

SEBASTIAN R. SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

HERMENEUTYKA JANA KALWINA. MIĘDZY METODĄ GRAMATYCZNO-HISTORYCZNĄ A TYPOLOGIĄ I ALEGORIĄ

Wstęp

Jan Kalwin był prawdopodobnie najbardziej konsekwentnym interpretatorem doby Reformacji, a możliwe, że i ojcem nowoczesnego stylu pisania komentarzy biblijnych i nowoczesnej ekspozycji biblijnej¹. Uważa się go również za prekursora nowoczesnej metody gramatyczno-historycznej, a przy okazji wyważonego krytyka biblijnego². Jego prace nadal stanowią punkt odniesienia w wielu dyskusjach związanych z interpretacją Pisma św.

Od pierwszych wieków Kościół zmagał się z opisaniem zależności między Starym i Nowym Testamentem. Ważne pytanie brzmiało, w jaki sposób należy czytać Biblię hebrajską, aby stanowiła właściwe przesłanie dla chrześcijan. Teologowie wczesnego średniowiecza wypracowali kategorie, które pozwalały rozpatrywać

¹ Zob. T.F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edynburg 1988, s. 61; D.S. Dockery, K.A. Mathews, R.B. Sloan, *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*. Nashville 1994, s. 42.

² Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville 1995, s. 56, 11. Por. P. Opitz, *The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin*. W: M. Sæbø, *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. T. 2: From the Renaissance to the Enlightenment*. Göttingen 2008, s. 441.

zależności między oboma Testamentami Biblii chrześcijańskiej, a także interpretować je na czterech płaszczyznach: literalnej, alegorycznej, moralnej i anagogicznej³. Już wcześniej Orygenesowa alegoreza pozwalała wykorzystać przeciwko Żydom i marcjonitom wykazaną zależność Starego i Nowego Testamentu oraz jedność opisanego w nich Boga⁴. Podobnie św. Augustyn w swoim hermeneutycznym podejściu usiłował łączyć znaczenie literalne z figuratywnym. Uważał, że nadgorliwy literalizm może prowadzić do herezji, lecz również że znaczenie figuratywne musi być oparte na znaczeniu dosłownym, by uniknąć przesadnego uduchawiania⁵. Często jednak w średniowieczu te dwa znaczenia stawiano w opozycji. Upraszczając znacznie sprawę, można stwierdzić, że pod koniec IX wieku szkoły katedralne koncentrowały się na systematycznym i literalnym podejściu do interpretacji, podczas gdy szkoły monastyczne — na duchowym i alegorycznym. W XII wieku Piotr Abelard postawił na literalne znaczenie Biblii, natomiast Bernard z Clairvaux szerzył mistycyzm poznawczy i metodę alegoryczną odczytywania Pisma św. Można też wspomnieć o waldensach, którzy kładli nacisk na dosłowne odczytywanie przesłania Biblii oraz o neognostyckich katarach, którzy całe Pismo interpretowali alegorycznie i krytykowali Kościół za jego dosłowne odczytywanie. Św. Tomasz z Akwinu próbował zrównoważyć oba podejścia. Starał się ograniczyć alegoryzację tekstów, w przekonaniu że niewłaściwe byłoby rozwijanie duchowych znaczeń wychodzących poza intencje autora. Podobnej równowagi szukał John Wycliffe. Jego interpretacja zasadzała się mocno na studiach gramatyczno-historycznych, alegorię zaś czasem dopuszczał, pod warunkiem jej ukierunkowania chrystologicznego⁶. Jednak nie sprecyzował reguł interpretacyjnych.

Humaniści renesansu ze swoją nadrzędną zasadą *ad fontes* zaczęli sięgać bezpośrednio do pism starożytnych, szukając ich walorów retorycznych i literackich. Zaczęto szerzej studiować grekę, poetykę, gramatykę i retorykę. Zainteresowania humanistów koncentrowały się na czterech następujących aspektach:

- określenie autora, daty powstania i jakości tekstu;
- dosłowne znaczenie wywodzące się ze studiów gramatyki i historii;
- bezpośrednie tłumaczenie Biblii bez glos oraz prywatna ocena jej testów;
- studiowanie i wydawanie Biblii w językach oryginalnych⁷.

