

<http://dx.doi.org/10.16926/i.2016.02.02>

Adam REGIEWICZ

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

O służebności interpretacji wobec tekstu w świetle lektury kerygmaticznej

Chciałbym zacząć nietypowo – od satyrycznego rysunku Andrzeja Mleczki. W komiksowym układzie dwóch zestawionych obok siebie grafik satyryk przedstawia scenę dialogu króla ze swoim poddanym: królewskim błaznem czy po prostu sługą. Pierwszy rysunek przedstawia siedzącego władcę, który do stojącego przed nim poddanego kieruje wezwaniem: „Na kolana!”. Drugi rysunek, pełniący funkcję puenty satyrycznego wydarzenia, przedstawia sługę siedzącego na kolanach króla, zdziwionego takim obrotem sprawy. Sługa, miał znaleźć się w typowej postawie poddańczej przed królewskim majestatem – w pozycji „na kolanach”, mości sobie miejsce „na łonie” władcy, czule przytrzymując go za szyję. Przywołuję ten rysunek nie bez przyczyny, odnoszę bowiem nieodparte wrażenie, że w ostatnich dekadach relacja pomiędzy tekstem a czytelnikiem (interpretatorem) przypomina właśnie taką sytuację.

W refleksji nad interpretacją ukonstytuowały się dwa stanowiska, które można by w pewnym uproszczeniu nazwać esencjonalistycznym i postrukturalistycznym¹. W XX-wiecznej teorii literatury zostały one dość silnie spolaryzowane, co zaważyło na sposobie patrzenia na tożsamość sensu, tekstu i interpretacji. Pierwsze podejście opiera się na fundamentalnym założeniu, że sens – głębokie znaczenie – jest integralną częścią tekstu, a nie tylko funkcją interpretacji. Rolą interpretatora jest odkryć, odkopać, dojść do głębokich prawd znaczenia za

¹ Andrzej Tyszczyk proponuje w tym miejscu trójdzielną typologię: strukturalistyczną, hermetyczną oraz neopragmatyczną, które odzwierciedlają tendencje w teorii interpretacji. Jednak dla potrzeb niniejszego szkicu wydaje się słuszne uproszczenie modeli z uwagi na ich silną biegunowość ze względu na uprzywilejowanie samego tekstu lub interpretacji. Zob. A. Tyszczyk, *Interpretacja, sens i wartość*, [w:] *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Lublin 2013, s. 9–13.

pomocą dostępnych mu narzędzi krytycznych poprzez metodyczne działanie na tekście, ale także wykraczając poza poznanie rozumowe, uznając za właściwe „rozpoznanie”, które Paul Ricoeur określa jako fakt wzajemnej identyfikacji, a także przyjmowania czy uznawania za prawdę. U źródeł rozpoznania leży jednak pewien gest zaufania, „akt wiary”, który pozwala na przyjęcie sensu jako rodzaju „przyznania się” i „wyznania” zarazem². Pomimo niewątpliwych różnic w proponowanych tu szkołach esencjonalistycznych interpretacji: odtwórczej, zakładającej, że trzeba pracować nad technikami pozwalającymi na odtworzenie pierwotnego sensu zawartego w tekście (strukturalizm, hermeneutyka egzegetyczna, esencjonalistyczna), oraz twórczej, budującej przekonanie, że sens rodzi się w spotkaniu tekstu z czytelnikiem, który uaktywnia „martwą literę” (hermeneutyka pragmatyczna), trzeba podkreślić, że niewątpliwą wartością tego kierunku interpretacji jest jego adres zwrotny. Zarysowana tu bowiem propozycja hermeneutyczna silnie podkreśla egzystencjalny charakter lektury, w wyniku której dochodzi do wzajemnego przenikania się i oświeclania tekstu i życia.

Opisana tu sytuacja interpretacyjna ukrywa jednak pewne napięcie, które rysuje się pomiędzy klasycznym esencjalizmem, opierającym się na „przekonaniu, że istnieje wierna i prawdziwa wykładnia tekstu, zgodna z jego źródłową intencją, ułożoną bądź to w autorze (*intencio auctoris*), bądź to w samym tekście (*intencio operis*)”³, a postawą bardziej pragmatyczną, wychodzącą z założenia, że sens zostaje odkryty i ukształtowany w momencie spotkania z czytelnikiem – interpretatorem ze względu na jego własną postawę, sytuację egzystencjalną, moment, w jakim tekst zostaje odczytany. Michał Paweł Markowski, analizując opowiadanie Franza Kafki *Przed Prawem*⁴, określa istniejący konflikt jako napięcie pomiędzy interpretacją o charakterze etycznym (wywiedzioną z indywidualnego odczytania) a czytaniem krytycznym – zgodnie ze wszystkimi regułami i zasadami, wynikające z pragnienia ustanowienia prymatu jednego nad drugim. Według Markowskiego, zderzają się tu dwie postawy: pierwsza pragnie zawieszenia wszelkich zasad krytycznych, reguł, kodeksu itp. na rzecz absolutnej idiomatyczności interpretacji, druga stara się wykluczyć to, co idiomatyczne, personalne, i zastąpić „prawem” – językiem, metodologią⁵. Wydaje się, że zarysowany tu impas podważa zasadność tego typu lektury, czego starają się dowodzić zwolennicy kierunków poststrukturalistycznych.

Z nimi związane jest drugie stanowisko, eksponujące całkowitą rozbieżność pomiędzy tekstem a sensem, wiążąc ten ostatni przede wszystkim z praktyką in-

² Por. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 8 i nn.

³ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 189.

⁴ Opowiadanie Franza Kafki zostało włączone do *Procesu* jako homilia księdza w katedrze. Jako samodzielny tekst można je przeczytać w: F. Kafka, *Dzieła wybrane*, przeł. J. Kydryński, t. 1, Warszawa 1994, s. 712–174.

