

Roland Meynet

ANALIZA RETORYCZNA: NOWA METODA EGZEGEZY BIBLIJNEJ

Często zwracano się do mnie z prośbą bym przedstawił w cyklu godzinnych wykładów, „analizę retoryczną” (lub „strukturalną”¹). Na prośbę czasopisma „Brotéria” dokonałem w końcu krótkiej jej prezentacji². Niniejsza pozycja, podejmująca w ogólnych zarysach temat napisanego w języku portugalskim artykułu, została wzbogacona o uwagi i sugestie kilku czytelników, którym pragnę gorąco podziękować.

Podtytuł wspomnianego artykułu jest zarazem całkowicie słuszny i zupełnie niewłaściwy³. Jest słuszny, ponieważ – jak dotąd – metoda ta została zastosowana w sposób systematyczny tylko w odniesieniu do względnie małej liczby tekstów⁴, częściej podczas badania krótkich tekstów, takich jak Psalmy, a w znacznie mniejszym stopniu w odniesieniu do całych ksiąg⁵. Jest to metoda nowa również dlatego, że dopiero od niedawna cieszy się zainteresowaniem: jednak coraz liczniejsza grupa egzegetów interesuje się kompozycją, studiowanych przez siebie tekstów. Należy dodać, iż metoda ta tkwi jeszcze „w powijakach”, jakże niewielu autorów posługuje się nią, z prawdziwym znanstwem. Nieprawdziwe jednak byłoby stwierdzenie, że analiza retoryczna jest całkiem nowa, bowiem jej początki sięgają połowy XVIII wieku i wydanych wtedy *De sacra poesi Hebraeorum* autorstwa R. Lowtha (1753), a już na pewno początków XIX wieku, kiedy to ukazały się prace J. Jebba i, przede wszystkim T. Boysa: dwóch wielkich, choć nieznanych ogromnej większości egzegetów, autorów⁶.

W odniesieniu do podtytułu konieczne wydaje się następne uściślenie. Czy analiza retoryczna jest rzeczywiście *metodą* egzegetyczną? Byłoby chyba dokładniejsze stwierdzenie, iż jest ona jednym z licznych etapów egzegetycznego badania – obok

¹ Nazwę „analiza retoryczna” stosowali w odniesieniu do tej metody niektórzy posługujący się nią autorzy, a pośród nich: J. RADARMEKERS, w *Au fil de l'Évangile selon Saint Mathieu*, Heverlee-Louvain 1972, i *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Bruxelles 1974; wraz z P. BOSSUYT, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc*, Bruxelles 1981; patrz także M. GIRARD, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1, Montréal-Paris 1984.

² *A Análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, „Brotéria” 137 (1993) s. 391-408; następnie, w języku włoskim: *Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia: l'analisi retorica*, „La Civiltà Cattolica” III (1994), s. 121-134; i w wersji francuskiej: *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, NRTTh 116 (1994) s. 641-657. W celu zapoznania się z krótką prezentacją egzegezy tradycyjnej i analizy retorycznej, patrz R. MEYNET, *Lire la Bible*, „Dominos” nr 92, Flammarion, Paris 1996.

³ Taki jest również tytuł francuskiego wydania książki, którą poświęciłem tej metodzie: *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible: textes fondateurs et exposé systématique*, Cerf, Paris 1989; tłum. na jęz. włoski: *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992.

⁴ Patrz bibliografia A. DI MARCO, *Il chiasmo nelle Bibbia, contributi di stilistica strutturale*, Marietti, Turin 1980, a także R. MEYNET, *L'analyse rhétorique* op. cit., s. 333-343.

⁵ Należy w szczególności wymienić A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Desclée de Brouver, Paris 1963 (1973²); R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc, analyse rhétorique*, 2 vol. Cerf, Paris 1988 (tłum. włoskie: *Il vangelo secondo Luca, Retorica biblica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994); P. BOVATI, R. MEYNET, *Le Livre du prophète Amos, Analyse rhétorique 2*, Cerf, Paris 1994 (wersja w jęz. włoskim: *Il libro del profeta Amos, Retorica biblica 2*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995).

⁶ Cała pierwsza połowa *L'Analyse rhétorique* poświęcona jest historii powstania metody i jej rozwojowi (wraz z obszernymi cytatami pochodzącymi z prac głównych autorów (s. 25-173).

krytyki tekstowej, wywiadów leksykograficznych, analizy gramatycznej i syntaktycznej, opracowania historii tekstu, określania gatunków literackich oraz innych prac badawczych. Takie podejście w jakiś sposób „relatywizuje” jej zasięg, ale z drugiej strony, przyznaje jej większe znaczenie. Analiza retoryczna nie byłaby wtedy jedną z metod, którą można by zastosować lub pominąć, lecz niezbędnym etapem egzegezyjnego badania. Jeśli ktoś nie chce wypowiadać się na ten temat, może zawsze powiedzieć, że idzie o „sposób podejścia” do tekstów biblijnych.

Tak jak wszystkie inne egzegezyjne „sposoby podejścia”, analiza retoryczna stawia sobie za cel zrozumienie tekstu. Stosujący ją badacz kieruje się przekonaniem, iż aby osiągnąć ten cel, rzeczą, ważną a wręcz niezbędną jest ukazanie *kompozycji* tekstu i ustalenie najpierw jego granic – podobnie jak robi to lingwista starający się określić granice zdań analizowanego przez siebie tekstu. Tak naprawdę, z wyjątkiem Psalmów, teksty biblijne nie zostały w żaden sposób od siebie oddzielone, czy to za pomocą tytułów, czy przy użyciu typografii (jak przykładowo rozpoczynanie od nowej linii w celu zaznaczenia poszczególnych ustępów). Nie jest to nowe zagadnienie: wszyscy egzegeci napotykają, tę samą, trudność w określaniu początku i końca jednostki literackiej. Dwie niekwestionowane granice księgi biblijnej to jej początek i koniec, a trzeba przecież dokonywać podziału wewnątrz księgi. Najczęściej dokonuje się go w sposób czysto empiryczny. Niepodzielnie panująca od stu lat historyczno-krytyczna egzegeza nauczyła nas rozpatrywać jedynie małe jednostki, niewielkie „formy” literackie (opis cudu, apoftegmat, przypowieść...). Dzięki niej przyzwyczajeni jesteśmy do czytania tych małych jednostek oddzielnie; Ewangelie (a także Księgi Proroków) są w jej ujęciu jedynie zbiorami małych, różnorodnych jednostek tekstowych, które krążyły w pierwotnych wspólnotach, a które jakiś „redaktor” (lub „kolekcjoner”!) zdecydował się pewnego dnia zebrać w jedną, całość, nie troszcząc się o ich właściwy układ. Natomiast z punktu widzenia analizy retorycznej (nawet jeżeli możemy, patrząc w sposób racjonalny, wyobrazić sobie, że na początku krótkie opisy mogły krążyć oddzielnie) Ewangelści są prawdziwymi autorami, którzy ułożyli swoje teksty w wyszukane kompozycje. Zgodnie z analizą retoryczną kompozycje te nie przestrzegają zasad grecko-lacińskiej retoryki, lecz podlegają swoistym prawom retoryki hebrajskiej, której autorzy Nowego Testamentu są bezpośrednimi spadkobiercami⁷.

