

R U C H L I T E R A C K I

DWUMIESIĘCZNIK

Rok LX

Kraków, maj–czerwiec 2019

Zeszyt 3 (354)

Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie
i Wydział Polonistyki UJPL ISSN 0035-9602
DOI 10.24425/rl.2019.130043OŚLICA BALAAMA I STATER W PYSZCZKU RYBY,
CZYLI PROBLEMY Z HUMOREM BIBLIJNYM

ALBERT GORZKOWSKI*

Gdy dopełniał się czas Jego wzięcia [z tego świata], postanowił udać się do Jerozolimy i wysłał przed sobą posłańców. Ci wybrali się w drogę i przyszli do pewnego miasteczka samarytańskiego, by Mu przygotować pobyt. Nie przyjęto Go jednak, bo zmierzał do Jerozolimy. Widząc to, uczniowie Jakub i Jan rzekli: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?”¹ Lecz On odwróciwszy się, zabronił im. I udali się do innego miasteczka (Łk 9, 52–54).²

To jeden z wielu passusów ewangelicznych, które unaoczniają, aż nadto dobitnie, całkowite niezrozumienie nauki Jezusa przez najbliższych mu uczniów. I chociaż trudno dopatrzeć się w tej perykopie jakiegokolwiek przejawu poczucia humoru ze strony narratora biblijnego, to ona właśnie, jak celnie zauważa

* Albert Gorzkowski – prof. dr hab., Wydział Polonistyki UJ.

¹ Por. 2 Krl 1, 10–14.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńceckich*, wyd. 2 popr., Poznań–Warszawa 1971 (podkr. – A. G.). Wszystkie kolejne polskie przekłady cytatów biblijnych, o ile nie zaznaczono inaczej, podaję wg *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000. Tekst grecki *Nowego Testamentu* wg *The Greek New Testament*, red. K. Aland, M. Black, B. Metzger, A. Wikgren, London 1966. Transliteracja tekstu hebrajskiego wg S. Wrónka, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” LVII, 2004, z. 1, s. 45–58.

Ezra Gould³, stała się zarzewiem ironicznego określenia (funkcjonującego później jako *cognomen*) skierowanego pod adresem apostołów (gr. Βοαθηγοῦς, być może tłumaczenie aram. *bene regesz*) – ‘synowie gromu’ (Mk 3, 17; por. Mk 9, 39; 10, 35–45).⁴ Cytowany wyżej przekład wprowadza polskiego czytelnika w błąd: pojawiający się w wersecie 54 grecki czasownik ἐπιτιμᾶν nie oznacza ‘zabraniać’, lecz ‘ganić, karcić, gromić’ (tego błędu nie popełnia już szczęśliwie tłumacz w piątej edycji *Biblii Tysiąclecia*, który dodatkowo próbuje zręcznie nawiązać do greckiego przydomka: „Lecz On odwróciwszy się, zgromił ich”).

Podany przykład jest jednym z wielu subtelnych aluzji i paronomazji, które pojawiają się na kartach nie tylko wszystkich Ewangelii, ale i całej Biblii. Nawet jeżeli zgodzimy się na poły żartobliwie za Northropem Fry’em, iż we współczesnej kulturze europejskiej autorytet Biblii przypomina pozycję cesarza Japonii w okresie szogunatu, to trudno zrozumieć fakt, że tak ciekawy, dyskusyjny i wielopłaszczyznowy problem humoru i ironii, a zwłaszcza różnorodności ich funkcji w Starym i Nowym Testamencie⁵, nie spotyka się niemal w ogóle z zainteresowaniem polskich biblistów i homiletów. Kiedy sięgniemy po akrybiczną, nieocenioną *Bibliografię biblistyki polskiej* (za lata 1945–2015) Piotra Ostańskiego, w indeksie rzeczowym „Ironia” znajdziemy odsyłacze zaledwie do paru śladowych pozycji⁶. A przecież przełomowe studium Terri Bednarz *Humor*

³ Zob. E. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, Edinburgh 1912, s. 58. Por. *Ewangelia według św. Marka*, rozdziały 1,1–8, 26, wstęp, przekład z oryg., komentarz A. Malina, Częstochowa 2013, s. 237.

⁴ H. Clavier (*L’ironie dans l’enseignement de Jésus*, „Novum Testamentum” 1956, nr 1 s. 8 i n.) określa tego typu sformułowania Jezusa wobec uczniów mianem *ironie familière* ‘ironia poufała’.

