawiązaniem do Ewangelii Łukasza, która równocześnie stanowi klucz do aktualizacji tekstu: tymi, którym ukazuje się „światło prawdziwe” są chrześcijanie, zarówno pierwotni odbiorcy tekstu Łukaszewego, jak i słuchacze homilii Grzegorza z Nyssy, w dalszej zaś perspektywie również chrześcijanie żyjący dzisiaj.

Drugi przykład hermeneutyki Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej można przytoczyć w oparciu o weimarski komentarz Marcina Lutra do Księgi Rodzaju. Czytamy tam: „Przyjrzyjmy się trosce i dobroci Boga względem nas: zanim stworzył człowieka, uprzednio przygotował jakże piękne mieszkanie, aby człowiek, skoro tylko przyjdzie, znalazł gotowy i ozdobiony dom, do którego Bóg go prowadzi (...) Podobnie Bóg obdarza nas duchowymi darami, zanim bowiem nawrócimy się do wiary, Chrystus nasz Zbawiciel już wstąpił do nieba, do domu Ojca i przygotował nam mieszkanie (J 14,2), abyśmy, skoro tylko tam przybędziemy, zastali niebo przyozdobione wszelką radością”¹³. Zauważmy, że również w komentarzu Ojca Reformacji następuje zestawienie motywu literackiego zaczerpniętego ze Starego Testamentu, jakim jest stworzenie

¹² Grzegorz z Nyssy, *Homilie o Pnp*, Hom. 5, Źródła Myśli Teologicznej 43, przeł. M. Przy-szychowska, Kraków 2007, s. 86.

¹³ Marcin Luter, *In Genesin enarrationes 1535-1545*, ad 1,11, Weimar 1911-1915, t. 1, s. 29 (Przekład autora).

świata poprzedzające stworzenie człowieka z podobnym motywem literackim zaczerpniętym z Ewangelii Jana. Marcin Luter wskazuje na podobieństwo, dzięki któremu motyw stworzenia zyskuje głębsze znaczenie i zostaje chrystologicznie zaktualizowany, co zostało wyrażone przy pomocy obficie użytych zaimków pierwszej osoby liczby mnogiej (nas, nasz, nam). Trzeba jednak przyznać, że pisma Marcina Lutera nie obfitują w tego rodzaju interpretacje. O wiele częściej znajdujemy je w komentarzach biblijnych Jana Kalwina.

W końcu trzeci przykład został zaczerpnięty z homilii wygłoszonej podczas Mszy Krzyżma 28 marca 2013 na placu św. Piotra przez papieża Franciszka: „Jest to jak wyborny olejek na głowie, który spływa na brodę, brodę Aarona, który spływa na brzeg jego szaty” (Ps 133, 2). (...) Cenny olejek namaszczaający głowę Aarona nie tylko rozciąga zapach nad jego osobą, ale rozprzestrzenia się i dociera do „peryferii”. Pan powie to jasno: jego namaszczenie jest dla ubogich, więźniów, chorych, dla tych, którzy są samotni i smutni. Namaszczenie nie jest po to, aby skrapiać nas samych, a tym mniej, abyśmy je zamykali we flakoniku, ponieważ olej mógłby zjełczeć a serca zgorzknieć. (...) Wierni zostaną namaszczeni olejkami radości (...) kiedy głoszona przez nas Ewangelia przenika do ich życia codziennego, kiedy spływa jak olejek Aarona aż po krańce rzeczywistości, kiedy oświeca sytuacje graniczne, „peryferie”, gdzie wierni są najbardziej narażeni na napaść tych, którzy pragną ograbić ich z wiary”.

Papież Franciszek podejmuje dwa motywy literackie zaczerpnięte z Księgi Psalmów. Pierwszym jest ważny teologicznie motyw namaszczenia olejem, który zostaje odczytany w myśl bogatej tradycji Kościoła w odniesieniu do Ewangelii, zwiastowanej mocą Ducha Świętego. Drugi, to drugorzędny motyw skraju szaty Aarona, który zostaje skojarzony z ważną dla Franciszka ideą „peryferii”. Obie skorelowane ze sobą interpretacje symboliczne zostają w końcowej części homilii zaktualizowane w odniesieniu do „nas samych” oraz ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Miejsce symbolicznej interpretacji Starego Testamentu w kontekście chrześcijaństwa

Interpretacja Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej wydaje się godna uwagi przynajmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, jak zdążyliśmy się przekonać przynajmniej na podstawie

przytoczonych przykładów, posiada istotne znaczenie historyczne, stanowi ważny element piśmienniczej spuścizny chrześcijaństwa zwłaszcza starożytnego i średniowiecznego, ale jest obecna również w myśli teologicznej późniejszych epok.

