

Michał Janocha

"Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła", Krzysztof Bardski, Warszawa 2004 : [recenzja]

Collectanea Theologica 75/2, 215-222

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Krzysztof BARDSKI, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddostłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2004, ss. 421.

Zacznę od samousprawiedliwienia. Dlaczego historyk sztuki bierze się za recenzję książki biblisty i patrologa? Po pierwsze dlatego, że Biblia jest wielkim dziełem sztuki. Po drugie, bo sztuka chrześcijańska jest wielką dłużniczką Biblii i Ojców Kościoła, czego uzasadniać nie trzeba. Po trzecie, bo alegoryczna interpretacja Biblii, o której traktuje książka ks. Krzysztofa B a r d s k i e g o, przez wieki twórczo inspirowała ikonografię sakralną i była istotnym budulcem gmachu naszej kultury. Po czwarte wreszcie, i temat, i książka nie są mi obojętne.

Współczesne prace z zakresu biblistyki czytuję rzadko. Wiele z nich operuje językiem hermetycznym, boleśnie kontrastującym z pięknem języka Biblii oraz jej wczesnochrześcijańskich czy średniowiecznych komentatorów. Prace te – odwołując się do sformułowania Bierdiajewa – mówią zwykle o czymś, podczas, gdy Biblia i Ojcowie mówią coś. Ojcowie pisali o swoim doświadczeniu Boga, a my piszemy o doświadczeniu Boga u Ojców. Otóż książka K. Bardskiego też mówi o czymś, ale przy okazji, trochę między wierszami, chce powiedzieć coś. I mówi to językiem dobrym, choć miejscami może zbyt trudnym. Chciałoby się powtórzyć za Puszkinem: „Mów prosto, jesteś wystarczająco mądry”. Czuje się, że temat jest dla autora nie tylko przedmiotem pasji intelektualnej, ale także egzystencjalnej. A jest tym ważniejszy, im bardziej jednostronna metoda historyczno-krytyczna redukuje biblijną teologię do biblijnej filologii i archeologii. Sądzę, że gdyby książka K. Bardskiego została opublikowana w którymś z języków zachodnich, spotkałaby się z oddźwiękiem – krytycznym lub przychylnym – ale żywym, i to nie tylko teologów.

Dwuczęściowy tytuł oddaje treść, strukturę i charakter obu części książki. Poetycko ujęty tytuł główny, *Pokarm i napój miłości*, jest metaforą całości, a zarazem streszcza zawartość drugiej części. Autor spogląda w niej, oczami wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych egzegetów, na trzy biblijne tematy – pokarm, napój i miłość, odsłaniając w wybranych perykopach wielowarstwową głębię i piękno tego spojrzenia. Podtytuł, *Symbolizm w ponaddostłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, odnosi się do pierwszej części pracy, o charakterze metodologicznym. Terminem „sens ponaddostłowny” autor określa to, co pisarze wczesnochrześcijańscy i średniowieczni określali jako *sensus spiritualis*, albo *sensus mysticus*, albo wreszcie *sensus alegoricus*.

W pierwszym rozdziale K. Bardski prezentuje zakres owych pojęć i wzajemne relacje w stosunku do sensu dosłownego – *sensus litteralis*. Czyni to w ujęciu historycznym aż po najnowsze dokumenty Kościoła. Istotne wydaje mi się ujęte w siedmiu punktach rozróżnienie sensu ponaddosłownego i sensu dosłownego (rozdz. I. 5). Według autora, sens dosłowny jest jeden, niezmienny, określany przez twórcę tekstu, intersubiektywnie sprawdzalny, konieczny, ma charakter poznawczy w stosunku do tekstu i jest odkrywany w procesie lektury. Sens ponaddosłowny natomiast może ujawniać nieskończenie wiele znaczeń, podatnych na nowe interpretacje. Jest on określany w dużym stopniu przez czytelnika, a zatem jest subiektywny i niekonieczny. W stosunku do tekstu ma charakter niepoznawczy, wymaga całościowego spojrzenia, jest odkrywany w wyniku wielokrotnej lektury, a ja bym dodał – i medytacji.