⁵ Wydaje się, że odpowiednim kluczem metodologicznym przy analizie fragmentów, w których odnajdujemy humor biblijny, jest kryterium funkcjonalne, zob. T. Bednarz, *Humor in the Gospels. A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863–2014*, New York–London 2015, s. 9–12. A. Gesché (*Chrystus*, przeł. A. Koryś, Poznań 2005, s. 135) wyraża przekonanie, że literacka egzegeza biblijna przede wszystkim uczy odczytywać tekst jako utwór naznaczony przez strategię autora i bada dzieło bardziej w jego funkcjach niż w historii, bardziej w jego stanie końcowym niż w genezie. Oczywiście pozostaje pytanie, na ile taka egzegeza dotycząca np. odczytywania ironii biblijnej jest dziś (w obliczu rozmaitych filtrów kulturowo-semiotycznych) naprawdę możliwa i uprawomocniona.

⁶ Zob. P. Ostański, 2002–2015, *Bibliografia biblistyki polskiej*, t. 1–5, Poznań. Już sam wybór definicji ironii (klasyczne propozycje Cycerona i Kwintyliana oparte na teorii dysymulacji i antyfrazy okazują się nie do końca wystarczające, zob. W. Szturc, *Eironeia*, Kraków 2018, s. 87 i n.) pozostaje odrębnym problemem w hermeneutyce biblijnej, który zasługuje na opasłą rozprawę, por. np. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament. An Exegetic Study*, Lund 1971, s. 149–164; E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, Sheffield 1998, s. 9–17; G. R. O’Day, *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia 1986, s. 12–14; D. C. Muecke, *Ironia: podstawowe klasyfikacje* [w:] *Ironia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2002, s. 43–74). Carolyn Sharp (*Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington 2009, s. 22–23) słusznie zwraca uwagę, że kluczową dla zrozumienia ironii biblijnej jest dynamika interakcji między powiedzianym a niepowiedzianym. Opozycja między przekazem dosłownym (pozornym) a zamierzonym (rzeczywistym) nie sprowadza się jej zdaniem do prostej relacji przeciwieństwa i tym samym do zwykłej antyfrazy,

in the Gospels. A Sourcebook for the Study of Humor in the New Testament, 1863–2014 omawia dziesiątki obszernych publikacji, które ukazały się na ten temat w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat na całym świecie. To poważne wyzwanie dla polskiego świata teologów, biblistów i filologów, aby podjąć to zagadnienie w badaniach nad retoryką literatury starożytnej, do czego zachęcają znawcy hermeneutyki biblijnej, jak Blayne Banting czy Carolyn Sharp⁷. To przecież znakomity materiał na niejedną ambitną pracę doktorską!

Sądzę, że problem jest o wiele głębszy niż sam fakt (nie/świadomego) pomijania w fachowych komentarzach biblistów bądź w wypowiedziach homiletycznych zjawiska ironii biblijnej. Postrzeganie Biblii niemal wyłącznie przez pryzmat *odoris sanctitatis* oraz interpretowanie jej *a priori* z kamienną powagą⁸ i nienaruszalnym nimbem wzniosłości oznacza w istocie wyrugowanie z tekstu biblijnego naturalnego pierwiastka człowieczeństwa i prowadzi w konsekwencji do lekceważenia płaszczyzny literackiej oraz historyczno-krytycznej. Porażająca przez wieki siła „posągowej” tradycji lekturowej odzwierciedla się i dziś aż nadto wyraźnie w nierzadkim komentowaniu Biblii bez uwzględnienia bodaj cienia poczucia humoru⁹. *Vis consuetudinis* – moc przyzwyczajenia – odbiera nam naturalność i mądrą wolność opartą na rzetelnej, pogłębionej filologicznie i kontekstualnie – interpretacji. Skrywamy ewangeliczną cnotę śmiałości w autentycznym wyrażaniu myśli (gr. παρρησία, zob. Ef 3, 12) w obawie, że zostanie poczytana za nierozważną zuchwałość, która może wywołać poczucie niestosowności, a nawet zgorzenie – zwłaszcza u słuchaczy nie obeznanym głębiej z Biblią. Tomasz Halik żartobliwie (?) zauważa, że współcześni egzegeci chyba zapomnieli o scenie z *Dziejów Apostolskich* (Dz 1, 15–17, 20–26), w której napełnieni Duchem uczniowie zachowywali się tak radośnie, że wielu poczytywało ich za odurzonych młodym winem¹⁰.