Po drugie, istotną kwestią jest znaczenie duszpasterskie takiej interpretacji, które pojawia się zwłaszcza w homiliach i tekstach służących medytacji nad Biblią. Dzięki takiej interpretacji ważne prawdy chrześcijańskiej wiary zostają zobrazowane i w dalszej konsekwencji zaktualizowane.

Po trzecie, nie do pominięcia jest znaczenie hermeneutyczne uzasadniające istotną rolę niektórych tekstów zawartych w Starym Testamencie. Dzięki aktualizacji, jaka dokonuje się przez zobrazowanie danej prawdy wiary, tekst Starego Testamentu zyskuje nowe znaczenie nadbudowane na jego sensie historycznym. Weźmy chociażby interpretację papieża Franciszka: sam w sobie motyw olejku spływającego na skraj szaty nie zawiera istotnych treści teologicznych, natomiast może stać się ich nośnikiem dzięki symbolicznemu skorelowaniu z Nowym Testamentem.

Równocześnie postrzegamy swoistą nieufność i dystans względem interpretacji o charakterze symbolicznym. Już w starożytności obserwujemy przesunięcie akcentów wśród komentatorów szkoły Antiocheńskiej, które ma miejsce jako reakcja na nadmierną alegoryzację, charakterystyczną dla szkoły Aleksandryjskiej. *Theoria* według egzegetów o orientacji antiocheńskiej stanowi kontemplację tekstu Biblii niejako *sine glossa*¹⁴, na zachodzie zaś Hieronim wielokrotnie ostrzega w swoich komentarzach przed przesadnym alegoryzowaniem, które może zagrozić pierwotnemu przesłaniu Biblii. Podobne wątpliwości wysuwali niektórzy reformatorzy, o czym świadczy ograniczone odwoływanie się do interpretacji symbolicznej przez Marcina Lutra.

W końcu lekceważenie i negacja wartości interpretacji symbolicznej dla badań biblijnych staje się częste wśród przedstawicieli metody historyczno-krytycznej, którzy uznają za uprawnione jedynie te interpretacje symboliczne, które mają podstawę w samym tekście biblijnym, a nie w starożytnej i średniowiecznej komentarystyce. W przestrzeni współczesnej biblistyki interpretacja o charakterze symboliczno-alegorycznym znajduje swoje właściwe miejsce

¹⁴ Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, przeł. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000.

w ramach badań nad Wirkungsgeschichte.

Powyższe wątpliwości komentatorów antiocheńskich, reformatorów oraz uczonych posługujących się metodą historyczno-krytyczną związane są z następującymi problemami dotyczącymi stosowania interpretacji symboliczno-allegorycznej.

Po pierwsze jest ona uważana za swoisty rodzaj „nadinterpretacji”. Sens powstały w wyniku interpretacji symbolicznej jest tworem czytelnika tekstu, a nie autora (boskiego lub ludzkiego). Towarzyszyć temu może zagrożenie subiektywizmem, przed którym przestrzega instrukcja Komisji Biblijnej „Interpretacja Biblii w Kościele”¹⁵. Wyjątek mogą w tym zakresie stanowić symbole zamierzone przez autora.

Po drugie, jest postrzegana jako zagrożenie w odbiorze pierwotnego, bezpośredniego przesłania Biblii, jako prowadząca do zaciemnienia sensu dosłownego. Tym bardziej, że często interpretacja symboliczna może sprawiać wrażenie bardziej „duchowej”, „inspirującej”.

Po trzecie, może rodzić niebezpieczeństwo swoistej postawy „gnostycznej” i ekskluzywistycznej, choćby w Orygenesowskiej koncepcji stopni doskonałości chrześcijańskiej, w myśl której jedynie doskonali chrześcijanie byli w stanie odczytywać Biblię w sposób symboliczny.

Konkluzja: Kryteria interpretacji symbolicznej

Na zakończenie chcielibyśmy przedstawić pięć kryteriów, jakimi – moim zdaniem – należałoby się kierować, stosując interpretację symboliczno-allegoryczną.

Pierwszym winna być niesprzeczność względem sensu dosłownego. Sens symboliczny może ubogacać, rozwijać, pogłębiać sens dosłowny, nie może natomiast niweczyć go, proponując coś, co będzie sprzeczne z podstawowym przesłaniem tekstu biblijnego.

Drugim jest uwzględnienie tradycji i autorytetów. Wielokrotnie było to przypomniane w dokumentach Stolicy Apostolskiej ostatnich dwóch wieków, warto jednak pamiętać, że również niektórzy reformatorzy, zwłaszcza Jan

¹⁵ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papieska Komisja Biblijna, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 70-71.