³ Kategoryzację tę przypisuje się Grzegorzowi Wielkiemu. Zob. A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids 1992, s. 183.

⁴ Zob. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*. Wrocław 2000, s. 134–142.

⁵ Zob. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture*. Nashville 2002, s. 102.

⁶ *Ibidem*, s. 104–110.

⁷ *Ibidem*, s. 110.

Wydaje się, że w renesansie szala po raz kolejny przechyliła się w stronę znaczenia literalnego i prawdopodobnie owe humanistyczne tendencje pchnęły wczesnych reformatorów do szukania egzegetycznego balansu na dawny wzór augustiański⁸.

Jan Kalwin wobec trendów historycznych

Przyszły reformator genewski był dzieckiem renesansu. Paryski okres studiów ukształtował go jako humanistę: retora, filozofa i lingwistę, erudytę czerpiącego również z antyku — filozofii naturalnej Arystotelesa oraz retoryki Cycerona (z naciskiem na odczytywanie intencji autora)⁹. Jako teolog w celu określenia znaczenia tekstów sięgał później często do pism patrystycznych, a czasami również do komentatorów żydowskich¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że podstawą interpretacyjną tekstów starożytnych u Kalwina była metoda gramatyczno-historyczna. Zanim zaczął pisać jako teolog, opublikował komentarz do *De clementia* Seneki, w którym dowiódł, że jest typowym humanistą epoki, stosującym interpretację historyczną: poprawiał tekst, analizował strukturę, słownictwo, idiomy, starał się zrozumieć treść w oryginalnym kontekście historycznym i kulturowym¹¹.

Jego późniejsze podejście do studiowania Biblii było podobne¹². Należy jednak zauważyć, że tekst Pisma św. Kalwin traktował z największym szacunkiem, jako słowo Boże, któremu interpretator musi się poddać, stanąć pod nim, nie nad nim. W tej postawie widać u niego wpływy lektury *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. Podobnie jak ów zakonnik reformator wierzył, że prawda Pisma św. przemawia do człowieka bezpośrednio, przy czym właściwemu jej poznaniu towarzyszyć musi pokora, samokrytyka, swoiste uniżenie interpretatora wobec owej prawdy¹³. Kwestia dostosowania się Boga do ludzkich warunków w objawieniu szczególnym była dla Kalwina, tak jak u św. Augustyna, aksjomatem¹⁴. Przy czym teolog humanista podkreślał, że Pismo św. jest autorstwa zarówno boskiego, jak i ludzkiego, co się wyraża z jednej strony w jego jedności, a z drugiej —

⁸ Por. *ibidem*, s. 112.

⁹ A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury zachodu*. Warszawa 2009, s. 67, 219; A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics...*, s. 185.

¹⁰ T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 70.

¹¹ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 52. Zob. też: P. Opitz, *The Exegetical...*, s. 430.

¹² Zob. R.A. Harrisville, W. Sundberg, *The Bible in Modern Culture: Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*. Grand Rapids 1995, s. 20.

¹³ T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 73–77.

¹⁴ Zob. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics...*, s. 103. Por. R.B. Pritchard, *Conflict, Suspicion, and Accommodation: Ricoeur and Calvin on Biblical Interpretation*. „Encounter” 1994, t. 55, nr 3, s. 232.

w różnorodności. Duch Święty wybierał słowa, natchnieni ludzie wybierali styl¹⁵. Ten zrównoważony dualizm pozwolił Kalwinowi na krytykę Pisma: na przykład na podawanie w wątpliwość tradycyjnie przyjmowanego Pawłowego autorstwa Listu do Hebrajczyków albo Piotrowego autorstwa Drugiego Listu Piotra¹⁶.