Dosyć jednakże zasad i uogólnień! Przedstawione kolejno przykłady będą, mówić same za siebie. Zacznę od początku, to znaczy od najmniejszej jednostki: dwuczłonowego segmentu lub inaczej dystychu:

Bo nie	mojemu	łukowi	ZAUFALĘM	
ani	mój	miecz	NIE OCALIŁ MNIE	(Ps 44, 7)

Fakt, iż to samo zostaje wyrażone dwukrotnie, na dwa różne sposoby, „skupia uwagę na znaczeniu, które istnieć może tylko «między wierszami». Czytając te słowa, zwracamy się w kierunku *treści* różniącej się od swych konkretnych wyobrażeń, ale niedającej się od nich oddzielić”⁸. Czytający może zapoznać się z całym Psalmem 44 i przekonać, że liczą 28 dystychów, (lub inaczej dwuczłonowych segmentów) wiersz zachowuje od początku do końca spójność. To, co za R. Lowthem zostaje nazwane

⁷ Patrz R. MEYNET, *Présupposés de l'analyse rhétorique avec une application à Mc 10, 13-52*, [w:] *Exégèse et Herméneutique. Comment lire la Bible?*, C. COULOT éd. LeDiv 158, Cerf, Paris 1994, s. 69-111.

⁸ P. BEAUCHAMP, wstęp do *L'Analyse rhétorique*, s. 11-12.

„równoległością [paralelizmem] członów”, jest zasadniczą cechą całej poezji hebrajskiej; na większą skalę binarność cechuje całą literaturę biblijną. To samo zostaje wyrażone dwukrotnie, bowiem prawdy nie można zawrzeć w jednym tylko stwierdzeniu, ale daje się ona odczytać bądź poprzez wzajemne oddziaływanie uzupełniających się stwierdzeń, bądź poprzez zderzenie dwóch przeciwieństw.

Jest tak w jednym spośród wielu, krótkim i poniżej przytoczonym tekście o budowie równoległej:

Łk 11, 31-32

+ ³¹ Królowa wraz z ludźmi – i osądzi ich, : ponieważ ona przybyła z krańców ziemi	z Południa	<i>podniesie się</i>	na sądzie tego pokolenia
	SŁUCHAĆ	MĄDROŚCI	Salomona, Salomon.
	= a oto tu jest coś więcej niż		

+ ³² Ludzie wraz z – i osądzą je, : ponieważ	z Niniwy	<i>powstaną</i>	na sądzie tym pokoleniem
	ONI SIĘ NAWRÓCILI dzięki	NAWOŁYWANIU	Jonasza, Jonasz.
	= a oto tu jest coś więcej niż		

Druga część tego krótkiego tekstu (Łk 11, 31-32) mogłaby uchodzić za zwykłe powtórzenie części pierwszej, za przesadny, jeśli nie zbyteczny, „dublet”. A jednak do funkcji polegającej na usilnym naleganiu, której nie sposób zanegować (powtórzenie jest podstawową figurą retoryczną!), dochodzi, w tym przypadku, wieloraka funkcja uzupełniająca: dwojaka komplementarność, płci – pomiędzy kobietą („królowa”) a „mężczyznami” [„ludzie”^{*}] – i geograficzna – pomiędzy „Południem” a Północą („Niniwa”) – wskazuje w ten sposób na ogół (wszyscy poganie osądzą to pokolenie); jest to także i przede wszystkim potrzebne, chronologiczne uzupełnianie się (komplementarność) pomiędzy „słuchać” i „nawrócić się”, jak również komplementarność pomiędzy „mądrością” króla („Salomon”) a nawoływaniem „proroka” („Jonasz”) (w ten sposób zostaje powiedziane, że Jezus jest jednocześnie królem i prorokiem), wreszcie komplementarność między kierunkiem dośrodkowym (królowa z Południa „przybyła z krańców ziemi” do Izraela) a kierunkiem odśrodkowym (Jonasz udaje się z Izraela do Niniwy). Na podstawie tego przykładu widać w sposób namacalny, że kiedy dwie jednostki literackie wydają się do siebie całkiem podobne, nie należy zapominać o odnotowaniu różnic, ponieważ są one, chyba w jeszcze większym stopniu niż podobieństwa między nimi, nośnikami znaczeń.

Kolejny fragment należy do tej samej kategorii, ale będzie przykładem doskonalej

^{*} W miejscach, w których polski przekład nie odpowiada wersji tłumaczenia przyjętej przez Autora książki, polskie odpowiedniki zostały zamieszczone w klamrach (przyp. tłum.).

formy koncentrycznej (Łk 14, 7-14):

⁷ Opowiedział zaproszonym przypowieść,
gdy zauważył, jak sobie wybierali
mówiąc do nich:

PIERWSZE MIEJSCA,

+ ⁸ „GDY JESTEŚ ZAPROSZONY	przez kogoś na wesele,
- nie zajmuj	PIERWSZEGO MIEJSCA,
. by czasem ktoś znakomitszy od ciebie nie był zaproszony przez niego	
. ⁹ i by nie przyszedł <i>ten, kto zaprosił</i> ciebie i jego, i nie <i>powiedział ci:</i>	
: «Ustąp temu miejsca»	
= Wówczas musiałbyś ze	WSTYDEM
= zając	OSTATNIE MIEJSCA.