⁵ M.P. Markowski, *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2, s. 48 i nn.

terpretacyjną. Czytelnik, dokonując lektury, nadaje tekstowi sens, bowiem ten sam z siebie go nie posiada. A zatem interpretacja nie „odkrywa”, ani nie „dokopuje się” do sensu, ale konstytuuje go w wyniku lektury. Interpretacja jest w takim ujęciu jednorazowym i niepowtarzalnym aktem stwarzania sensu, który pozostaje płynny i zmienny, „jest sferą absolutnej swobody”⁶. Wobec ukształtowania relacji pomiędzy sensem a interpretacją nie istnieją żadne granice, w których należałoby się zmieścić, ani jakkolwiek punkt orientacyjny, który pozwoliłby uznać jakieś odczytanie za prawdziwe lub fałszywe, co trafnie zauważa Richard Rorty, pisząc, iż każda interpretacja ma tyle znaczeń, ile odczytań:

Myśl, że komentator odkrył, co tekst robi naprawdę – przykładowo, że naprawdę demistyfikuje jakąś konstrukcję ideologiczną [...] a nie tylko może zostać użyty do tych celów – my pragmatyści, uważamy za przykład okultyzmu⁷.

W efekcie ten kierunek refleksji prowadzi do stanowiska, zgodnie z którym nigdy nie będzie można powiedzieć, o czym jest dany tekst naprawdę, ani też nie będzie się posiadać z góry zagwarantowanych kryteriów sukcesu odkrycia sensu. Co więcej, jak pisze Roland Barthes:

tekst nie jest ciągłą sekwencją słów, za którą kryłby się pojedynczy, „teologiczny” sens (przesłanie Autora-Boga), lecz wielowymiarową przestrzenią, w której stykają się i spierają rozmaite sposoby pisania, z których żaden nie posiada nadrzędnego znaczenia: tekst jest tkanką cytatów, pochodzących z nieskończenie wielu zakątków kultury [...] pisarz może jedynie naśladować gest uprzedni, pozbawiony początku⁸,

podobnie jak czytelnik, interpretujący tekst, dokonuje analogicznego gestu wpisanania mozaiki cytatów w swoją przestrzeń odbiorczą. A zatem interpretacja staje się tekstem samym w sobie, równorzędnym z dziełem czytanim i podlegającym tym samym praktykom czy mechanizmom lekturowym.

Z tego punktu widzenia każda próba odczytania tekstu przez pryzmat wybranego języka metodologicznego czy też w indywidualnej perspektywie będzie jawić się jako uwikłanie interpretacji w dyskurs ideologiczny, niewolny od polityczności. Do najczęściej pojawiających się w tym zakresie oskarżeń należy zaliczyć to dotyczące instrumentalnego traktowania tekstu poprzez „użycie” języków dyskursu, które nie tyle pozwalają odczytać znaczenie, ile same generują sensory, ze względu na swoje zideologizowanie. Zarzut ten pojawia się także w odniesieniu do kerygmaticznej interpretacji literatury, propozycji czytania tekstu zaproponowanej przez Mariana Maciejewskiego i „szkołę lubelską”⁹. Ten rodzaj czytania jawi się jako lektura zaangażowana, blokująca pewne skojarze-

⁶ M.P. Markowski, *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5, s. 60.

⁷ R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brookes-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 101.

⁸ R. Barthes, *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2, s. 250.

⁹ Tradycje tych badań opisuje Ireneusz Piekarski w systematyzującym te zagadnienie artykule pt. *Interpretacja kerygmaticzna a tradycje i perspektywy badań literackich*, [w:] *Interpretacja kerygmaticzna*, red. J. Borowski, E. Fiało, I. Piekarski, Lublin 2014, s. 21–45.

nia z jednej strony, a z drugiej organizująca system wyobrażeń o utworze i układająca sens zgodny z założonym na od-czytanie filtrem poznawczym¹⁰. Wśród pojawiających zarzutów wymienia się zatem służalczość tego narzędzia w rękach interpretującego, który jest „skupiony nie tyle na wydobyciu sensów wpisanych w utwór, ile na kwestii zgodności bądź niezgodności tekstu literackiego z doktryną wiary”¹¹, jak i opresyjność względem tekstu – czy to celu, czy intencji, czy wreszcie pola jego aplikacji. Byłaby zatem interpretacja kerygmaticzna sytuacją krytyki wpisaną w relację sługi i pana¹².

Dla uporządkowania dalszych rozważań warto może przybliżyć tę propozycję lektury. Metoda ta¹³, opierając się na podkreślaniu egzystencjalnego charakteru interpretacji, zakłada, że badanie literatury może odsłaniać proces wchodzenia człowieka kreowanego przez słowo literackie w Słowo Boga. Pojęcie „kerygmatu”¹⁴ Marian Maciejewski odniósł do sytuacji literatury, wskazując, że z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej literatura ma właśnie charakter kerygmaticzny. Właściwość tę niezwykle syntetycznie przedstawia Jarosław Borowski, pisząc:

Wiąże się z tym diagnoza permanentnego nienadążania za Słowem, głoszenie potrzeby zbawienia. Następuje więc swoista de-skruturalizacja doświadczenia, ale inaczej niż u Northropa Frye’a (gdzie właśnie chodzi o strukturę) i Przybylskiego (gdzie chodzi o zdarzenie, a treścią jest raczej „dobra nowina” w wymiarze antropologicznym). Nie chodzi tu też o „wymowę kerygmaticzną” jak u Jana Turnaua i nawet nie o wyróżnianą przez Szymika „funkcję kerygmaticzną”, bo jej zakres jest zbyt szeroki (jeśli wg Hansa Ursa von Balthazara prawdziwa sztuka jest „ontologicznie” kerygmaticzna, to dalej byłoby po stronie estetyki, tyle, że „kerygmaticznej”)¹⁵.