W poszukiwaniu metodologii pozwalającej określić i zbadać zjawisko sensu ponaddosłownego autor sięga po filozoficzną hermeneutykę Gadamera i jego teorii *Wirkungsgeschichte*, czyli historię oddziaływania tekstu literackiego. Metoda ta zakłada dialogiczną relację tekstu i czytelnika, wprowadzając pojęcie sensu literackiego, który żyje w tekście niezależnie od intencji autora. Filozoficzna koncepcja Gadamera została zaadaptowana na gruncie wielu dyscyplin humanistycznych, również historii sztuki, jako tzw. historia recepcji. Z nurtem tym spokrewniona jest m.in. idea „dzieła otwartego” Umberto Eco.

Włączenie metody *Wirkungsgeschichte* do badania sensu alegorycznego w Biblii uważam za krok o istotnym znaczeniu dla całej pracy, a ufam, że także dla dalszych badań w tej dziedzinie. Drugim ważnym krokiem metodologicznym, poczynionym przez autora, jest poszerzenie perspektywy badawczej o intertekstualizm – metodę krytycznoliteracką, zakładającą wewnętrzny dialog rozgrywający się w czytelniku w konfrontacji z tekstem. Obie metody – filozoficzna i literaturoznawcza – są w bibliistyce znane nie od dziś, ale ich zastosowanie do badania sensu ponaddosłownego jest nowatorskie.

Z powyższymi metodami spokrewniona jest literacka teoria „twórczej zdrady” (*creative treason*) Roberta Escarpita, akcentująca odkrywanie w tekście nowych, twórczych treści, nieistniejących w intencjach autora. Pod tym kątem można by spojrzeć na całą historię kultury, z filozofią na czele. Czyż z perspektywy „twórczej zdrady” nie można popatrzeć na odczytanie Platona przez Plotyna, Arystotelesa przez tomizm, Kanta przez fenomenologów? Albo – w dziedzinie artystycznej – sztuki antycznej przez Winckelmanna, twórczości Rublowa przez Tarkowskiego, Kaplicy Sykstyńskiej przez autora *Tryptyku rzymskiego*? Sądzę, że koncepcja „twórczej zdrady” zastosowana do badania sensu alegorycznego Biblii mogłaby jeszcze bardziej poszerzyć perspektywę spojrzenia. Oczywiście teoria ta wymagałaby przemyślanej adaptacji, uwzględniającej natchniony charakter tekstu.

Zastanawiając się w drugim rozdziale nad specyfiką sensu alegorycznego w Biblii, opierając się na pojęciu symbolu i jego relacji do tekstu, autor zwraca uwagę na fundamenty symbolicznej interpretacji zawarte w samej Biblii, a mianowicie w Nowym Testamencie, w Pawłowych pojęciach typu i alegorii, a przede wszystkim w Liście do Hebrajczyków, utkanym wprost z interpretacji alegorycznych. Rozdział ten kończy się ważnym pytaniem: Czy alegoryczna interpretacja Starego Testamentu stosowana przez autorów tekstów nowotestamentalnych jest zadaniem skończonym, czy może raczej zachętą dla późniejszych czytelników Biblii? „Co więcej, skoro dla autorów nowotestamentowych Biblią był Stary Testament, a więc jemu nadawali nowe znaczenia w świetle nowej sytuacji egzystencjalnej, to czy nie jest to zachętą, aby w każdej epoce dziejów chrześcijaństwa podejmować twórczy wysiłek budowania coraz to nowego znaczenia na bazie sensu dosłownego całej Biblii?” (s. 85).