----- ¹⁰ Lecz -----

+ GDY BĘDZIESZ ZAPROSZONY,	usiądź na	OSTATNIM MIEJSCU.
- idź,		
. by gdy przyjdzie <i>ten, kto zaprosił</i> ciebie i <i>powiedział ci:</i>		
: «Przyjacielu, przesiądź się WYŻEJ »		
= Wówczas spotka cię	ZASZCZYT	
= wobec wszystkich współbiesiadników.		

¹¹ Każdy bowiem, **KTO SIĘ WYWYŻSZA,** **BĘDZIE PONIŻONY,**
a **KTO SIĘ PONIŻA,** **BĘDZIE WYWYŻSZONY**”.

Przedstawienie w układzie kompozycyjnym tego fragmentu tekstu ukazuje wszystkie punkty, w których werset 10 jest równoległy do wersetów 8-9 oraz im przeciwstawny, wprowadzając jednakże warianty konieczne w celu uniknięcia zbyt automatycznego paralelizmu. Zauważmy w wersecie 10 opozycję „upaść” – „wzniesć się” [„usiąść” – „przesiąść się wyżej”], jak również wariant „wyżej” (a nie, jak można by oczekiwać, na „pierwszym miejscu”), które przygotowują opozycję „wywyższony” – „poniżony” w wersecie 11.

W prawie wszystkich współczesnych wydaniach Biblii tak właśnie zostają zaznaczone granice tego fragmentu tekstu. I rzeczywiście, z punktu widzenia czytelnika na Zachodzie, będącego spadkobiercą tradycji grecko-rzymskiej, rzeczą naturalną jest, że przypowieść kończy się nauką, podobnie jak to często bywa w bajkach Ezopa czy La Fontaine’a. Werset 11 doskonale spełnia taką funkcję.

Jednakże nie w taki sposób zbudowane są teksty biblijne. Tak naprawdę przemowa Jezusa nie jest zakończona. Zakończenie jej na wersecie 11 równoznaczne jest z usunięciem kolejnego segmentu jej drugiego członu:

„Jeżeli Pan domu nie zbuduje,
na próżno się trują jego budowniczy” (Ps 127, 1)

Dla każdego jasną rzeczą, jest, że to nie koniec wypowiedzi. W istocie, w wersetach 7-10 Jezus zwrócił się najpierw do osób zaproszonych, a teraz w wersetach 12-14 zwraca się do osoby „zapraszającej”.

¹² Do tego zaś, który go zaprosił, rzekł:

+ „GDY WYDAJESZ	obiad albo wieczerzę,	
- nie zapraszaj	SWYCH PRZYJACIÓŁ	ANI BRACI,
	ANI KREWNYCH,	ANI ZAMOŻNYCH SĄSIADÓW,
	. aby cię i oni	<i>nawzajem nie zaprosili.</i>
	= i miałbyś odpłatę.	
----- ¹³ Lecz -----		
+ GDY WYDAJESZ	przyjęcie,	
- zaprosz	UBOGICH,	UŁOMNYCH,
	CHROMYCH	I NIEWIDOMYCH.
	. ¹⁴ A będziesz szczęśliwy,	
	. ponieważ nie mają z czego tobie	<i>odpłacić;</i>
	= odpłatę bowiem otrzymasz	przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych”.

Tutaj także uderzający jest paralelizm dwóch urywków (12b-e i 13b-e). Czterem wyrazom oznaczającym tych, których nie należy zapraszać, odpowiadają, cztery wyrazy określające tych, których trzeba zaprosić. Należy zauważyć jako ważny wariant, dodanie na końcu „przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych”.

Przypowieść ma więc dwojaki aspekt: w sposób uzupełniający zwraca się do wszystkich, zarówno do tego, który zaprosił, jak i do tych, którzy zostali zaproszeni. Natomiast werset 11: „kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”, nie jest tylko zakończeniem pierwszej połowy przypowieści, lecz również, w pewnym sensie, wprowadzeniem do drugiej połowy. Podczas gdy obie połowy przypowieści mają budowę równoległą, całość zbudowana jest w sposób koncentryczny. „Nauka”, lub inaczej przysłowie streszczające całość, nie znajduje się na końcu, jako wniosek, lecz w środku, jako punkt centralny, niczym klucz sklepienia. O ile mi wiadomo, jedynie w tłumaczeniu Nowego Testamentu na współczesny język hebrajski⁹ nie rozdzielono tego, co Łukasz połączył: cały fragment z Łk 14, 7-14 został zatytułowany: „Nauka etyczna dla zapraszającego i zaproszonych”¹⁰.

Posłużmy się teraz przykładem tekstu, który jest zapewne najbardziej znany w całym Nowym Testamencie, który wszyscy chrześcijanie znają na pamięć i najczęściej odmawiają: „Ojcze nasz” (według Mateusza). Powszechnie wiadomo, iż w modlitwie tej zawarte jest siedem prośb; kiedy odmawiana jest ona na dwa chóry, dzieli się ją, na dwie nierówne części: pierwsza z nich zawiera trzy pierwsze prośby (które wyrażone są, w drugiej osobie liczby pojedynczej), a druga zawiera cztery ostatnie (które dotyczą „nas”).

⁹ *The Bible Society in Israel*, Jerozolima 1976, 1991².

¹⁰ Nawet odwracając kolejność wyrazów, zapewne po to, by przyciągnąć uwagę czytelnika.

- + Ojcze Nasz, któryś jest w niebie,
 + święć się imię **Twoje**,
 + przyjdź królestwo **Twoje**
 + bądź wola **Twoja** jako w niebie, tak i na ziemi.
-

- = Chleba naszego powszedniego daj *nam* dzisiaj
 = i odpuść *nam* nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom,
 = i nie wódź *nas* na pokuszenie,
 = ale zbaw *nas* ode złego

Również tak właśnie ujmuje modlitwę „Ojcze nasz” niedawno wydany *Katechizm Kościoła Katolickiego*¹¹. Z pewnością słuszne jest zauważenie różnicy dotyczącej użycia drugiej osoby liczby pojedynczej w trzech pierwszych prośbach i pierwszej osoby liczby mnogiej w czterech ostatnich. Stanowi to jednak tylko jedną z właściwości kompozycji tekstu. Istnieją inne, nie mniej ważne. Ograniczając się tylko do tej jednej właściwości można, z dużym prawdopodobieństwem, pominąć prawdziwy układ tekstu i w ten sposób utracić wiele z jego znaczenia.