Powtórzę słowa, które niejednokrotnie wygłaszałem podczas rozmaitych sympozjów biblistycznych: Biblia wymaga od odbiorcy specyficznego aktu odwagi, połączenia dwóch dyspozycji: ἐπιμέλεια (por. Dz 27, 3), czyli moż-

ale zasada się na relacji między trzema elementami: (1) tym, co jest powiedziane, (2) tym, co jest milcząco stwierdzone przez odrzucenie tego, co powiedziane i wreszcie (3) tym, co jest uczynione widzialnym za pomocą interakcji między powiedzianym a niepowiedzianym. W ten sposób nowe, ironiczne znaczenie rozpoznane przez czytelnika opiera się na tym, co powiedziane, a zarazem to, co powiedziane, przekracza. Zob. też W. Pikor, *Ironia jako narzędzie narracji*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2018, R. XI, s. 219–220; D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1990, s. 218–222.

⁷ Zob. B. Banting, *Proclaiming the Messiah’s Mirth: A Rhetorico-Contextual Model for the Interpretation and Proclamation of Humour in Selected Gospel Sayings*, Atlanta 1998, s. 7 i n.; C. Sharp, dz. cyt., s. 19 i n.

⁸ Zob. D. A. Donaldson, *The Humor Jesus Used in His Teaching*, Lincoln 1993, s. 6–7.

⁹ Zob. J. Warzecha, *Zgorzenie Biblii, czyli o niektórych trudnościach w jej czytaniu*, „Communio” 1995, vol. 15, nr 2, s. 100–101.

¹⁰ Zob. T. Halik, *Zacheusz! Kazania na niedziele i święta*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 205.

liwie maksymalnej staranności i uważności filologicznej połączonej z otwartością i autentycznym duchowym zaangażowaniem (*self-involvement*)¹¹ oraz ταπεινοφροσύνη (por. Ef 4, 2) – przyznania się do b r a k u, ułomności i ograniczeń jako mniej lub bardziej wytrawni egzegeci czy tłumacze, jako ludzie po prostu. Definitywne, wszechwładne i antydialogiczne „wiem” i „rozumiem”, obarczone „nieomylną” wykładnią ekspertów, podążających niekiedy drogą „eizegezy”¹², a nie egzegezy wykluczyło niemal całkowicie pokorne: „Nie wiem”.

Jak zwraca uwagę Benjamin Boisson¹³, kiedy nawet dostrzegamy gdzieś na kartach Starego czy Nowego Testamentu ślady komizmu czy ironii, to wypowiadamy się o nich nadzwyczaj oszczędnie i powściągliwie, jakbyśmy stąpali po taflı lodu; spiesznie tłumimy nasze odczucia i przemyślenia, aby nie splamić obrazu dostojęństwa niegodnym, „wulgarnym” (w etymologicznym tego słowa znaczeniu!) śmiechem: „Dlaczego wewnątrz Kościoła humor traktowany jest tak podejrzliwie, z wątpliwą aprobatą, jeśli nie wręcz zakazany? Zwykle dla przeciwstawienia stawia się powagę. Ale to właśnie brak poczucia humoru zdradza brak powagi”¹⁴. Niestety, w tradycji Kościoła zaważyła tu dość mocno postawa św. Tomasza z Akwinu, dla którego Arystotelesowska εὐτραπέλεια ‘(taktowny) żart/dowcip’ (*Etyka nikomachejska* 1128a; por. Ef 5, 4 w kontekście pejoratywnym), jak i sam śmiech wydawały się mocno podejrzane i niegodne prawdziwego chrześcijanina, ponieważ miały skłaniać człowieka do grzechu śmiertelnego, a tym samym – stać na drodze do zbawienia (*Suma teologiczna*, IIa–IIe, q. 47)¹⁵. Czyż to nie dziwny zbieg okoliczności, że etymologicznie słowo „kościół” nie nawiązuje do tradycji hebr. *qāhāl* czy gr. *ἐκκλησία* oznaczających „zgromadzenie”, ale pochodzi z łac. *castellum* ‘twierdza, zamek’?