¹⁰ Metaforę filtru czy okopconego szkiełka wykorzystuje M. Black. Zob. tegoż, *Metafora*, przeł. J. Japola, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, red. M. Głowiński, H. Markiewicz, t. 1, Wrocław 1977, s. 95–97.

¹¹ Z. Zarębianka, *Metoda kerygmaticzna w badaniach nad „sacrum” w literaturze w kontekście innych sposobów identyfikacji literackiego „sacrum”*, [w:] *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 180 i nn.

¹² Do innych uwag zaliczają się także te zarzucające metodzie kerygmaticznej deklaratywną konfesyjność, ograniczoną stosowalność z powodu dość wąskiej „wspólnoty wyobrazeniowej”, co rodzi nawet podejrzenie o „sekciarstwo”.

¹³ Nie jestem do końca przekonany, czy określenie „metoda” jest adekwatne do sposobu czytania tekstu w perspektywie kerygmaticznej, bowiem tego typu interpretacja nie rości sobie pretensji do tworzenia spójnej metodologii, ale jest otwarta na indywidualną postawę czytelnika, który podejmuje refleksję na bazie swego osobistego doświadczenia. Jak zauważa Ireneusz Piekarski: „efekt takiej lektury zależy nie od intelektualnych predyspozycji czy znajomości doktryny chrześcijańskiego nauczania, ale od egzystencjalnego doświadczenia czytającego podmiotu [...]”. I. Piekarski, *Interpretacja kerygmaticzna a tradycje i perspektywy badań literackich*, s. 25.

¹⁴ Kerygmat pochodzi z języka greckiego (*kerygma*) i oznacza głoszenie, wezwanie, proklamację prawdy o Jezusie Chrystusie, zawierającą w nauczaniu Kościoła pierwotnego cztery elementy: Obietnicę, Krzyż, Zmartwychwstanie i Dar Ducha Świętego. R. Pisula, *Kerygmat apostołski dzisiaj. Biblijno-teologiczna synteza dla nowej ewangelizacji*, Lublin 2005, s. 15.

¹⁵ J. Borowski, *Kerygmaticzna metoda, interpretacja, krytyka?*, [w:] *Interpretacja kerygmaticzna*, s. 83 i nn.

Maciejewski zauważył, że badanie literatury może odsłaniać proces wchodzenia człowieka kreowanego przez słowo literackie w Słowo Boga. „*Kerygmat literatury* o tyle jest więc kerygmatem, o ile *ciało* literatury powraca w Słowo odwieczne”¹⁶. Słowo Boga wypełnia się zaś nie tylko w bohaterze literackim, ale także w samym czytelniku, który, dając się uwieść rzeczywistości przedstawionej, podlega procesowi katechizacji. „Podstawą interpretacji jest spotkanie Logosu-Boga kształtującego doświadczenie hermeneutyczne interpretatora z głosem Logosu emitowanym przez doświadczenie wiary zapisane w kontekście literackim”¹⁷. Można zatem mówić o egzystencjalnym wymiarze spotkania człowieka-czytelnika i bohatera literackiego, wykreowanego przez słowo literackie, za którym ukrywa się sam Chrystus.

Interpretacja kerygmaticzna jest w dużej mierze działaniem demystyfikującym, odzierającym z iluzji i masek sam tekst, ale i czytelnika, dlatego nie ogranicza ona Logosu literatury do chrześcijańskiego pola aplikacji. Tego typu refleksja dotyczy także tekstów o niskim lub zerowym stopniu chrześcijańskiego nacechowania tekstu. Możliwe jest to dlatego, że pokazując realistyczny wizerunek człowieka oraz prezentując otoczenie, w jakim funkcjonuje, taki tekst stwarza okazję do refleksji nad samym sobą, przyczyniając się tym samym do zbliżenia z Bogiem poprzez poznanie prawdy o sobie¹⁸. Obnażanie czytającego dokonuje się poprzez charakterystyczny proces *kenozy* (schodzenia po stopniach prawdy do głębi swej egzystencji, czemu towarzyszy proces samopoznania), który ma na celu wytrącenie odbiorcy z dobrze znanych kolein od-czytywania i zderzenia go z tekstem, który jawi się jako wydarzenie. Tym samym ważne dla tej metody jest doświadczenie zarówno wiary chrześcijańskiej, jak i samego tekstu oraz jego odczytania w konkretnym kontekście egzystencjalnym, co pozwala wpisać interpretację kerygmaticzną w nurt hermeneutyki pragmatycznej.

Zarysowane powyżej napięcie pomiędzy służebnością a opresyjnością, która wynika z „władzy sądenia”, przyznane każdemu procesowi interpretacyjnemu, w tym interpretacji kerygmaticznej, chciałbym rozpatrzyć w kontekście biblijnej relacji sługi i pana. Wychodząc od technik egzegetycznych¹⁹, wspieranych rozwiązaniami interpretacyjnymi różnych metodologicznych kierunków literaturo-

¹⁶ M. Maciejewski, „*ażby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 8.

¹⁷ W. Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994, s. 9.

¹⁸ W podobny sposób papież Pius XII w encyklice *Il film idea* pisał na temat kina i jego znaczenia w przepowiadaniu ewangelii przez Kościół. Por. także Jan Paweł II, *Kino nośnikiem kultury i wartości*. Tekst dostępny na: <http://kultura.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1117614245&dzi=1117612076&katg> [dostęp: 21.01.2013].