Trzeba także zauważyć, że ostatnie trzy prośby dotyczą wyzwolenia od złych rzeczy, „win”, „pokuszenia”, „złego”; natomiast „chleb” w czwartej prośbie nie jest złą, lecz dobrą, rzeczą, podobnie jak to, o czym jest mowa w trzech pierwszych prośbach, czyli „imię” (Boże), Jego „królestwo”, Jego „wola”. Wyraźnie widać, iż z morfologicznego punktu widzenia czwarta prośba liczy się z trzema ostatnimi (poprzez „nam”), natomiast z semantycznego punktu widzenia związana jest z trzema pierwszymi prośbami (rzeczy dobre).

Ponadto tylko prośby: trzecia i piąta kończą się rozwinięciem, które w języku greckim [jak również w języku polskim] zaczyna się od tego samego słowa „jako”: „jako w niebie, tak i na ziemi” i „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Stanowią, one dobrą „oprawę” dla prośby czwartej, to znaczy prośby usytuowanej, liczbowo, w punkcie centralnym.

To jeszcze jednak nie wszystko: prośba czwarta wyróżnia się spośród wszystkich pozostałych tym, iż jej dwa człony są dokładnie równoległe (w dosłownym tłumaczeniu):

¹¹ § 2803-2806.

Ojciec	świę się	IMIĘ	Twoje		
nasz	przyjdź	KRÓLESTWO	Twoje		
któryś	bądź	WOLA	Twoja	JAKO	w niebie tak tak i na ziemi
		CHLEBA	naszego		<i>powszedniego</i>
		daj	nam		<i>dzisiaj</i>
jest	i odpuść	nam	WINY	nasze	JAKO i my odpuszczamy naszym winowajcom
w	i nie wódź	nas na	POKUSZENIE		
niebie	ale zbaw	nas ode	ZŁEGO		

Na początku mamy dwa główne wyrazy zdania (dopełnienie bliższe oraz orzeczenie), po nich następuje „naszego” i „nam”, a później synonimy: „powszedniego” i „dzisiaj”.

Wreszcie, co jest rzeczą ważną, prośba o chleb powszedni pozostaje w jak najlepszej zgodności z imieniem Tego, do którego kierowana jest modlitwa. Tak naprawdę, gdyby każdą z trzech pierwszych i trzech ostatnich prośb poprzedzało imię, jakie Bogu odpowiada najlepiej, byłoby to, naturalnie, „nasz Królu” w przypadku drugiej prośby („przyjdź królestwo Twoje”) i zapewne „nasz Boże” we wszystkich innych. Natomiast, ściśle mówiąc, jedynie prośba usytuowana centralnie wymaga imienia Ojca: wszystkie dzieci wiedziały – przynajmniej tak było w tamtych czasach - iż to ojciec zapewnia codziennie chleb.

Jeśli weźmiemy pod uwagę zbieżność tych wszystkich oznak, możemy mówić już nie o dwuczęściowym podziale, lecz - co oczywiste – o budowie koncentrycznej. Możemy wtedy zastanawiać się, zapewne z większym pożytkiem, nad związkami, jakie stwarzają odpowiadające sobie, na zasadzie odbicia lustrzanego, prośby usytuowane po obu stronach prośby centralnej (na przykład pomiędzy „świętym” imieniem Boga na początku a „Złym” na końcu, „królestwem” Bożym a „kuszeniem” przez „Złego”: w Ewangelii są to dwie rzeczywistości, w które „wchodzi się” lub nie¹² i – w oparciu o paralelizm obu prośb otaczających prośbę centralną – zadać sobie pytanie, na czym zasadniczo polega „wola” Boża!

Czytelnik z pewnością zauważy, iż budowa „Ojciec nasz” przypomina, w sposób zaskakujący, siedmioramienny świecznik¹³. Tego typu konstrukcja nie jest w Biblii wyjątkiem; wręcz przeciwnie, chociaż duża liczba tekstów ma budowę równoległą, jednak jeszcze większa ich ilość, zwłaszcza na wyższych poziomach konstrukcji tekstu,

¹² „Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Łk 18, 17; patrz także Łk 18, 24-25 i 23, 42).

¹³ Tekst opisujący świecznik (Wj 25, 31-37 = 37, 17-22) sam jest dobrym przykładem formy koncentrycznej (patrz analiza w R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Analyse «rhétorique» de l'Évangile de Luc* (1-9 i 22-24), LeDiv 99, Cerf, Paris 1979, vol. A, s. 135-137, vol. B, plansza 1; *Au cœur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Lc*, NRTTh 103 (1981) s. 696-697.

zbudowana jest w sposób koncentryczny¹⁴.

Mk 10, 35-52

³⁵ I PRZYSZLI do Niego Jakub i Jan, **synowie Zebedeusza**, mówiąc mu: „Nauczycielu, chcemy, żebyś nam uczynił to, o co Cię *poprosimy*”. ³⁶ On rzekł im:

„**CO CHCECIE, ŻEBYM WAM UCZYNIŁ?**”

³⁷ Rzekli Mu: „Użyc nam, żebyśmy **SIEDZIELI** w Twojej chwale jeden po prawej, drugi po lewej Twojej stronie”. ³⁸ Jezus im odparł: „**NIE WIECIE**, o co prosicie. Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić, albo przyjąć chrzest, którym Ja mam być ochrzczony?” ³⁹ Odpowiedzieli Mu: „Możemy”. Lecz Jezus rzekł do nich: „Kielich, który Ja mam pić, pić będziecie; i chrzest, który Ja mam przyjąć, wy również przyjmiecie. ⁴⁰ Nie do Mnie jednak należy dać miejsce do **SIEDZENIA** po mojej stronie prawej lub lewej, ale dostanie się one tym, dla których zostało przygotowane”. ⁴¹ Gdy dziesięciu pozostałych to usłyszało, poczęli oburzać się na Jakuba i Jana.