Kalwin uważali to kryterium za istotne¹⁶.

Trzecie kryterium można nazwać *regula fidei* lub *sensum fidei*. Skojarzenia i wnioski wyprowadzane w oparciu o interpretację symboliczną muszą wpisywać się w kontekst doktryny wiary.

Po czwarte, starożytni i średniowieczni autorzy zwracali uwagę na użyteczność duchową. Nie po to komentator przedstawia skojarzenia o charakterze symbolicznym, by zadziwić oryginalną twórczością hermeneutyczną, ale po to, aby dzielić się ze słuchaczami i czytelnikami duchowymi treściami istotnymi dla życia chrześcijańskiego, które mogą pogłębiać wiarę w bóstwo i człowieczeństwo Jezusa (np. przytoczony komentarz Grzegorza z Nyssy), umacniać nadzieję życia wiecznego (jak np. zacytowany komentarz Marcina Lutera) lub pobudzać miłość do odrzuconych, wykluczonych, zmarginalizowanych (jak np. homilia papieża Franciszka).

Po piąte, interpretacja symboliczno-alegoryczna podkreśla jedność Biblii w oparciu o Misterium Paschalne Chrystusa. To On jest podstawowym kluczem hermeneutycznym przy chrześcijańskiej lekturze Starego Testamentu, o czym dwa dni temu w Niedzielę Miłosierdzia Bożego (12.04.2015) przypomniał Papież Franciszek, gdy powiedział, że *rany Chrystusa są jakby szczeliną, przez którą patrzymy na Prawo Mojżesza, wyzwolenie z Egiptu, Abrahama, Abla...*

ABSTRACT

The article begins with a general introduction to the hermeneutical phenomenon of the literary symbolism and its application to the interpretation of the Bible. Then we present three examples of symbolic interpretation of the Old Testament taken from different times and denominational traditions: Gregory of Nyssa, Martin Luther and pope Francis. The next step is a reflexion on the role of the symbolic reading of the Old Testament in the Christian context. Finally we present some criteria of the symbolic interpretation of the Bible.

Keywords: Bible, Old Testament, biblical symbol, literary symbolism, interpretation, hermeneutics

¹⁶ Por. Jan Kalwin, *In Primum Mosis librum*, (opr. A. Malet, P. Marcel, M. Reveillaud, Geneve 1961), ad Rdz 2,9; s. 49: *Jestem przekonany do tego, czego uczyli nas niektórzy Ojcowie, jak Augustyn i Eucheriusz, to znaczy, że drzewo życia było figurą Chrystusa jako wiecznego Słowa Ojca.*

Bibliografia

- Bardski K., *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004.
- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Rozprawy Naukowe 3, Warszawa 2007.
- Bardski K., *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010.
- Bardski K., *Lektyka Salomona. Biblia-symbol-interpretacja*, Rozprawy naukowe 6, Warszawa 2011.
- Chenu M.-D., *Les deux âges de l'allégorisme scripturaire au moyen âge*, „Revue de Théologie Ancienne et Médiévale” 18, 1951.
- Cocagnac M., *La Parole et son miroir. Les symboles bibliques*, Paris 1994.
- Coppens J., *Les Harmonies des deux Testaments*, „Cahiers de la Nouvelle Revue Theologique” 6, Tournai 1949.
- Girard M., *Les symboles dans la Bible*, Paris 1991.
- Gadamer H.G., *Symbol i alegoria*, [w:] *Symbole i symbolika*, opr. M. Głowiński, Warszawa 1991.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993.
- Grelot P., *Le langage symbolique dans la Bible: Note méthodologique*, „Mélanges R. Laurentin”, Paris 1990.
- Grzegorz z Nyssy, *Homilie o Pnp*, Hom. 5, Źródła Myśli Teologicznej 43, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2007.
- Hélou C., *Symbole et langage dans les écrits joanniques. Lumière-Ténèbres*, Paris 1980.
- Kalwin J., *In Primum Mosis librum*, opr. A. Malet, P. Marcel, M. Reveillaud, Geneve 1961.
- Kulawik A., *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*, Warszawa 1997.
- Lubac H. de, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, „Théologie” 41,2/2, Paris 1951.
- Luter M., *In Genesin enarrationes 1535-1545*, ad 1,11, t. 1, Weimar 1911-1915. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Papiaska Komisja Biblijna, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Poque S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, „Études augustinienes” 1, Paris 1984.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, przeł. T. Skibiński, *Mysł Teologiczna* 26, Kłaków 2000.

Słownik Języka Polskiego, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1981.

Todorow T., *Wstęp do symboliki*, przeł. K. Falicka, [w:] *Symbole i symbolika*, opr. M. Głowiński, Warszawa 1991.