W swojej egzegezie Kalwin oddał się gorliwie zwalczaniu nadużyć wśród poprzedzających go i współczesnych mu interpretatorów. Krytykował zawzięcie oraz bezpardonowo niczym nieograniczoną metodę alegoryczną, której wszystkie nadużycia przypisał Orygenesowi, tak jakby ten właśnie wczesnochrześcijański filozof przyczynił się do wszelkiego „zniekształcania Pisma” w alegoryzacji średnio-wiecznej¹⁷. Przymuszczałnie powodem tak srogiej krytyki była ogólna obawa reformatorów przed dowolnością wykładu Pisma św., którą niezbyt słusznie zarzucali duchowej metodzie Orygenes¹⁸. Znaczący pisarz Aleksandryjczyka zauważają jednak, że choć był on obok Hieronima mistrzem egzegezy krytycznej oraz literalnej, prawdą również jest to, że niejednokrotnie okazał się winny zbyt pochopnego porzucania sensu dosłownego bez uwzględnienia w wystarczającym stopniu literackiego kontekstu poszczególnych fragmentów¹⁹. Wydaje się, że tego typu praktyki Orygenes²⁰ mogły wzbudzić negatywne emocje Kalwina, który przecież podzielał ze współczesnymi sobie humanistami ogólną niechęć do nadmiernej alegoryzacji²¹. Kalwinowi mógł przeszkadzać brak jasnych zasad w stosowaniu tej metody oraz coraz częstsze pomijanie przez nią bezpośredniego kontekstu literackiego i historycznego interpretowanych tekstów. Według niego alegoryści błędnie próbowali dostrzec Chrystusa w każdym detalu Starego Testamentu²¹. Albo też mylnie szukali we wszystkich szczegółach Starego Testamentu opisów rzeczywistości metafizycznej, której obecny świat jest zaledwie typem²². Poniżej podam

¹⁵ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 25–26, 140–141. Por. D.K. McKim, *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Leicester 1998, s. 179.

¹⁶ J. Calvin, *The Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews*. The Comprehensive Calvin Collection 1998 — AGES Digital Library [dalej AGES], s. 23–24. Ibid., *Commentary on the Second Epistle of Peter*. AGES, rozdz. *The Argument*.

¹⁷ Klasycznym przykładem niechęci Kalwina do alegoryzacji Orygenes²⁰ może być komentarz reformatora do Rdz 21,12. Zob. J. Calvin, *Commentary on Genesis*. AGES, s. 395. Najostrzejszą zaś krytykę Orygenes²⁰ zawiera komentarz do 2 Kor 3,6, gdzie Kalwin zarzuca filozofowi otwarcie furtki dla wielu nadużyć i błędów w interpretacji, jak również „fałszowanie prawdziwego znaczenia Pisma”. Zob. J. Calvin, *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. AGES.

¹⁸ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*. Bydgoszcz 1996, s. 116.

¹⁹ *Ibidem*, s. 99, 103.

²⁰ Zob. T.F. Torrance, *The Hermeneutics...*, s. 81. Zob. też: K.J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader and the Morality of Literary Knowledge*. Leicester 1998, s. 47. Komentując Pwt 12,4, Kalwin zwrócił uwagę, że „wielu ludzi świerzbią uszy i w swojej naturalnej próżności wolą słuchać głupich alegorii zamiast zwrócić się do solidnej erudycji”. Zob. J. Calvin, *Harmony of the Law*. T. 2. AGES, rozdz. *Exposition of the Second Commandment*, par. *Deuteronomy 12*.

²¹ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 119, 125.

²² Zob. np. B. Corley, S.W. Lemke, G.I. Lovejoy, *Biblical Hermeneutics...*, s. 102.

przykłady obu tendencji, które Kalwin odpiera. Jednak najpierw należy podkreślić, że w tej hermeneutycznej walce motywowała reformatora obawa, że dowolna alegoryzacja wystawia chrześcijaństwo na pośmiewisko, zwłaszcza wobec uczonych Żydów²³.

Jeśli chodzi o przykład alegorycznego szukania Chrystusa w detalach Starego Testamentu, wystarczy zwrócić uwagę na tekst Rdz 28,18. W opisie tym patriarcha Jakub wylewa oliwę na pamiątkowy kamień, który wcześniej podłożył sobie pod głowę, kładąc się do snu. Alegoryści wywodzili, że kamieniem tym był Chrystus, na którego zostały wylane wszelkie łaski Ducha. Kalwin, pytając o intencje autora, wyraził wątpliwość, czy Mojżeszowi kiedykolwiek podobne odniesienie przeszło przez myśl. Kamień był po prostu świadectwem dotyczącym wizji, którą patriarcha Jakub wyśnił, a oliwa — pewnym duchowym czy religijnym poświęceniem²⁴.