⁴² A przywoławszy ich do siebie

„**WIECIE**, że ci, którzy uchodzą za
 . władców narodów, uciskają je,
 . a ich wielcy dają im odczuć swą władzę.

Jezus
 rzekł im:
⁴³ Nie tak jest między wami
 + lecz kto *CHCIAŁBY* być wielkim między wami niech będzie
 sługą waszym.
 + ⁴⁴ A kto *CHCIAŁBY* być pierwszym między wami, niech będzie
 niewolnikiem wszystkich.

⁴⁵ Bo i **Syn Człowieczy** nie przyszedł,
 . aby mu służono, lecz żeby służyć
 . i dać swoje życie na okup za wielu”.

⁴⁶ I tak przyszli do Jerycha

Gdy **WYCHODZIŁ** z Jerycha wraz z uczniami i sporym tłumem, Bartymeusz, **syn Tymeusza**, **NIEWIDOMY** *prosząc* o jałmużnę, **SIEDZIAŁ** przy drodze. ⁴⁷ Słyszając, że to jest Jezus z Nazaretu, zaczął wołać: „Jezusie, **Synu Dawida**, ulituj się nade mną!” ⁴⁸ Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: „**Synu Dawida**, ulituj się nade mną!” ⁴⁹ Jezus przystanął i rzekł: „Zawołajcie go”. I przywołali niewidomego, mówiąc mu: „Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię”. ⁵⁰ On zrzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa. ⁵¹ A Jezus przemówił do niego:

„**CO CHCESZ, ABYM CI UCZYNIŁ?**”

Powiedział Mu niewidomy: „Rabbuni, żebym przejrzał”. ⁵² Jezus mu rzekł: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła”. Natychmiast przejrzał i szedł za Nim drogą.

Jak widać na ostatnim przykładzie, analiza retoryczna jest pożyteczna, a nawet niezbędna do badania krótkich tekstów, perykop (to znaczy najkrótszych jednostek recytacyjnych, takich jak opis cudu, przypowieść, krótka przemowa) – przede wszystkim w celu ustalenia ich granic. Jednakże główną domeną jej zastosowania są poziomy wyższe: zespoły perykop, tworzące sekwencje (i podsekwencje), zespoły

¹⁴ Jest tak nawet w trzeciej Ewangelii, której autor – jak się jednak przeważnie sądzi - wywodzi się z kultury greckiej, a nie żydowskiej. Patrz R. MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc*, vol. 1, s. 260-261.

sekwencji, tworzące rozdziały (i podrozdziały), a w ostateczności całą księgę. Nie wchodząc w szczegóły dotyczą dokładnej analizy każdej perykopy w Mk 10, 35-52 i Mt 20, 20-34, wystarczy ukazać, jak każdy z ewangelistów stworzył – stosując różne środki – zasadniczo podobną strukturę.

Najbardziej zauważalny jest fakt, iż pierwszy fragment rozpoczyna się od pytania: „Co chcecie, żebym wam uczynił?” (36), które pojawi się ponownie na końcu ostatniego fragmentu: „Co chcesz, abym ci uczynił?” (51). Oba te, prawie identyczne pytania stanowią „inkluzję” i ich rola polega na zasygnalizowaniu, że cały zawarty między nimi tekst stanowi jednostkę oraz że trzy składające się na niego fragmenty należy czytać razem. Osoby, z którymi rozmawia Jezus, muszą, mieć ze sobą coś wspólnego: i rzeczywiście, Jakub i Jan chcą „siedzieć”, jeden po prawej, drugi po lewej stronie Jezusa (37), a przy wyjściu z Jerycha człowiek, którego napotyka Jezus, jest nie tylko niewidomy, ale „siedzi” „przy drodze” (46). Jest to ważny szczegół, co zostanie wyraźnie ukazane na końcu fragmentu, ponieważ człowiek ten, jak tylko został przez Jezusa uleczony ze ślepoty, „szedł za Nim drogą” (52). W odpowiedzi na prośbę dwóch uczniów Jezus mówi: „Nie wiecie, o co prosicie” (= „nie widzicie”, jak to sugeruje doświadczenie podobnych sytuacji, a także bardzo prawdopodobna gra słów między dwoma czasownikami w języku greckim). Nauczyciel stara się otworzyć im oczy, by ujrzeli, jakie warunki będą musieli spełniać, by otrzymać to, o co proszą: „pić kielich” i „przyjąć chrzest” męki.

W środku całości znajduje się przemowa kierowana do wszystkich dwunastu Apostołów (42-46a). Jezus rozpoczyna od tego, co jest im dobrze znane („Wiecie, że” w 42 przeciwstawione zostaje „Nie wiecie” w 38), to znaczy od mądrości świata (42), której przeciwstawi własną mądrość (45); wreszcie, w centrum (43) mówi o Prawie, którego powinni przestrzegać (przywodzącym w pamięci: „Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”, Łk 14, 11).

Na tym przykładzie widzimy wyraźnie, że nie jest rzeczą konieczną sztuczne dodawanie tzw. duchowego znaczenia uzdrowieniu niewidomego z Jerycha, które prawdopodobnie było tylko uzdrowieniem fizycznym. Sama Ewangelia na to wskazuje: ślepotą niewidomego odsyła do zaślepienia Jakuba i Jana, a także do zaślepienia dziesięciu pozostałych uczniów, którzy „oburzają się” na dwóch braci (41) prawdopodobnie dlatego, że każdy spośród nich aspiruje do zaszczytnego miejsca!