Czy naprawdę możemy z kamiennym obliczem studiować fragment *Ewangelii św. Łukasza* o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem schodzącym spiesznie z sykomory (Łk 19, 1–10)? Czy w słowach Boga skierowanych do Hioba: „Będę cię pytał, a ty Mnie pouczysz!” (Hi 38, 3) Francois Chirpaz błędnie dostrzega (niemalże ojcowską, choć szorstką) ironię?¹⁶ Czy przyrównanie przez Jezusa ludzi jego pokolenia do „dzieci przesiadujących na rynku, które głośno przemawiają jedne drugim: «Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście, biadaliśmy, a wyście nie płakali»” (Łk 7, 32) nie należy nazwać „gorzką parodią”?¹⁷ Czy

¹¹ Zob. R. Briggs, *Words in Action. Speech Act Theory and Biblical Interpretation: Toward a Hermeneutics of Self-Involvement*, New York 2001, s. 29–31; P. Ricoeur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*, London 1991, s. 99 i n.

¹² Zob. G. Ravasi, *Święte Księgi. Jak czytać i rozumieć Pismo Święte*, przeł. A. Zielińska, Kraków 2014, s. 54.

¹³ Zob. B. Boisson, *Uśmiech Pana Boga*, przeł. I. Radziejowska, Warszawa 2011, s. 62 i n.

¹⁴ Zob. A. Pronzato, *Humor i wiara*, przeł. J. Chapska, Kraków 2005, s. 14.

¹⁵ Por. przeciwstawne do Akwinaty stanowisko Tertuliana, *Contra Valentinianos*, VI, 3.

¹⁶ Zob. F. Chirpaz, *Hiob. Poemat o nadziei*, przeł. A. Merdas, Poznań 1999, s. 109–111.

¹⁷ Zob. J. Jónsson, dz. cyt., s. 139 (cytowany passus biblijny jest przykładem ironicznej mimezy (gr. μίμησις), tj. przywołania (naśladowania) czyichś słów dla ich ośmieszenia czy spar-

św. Paweł nie wykazuje się czasem (nieco smutnym?) poczuciem humoru, kiedy z autoironią pisze w *Liście do Filemona* (Flm 8–10), że spółdził w podaszłym wieku, i to w więzieniu, dziecko, które nazywa Onezymem?¹⁸

Jak zauważa Terri Bednarz, wąska definicja humoru, dotycząca jedynie tych form, których efektem ma być śmiech, (raczej) życzliwy i wynikający z optymistycznej postawy wobec świata¹⁹, nie oddaje istoty poczucia humoru autorów biblijnych i wielorakich sposobów jego realizacji w tekstach staro- i nowotestamentalnych, częstokroć skrajnie odmiennych genologicznie, stylistycznie i funkcjonalnie. Humor biblijny, także w kategoriach estetycznych, wykracza poza funkcję komiczną, jest wyrazem wyrafinowanego namysłu nad rzeczywistością i epistemologicznego dystansu²⁰, subtelnej psychiczno-intelektualnej dyspozycji, nakierowanej na odczucie niedorzeczności czy absurdalnej niestosowności/sprzeczności, a nawet na niemożność kognitywnej zdolności do rozpoznania prawdy²¹. Taki rodzaj humoru, chętnie wykorzystujący poliwalentne formy asteizmu, (auto)ironii, sarkazmu²², parodii, satyry, paronomazji, kalamburu, zagadki²³, chrei, hiperboli, a nawet groteski²⁴, wcale nie musi (choć może) prowadzić do śmiechu zabarwionego optymizmem²⁵. Swoistym tego przykładem może być pierwsze wspomniane w Biblii (u)śmiechy – Abrahama i Sary, wy-

diowania, zob. G. Vossius, *Commentariorum rhetoricorum, sive Oratoriarum institutionum libri sex*, Lugduni Batavorum 1643, s. 240–241; por. Ps 2, 3–4).

¹⁸ Zob. B. Adamczewski, *Stary Paweł i jego poczucie humoru* [w:] „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane Siostrze Prof. Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 25–27.

¹⁹ Zob. T. Bednarz, dz. cyt., s. 11. Por. J. Levinson, *Pojęcie humoru* [w:] B. Dziemi-dok, *O komizmie. Od Arystotelesa do dzisiaj*, Gdańsk 2011, s. 220–226. *Nb.* D. Bertrand (*Ironia i humor. Dyskurs wywracający*, przeł. T. Stróżyński [w:] *Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin 1994, s. 127–130) traktuje ironię jako pojęcie pokrewne humorowi i przynależące do tego samego pola semantycznego.