Przykładem alegorycznego szukania rzeczywistości metafizycznej w szczegółach Starego Testamentu może być fragment Rdz 2,8, gdzie opisano, jak to Bóg zasadził ogród w Eden i umieścił tam człowieka. Kalwin zwrócił uwagę, że alegoryczne interpretacje tłumaczyły Eden na podstawie samej etymologii słowa (hebr. *'eden* — «przyjemność», «rozkosz»), jako miejsce pozaziemskie, duchowe, gdzieś w przestrzeni, obszar błogości. Reformator wskazał, że bezpośredni kontekst wersetu czyni Eden miejscem jak najbardziej ziemskim, w którym ludzkość miała wykonywać określone zadania²⁵.

Kalwin nie pozwalał też rozwiniętej doktrynie chrześcijańskiej wpływać na historyczne znaczenie tekstu. Trzymając się metody gramatyczno-historycznej, odrzucił możliwość odniesienia słowa *'elohim* w Rdz 1,1, które jest rzeczownikiem w liczbie mnogiej, do Trójcy. Chrześcijańscy alegoryści wykorzystywali ową liczbę mnogą, by dowodzić boskości Syna i Ducha np. wobec arian. Kalwin zauważył jednak, że w kontekście Rdz 1 takie argumenty mogą nader łatwo prowadzić do sabelianizmu. Jego zdaniem forma liczby mnogiej słowa *'elohim* w tym wersecie jest raczej odniesieniem do jednego Boga pełnego mocy stwórczych, nie zaś do Trójcy²⁶.

Z kolei interpretując Rdz 3,15, czyli tzw. Protoewangelię, Kalwin nie odniósł słowa „potomstwo” bezpośrednio do Chrystusa, lecz raczej do wielu pokoleń potomków kobiety, wliczając w ich grono ostatecznie Chrystusa²⁷. Choć jego argu-

²³ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 119.

²⁴ J. Calvin, *Commentary on Genesis...*, s. 510.

²⁵ *Ibidem*, s. 58–60.

²⁶ *Ibidem*, s. 31.

²⁷ *Ibidem*, s. 101–102.

menty w uszach współczesnego biblisty mogą brzmieć sensownie, niemniej ściągnęły na siebie ostrą krytykę chrześcijańskich teologów doby Reformacji. Pod koniec XVI wieku luterkański teolog Aegidius Hunnius określił Jana Kalwina mianem judaizującego, kogoś podzielającego wierzenia żydowskie²⁸. W tamtych czasach panowała zresztą wśród znacznej części chrześcijan ogólna obawa przed dosłownym studiowaniem Starego Testamentu oraz języka hebrajskiego, gdyż bano się odrodzenia judaizmu. Erazm napisał z przejęciem o swoich zastrzeżeniach na ten temat do Wolfganga Capito, hebraisty i reformatora w Strasburgu²⁹. Wydaje się jednak, że zarzuty Hunniusa i jemu podobnych były bezpodstawne, gdyż Kalwin wielokrotnie dostrzegał Chrystusa w Starym Testamencie, choć nie jak alegoryści w każdym drobiazgu. Widać to wyraźnie na przykładzie jego interpretacji typologicznych.

Typologia Jana Kalwina

Jan Kalwin utrzymywał, że Stary i Nowy Testament tworzą jedno Pismo św., nawet przymierze Boga z patriarchami i przymierze Nowego Testamentu stanowią jakościową jedność³⁰. Przy czym w kontekście tej łączności zdawał sobie sprawę, że metoda gramatyczno-historyczna nie jest do końca adekwatna do studiowania Biblii, gdyż nie wyczerpuje wszelkich powiązań między Testamentami. Pełnię bogactwa Starego Testamentu można wydobyć dopiero, gdy zwróci się uwagę na tzw. typy. A zatem właściwym uzupełnieniem podstawowej metody interpretacyjnej była typologia, która musiała opierać się na historycznym znaczeniu tekstu. Współcześnie metoda ta rozumiana jest jako odszukiwanie korespondujących ze sobą motywów w całości Pisma św. W dobie Reformacji typologia była rozumiana raczej jako prorocтво, jako boskie zapowiedzi wskazujące na mającego nadzieję Chrystusa³¹. Kalwin wierzył, że Bóg ustanowił pewne symbole dla swojego ludu w czasach Starego Przymierza, które wskazywały na osobę i dzieło Mesjasza. Symbole te nie przedstawiały całej prawdy, niemniej do tej prawdy prowadziły.