Bardzo interesujący jest rozdział trzeci, prezentujący zarys historii egzegezy alegorycznej. Rozdział ten, będący chyba pierwszą próbą ujęcia tego zjawiska, ujawnia (nie po raz pierwszy) rozległość perspektywy intelektualnej autora, który z równą swobodą porusza się w tekstach patrystycznych, średniowiecznych jak i nowożytnych, potwierdzając tym samym umowność wszelkich ostrych podziałów chronologicznych. Akcentuje oczywiście rolę Orygenesisa i całej szkoły aleksandryjskiej, ale także Grzegorza Wielkiego. Wieki XII i XIII nazywa złotym okresem symbolizmu biblijnego, co nie przypadkowo koresponduje ze złotym wiekiem w historii literatury średniowiecznej. Przełomowy okazuje się św. Tomasz, a raczej tomizm i scholastyka. Przetawienie zwrotnicy z Platona na Arystotelesa było początkiem końca biblijnej alegorezy. Moment ten został, w moim przekonaniu, zbyt słabo zaakcentowany i wyjaśniony. Reformacja była już tylko gwoździem do trumny. Alegoryczna interpretacja Biblii znalazła schronienie w pismach mistyków, z Janem od Krzyża na czele (ten wątek pewnie też dałoby się rozwinąć), ale – jak słusznie zauważa autor – „drogi egzegezy uniwersyteckiej i monastycznego odczytywania Biblii w Duchu rozchodzą się” (s. 113). W tym zdaniu streszcza się wielki dylemat kultury Zachodu, który – w moim przekonaniu, rozpoczął się w XIII w., wraz z rozbięciem całościowego postrzegania świata. Św. Tomasz był ostatnim wielkim teologiem i filozofem. Od jego czasu teologia, filozofia i świętość zaczęły kroczyć różnymi drogami.

Po przeczytaniu podrozdziału *Wschód po Orygenesie* odczułem pewien niedosyt. Autor kończy właściwie na Cyrylu Aleksandryjskim i analizuje przyczyny zwycięstwa „antiocheńczyków”. Wspomina jeszcze o katenach. Temat pisarzy greckich epoki średnio- i późnobyzantyńskiej, zwłaszcza po schizmie wschodniej, pozostaje dla łacinników wciąż *terra ignota*. Myślę, że gdyby poszukać w kręgu ówczesnej literatury monastycznej, zwłaszcza ascetycznej, można by znaleźć w niej sporo

tekstów odkrywających w Biblii *sensus mysticus*. Nie mówiąc już o literaturze słowiańskiej kręgu wschodniego – bułgarskiej, serbskiej, rumuńskiej, rosyjskiej – aż po Symeona Połockiego, a może i dalej. Na usprawiedliwienie autora trzeba powiedzieć, że tytuł tego rozdziału został opatrzony skromnym określeniem *Zarys historii...*, a szczegółowe jego opracowanie to temat na osobną książkę.

Na marginesie lektury rozdziału trzeciego nasunęły mi się dwie analogie. Pomyślałem o – nie wiem, czy napisanej – historii biblijnej interpretacji dziejów. Owa interpretacja też się rozwija i kwitnie wraz z rozwojem alegorezy biblijnej i umiera wraz z jej końcem. Porównajmy na naszym gruncie Kadłubka i Długosza.

Druga analogia wiąże się z alegoryczną interpretacją liturgii. Chodzi o *expositio missae*, będące projekcją wydarzeń biblijnych na gesty i słowa celebransa. Liturgiczna alegoreza nadawała eucharystii charakter świętej gry, celebransowi – rolę dramatycznego aktora, zaś poszczególnym jego czynnościom – znaczenie obrazów i wydarzeń związanych z historią zbawienia, życiem Chrystusa, męką Pańską itp. Związek z neoplatońskim myśleniem symbolicznym jest tutaj oczywisty, a wpływ alegorycznej egzegezy biblijnej greckich Ojców Kościoła niezaprzeczalny. Niektóre gesty i słowa celebransa interpretował alegorycznie już Pseudo-Dionizy Areopagita, a po nim Teodor w Mopswestii. Sofroniusz dostrzegał w liturgii wszystkie wydarzenia z życia Jezusa, które Maksym Wyznawca odnosił do kolejnych etapów życia duchowego. Przypisania różnych części akcji liturgicznej do zdarzeń z życia Chrystusa dokonał German z Konstantynopola w *Historii kościelnej*. Przełożenie dzieła Germana na łacinę w 875 r. zainspirowało Zachód, gdzie metoda alegorycznej eksplikacji liturgii znana była przynajmniej od Alkuina. Jej rozwój zbiega się z rozwojem alegorezy biblijnej, a największy rozkwit następuje w XII w. w dziełach Honoriusza z Autun i Alana z Lille. Mimo sprzeciwu licznych teologów, broniących „realizmu liturgicznego” i zarzucających tej metodzie – nie bez racji – subiektywizm, wiele niekonsekwencji i niejasności, usankcjonował ją swoim autorytetem papież Innocenty III, który sam napisał alegoryczny komentarz liturgiczny. Zmierzch alegorezy liturgicznej łączy się z rozwojem scholastyki, choć w czasach nowożytnych pozostała ona żywa – podobnie jak alegoreza biblijna – w duchowości zakonnej (św. Franciszek Salezy, św. Jan Berchmans).