²⁰ Zob. J. Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament*, Leiden 1985, s. 166 i n.

²¹ Zob. T. Bednarz, dz. cyt., s. 37 i n.

²² Sarkazm i satyra pojawiają się często w księgach prorockich, por. 1 Krl 18, 27 (tu rzadki w Biblii przykład charientyzmu); 1 Sm 5, 1–7; Iz 15–16; 40, 19; 41, 7; 46, 1–2; Jr 2, 27; 10, 3–5; Ez 36, 4 Am 4, 1–2; Ha 2, 18–21).

²³ Zob. Mt 22, 44–45 (por. Mk 12, 35–37) (ironiczna *aenigma* zadana faryzeuszom przez Chrystusa, której wykładnia pozostaje dyskusyjna, zob. J. Jónsson, dz. cyt., s. 178; G. Schneider, *Die Davidssohnfrage* (Mk 12, 35–37), „Biblica” 53 (1972), s. 65–90).

²⁴ Wyjątkowe połączenie ironii i groteski odnajdujemy w Księdze Estery (2, 19–7, 10), zob. Y. T. Radday, *Esther with Humour* [w:] *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, red. Y. T. Radday, A. Brenner, Sheffield 1990, s. 277 i n.

²⁵ W. Stinespring (*Humour* [w:] *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. George Buttrick, New York 1964, s. 660–664) proponuje rozróżnianie trzech typów humoru biblijnego: fonetyczny, który polega na brzmieniowych grach słów, asonansach *etc.* (*nb.* większość z nich ginie w przekładzie); morfosyntaktyczny, odnoszący się do niejednoznaczności lub dwuznaczności słów; retoryczny (oparty na głębszych strukturach myślowych), nawiązujący do ironii lub form jej pokrewnych. Por. J. Carmignac, *Początki ewangelii synoptycznych*, przeł. W. Rapak, Kraków–Mogilany 2009, s. 41 i n.

kające bardziej z powątpiewania, niż z wątpliej nadziei na spełnienie obietnicy Boga (zob. Rdz 17, 17; 18, 12; 21, 6; *nb.* imię *Izaak* ‘(oby Bóg) się uśmiechnął’ jest pamiątką tego właśnie wydarzenia)²⁶.

Humor biblijny (a więc *de facto* przede wszystkim żydowski) zrodził się, jak zauważa Robert Stein²⁷, „na szlifierce retoryki i logiki” (właściwych także dla Talmudu, por. *Szabat* 31a; 152a; *Pesachim* 86b; *Kiduszin* 49b)²⁸, wobec czego sięga nierazdo po przykłady sytuacji paradoksalnej lub komicznej oraz po ironiczne riposty²⁹, pełniąc swego rodzaju funkcję φάρμακον na polu zabiegów dydaktycznych i nauk moralnych. Ironia i satyra są narzędziami chętnie wykorzystywanymi w humorze Starego i Nowego Testamentu i często zajmują miejsce krytyki³⁰; służą napominaniu, a nie powierzchownej deprecjacji; mają budować, a nie niszczyć. W takim ujęciu stają się postawą i energią, w której objawia się całość podmiotu³¹.

Jezus posiada dar przenikliwości, ale nie żartuje [...]. Przemawiał on z głęboką wewnętrzną powagą, a przy tym inteligentnie i z dowcipem, który ukazuje przenikliwość jego umysłu, niemal zawsze z błyskotliwym humorem, który nadaje jego stwierdzeniom subtelność i przykuwa uwagę.