Mateusz stworzył taki sam układ (Mt 20, 20-34), lecz uzyskał go za pomocą innych środków retorycznych. Poza tymi, o których była dotąd mowa, Marek zastosował coś, co można by nazwać rodzajem „karnisza”, w celu złączenia razem trzech fragmentów swojej konstrukcji (tak jak stosuje się karnisz, by złączyć razem części zasłony): istotnie, Jakub i Jan zostają, na początku pierwszego fragmentu (35) nazwani „synami Zebedeusza”, a niewidomy nazwany jest na początku trzeciego fragmentu (46) „synem Tymoteusza”¹⁵. Z kolei Jezus, który nazwał samego siebie „Synem Człowieczym” (45; określenie to oznacza Tego, który zwycięży, lecz po przejściu przez mękę), przez niewidomego nazwany zostaje „synem Dawida” (47 i 48). Tekst w Mt 20, 20-34 ograniczony jest przez taką samą inkluzję jak ta, którą tworzą prośby analogiczne do zawartych w Ewangelii Marka. Zaznaczony zostaje także związek między skrajnymi fragmentami (poprzez powtórzenie słowa „zasiedli” \ „siedzieli”), nie zostaje w nim

¹⁵ Jako jedyna spośród trzech Ewangelii synoptycznych, Ewangelia według św. Marka wzmiankuje imię niewidomego z Jerycha (tak jakby potrzebne to było do stworzonej przez niego konstrukcji literackiej).

jednak zastosowany podobny rodzaj „karnisza” jak u Marka. Tak naprawdę wiadomo, iż według pierwszej Ewangelii, Jezus, wychodząc z Jerycha, uleczył nie jednego, lecz dwóch niewidomych. Egzegeci często stawiali sobie pytanie, który z Ewangelistów, Marek czy Mateusz, wierny jest historycznym faktom. Ale przecież nie o to chodzi! Przyczyna różnicy tkwi w rodzaju retoryki (należy dodać, że Mateusz lubi łączyć osoby w pary): podczas gdy Marek mówi o „synach Zebedeusza”, w Ewangelii Mateusza matka nazywa ich: „moi dwaj synowie” (Mt 20, 21), następnie na początku środkowego fragmentu nie zostaje powiedziane, jak u Marka 10, 41, że „dziesięciu pozostałych (...) poczęli oburzać się na Jakuba i Jana”, lecz „na dwóch braci” (Mt 20, 24), a później mowa jest oczywiście o „dwóch niewidomych” (Mt 20, 30).

Mt 20, 20-34

²⁰ Wtedy *podeszła* do Niego matka synów Zebedeusza ze swoimi synami i oddając Mu pokłon, o coś Go prosiła. ²¹ On ją zapytał:

„**CZEGO CHCESZ?**”

Rzekła Mu: „Powiedz, żeby ci moi **dwaj synowie ZASIEDLI** w Twoim królestwie jeden po prawej, a drugi po lewej Twojej stronie”. ²² Odpowiadając Jezus rzekł: „**NIE WIECIE**, o co prosicie. Czy możecie *pić kielich*, który Ja mam pić?”. Odpowiedzieli Mu: „Możemy”. ²³ On rzekł do nich: „Kielich mój pić będziecie. Nie do Mnie jednak należy dać miejsce po mojej stronie prawej i lewej, ale dostanie się one tym, dla których mój Ojciec je przygotował”.

²⁴ Gdy dziesięciu to usłyszało. oburzyli się na tych **dwóch braci**.

²⁵ A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: „**WIECIE**, że

+ WŁADCY narodów	dają im odczuć swe	PANOWANIE,
+ a WIELCY	dają im odczuć swą	WŁADZĘ.
	²⁶ Nie tak będzie u was.	
– ale kto by	CHCIAŁ między wami stać się	WIELKIM,
	niech będzie waszym	<i>ślugą</i> .
– ²⁷ A kto by	CHCIAŁ między wami być	PIERWSZYM,
	niech będzie waszym	<i>niewolnikiem</i> ,
	²⁸ na wzór <i>Syna Człowieczego</i> który nie przyszedł.	
+ aby MU SŁUŻONO,	lecz aby <i>służyć</i>	
+ i dać swoje życie	na okup	za WIELU.

²⁹ Gdy *wychodzili* z Jerycha, towarzyszył Mu WIELKI tłum ludu. ³⁰ A oto **dwaj niewidomi**, którzy **SIEDZIELI** przy drodze, słysząc, że Jezus przechodzi, zaczęli wołać: „Ulituj się nad nami, PANIE, SYNU DAWIDA”. ³¹ Tłum nastawał na nich, żeby umilkli; lecz oni jeszcze głośniejsze wołali: „ulituj się nad nami, PANIE, SYNU DAWIDA”. ³² Jezus przystanął, kazał ich przywołać i zapytał:

„**CÓŻ CHCECIE, ŻEBYM WAM UCZYNIŁ?**”

³³ Odpowiedzieli Mu: „Panie, żeby się oczy nasze otworzyły”. ³⁴ Jezus więc zdjęty litością dotknął ich oczu, a NATYCHMIAST PRZEJRZELI i *poszli* za Nim.

Na przykładzie tym dobrze widać przydatność analizy retorycznej: udostępnia ona środki umożliwiające czytanie razem tekstów, które zostały napisane – z zastosowa-

niem wielkiej różnorodności środków – by stanowić całość¹⁶.

Skoro przekonaliśmy się, jak Marek i Mateusz włączyli relację o niewidomym (lub o dwóch niewidomych) z Jerycha w całość złożoną z trzech fragmentów, w sposób naturalny nasuwa się pytanie, co stało się w trzeciej Ewangelii z odpowiednim fragmentem. Łukasz nie relacjonuje spotkania z synami Zebedeusza; łączy on natomiast opowiadanie o niewidomym z Jerycha (18, 35-43) z opowieścią o Zacheuszu we właściwy sobie sposób we fragmencie 19, 1-10. Oba wydarzenia rozgrywają się w Jerychu; Zacheusz „chce koniecznie zobaczyć Jezusa, kto to jest”, jednak z powodu swego niskiego wzrostu nie może Go dojrzeć – i w tym przypomina niewidomego; ostatecznie obaj zostaną „zbawieni” [„uzdrowiony” \ „zbawiony”]. Najważniejszą jednak rzeczą jest określenie granic i układu sekwencji, w którą Łukasz włączył opowiadanie o niewidomym. Wystarczy z grubsza nakreślić jej kształt. Sekwencja składa się z siedmiu fragmentów (ponownie przypomina ona siedmioramienny świecznik):

+ Jezus zapowiada swoją mękę uczniom,	<i>którzy nie rozumieją</i>	18, 31-34
= niedaleko Jerycha,	Syn Dawida uzdrawia niewidomego	18, 35-43
= w Jerycho,	Jezus uzdrawia syna Abrahama	19, 1-10
PRZYPOWIEŚĆ O KRÓLU I MINACH		19, 11-28
= w pobliżu góry Oliwnej,	Jezus wyniesiony na tron na osiołku	19, 26-36
= w pobliżu góry Oliwnej,	Jezus okrzyknięty królem	19, 37-40
+ Jezus zapowiada mękę Jerozolimy	<i>która nie zrozumiała</i>	19, 41-46