Na Wschodzie natomiast nie skończyła się nigdy. Ważnym etapem późnobizantyńskiej mistagogiki było dzieło XIV-wiecznego teologa Mikołaja Kabasilasa *Objaśnienie boskiej liturgii*, w którym wszystkie czynności i modlitwy liturgiczne zostały odniesione do konkretnych epizodów z historii życia Chrystusa, zaś poszczególne stroje i szaty liturgiczne oraz elementy architektury uzyskały „mystyczne” znaczenie. Ostatnią bizantyńską syntezą mistagogiczną jest dzieło św. Symeona z Tesaloniki (†1429) *De sacra liturgia*, objaśniające związek między liturgią ziemską i liturgią niebiańską w planie eschatologicznym (PG, t. CLV, s. 697-750).

Nie wiem, czy obecnie powstają nowe „objaśnienia mistyczne” świętej liturgii, ale te dawne żyją głęboko w świadomości chrześcijan wschodnich, wystarczy przeczytać współcześnie wydawane popularne komentarze liturgiczne w Grecji czy w Rosji. I tutaj pytanie: Czy alegoryczna interpretacja liturgii, tak ściśle powiązana z alegorezą biblijną, odeszła definitywnie do lamusa historii, czy też ma nam coś współcześnie do powiedzenia? I jeszcze jedna refleksja historyczna. Czy spór szkoły antiocheńskiej ze szkołą aleksandryjską nie jest przypadkiem ujawnieniem napięcia istniejącego w samej Biblii i powracającego z różnym nasileniem w całej historii Kościoła? I czy spektakularne zwycięstwo jednej z nich, szkoły antiocheńskiej, które tym samym zlikwidowało owo napięcie, nie zubożyło naszego odczytania Słowa Bożego? Lektura książki K. Bardskiego skłania do takich pytań.

Dochodzimy do kwestii fundamentalnej, którą autor stawia na początku czwartego rozdziału, analizując zjawisko ponaddosłownego symbolizmu: Czy sens alegoryczny jest zawarty w tekście biblijnym, czy też jest do niego dodany? Większość współczesnych egzegetów, badających tekst biblijny w duchu szkoły z Tybingi, jednoznacznie twierdzi, że jest dodany. Tym samym – zauważa ks. Bardski – przeciwnicy symbolizmu ponaddosłownego „podważają i pozbawiają mocy oddziaływania całą bogatą spuściznę alegorycznej interpretacji Biblii, która stanowi realny i ważny składnik tradycji chrześcijaństwa”. Autor konstatuje, że „choć sens ponaddosłowny jest w s p ó ł t w o r z o n y przez czytelnika w procesie lektury, to jednak jako należący do tradycji Kościoła powinien być przyjmowany i cieszyć się należnym mu autorytetem w kontekście badań nad sensem biblijnym” (s. 115). Na poparcie tej argumentacji pojawiają się nazwiska P. Ricoeura i L. Alonso Schöckela. Krzysztof Bardski postuluje model hermeneutyczny, ujmujący symbolizm biblijny w jego dynamice, a zarazem mocno oparty na fundamencie sensu dosłownego. Wyraża to parokrotnie przytaczana максима Grzegorza Wielkiego, w myśl której sens Pisma Świętego wzrasta wraz z jego lekturą.

Autor dba o ton naukowego dyskursu, ale miejscami przez gąszcz intelektualnych dociekań przedziera się promień poezji. W rozdziale analizującym zjawisko symbolizmu ponaddosłownego autor wspomina dwunastowieczny list Jana z Kelso. List ten zawiera zachętę do alegorycznej interpretacji biblijnego Przybytku, zalecając najpierw położenie fundamentu interpretacji dosłownej, by na nim wznieść konstrukcję alegorii, aż budowla sięgnie szczytów wiary. Krzysztof Bardski sięga tu po metaforę gotyckich katedr, które mimo swej różnorodności, wyrastały z jednego kanonu budowlano-estetycznego. „Były to kanony uświęcone tradycją, przekazywane z mistrza na ucznia, których naruszenie niejednokrotnie groziło ruiną budowli. A jednak wznosząc oczy ku żebrowym sklepieniom i wielobarwnym witrażom poszczególnych katedr, każda z nich wydaje się inna, niepowtarzalna. Podobnie działo się z ponaddosłowną interpretacją Biblii. Komentator w sposób twórczy budował gmach alegorii, lecz w swojej pracy kierował się tym, co przejął z wcześniejszej tradycji” (s. 118).