²⁶ Zob. L. Van Rensburg, *The Sense of Humour in Scripture, Theology, and Worship*, Ohio 1991, s. 17 i n. Niezwykle ciekawy jest zabieg ironii ukryty w etymologii wielu imion biblijnych. Klasycznym przykładem może być imię „Mojżesz” (hebr. *mōšeʿ*), które oznacza nie tyle „wydobytego (hebr. *māšuj*)”, jak tłumaczy sama Biblia (Wj 2, 10), ile „wydobywającego (z niewoli)”. Gra słów sprowadza się więc do następującego, aluzyjnego sensu: wydobyty (z wody) przez Egipcjan Mojżesz wydobywa naród Izraela z niewoli egipskiej, zob. M. Majewski, *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wjścia*, Kraków 2011, s. 101–102). Por. hebr. *ʾāhitōfel* ‘moim bratem jest głupota’. Jest niemożliwością, aby pierwotnie tak właśnie brzmiało imię najmądrzejszego z doradców Dawida, Achitofela. Nie wiadomo, kto i kiedy (być może jeszcze w X wieku, czyli daleko przed ostatecznym zredagowaniem Ksiąg Samuela), powodowany zapewne ironiczną intencją, dokonał zniekształcenia pierwotnej formy (*ʾāhibaʿal* ‘bratem moim jest Baal’, zob. J. Dietrich, *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament*, Leipzig 2017, s. 148–149. Imię *Nābāl* ‘głupi’ (1 Sm 25, 25) jest nieprzypadkowo palindromem imienia *Lābān* ‘biały, chwalebny’ (Rdz 24, 29).

²⁷ Zob. R. Stein, *The Method and Message of Jesus’ Teachings*, Philadelphia 1994, s. 13–26.

²⁸ Zob. J. Jónsson, dz. cyt., s. 41 i n.

²⁹ Zob. tamże, s. 173–176, 183–187; H. Clavier, *La méthode ironique dans l’enseignement de Jésus*, Montpellier 1930, s. 58–654. R. Voeltzel (*Das Lachen des Herrn*, Hamburg–Bergstedt 1961, s. 57), cytując Pwt 7, 6–8, zwraca uwagę, że w starożytnej kulturze żydowskiej wysoko ceniono paradoksalną zdolność słabych do czynienia rzeczy wielkich.

³⁰ Zob. G. Webster, *Laughter in the Bible*, St. Louis 1960, s. 118–119; C. Sharp, dz. cyt., s. 19: „Ironia biblijna jest przykładem odwrócenia uwagi, które generuje aporetyczne interakcje pomiędzy niewiarygodnym „powiedziane” a znacznie prawdziwszym „niewypowiedziane” w celu przekonania nas o czymś, co jest bardziej subtelne, bardziej złożone lub głębsze aniżeli oczywiste przesłanie. Taka ironia obala kulturowe założenia na temat spójności narracji, wywołując w nas poczucie *altérité*, co zmienia nasz paradygmat kognitywny poprzez problematyzację fałszywego rozumienia” (tłum. A. G.).

³¹ Zob. W. Szturc, dz. cyt., s. 57. Por. H. C. Vedder, *The Fundamentals of Christianity: A Study of the Teaching of Jesus and Paul*, New York 1922, s. 37–39; H. Cornier, *The Humor of Jesus*, New York 1977, s. 8–12.

Rozumiał, w przeciwieństwie do niektórych jego zwolenników, że poczucie humoru jest konieczne dla osiągnięcia prawdziwych wartości moralnych i że jest jednym z narzędzi wykorzystywanych przez nauczyciela. Jego stwierdzenia często powodują, że widzi się prawdę z jaskrawością, która w innym przypadku byłaby niemożliwa. Bodaj najczęściej jego inteligentny dowcip przybiera formę uporządkowanych, lakonicznych, i sugestywnych stwierdzeń.³²

Odnosząc się do problemu interpretacji przez współczesnych badaczy poczucia humoru Jezusa, Jakob Jónsson w swej fundamentalnej monografii stwierdził:

Nawet w bardzo poważnych sytuacjach Jezus wprowadzał niektóre z rabinicznych metod do swojej prorockiej misji, stąd trudno czasem rozstrzygnąć, czy powinien być rozumiany jako nauczyciel w szkole, czy jako prorok na pustyni. Jest to być może jeden z powodów, dla których słowa Jezusa często rozumiano i wyjaśniano na tak różne sposoby. Wszystko zależy od tego, czy słuchacze spodziewają się usłyszeć proroka czy nauczyciela, ale nikt nie spodziewa się obydwu w jednej osobie, w tych samych słowach i wyrażeniach. Również od naszego nastroju zależy, czy słyszymy srogi głos proroka z jego ostrą ironią, czy łagodny, tradycyjny humor, który jest jak nić wplatana w tkaninę przez liczne pokolenia rabinów i zwykłych ludzi należących do narodu, który często mówił o swojej powadze dowcipnie, a o swoim dowcipie poważnie.³³