¹⁹ Egzegeza fragmentów ewangelicznych w niniejszym tekście zostaje przeprowadzona za nauczaniem Kościoła w odniesieniu zarówno do Ojców Kościoła tradycji zachodniej, obecnej w powszechnym nauczaniu, jak i Ojców Pustyni (tradycji wschodniej). Trudno bowiem odnościć się do jednego źródła, skoro pewne treści obecne są w tradycji u wielu autorów.

znawczych, chciałbym zasygnalizować, za pomocą trzech fragmentów Starego i Nowego Testamentu, możliwość odczytywania znaczenia i roli interpretacji krygmatycznej w praktyce czytelniczej. Zatrzymując się zatem na lekturze, konstrukcja niniejszego artykułu zasadza się na zestawieniu jej w sposób komparatystyczny z praktyką interpretacyjną, konstytuując w ten sposób *tertium comparationis* pomiędzy tekstem a podmiotem czytającym i rozpoznającym sytuację w odniesieniu do tytułowego napięcia sługa i jego pan.

W przeciwieństwie do kultur pogańskich, tradycja starotestamentowa, a za nią także i chrześcijańska, nie polaryzowała obu tych postaw. Jak zauważa Leon-Dufour, trzeba odróżnić postawę niewolnika znaną ze świata pogańskiego, zgodnie z którą człowieka traktuje się w sposób wyzyskowy, niczym zwierzę, swoją własność, od postawy sługi, którego położenie określone zostało prawem ludu Bożego, gdzie może cieszyć się on pełnią swego człowieczeństwa, czyniąc pewną „posługę”, a nie tylko wypełniając nakazy swoich panów²⁰. Pojęcie „Pana” (*Adonai*, *Kyrios*) zarezerwowane było od samego początku jako określenie przynależne Bogu, a następnie na mocy objawienia Syna Bożego także i Chrystusowi (wystarczy przypomnieć w tym miejscu wyznanie Tomasza „Pan mój i Bóg mój” – J 20, 28, czy Pawłowe: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: *Panem jest Jezus*” 1 Kor 12, 3). Odnosiło się ono zarówno do władzy królewskiej, otrzymywanej z rąk Boga jako Tego, który jest Panem wszechrzeczy, jak i do imienia (JHWH) jedyne i prawdziwego Boga. Trudno zatem dziwić się Żydom oczekującym Mesjasza triumfującego, władczego, który w wymiarze politycznym zapanuje nad innymi narodami, bo nie rozpoznały w Chrystusie Tego, który został obiecany. W scenie mesjańskiego rozpoznania (Mt 16, 13–28; Mk 8, 27–38; Łk 9, 18–27) Chrystus wiąże posługę Mesjasza z figurą Sługi cierpiącego Jahwe (por. Iz 42, 1–7; 49, 1–9; 51, 4–11; 52, 13–53, 12), który musi cierpieć, aby objawić zamiysł Boga – plan zbawienia „dla ubogich”. Chrystus jako Mesjasz ma oddać swoje życie za grzeszników, „oddalonych od Pana, wszystkich biednych, ślepych, chromych” – daleko Mu do figury triumfującego króla (choć mesjański wjazd do Jerozolimy na osiołku będzie pieczęcią jego wybrania)²¹.

Pierwsza *Pieśń Sługi Jahwe*, zapisana przez proroka Izajasza, daje pewne wyobrażenie na temat roli sługi:

Oto mój Sługa, którego wybrałem
Mój ukochany, w którym mam upodobanie
Sprawię, że mój Duch spocznie na Nim

²⁰ X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973, s. 889.

²¹ W Ewangelii św. Łukasza (24, 26) Zmartwychwstały będzie tłumaczył uczniom: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć żeby tak wejść do swej chwały” – chwała przynależy do porządku nowego stworzenia, poprzednia chwała Pomazańców mesjanizmu politycznego jest tylko dalekim odbiciem tej ostatecznej chwały danej przez Boga.

I ogłosi moje prawo wszystkim narodom
Nie będzie się spierał, ani krzyczał
Nikt nie usłyszy Jego głosu na placach
Trzciny nadłamaney On nie będzie łamał,
knotka tlejącego On nie będzie gasił.
Aż utrwali Prawo na ziemi (Iz 42, 1–4).

Sługa określa się tego, który został posłany, by pełnić wolę Boga. Postawa ta nie ma charakteru deprecjonującego, choć posługiwanie zawsze w pewien sposób wiąże się z cierpieniem spowodowanym odrzuceniem, o czym świadczy cała historia Izraela i losy proroków posyłanych przez Boga do tego ludu. Izajasz oddania czytelnikowi misję sługi, która ma polegać na gromadzeniu ludów, narodów, na pouczeniu, wykazując się przy tym niewyobrażalną wręcz pokorą, cierpliwością i cichością. Służba wiąże się zatem z posłuszeństwem, całkowitym oddaniem – aż do śmierci, czego wyrazem jest cierpienie, które sługa bierze na siebie.

Inny fragment, który rzuca nieco światła na tę relację, pochodzi z *Listu do Efezjan*, w którym św. Paweł daje pouczenia ochrzczonym:

Niewolnicy, ze czcią i bojaźnią w prostocie serca bądźcie posłuszni waszym doczesnym panom, jak Chrystusowi, nie służąc tylko dla oka, by ludziom się podobać, lecz jako niewolnicy Chrystusa, który z duszy pełni wolę Bożą. Z ochotą służcie, jak gdybyście [służyli] Panu, a nie ludziom, świadomi tego, że każdy – jeśli uczyni co dobrego, otrzyma to z powrotem od Pana – czy to niewolnik, czy wolny (Ef 6, 5–8).