W dalszych częściach rozdziału czwartego ks. Bardski charakteryzuje proces symbolotwórczy, wyodrębniając i omawiając poszczególne typy asocjacji (ogładowe, zmysłowe i fizjologiczne, reminiscencyjne, numeryczne, etymologiczne, oparte na bestiariach, herbariach i lapidariach, sekwencyjne i pochodne). Mechanizm tworzenia symboli i towarzyszące mu asocjacje mają w pewnym sensie charakter uniwersalny. Można go odnieść także do innych, pozabiblijnych tekstów literackich.

W dwóch następnych rozdziałach silniej ujawnia się stosunek autora do Biblii jako Słowa Bożego i do Kościoła jako jego depozytariusza. W rozdziale piątym autor wprowadza do badań sensu alegorycznego czynnik aksjologiczny. Jest nim kryterium poprawności interpretacji symbolicznej. Autor wyodrębnia i charakteryzuje pięć warunków, które – jego zdaniem – powinna spełniać uprawniona i dopuszczalna egzegeza symboliczna. Po pierwsze, warunek niesprzeczności względem sensu dosłownego, po drugie, zgodności z tradycją i autorytetami, po trzecie, zgodności z *regula fidei*, po czwarte, użyteczności duchowej i po piąte, jedności Biblii. Rozdział ten zasługuje, moim zdaniem, na szczególną uwagę, bowiem stanowi pierwszą próbę jasnego określenia kryterium zgodności poszczególnych interpretacji alegorycznych Biblii z duchem i literą Kościoła, a tym samym różnicuje bogatą spuściznę literacką pod kątem jej katolicyzmu. Wiele proponowanych kryteriów jest zbieżnych z postulatami hermeneutyki literackiej, zwłaszcza tych jej nurtów, które poszukują w dziele prawdy metafizycznej. Można by tu przywołać Heideggera, Gadamera, a na naszym gruncie Władysława Stróżewskiego i jego artykuł *O prawdziwości dzieła literackiego. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej* („Studia Estetyczne” t. XV, 1978, s. 149-169).

W kolejnym rozdziale autor omawia trzy zagrożenia związane z interpretacją ponaddosłowną. Są nimi: deprecjacja wymiaru historycznego i sensu dosłownego, niebezpieczeństwo ekskluzywizmu (które autor nazywa postawą gnostycką), wreszcie niebezpieczeństwo subiektywizmu.

Siódmy rozdział przedstawia wybrane problemy związane z recepcją spuścizny interpretacji niektórych alegorii, jak nieaktualność ideologiczna, nieadekwatność przekładu, problemy atrybucyjne. Jednak na pierwszym miejscu autor wymienia „platońskie tło procesu alegoryzacji” (s. 156). Aby ocalić alegorię, a nie być posądzonym o platonizm, Krzysztof Bardski proponuje przeorientowanie perspektywy: od rozumienia interpretacji ponaddosłownej jako odkrywania sensu do rozumienia jej jako tworzenia sensu. To ostatnie podejście – zdaniem autora – nie pozbawia wartości samych skojarzeń alegorycznych. Nie wiem, czy taki zabieg jest potrzebny, i czy warto tak się bronić przez ochrzczonego platonizmem, którego nie mało jest w samej Biblii (choćby w Liście do Hebrajczyków) i który przez ponad dziesięć wieków stanowił ważny komponent dziedzictwa Kościoła zachodniego, a dla Kościoła wschodniego pozostaje istotnym składnikiem teologii po dziś dzień.