W swym największym dziele pt. *Nauki religii chrześcijańskiej* dowodził, że cały kult Prawa Mojżeszowego okaże się bezsensowny z punktu widzenia religii biblijnej, o ile nie zinterpretuje się go typologicznie w odniesieniu do ofiary Chry-

²⁸ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 1–6.

²⁹ *Ibidem*, s. 57.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 37.

³¹ *Ibidem*, s. 114. Jak zauważył G. von Rad (*Typological Interpretation of the Old Testament*. W: J.L. Mays, *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Atlanta 1960, s. 17–22), typologia odzwierciedla myślenie analogiczne, które łączy podobne tematy i ich rozwój w różnych tekstach jednej Biblii, i jako taka bardziej zasadza się na literalnym znaczeniu tekstu niż alegoria. Niestety, racjonalizm oświeceniowy umniejszył znacznie rolę typologii jako metody interpretacji Pisma Świętego.

stusa³². Podobnie, komentując Wj 29,38–46, Kalwin stwierdził, że jeśli system ofiar niczy Starego Testamentu typologicznie nie wskazuje na Chrystusa, jest niczym więcej jak tylko opisem zwykłych czynności rzeźniczych³³. Dopiero przy zastosowaniu typologii zarówno ofiary, jak i kapłaństwo Starego Testamentu nabierają właściwego znaczenia dydaktycznego, wskazując na Tego, który miał nadejść. Na przykład wymóg doskonałości w przypadku jednorocznego baranka ofiarowanego na Paschę był trudny w praktyce do osiągnięcia, co symbolicznie wskazywało na potrzebę doskonałej i wyjątkowej ofiary — Chrystusa³⁴. Podobnie pokropienie krwią baranka zapowiadało potrzebę pokropienia krwią Chrystusa. Także lewickie kapłaństwo wyniesione do godności przewyższającej anielską było zapowiedzią godności ostatniego Arcykapłana — Jezusa³⁵.

Dla Kalwina sędziowie Izraela oraz królowie Judy wskazywali na mającego nadejść sprawiedliwego Pomazańca³⁶. Nawet niesławny król Sedekiasz, za którego czasów mieszkańcy Judy trafili do niewoli babilońskiej, jest w pewnym stopniu typem Chrystusa, na co wskazuje terminologia pomazańca Jahwe w Lm 4,20³⁷. Cyrus, król perski, jest typem Chrystusa, gdyż przyczynił się do odbudowania ludu Bożego, co ostatecznie znalazło wypełnienie właśnie w ostatnim Pomazańcu³⁸.

Kalwin trzymał się jasno określonych zasad typologicznego czytania proroctw. Sugerował, że kiedy ich treść nie pasuje do czasów Starego Testamentu, zazwyczaj jest to wskazówka, że mamy do czynienia z typem królestwa Chrystusa³⁹. Np. Iz 16,5, gdzie się oznajmia: „Tron będzie utrwalony przez łaskę oraz zasiądzie na nim w namiocie Dawida sędzia, który będzie dbał o prawo i troszczył się o sprawiedliwość” (BW), według żydowskich komentatorów odnosiło się do odnowienia Judy za czasów króla Hiskiasza. Kalwin jednak porównał to stwierdzenie z opisami rządów Hiskiasza i wyciągnął wniosek, że mówienie o trwałości tronu Dawida było nieadekwatne do tamtych czasów. Dlatego proroctwo to wskazuje typologicznie na Chrystusa i Jego królestwo⁴⁰. Czasem jednak to dopiero Nowy Testament wskazuje egzegecie, które fragmenty Starego Testamentu należy interpre-

³² J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, 7, 1. Tłum. F.L. Battles. AGES, s. 109–111.

³³ Idem, *Harmony of the Law*. T. 2, rozdz. *Sacrifices*, par. *Exodus 29:38–46*.

³⁴ Idem, *Harmony of the Law*. T. 1, AGES, s. 364–366.

³⁵ Idem, *Harmony of the Law*. T. 2, rozdz. *The Priesthood*, par. *Exodus 28*.

³⁶ Zob. np. idem, *Commentary of the Prophet Jeremiah*. T. 2. AGES, rozdz. *Lecture One Hundred and Thirty-Fifth, Jeremiah 33:17–18*.