Paweł, kierując słowa tak do niewolników, jak i do ich panów, którzy bardzo często znajdowali się w podobnej sytuacji egzystencjalnej – zostali ochrzczeni, stali się członkami jednego ciała w Chrystusie, wzywa tych pierwszych do posłuszeństwa, tych drugich do uczciwości. Chrześcijaństwo, jak pokazuje to św. Paweł, nie ma zamiaru rozsądzać struktur, nie jest formą rewolucji, jak chcieliby marksiści, ale jest przede wszystkim formacją duchową, która ma prowadzić do głębokiej wewnętrznej przemiany serca. Dlatego tak sługa, jak i jego pan mogli być „braćmi w Chrystusie”, co nie zmieniało ich pozycji społecznej. Wręcz przeciwnie, wiara w Chrystusa ma w posłudze rodzić gorliwość, oddanie, zapał, które dla nieznających Chrystusa staną się znakami zapytania. W ten sposób służba staje się wyrazem wolności ducha, radości i pokoju, które daje poczucie służenia sprawiedliwości, jaką jest Jezus Chrystus (por. J 8, 31–36; 1 Kor 7, 22; Rz 7, 6).

Na zakończenie fragment z Ewangelii św. Mateusza, który łączy zarysowane powyżej wątki. Chrystus do swoich uczniów mówi:

Ten, kto chce być wśród was wielkim, niech będzie waszym sługą, a kto chciałby być pierwszym między wami, niech stanie się waszym niewolnikiem.

Tak właśnie Syn Człowieczy nie przyszedł, by Mu służyło, lecz żeby służyć i dać życie swoje na okup za wielu (Mt 20, 26–28).

Reakcja Chrystusa na pragnienie zaszczytnych miejsc i zasiadania na honorowych miejscach Jakuba i Jana, synów Zebedeusza, wydaje się słuszną – szczególnie z perspektywy pozostałych apostołów. Jednak powyższa przygana nie jest tylko „utarciem nosa” zapobiegliwym uczniom, ale katechezą, którą Chrystus daje w odniesieniu do siebie samego. Zdaje się mówić: „Popatrzcie na mnie – nie szukam zaszczytów ani sławy, a przecież dobro, które świadczą jest nieskończone”²². On jest tym, który „istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6–8). Ten, który jest Panem, Kyriosem, staje się pokornym sługą, ubogim w duchu, który nie tylko niczego nie posiada, ani nie ma gdzie „głowy złożyć”, ale także przyjmuje z rąk niesprawiedliwych haniebną śmierć na krzyżu.

Odpowiedź dana apostołom ma też swój konkretny wymiar katechetyczny. Przywołuje w tym miejscu relację władzy i poddaństwa jako przykłady interakcji społecznej, wynikającej z czysto ludzkich, pogańskich intencji regulowania kontaktów międzyludzkich. Człowiek bowiem po grzechu pierworodnym, jak mówi teologia, napotyka w sobie na pewną barierę, uniemożliwiającą mu spotkanie z drugim człowiekiem, w którym mógłby mu się oddać do końca. Barierą tą jest strach przed śmiercią, rozumianą tu nie jako doświadczenie fizyczne, ale ontologicznie, to znaczy jako każdy rodzaj cierpienia, który sprzeciwia się wewnętrznemu pragnieniu realizowania siebie. W ten sposób, Inny – drugi człowiek, będący przeszkodą w realizacji celów, zamierzeń, pragnień, staje się piekłem, dlatego Sartre powie „piekło to inni”²³. Aby jednak w tym piekle wszyscy mogli się poruszać, została ustanowiona władza, która będzie respektować prawo do życia. Chrystus jednak znosi tę relację władzy i służby, pokazując w swoim życiu, że Ten, kto pełni wolę Boga i jest Mu posłuszny, staje się człowiekiem prawdziwie wolnym – Panem swojej historii. Aby tak się stało, trzeba wejść na drogę pokory i prostoty, do której zachęca w tym fragmencie Chrystus, stąd wezwanie do zajmowania ostatnich miejsc, nieszukania swoich racji, odrzucania bogactwa, porzucania zaszczytów itp.

Przedstawione powyżej krótkie fragmenty Pisma niech posłużą teraz refleksji nad sytuacją interpretacji oraz opisowi relacji, jaka powstaje pomiędzy czytelnikiem (krytykiem, podmiotem dokonującym lektury) a tekstem w kontekście służby i władzy. Relacja ta w ujęciu interpretacji kerygmatycznej nie jest wcale tak oczywista. Przywołując esencjonalistyczne podejście do lektury, centralną pozycję „pana” można przypisać tekstowi, który ze względu na niesiony ze sobą

²² Św. Jan Chryzostom, *Homilia przeciw anomejczykom*, 8, 6, cyt. za: <http://ewangelia.org/main.php?language=PL&module=commentary&localdate=20121021> [dostęp: 16.02.2015].

²³ J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] tegoż, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1957.

sens ma pewną władzę nad czytelnikiem. W takim podejściu to tekst wyznaczałby granice interpretacji, czytanie zaś jawiłoby się jako posługiwanie²⁴, wszak podmiot dokonujący lektury jest w pewien sposób wezwany przez tekst. Warto jednak przypomnieć, że interpretacja kerygmaticzna nie ogranicza się do badania tekstów naznaczonych doświadczeniem religijnym, czy zawierającym zapisane akty wiary, ale może odnosić się do innych sfer egzystencji (czasem wręcz całkowicie świeckich, agnostycznych). Tym samym mówienie o graniczności tekstu wyznaczonej perspektywą chrześcijańską wydaje się nieuzasadnione. Podobnie, spojrzenie na interpretację przez pryzmat służebności jest daleko posuniętym ograniczeniem, zważywszy na fakt odnoszenia tekstu do przestrzeni osobistego doświadczenia. Dopiero „sobączytanie” ożywia sens, pozwala martwej literze nabrać mięśni, ścięgien, krwi i ciała (Ez 37, 1–14), tym samym to tekst stawałby się sługą interpretacji.