Oczywiście, nie ma mowy o tym, żeby wnikać tutaj w szczegóły. Powinno wystarczyć zauważenie kilku najważniejszych symetrii. W drugim fragmencie niewidomy nazywa Jezusa „*synem Dawida*”, podobnie, w przedostatnim fragmencie uczniowie głośno krzyczą „*Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie*”¹⁷ natomiast w obu fragmentach pojawiają się ludzie, którzy chcą by umilkli zarówno niewidomy, jak i uczniowie. Podobnie, w centralnej przypowieści, współobywatele człowieka szlachetnego rodu mówią: „*Nie chcemy, żeby ten królował nad nami*”. Tak samo, zgodnie z tym, co Jezus zapowiada w pierwszym fragmencie, Syn Człowieczy (ten, który ma otrzymać godność królewską zostanie odrzucony i w końcu zabity przez swoich współrodaków. Zacheusz natomiast przypomina sługi królewskie z centralnej przypowieści: okazuje skrucę i „daje” część majątku, podobnie jak dobre sługi pomnożyli swoje miny. Tak samo postępują również uczniowie w piątym fragmencie, którzy, jako podwójny dar (niczym dar Zacheusza), kładą swe płaszcze zarówno na osiołka, jak i na drogę, którą podąża Król. Na końcu sekwencji: Jerozolimę spotka los podobny do losu przeciwników króla z końca centralnie usytuowanej przypowieści.

¹⁶ Więcej szczegółów dotyczących tych dwóch sposobów łączenia tekstów w całość u Marka i Mateusza w: R. MEYNET, *Initiation à la rhétorique biblique*, «Qui donc est le plus grand?», Cerf, Paris 1982 (2 vol.). Czytelnik dostrzeże, pośród wielu innych symetrii, że Marek używa dwóch czasowników pochodzących z tej samej rodziny słów, aby rozpocząć swoją pierwszą oraz ostatnią relację. Z analizą całej sekwencji Mk 10, 13-52 można zapoznać się w: R. MEYNET, *Présupposés de l'analyse rhétorique, avec une application à Mc 10, 13-52*, s. 88-111.

¹⁷ Jedynie u Łukasza występuje słowo „Król”, w Niedzielę Palmową.

Przykład ten jasno obrazuje, że centralny punkt struktury jest kluczem do jej odczytania, nie dlatego, żeby był on, jak można by niekiedy przypuszczać, najważniejszym fragmentem; klucz do szkatułki nie jest „ważniejszy” od klejnotów, które ona zawiera. Klucz, który służy do zamykania (podobnie jak przypowieść, posiadająca zawsze zagadkowy charakter i skrywająca sens), umożliwia także otwarcie kufra bez jego uszkodzenia (oraz odczytanie tekstu bez jego zniekształcenia).

Na koniec tej „wyprawy” przyjrzymy się jednej z najpiękniejszych „budowli” Nowego Testamentu i zapewne całej literatury, słynnemu rozdziałowi 15 z Ewangelii Łukasza. Zwykle nosi on nazwę „trzech przypowieści o miłosierdziu”, to znaczy przypowieści o zaginionej owcy, o zagubionej drachmie i wreszcie o synu marnotrawnym. W rzeczywistości, jeśli rozpatrujemy ten tekst jako złożony z trzech przypowieści, pozbawiamy się możliwości uchwycenia ważnego aspektu jego logiki. Kiedy Jezus zwraca się do faryzeuszów oraz uczonych w Piśmie, krytykujących Go za to, iż jada z celnikami i grzesznikami, nie zostaje powiedziane, że opowiada im *dwie*, lecz *jedną* przypowieść (15, 3). Trzeba będzie czekać na rozpoczęcie przypowieści o synu marnotrawnym, by odnaleźć drugie zdanie wprowadzające: „Powiedział też” (15, 11). Należy poważnie potraktować słowa Łukasza i rozpatrywać przypowieść o owcy i drachmie, zagubionych, a następnie odnalezionych, jako jedną przypowieść. Jest to podwójna przypowieść, podobnie jak parabola o ziarnku gorczycy, które „jakiś mężczyzna” [„ktoś”] posadził w swoim ogrodzie, i zaczynie, który pewna *kobieta* włożyła w trzy miary mąki (Łk 13, 18-21). Tak jak tam, tak i tutaj, w pierwszej, podwójnej przypowieści (Łk 15) najpierw mowa jest o mężczyźnie, a później o kobiecie. Nawet mało spostrzegawczy czytelnik z pewnością zauważy, że dwie połowy przypowieści (4-10) są względem siebie całkowicie równoległe, co ukazuje plansza na następnej stronie. Jednak od razu widać pierwsze różnice. Koniec 5. i początek 6. wersetu nie posiadają odpowiednika w drugiej części wersetu 9. Prawdą jest, że scena odnalezienia drachmy ma mniej spektakularny charakter niż scena odnalezienia owcy: zziębnięty pasterz, niosący na ramionach owcę i trzymający ją, za nogi, znacznie częściej pobudzał wyobraźnię malarzy i rzeźbiarzy niż kobieta z małą monetą trzymaną w palcach. Druga różnica polega na tym, że końcówka 7. wersetu nie zostaje powtórzona na końcu drugiej części przypowieści; w ten sposób całość zostaje skupiona nie wokół skruszonych „grzeszników”, lecz wokół „sprawiedliwych, którzy nie potrzebują skruchy”; słowo „sprawiedliwi” pojawia się tylko w tej części tekstu. Nie należy zapominać, że przypowieść kierowana jest nie do „celników i grzeszników” (1), lecz do „faryzeuszów i uczonych w Piśmie (2a)!

Istnieje jednak jeszcze inna, zasadniczo mniej zauważalna różnica. Chodzi o miejsca, w których doszło do zagubienia owcy i drachmy: owca zostaje zagubiona „na pustyni” (4), podczas gdy drachma „w domu” (8); pierwsza z nich zaginęła daleko, a druga blisko. Innymi słowy, drachma, choć wciąż jest gdzieś w domu, W przeciwieństwie do owcy, która odeszła daleko, na zewnątrz, zostaje jednak także zagubiona.