³⁷ Idem, *Commentary on the Lamentations of the Prophet Jeremiah*. AGES, rozdz. *Lecture Sixteenth, Lamentations 4:20*.

³⁸ Zob. komentarz do Iz 60,10. J. Calvin, *Commentary on the Prophet Isaiah*. T. 2. AGES, s. 528.

³⁹ D.K. McKim, *Historical Handbook...*, s. 177; D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 118.

⁴⁰ J. Calvin, *Commentary on the Prophet Isaiah*. T. 1. AGES, rozdz. 16:5.

tować typologicznie. Aczkolwiek typologia nie wyczerpuje metody studiowania Pisma w rozumieniu reformatora.

Kalwin i alegoria

Jak zauważono wcześniej, Kalwin humanista stronił od alegorii oderwanej od kontekstu literackiego i historycznego, a nawet ją zaciekłe zwalczał. Jednak nie oznacza to, że genewski reformator był w stanie zupełnie zrezygnować z alegorii. Biblia z pewnością zawierała pewne alegorie, które były nie tyle pozakontekstowym wczytywaniem Chrystusa w szczegóły Starego Testamentu, co raczej rozwinięciem metafor⁴¹. Dobrym przykładem tak rozumianej alegorii jest Dn 4,10–14, gdzie relacjonuje się sen króla Nebukadnesara. Kalwin zauważa, że gdyby w opisie tym ograniczono się jedynie do przedstawienia króla za pomocą symbolu drzewa, mielibyśmy do czynienia z metaforą. Lecz skoro autor rozwija symbolizm, wskazując na detale związane z drzewem, całość staje się alegorią⁴². Dzisiaj można by rodzaj literacki tego fragmentu nazwać bajką, w której zwierzęta i ptaki opisują ludzi, a potężne drzewo — imperatora wraz z potęgą jego imperium. Dla Kalwina była to alegoria, czyli złożona metafora wykorzystana jako pewien zabieg literacki. Zdaniem reformatora prorocy posługiwali się alegorią, aby w zagadkach i przypowieściach zwracać się do upartych i nieposłusznych członków ludu Bożego, jak wskazuje Ez 17,1–2⁴³. Używali jej, aby zaintrygować ludzi i rzucić im wyzwanie, inaczej łatwo mogli doznać lekceważenia (por. Ez 17,11–16)⁴⁴.

Kalwin przyznaje, że istnieje jeszcze inna funkcja alegorii. Niektóre prorocтва przybierają postać alegorii, aby wskazać za pomocą znanych z życia codziennego instytucji i wyobrażeń ogrom łaski mającej nadejść w Chrystusie⁴⁵. Przykładem może być prorocтво Za 14,8–9, którego odpowiednie symbole należy rozumieć duchowo. Prorok porównuje ziemskie sezonowe strumienie wód, z których niedoborem zmagala się Judea, z wodami duchowymi, żywymi, które są niewyczerpane. A zatem według Kalwina metaforycznie mowa jest w tym miejscu o przyszłym ożywieniu spragnionych ludzi Duchem Świętym⁴⁶. Metafory pojawiające się w prorocत्वach stawały się alegoriami dotyczącymi przyszłego królestwa Chrystusa, o ile nie posiadały swojego historycznego, dosłownego wypełnie-

⁴¹ D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 110. W kategoryzacji Grzegorza Wielkiego metafora należała do pierwszego znaczenia tekstu — literalnego. Zob. np. A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics...*, s. 183.

⁴² J. Calvin, *Commentary on the Prophet Daniel*, AGES, rozdz. *Lecture Eighteenth*.

⁴³ Idem, *Commentary on the Prophet Ezekiel*, AGES, s. 583–585.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 592–596.

⁴⁵ Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 112.

⁴⁶ Zob. J. Calvin, *Commentary on the Prophet Zechariah*, AGES, rozdz. *Lecture One Hundred and Sixty-Sixth*.

nia⁴⁷. A zatem nawet w przypadku alegorii podstawowym odniesieniem musiały być studia gramatyczno-historyczne. Tym samym Kalwin konsekwentnie sprecyzował kategorię alegorii, a przy tym zasady swojej interpretacji.