Kiedy spojrzeć raz jeszcze na analizowane fragmenty, można by powiedzieć, że zarówno tekst, jak i interpretacja wezwane są, by służyć. Przyjmując za projektem krytyki mesjańskiej²⁵ rozpoznanie, że Mesjasz – Chrystus jest sensem, który daje się poznać apostołom – tym, którzy szukają znaczenia, czyli czytającym, można interpretować powyższe fragmenty w podobnym kluczu. Zarówno tekst, jak i interpretujący są wezwani do tego, by służyć, stając się nośnikami znaczenia. Po pierwsze, ich tożsamość konstytuuje moment wezwania, a co za tym idzie także wybrania. To głos Innego jest świadectwem o ich tożsamości: dla tekstu taką proklamację ogłasza czytający, o interpretatorze mówi tekst, który go wybiera. Można w postawie sługi rozpoznać misję prorocką, w której zawiera się nawoływanie do „prostowania dróg” nadchodzącemu Mesjaszowi. Prorok – podobnie jak krytyk – pełni rolę pośrednika drugiego stopnia, jest kimś w rodzaju tłumacza, który usłyszawszy i zrozumiałwszy przesłanie przekazuje je dalej. Takie ujęcie krytyki polega na sprawieniu, by to, co obecnie możliwe, już teraz zaczęło się aktualizować tak, by ostatecznie mogło się spełnić w przyszłości²⁶. Misja prorocka jest zatem zawsze związana z funkcją służby, a także jest wynikiem pewnego gestu zaufania, zawierzenia językowi, którym przepowiada zbawienie. W tym sensie Ryszard Koziółek pisze:

Opowiedzenie się po stronie konkretnego tekstu i uzasadnienie tego wyboru nawet mimowolnie nobilituje teorię, która umożliwiła racjonalizację tego gestu i dalsze jego kon-

²⁴ Warto przypomnieć, że już samo łacińskie *interpres* oznacza pośrednika – kogoś, kto występuje pomiędzy tekstem a czytelnikiem, a jego rola jest zdecydowanie służebna.

²⁵ Koncepcje mesjańskiego rozpoznania, wyrażonego przez Piotra, została przedstawiona przeze mnie podczas konferencji „Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)” w Częstochowie 12 grudnia 2014 r. Zob. A. Regiewicz, *Mesjańskie rozpoznanie. Przyczynek do teorii interpretacji tekstu*, [w:] *Mesjańskie imaginaria Europy*, red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiołek, Częstochowa 2015, s. 233–250.

²⁶ K. Uniłowski, „Czuźna straż”. *O mesjańskim pojmowaniu krytyki u Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Stanisław Brzozowski (ko)reperytyje*, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, Katowice 2012, s. 48.

sekwencje. Zasługuje więc na lojalność teoria, która mnie wybrała, może nawet więcej: wymaga ryzyka aktu wiary²⁷.

Po drugie, w obu przypadkach mamy do czynienia z głoszeniem pewnej prawdy o człowieku, a tym samym ustawianiem go w jego rzeczywistości egzystencjalnej. Tekst czyni to poprzez konstrukcję fabularną wpisaną w pewien porządek świata, podmiot czytający poprzez zderzenie znaczenia powierzchniowego z przeżyciem tekstu na poziomie głęboko osobistym. Dlatego Franz Rosenzweig pisze, iż „to, co w naszym Ja słyszymy jako żywe słowo i co nam żywo brzmi ze strony naszego Ty, musi także «stać zapisane» w wielkim historycznym świadectwie Objawienia, którego konieczność poznaliśmy właśnie dzięki teraźniejszości naszego przeżycia”²⁸. Jednak najbardziej znacząca dla opisu tej relacji wydaje się postawa Sługi cierpiącego JHWH. Tę pokorną postawę z pewnością przyjmuje tekst, który jest posłuszny wymaganiom stawionym przez czytelników, daje się rozbierać, odzierać, fragmentować, analizować, do tego stopnia poddawać zabiegom formalnym, że „zakrywa się przed Nim twarz tak niehumanoidalnie, że został oszpecony” (por. Iz 53). Dlatego Slavoj Žižek nazwie interpretację brutalnym aktem zniekształcania tekstu²⁹. Do przyjęcia na siebie podobnej postawy zapraszany jest także interpretator, który tekstowi „ma służyć z ochotą”, gorliwie, stając się jego sługą, czy jak powie św. Paweł: „niewolnikiem wszystkich” (1 Kor 9, 19). Postulat przyjęcia pokornej postawy wobec sytuacji czytania nie jest bynajmniej czymś rzadkim w refleksji nad krytyką, wręcz przeciwnie, staje się on warunkiem interpretacji – bez niej się nie wydarza. Pokora pozwala interpretatorowi słuchać „innego” – tamtego głosu, a nie siebie³⁰. W tym kontekście można by także odczytywać postulatory uprawiania ascezy lektury, rozważań, interpretacji, ascezy czytania formułowane przez niektórych teoretyków literatury i krytyków. Dlatego Zbigniew Kadłubek za Janem Patočką powie: „jeśli chcemy być ludźmi duchowymi, trzeba nam odrzucić polityczność (wszystko to, co wiąże nas ze światem – niech żonaci żyją, jakby byli nieżonaci itd.)”³¹, a Krzysztof Uniłowski potwierdzi to rozpoznanie, dowodząc, że krytyk musi praktykować ascezę, zarówno pielęgnując zdolności użycia, jak i zachowując prawdziwą czystość w sobie („pielęgnowanie zdolności użycia nie powinno go skłaniać do korzystania z przyjemności czy rozkoszy tekstu”)³².

²⁷ R. Koziołek, *Teoria literatury jako akt wiary*, [w:] *Teoria nad-interpretacją?*, red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczak, Katowice 2012, s. 16.

²⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 327.

²⁹ S. Žižek, *Przekleństwa fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 110–115, 145–156.

³⁰ A. Grzegorzczak, *Poznanie duchowe a interpretacja*, [w:] *Sztuka interpretacji*, red. B. Czajkowski, Wrocław 2006, s. 26.