Pierwsza część książki Krzysztofa Bardskiego jest dobrą strawą dla intelektu. Pisze ją naukowiec, łączący przymioty, które nieczęsto chadzą razem: rzetelny warsztat, wszechstronną erudycję, szerokość humanistycznego spojrzenia, intelektualną finezję i wierność Magisterium Kościoła. Druga część książki jest ucztą dla ducha. Tutaj dochodzi do głosu dusza poety, miłośnika Bożego Słowa. Dwie części książki to jakby dwa skrzydła dyptyku, gdzie *ratio et fides* spotykają się ze sobą i dopełniają. Rozważania o mannie z nieba, winie z Kany i ciele Oblubienicy to także wspaniałe materiały do biblijnej medytacji, a przy okazji – zupełnie praktycznie – do niejednej homilii. To zarazem przykład, jak dobry użytek można zrobić z rozmaitych technik komputerowych, dzięki którym za naciśnięciem klawisza w parę sekund odnajduje się to, czego kiedyś nie odszukałoby się nawet w ciągu wielu lat żmudnej kwerendy. Przy tym nie widać tu syndromu pracy komputerowej, w której instrument zdominował autora. Czytając te stronicę, czuje się, że stoi za nimi nie tylko wiedza i intelekt, ale także medytacja.

W tym miejscu, być może, dotykamy istoty sprawy. Myślenie alegoryczne wyraża wszak z postawy kontemplacji, zachwyty, zadziwienia podobnie jak poezja, jak cała sztuka, która, jest przeciwieństwem formą poznania prawdy, a więc formą filozofii. Jest drogą człowieka do Boga. Ale jest także drogą Boga do człowieka. Bóg przemówił do ludzi nie przez uczony traktat, ale przez poezję Psalmów i Pieśni nad Pieśniami. Wiedzą o tym dobrze święci mistycy, wie o tym papież – filozof i poeta.

Omawiane w drugiej części książki tematy-symbole zostały zilustrowane wybranymi komentarzami starożytnych i średniowiecznych pisarzy. Można by się pokusić o przedłużenie tej medytacyjnej refleksji biblijnej i poszukać jej w poezji, również współczesnej. Wtedy może się okazać, że alegoreza biblijna, wyrzucana za drzwi kościelnej kruchty przez scholastykę, protestantyzm i współczesne redukcyjne teorie egzegetyczne, powraca oknem, również w postaci poezji religijnej. Ujawnia jeszcze jeden poziom biblijnego sensu, znany od zawsze, choć nie nazwany przez średniowiecznych teologów – *sensus poeticus*. Sięgnijmy dla przykładu po wiersz ks. Janusza Pasierba pt. *studnia*.

„dziękuję, że tego wieczora
zdjąłeś z moich warg kamień
który zamyka mi usta

że mogłem przemówić do ludzi
że znowu napisałem wiersz

że nie wyszło we mnie źródło
którego strzeże kamień

mocniej czuję ciężar kamienia
niżli obecność źródła
które we mnie gdzieś głęboko bije
nieme póki ktoś nie podejdzie
i nie odwali kamienia

właśnie nadchodzi Rachela
młody Jakub odsuwa kamień
z ust studni i całuje usta Racheli
a płacząc głośno ze szczęścia
budzi źródło
przywraca mu głos”.

Praca ks. Bardskiego dowodzi, że sens dosłowny i sens alegoryczny nie muszą się wykluczać. Sądzę, że jest to egzemplifikacja zjawiska szerszego i bardziej powszechnego – odrębności i komplementarności poznania dyskursywnego i intuicyjnego, teologii i poezji, nauki i sztuki. Jan Paweł II w *Liście do artystów* przypomina, że sztuka, również poezja, jest szczególnym *locus theologicus*. I głośno woła, aby Kościół i sztuka znów podali sobie ręce. Być może wtedy odżyje także alegoria biblijna. Bo interpretacji Słowa Bożego nie da się zamknąć w granicach jednej metody.

„... młody Jakub odsuwa kamień
z ust studni i całuje usta Racheli
a płacząc głośno ze szczęścia
budzi źródło
przywraca mu głos”.

ks. Michał Janocha, Warszawa

Piotr BRIKS, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 17, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2004, ss. 545.

Ks. dr Piotr Briks (1966) jest kapłanem Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie (1985-1991). Licencjat teologii uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie pracy magistersko-licencjackiej *Radość w Psalmie 98. Stu-*