Trudno nie zgodzić się z Benjaminem Boissonem, że autorzy/redaktorzy ksiąg Starego Testamentu nierzadko kpią z głupoty i nikczemności, prowokując nas do (u)śmiechu³⁴. Oto jeden z sugestywnych przykładów³⁵:

Kiedy Balaam (hebr. *Bil'ām* 'pożeracz ludu', 'psujący lud', względnie 'pan ludu'), mezopotamski prorok i wróżbita zwabiony przez króla Balaka obietnicą

³² H. C. Vedder, dz. cyt., s. 39. Zob. też Łk 7, 24 (H. Palmer, *Just Married, Cannot Come*, „Novum Testamentum” 1976, nr 18 s. 253, określa ten fragment mianem dramatycznej drwiny, „wstrząsającego, szarpiącego humoru” (*jolting humour*). Wedle D. Zuvera (*Salvation by Laughter*, New York 1933, s. 119) Mateuszowa perykopa o podatku świątynnym (Mt 17, 24–27), w której Jezus poleca Piotrowi (Szymonowi) iść nad wodę i złowić rybę, w której apostoł ma znaleźć monetę (stater, w. 27), jest w istocie głęboko ironiczna, gdyż w wersecie poprzednim Chrystus wyraźnie sugeruje, że On i jego uczniowie są jako członkowie Izraela i dzieci Boga zwolnieni od zobowiązania podatku wobec państwa.

³³ J. Jónsson, dz. cyt., s. 162–163. Zob. też Łk 13, 33: „Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz to niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jeruzalem”. G. Ferraro (*Ogni, domani e il terzo dio*, „Rivista Biblica” 1968, nr 16 s. 297–307) przytacza te słowa jako przykład bolesnej, tragicznej ironii Jezusa graniczącej z sarkazmem. Odrębną kwestią w biblistyce pozostaje pytanie, które z przekazanych przykładów poczucia humoru wynikają z *ipsissima verba Jesu*, a które są świadectwem modyfikacji stylistycznych i teologicznych wprowadzonych przez Ewangelistów bądź wczesną tradycję Kościoła, zob. E. Trueblood, *The Humour of Christ*, New York 1964, s. 10–19.

³⁴ Zob. B. Boisson, dz. cyt., s. 24–25. Hebrajszczyzna biblijna zna dwa podstawowe leksemy na określenie śmiechu: *sâchaq* 'śmiać się' oraz *la'ag* 'drwić, szydzić'. Antropopatyczny motyw śmiechu boga pojawia się w psalmach (Ps 2, 4; 37, 13; 59, 9), zob. R. Voeltzel, dz. cyt., s. 68 i n. Wyjątkowym wersecem pozostaje Hi 9, 23, w którym zdruzgotany cierpieniem Hiob zarzuca w gorzkich słowach Bogu, że naśmiewa się także z niewinnych; oryginał hebrajski nie pozostawia tu żadnych wątpliwości co do sarkastycznego tonu wobec Stwórcy.

³⁵ Por. inne przykłady, które zdaniem B. Boissona mają także charakter humorystyczny, lecz odróżnia je stopień tragicomicznego akcentu: Sdz 3, 15–25; 1 Sm 24, 1–11; 2 Sm 18, 9.

nagrody w zamian za rzucenie przekleństwa na Izraelitów, wyrusza z poselstwem do Moabu, drogę zastępuje mu anioł Pański, którego jednak spostrzega nie prorok, ale ku zdziwieniu (*aprosdokesis*) czytelnika jego oślica (Lb 22, 22–35). Zwierzę próbując ominąć anioła, trzykrotnie zbacza z drogi, ale obite kijem przez Balaama, na skutek boskiej interwencji przemawia ludzkim głosem: „Cóż ci uczyniłam, że zbiłeś mnie już trzy razy?” (Lb 22, 28) Znamienne, że prorok wcale nie wykazuje zdziwienia mową oślicy i odpowiada jej tak, jakby rozmawiał z człowiekiem. Komizmowi całej sceny towarzyszy również ironia wyraźnie zasugerowana przez narratora: przecież to Balaam, uchodzący za tego, „który wzrok ma przenikliwy [...] który ogląda widzenie Wszechmocnego” (Lb 24, 3.4), nie zauważył grożącego mu niebezpieczeństwa, które w porę dostrzegło jego zwierzę. Słusznie tedy pisze Janusz Lemański, że „widzący widzi tylko tyle, ile Bóg sam mu pokaże”, zaś przywołana narracja ma charakter wybitnie dyfamacyjny i kłóci się z pozytywnym obrazem proroka w dalszej części opowiadania³⁶.