³¹ *Literaturoznawstwo i polityczność. Na temat związków literatury, literaturoznawstwa i polityki rozmawiają Krystyna Kłosińska, Krzysztof Uniłowski, Ryszard Koziołek, Zbigniew Kadłubek i Paweł Tomczak*, [w:] *Teoria nad-interpretacją?*, s. 65.

³² K. Uniłowski, „Czuźna straż”..., s. 58.

Podążając za mesjańskim rozpoznaniem, można by uznać, że skoro tekst – jako Mesjasz – musi przyjąć postać „Sługi JHWH”, to interpretacja odczytana w paraleli do uczniów, apostołów, czyli Kościoła, musi Go naśladować. Skoro bowiem „żaden sługa nie jest większy od swego pana” (J 15, 20), rolą interpretacji jest także przyjąć cierpienie, oddać życie. Pozostaje pytanie za kogo? W kluczu hermeneutycznym odpowiedź może być tylko jedna – za życie tego, który czyta. Stawką interpretacji jest przemiana, do której prowadzi poznawanie i rozumienie człowieka przez człowieka lub zrozumienie siebie przez tekst innego. Znaczenie – sens może odmienić sytuację tego, który je wypowiada, może przemienić wypowiadający je podmiot, bo kryje w sobie oprócz potencjału semantycznego pewien potencjał energetyczny, wyzwalaający czytelnika z jego niemocy, ograniczeń, projekcji czy wręcz nienawiści³³.

Interpretacja zatem jawi się jako działanie, konkretnie posługiwanie, które w przyjętym już kluczu egzegetycznym można by porównać do ewangelicznych obrazów: soli, światła i zaczynu (Mt 5, 13–16; 13, 33)³⁴. Metafora soli wskazuje bezpośrednio na figurę „Sługi JHWH”, bowiem przeznaczeniem tego artykułu spożywczego jest rozpuścić się w potrawie, aby ta zyskała smak. Chrystus, porównując wybranych apostołów do soli, daje im do zrozumienia, że ich misją jest „posolić” świat, nadać mu smak, który ten utracił na skutek grzechu. Aby to było możliwe, trzeba, by sól rozpuściła się, to znaczy umarła dla tego świata. Tym ma być także i interpretacja kerygmaticzna – soleniem tekstu. Ono nadaje smak znaczeniu wywiedzionemu z lektury. Druga z metafor – światło – jest jako motyw kulturowy o wiele bardziej symboliczna, trzeba zatem odrzeć ją z melodramatycznych kontekstów i sięgnąć do źródła. Chrystus w odniesieniu do Kościoła mówi, że jest on światłem świata, a światła nie chowa się pod korcem. Światło wystawione na widok publiczny nie jest jednak po to, by skupiać na sobie wzrok – wszak patrzenie w światło wywołuje ślepotę. Światło jest posługiwaniem, jego zadaniem jest oświecać rzeczywistość, wskazywać drogę, pozwalając odnaleźć się w ciemności. W ten sposób można rozumieć także posługiwanie interpretacji, jako oświecanie tekstu, dzięki któremu widoczny staje się sens. Do takiego rozumienia łacińskiego *interpretatio* zachęca polski odpowiednik słowa – wyjaśnienie. Interpretować zatem to tyle, co czynić jasnym, oświecać, wydobywać z ciemności, czyli czynić zrozumiałym³⁵. Ale to także ustawianie w świetle samego czytającego, który dzięki interpretacji rozpoznaje swoją sytuację egzystencjalną. Ostatnia z przywołanych metafor – zaczyn bardzo podobnie określa misję Kościoła, która sprowadza się do fermentu, jaki wywołuje w cieście nieco drożdży lub zakwasu. Wystarczy przypomnieć historię Kościoła pierwszych wieków, by zobrazować znaczenie zaczynu – wszak ferment chrześcijań-

³³ M. Loba, *Interpretacja. Odsłanianie siebie? Odsłanianie świata?*, [w:] *Sztuka interpretacji*, s. 69.

³⁴ Katechizm Kościoła Katolickiego stanowi, iż Lud Boży jest powołany, aby być solą ziemi i światłem świata (KKK 782).

³⁵ Por. H. Kiereś, *Filozoficzne konteksty problemu interpretacji*, [w:] *Wartość i sens...*, s. 69 i nn.

ski wpłynął znacząco na cywilizację grecko-rzymską. Interpretacja podobnie, wywołuje ferment, wzbudza reakcję: odczytania, krytykę, polemiki, nawiązania itd. Można też przywołać wiele sytuacji „nieprofesjonalnego” korzystania z interpretacji, które mają na celu utożsamienie jej z samym tekstem. Wszak większość czytelników korzysta z odczytań cudzych, z propozycji formułowanych przez krytyków, by pomóc sobie w odczytaniu sensu. Tekst krytyczny zatem nigdy nie pozostaje w izolacji. Jest także tylko indywidualnym, osobistym odczytaniem, a jednak ma on wpływ na kształtowanie całego *imaginarium* lekturowego danego tekstu. „Wypracowywanie własnej interpretacji i korzystanie z interpretacji cudzej są formami przedłużania kontaktu z dziełem i zarazem czynią je bliższym, lepiej poznanym i zrozumianym. W tym sensie obie sytuacje można rozumieć jako stwarzanie okazji do uobecniania się wartości w związku zinterpretowanym utworem”³⁶.