Istnieje wyraźny związek z drugą przypowieścią, także podwójną, ponieważ mowa jest w niej o dwóch synach: młodszy z nich zagubił się w podobny sposób jak owca, starszy natomiast, chociaż nigdy nie opuścił domu ojca (podobnie jak drachma, która zagubiła się w domu), tak samo zagubił się i grzeszy: przypomina faryzeuszów i uczonych w Piśmie, ponieważ, podobnie jak oni, krytykuje tego, który jada z grzesznikiem.

Łk 15, 1-10

¹ Wszyscy *CELNICZY I GRZESZNICY* zbliżali się do Niego, aby Go słuchać.
² Na to **FARYZEUSZE I UCZENI W PIŚMIE** szemrali, *mówiąc:*

Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi.
³ Opowiedział im wtedy następującą przypowieść, *mówiąc:*

+ ⁴ Któż z was,
 : zagubiwszy z nich
 – nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu **na pustyni**
 = i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie?
 . ⁵ A gdy ją znajdzie,
 bierze z radością na ramiona ⁶ i wraca do domu;
 . sprasza przyjaciół i sąsiadów *mówiąc im:*
 :: Cieszcie się ze mną, bo znalazłem owcę, która mi zginęła.
 * ⁷ Powiadam wam tak samo: większa będzie radość w niebie
 * z jednego *GRZESZNIKA*, który się nawraca,

 niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu **SPRAWIEDLIWYCH**, którzy nie potrzebują nawrócenia.

+ ⁸ Albo jeśli jakaś kobieta,
 : zgubi
 – czyż nie zapala światła, nie wymiata
 = i nie szuka starannie, **domu**
 . ⁹ A znalazłszy ją, aż ją znajdzie.
 . sprasza przyjaciółki i sąsiadki *mówiąc:*
 :: Cieszcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą zgubiłam.
 * ¹⁰ Tak samo, powiadam wam, radość powstaje u aniołów Bożych
 * z jednego *GRZESZNIKA*, który się nawraca.

Na podstawie tego przykładu widzimy, że kiedy dwie jednostki literackie wydają się pod każdym względem do siebie podobne, należy szukać różnicy, ponieważ istnieje duże prawdopodobieństwo, że będzie to znacząca różnica. I przeciwnie, kiedy wydaje się, że dwie jednostki literackie nie posiadają żadnego punktu wspólnego, trzeba szukać podobieństwa, ponieważ właśnie ono pozwoli lepiej zrozumieć istniejące między nimi związki. W tym przypadku wydaje się, że synowie zostają sobie przeciwstawieni pod każdym względem. A przecież są do siebie zaskakująco podobni. Pomimo okazanej skruchy młodszy z nich nie zrozumiał jeszcze, na czym polega bycie synem, ponieważ zamierzał zakończyć rozmowę z ojcem słowami: „uczyni mnie choćby jednym z *najemników*” (15, 19). Ojciec jednakże nie pozostawia mu czasu na wypowiedzenie takiego bluźnierstwa. Starszy syn nie jest więcej wart, sam także uważa się za niewolnika: „Oto tyle lat *ci służę*” (15, 29). Podczas gdy ojciec polecił przyrzadzić utuczone ciele, nie tylko dla jego brata, lecz również dla niego samego, starszy syn

ośmiela się zwracać do niego ze słowami: „ale mnie nie *daleś* nigdy koźłęcia” (15, 29). Podobnie młodszy brat, cierpiąc niedostatek, mówił, że „nikt mu nie *dawał*” (15, 16).

Od dawna zwraca się uwagę na fakt, że historia dwóch braci pozostaje niedokończona: ostatecznie nie wiadomo, czy starszy brat przyjął zaproszenie ojca i poszedł wspólnie weselić się i ucztować. Przypowieść pozostaje otwarta, ponieważ, podobnie jak poprzednia, kierowana jest do tych, którzy – tak samo jak starszy syn – uważają się za sprawiedliwych („nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu” – 15,29) i nie tylko wzbraniają się przestawać z ludźmi, których (pomimo, wyrażonej przez nich skruchy) nadal uważają za grzeszników, lecz krytykują Jezusa, ponieważ jada z grzeszącymi (15, 2). Otwarty charakter przypowieści jest znakiem propozycji, zaproszenia, z jakim zwraca się do nich Jezus, podobnie jak Ojciec w opowiedzianej historii.

W ikonografii chętnie ukazywano odnalezioną owcę, a często pomijano drachmę; na wielu obrazach przedstawiających drugą przypowieść widzimy ojca, który bierze w ramiona młodszego syna. Starszy albo nie jest na nich obecny, albo – w najlepszym przypadku – zostaje odsunięty w cień, na plan dalszy. Otóż spośród obu synów to on jest ważniejszy; to właśnie do człowieka, którego uosabia starszy syn, kierowane są słowa Jezusa, a zarazem Ewangelisty. Dlaczego więc jest on konsekwentnie spychany na plan dalszy nie tylko w ikonografii, lecz także w sferze naszych myślowych wyobrażeń? Zapewne dlatego, iż czytelnik bezwiednie woli utożsamiać się z postacią, która odgrywa „piękną” rolę: owszem, jest to rola grzesznika, ale takiego, który się nawrócił! Tymczasem, to właśnie do „drzemiącego” w starszym synu faryzeusza zwraca się Jezus.

Czy po zapoznaniu się z takim przykładem konieczne jest wyciąganie wniosków? Z pewnością jest to rzecz zbyteczna; można jedynie powiedzieć, że pozostaje jeszcze wiele do odkrycia w „skarbcu”, jakim jest Pismo Święte, oraz że analiza retoryczna jest kluczem do jego odczytania - takim, jakiego nie można zlekceważyć.

© Roland Meynet – WAM, pierwsza edycja: Roland Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej (Études de rhétorique biblique)*, Myśl Teologiczna 30, Kraków 2001, 5-22.

© *Studia Rhetorica*, edyzione aktualne, poprawiona przez Bernard Witek.

[ostatnia modyfikacja: 25.02.2002]