Warto dodać, że reformator ostrożnie podchodził do stosowania Pisma w odniesieniu do własnej sytuacji historycznej. Biblia nie była dla niego lustrem ponadczasowych prawd. Dopiero analogia sytuacji upoważniała do odniesienia odpowiedniego fragmentu do współczesnego kontekstu. Ekspozycja Pisma musiała podążać za wzorem prorockiego procesu interpretacji, czyli opierać się na zrozumieniu własnej sytuacji w świetle minionych wydarzeń historii zbawienia⁴⁸.

Podsumowanie

Kalwin konsekwentnie korzystał z wypracowanej przez siebie metody interpretacyjnej. Widać to wielokrotnie w jego komentarzach do niemalże wszystkich ksiąg Biblii. Na czym jednak polegał fenomen jego biblijnej interpretacji? Proponuję rozważyć kilka jej cech:

- wiara w zrozumiałość Bożego objawienia;
- erudycja, która szeroko czerpie z teologii historycznej i klasyki literackiej;
- pobożne, pokorne podejście do prawdy;
- odwaga w stosowaniu osiągnięć krytyki literackiej;
- przekonanie o tym, że słowo Boże jest żywe;
- umiarkowanie znaczeniowe wynikające z ograniczeń kontekstu;
- dążenie do zrozumienia dydaktycznej funkcji tych fragmentów, które wydają się kuriozalne;
- uznanie historycznych uwarunkowań i ograniczeń zastosowania starożytnych tekstów.

Możliwe, że należałoby się zgodzić w tym miejscu z oceną, że fenomen egzegezy Jana Kalwina bierze się z wewnętrznego napięcia, z nieustającej oscylacji między fideizmem a racjonalizmem⁴⁹.

⁴⁷ Zob. D.K. McKim, *Historical Handbook...*, s. 177; por. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 110, 113.

⁴⁸ Zob. P. Opitz, *The Exegetical...*, s. 445.

⁴⁹ Wcześniej W.J. Bouwsma w swoim studium *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. New York 1988, s. 230–233, dokonując oceny reformatora, stwierdził, że Kalwin łączył w sobie postawę zarówno sceptycznego fideisty, jak i filozofa racjonalisty. Zob. D.L. Puckett, *John Calvin's Exegesis...*, s. 144.

John Calvin's Hermeneutics: Grammatico-Historical, Typological, and Allegorical Meanings

Abstract

John Calvin often is regarded as the most consistent exegete of Reformation. The article describes his interpretative method and rules. First, it tries to portray briefly his interpretive historical context. It shows that he was a humanist of Renaissance, someone who consistently sought literal meanings of studied texts and had much disrespect for wild allegorization of past and contemporary theologians. In this context, the article refers to his interpretive discussions on Genesis 2:8 and 28:18. As a theologian, Calvin believed in both divine and human character of the Scriptures, which allowed him to be a solid fideist and a sober biblical critic. In his unswerving historical approach (e.g., towards Gen. 1:1 and 3:15) he even run the risk of being accused (wrongly) of judaizing tendencies.

However Calvin went beyond mere literal meanings to typology, which was able to demonstrate many connections between both Testaments of Christian Scripture. He understood typology to be a real prophecy pointing to Christ. Thus, many details of the Old Testament, such as its sacrificial system, had to be didactic about the reality in Christ. Otherwise, they would be religiously meaningless rituals from the Christian standpoint (cf. his comments on Ex. 29:38–46). To Calvin's mind, many descriptions of the Old Testament relating to kings and their rules were far surpassing their historical contexts and hence were prefigurations of Christ's rule and kingdom (cf. his comments on Isa. 16:5). Consequently, in such typological approach, historical meaning needed to be a starting point. The final guide to finding types was the New Testament with its use of Old Testament symbols.

Although a severe critic of allegory, Calvin acknowledged that the Scriptures, at times, contained allegories. Yet, for him, they were either extended metaphors (cf. Dan. 4:10–14) or symbolical descriptions of future grace in Christ (cf. Zec. 14:8–9), not some hidden meanings unfolding metaphysical realities. The historical method still was the main point of reference in studying allegories. The function of allegories, especially in prophetic utterances, was frequently to challenge unfaithful people of God and to win their attention (cf. his comments on Eze. 17:1–2.11–16).

Finally, the article tries to suggest that the phenomenon of Calvin's biblical interpretation may be the outcome of a tension between his strong faith in biblical truth and his rationalistic scrutiny.