Tych kilka uwag daje pewne wyobrażenie na temat służebnej roli interpretacji. I nie chodzi tu tylko o podrzędność względem tekstu, z powodu prymarności sensu lub wtórności czynności interpretacyjnej, a raczej o intencje czy cel, jaki jej przyświeca. Naśladując tekst, który pokornie poddaje się lekturze, interpretacja kerygmaticzna, rozumiana tu nie tylko jako narzędzie czytelnicze czy wytrych otwierający pewne znaczenia, ale przede wszystkim jako współdziałanie podmiotu czytającego z tekstem, wchodzi w rolę sługi. Służebność tę, co starałem się pokazać, nawiązując do figury „Sługi JHWH”, rozumiem jako akt oddania się, poświęcenia, ofiary, która ma moc przemienić życie tego, za którego jest złożona. W perspektywie interpretacyjnej jest to sam czytelnik, dla którego rozumienie tekstu okazuje się jednocześnie sposobem na samorozumienie siebie. Istnieć, powiada Martin Heidegger, to nie tyle rozumieć, ile interpretować, bowiem wszelka struktura sensu zakorzeniona jest w „egzystencjalnym ukonstytuowaniu jestestwa, w wykładającym interpretującym rozumieniu”³⁷. Interpretacja staje się zatem momentem odpowiedzi na pytanie: „Kim ty jesteś”, jakie stawia przed czytelnikiem sam tekst. Poszerza ona rozumienie i horyzont jego istnienia, prowadząc do przemiany, przeobrażenia swojego interpretatora³⁸. Jednak do takiego czytania potrzebna jest pokora, która prowadzi do aktu zaufania, co potwierdza Ryszard Koziołek, pisząc: „teorię nie tylko się wybiera, lecz się jej zawierza i/lub praktykuje, a najważniejszy składnik tej praktyki znajduje się poza zasadą racjonalności”³⁹.

³⁶ A. Stoff, *Aksjologiczne aspekty interpretacji*, [w:] *Wartość i sens...*, s. 43.

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 218.

³⁸ Por. M. Januszkiewicz, *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drukie” 2012 nr 1/2, s. 84.

³⁹ R. Koziołek, *Teoria literatury jako akt wiary*, s. 15.

Bibliografia

- Barthes R., *Śmierć autora*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, nr 1/2.
- Black M., *Metafora*, przeł. J. Japola, [w:] *Studia z teorii literatury. Archiwum przekładów „Pamiętnika Literackiego”*, red. M. Głowiński, H. Markiewicz, t. 1, Wrocław 1977.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006.
- Gutowski W., *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Interpretacja kerygmaticzna*, red. J. Borowski, E. Fiała, I. Piekarski, Lublin 2014.
- Januszkiewicz M., *Wczytywanie (się) w tekst. O interpretacji transakcyjnej*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1/2.
- Kafka F., *Dzieła wybrane*, przeł. J. Kydryński, t. 1, Warszawa 1994.
- Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, przeł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1973.
- Maciejewski M., *„ażeby ciało powróciło w słowo”. Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991.
- Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5.
- Markowski M.P., *Przed prawem. Interpretacja, literatura, etyka*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Pisula R., *Kerygmat apostoelski dzisiaj. Biblijno-teologiczna synteza dla nowej ewangelizacji*, Lublin 2005.
- Regiewicz A., *Mesjańskie rozpoznanie. Przyczynek do teorii interpretacji tekstu*, [w:] *Mesjańskie imaginaria Europy*, red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiołek, Częstochowa 2015.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- Rorty R., *Kariera pragmatysty*, [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brookes-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Sartre J.P., *Przy drzwiach zamkniętych*, [w:] tegoż, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, J. Kott, Warszawa 1957.
- Sztuka interpretacji*, red. B. Czajkowski, Wrocław 2006.
- Teoria nad-interpretacji?*, red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczak, Katowice 2012.
- Uniłowski K., *„Czujna straż”. O mesjańskim pojmowaniu krytyki u Stanisława Brzozowskiego*, [w:] *Stanisław Brzozowski (ko)repetycje*, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, Katowice 2012.

Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Lublin 2013.

Žižek S., *Przekleństwa fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001.

Źródła cyfrowe

Jan Paweł II, *Kino nośnikiem kultury i wartości*. Tekst dostępny na: <http://kultura.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1117614245&dzi=1117612076&katg>.

Jan Chryzostom, *Homilia przeciw anomejczykom*. Tekst dostępny na: <http://ewangelia.org/main.php?language=PL&module=commentary&localdate=20121021>.

O służebności interpretacji wobec tekstu w świetle lektury kerygmaticznej

Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na wątpliwości dotyczące włączania osobistego doświadczenia w praktykę interpretacyjną, ze szczególnym uwzględnieniem doświadczenia religijnego i wiary. Wpisuje ona toczący się dyskurs literaturoznawczy w pytanie o „sens”, które czytanie tekstu pokazuje jako sytuację kryzysu – napięcia pomiędzy specyfiką pracy krytyka (interpretatora) a egzystencją. Zderzenie ze sobą sytuacji lektury z doświadczeniem religijnym wskazuje z jednej strony na „wspólnotowe” źródła lektury, z drugiej zaś na osobisty charakter spotkania z tekstem i rozpoznania znaczenia. Wejście w relację osobistą z tekstem oznacza interakcję, która rodzi w czytającym potrzebę odpowiedzi na usłyszane słowo literackie. Artykuł podejmuje refleksję nad znaczeniem krytyki literackiej oglądanej przez pryzmat biblijnej figury „Sługi JHWH”.

Słowa kluczowe: krytyka kerygmaticzna, krytyka literacka, czytanie egzegetyczne.

The Servant Role to Interpret the Text in the Light of the Reading Kerygmatic

Summary

The article attempts to respond to the concerns of including personal experience in the interpretation practice with particular emphasis on faith and religious experience. The interpretation practice put the ongoing literature discourse in the question of “meaning” that text reading shows as a situation of crisis – the tension between peculiar work of the critic (interpreter), and existence. The confrontation between the situation of reading and religious experience indicates on the one hand on the “Community” sources of text and on the other hand to the personal meeting of the reading and its significance recognition. Entry into a personal relationship with the text means the interaction that creates in readers a need to respond to the literary word heard. Article’s reflection on the meaning of literary criticism is viewed through the prism of biblical figures “Servant of YHWH”.

Keywords: kerygmatic criticism, literary criticism, exegetical reading.