George Coats i Juliusz Synowiec zauważają, że mamy tu do czynienia z humorystyczno-dydaktyczną konstrukcją literacką zbliżoną do bajki, pouczającej nie tylko o pierwszeństwie planów Boga nad zamierzeniami ludzkimi, ale także, a może przede wszystkim, przestrzegającej przed tym, aby nie dać się zwieść pysze i pozorom, które często przysłaniają nasze prawdziwe spojrzenie³⁷. To, czego w swej zarozumiałości (i *de facto* okrucieństwie wobec zwierząt!)³⁸ nie widzi człowiek sławny i próżny, zauważa niepozorne stworzenie, które trudno posądzać o przenikliwość. Być może nie przypadkiem prorok Izajasz pisał: „Wół rozpoznaje swego pana i osioł żłób swego właściciela; Izrael na niczym się nie zna, lud mój niczego nie rozumie” (Iz 1, 3)³⁹.

Jak dowodzi Edwin Good⁴⁰, w Księdze Jonasza (której *nb.* autor i tytułowy bohater nie ma nic wspólnego z prorokiem Jonaszem z VIII w. p.n.e.⁴¹!) ironia

³⁶ Zob. J. Lemański, *Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?*, „Studia Paradyskie” 2015, nr 25 s. 62 i n.; B. Boisson, dz. cyt., s. 25.

³⁷ Zob. G. W. Coats, *Balaam* [w:] *Encyklopedia Biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 80; J. S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 352. Zaskakujące, że jeszcze kilkadziesiąt lat temu część biblistów zupełnie ignorowała fabularny aspekt tej perykopy, starając się dla niej znaleźć wyłącznie (niekiedy kuriozalne) teologiczne wyjaśnienia (np. że oślica jedynie wydała ryk, zaś Balaam cudownie przetłumaczył jej głos na ludzki język!), zob. *Księga Liczb*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz i ekskursy S. Łach, Poznań–Warszawa 1970, s. 214.

³⁸ Na kartach Biblii osioł cieszy się wielkim szacunkiem, por. Rdz 32, 16; Pwt 22, 4.10; Hi 1, 3; J 12, 14–15. Zob. też Sdz 15, 15–16, gdzie Samson osłą szczęką zabił mnóstwo (tysiące) Filistynów (*nb.* w oryginale pojawia się wdzięczny, humorystyczny kalambur oparty na słowie *hamor*, które może oznaczać zarówno „osła”, jak i „mnóstwo”).

³⁹ Zob. S. Musiał, *Także zwierzęta będą nas sądzić*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 1, s. 14.

⁴⁰ Zob. E. Good, dz. cyt., s. 56 i n. Por. W. Pikor, dz. cyt., s. 209–225.

⁴¹ Zob. W. Chrostowski, *Wokół historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” XIII (2016), s. 314–316;

staje się niezwykle istotnym narzędziem narracji (opartej w dużej mierze na *aprosdokesis*) i pełni w niej rozmaite funkcje, począwszy od dramatyzującej, poprzez dydaktyczną, a skończywszy na komicznej⁴².

Paradoksalnie wyznanie przez proroka wiary w miłosierdzie Boże prowadzi głównego bohatera do odrzucenia misji ocalenia Niniwy, a nawet w chwili oburzenia do powzięcia planu ucieczki w stronę Tarszisz (Jon 3,7–4,4): czytelnik może nie tylko odkryć sprzeczność między słowami Jonasza a jego postawą (sprzeczność, której bohater sobie nie uświadamia), lecz również ma/może przyjmując odwrotną od proroka postawę wobec Niniwitów⁴³. Co więcej, cała opowieść o przygodach Jonasza, którą niektórzy określają mianem „arcydzieła biblijnego (tragi)komizmu”⁴⁴, parodiuje klasyczny scenariusz znany z innych ksiąg starotestamentalnych (por. np. zamknięcie Jonasza w momencie, gdy otrzymuje od Boga wezwanie z Wj 4, 10; Sdz 6, 15; Jr 1, 6)⁴⁵.

Wedle Gary’ego Webstera⁴⁶, stopień rozpoznawalności humoru, wyrafinowanej gry słów oraz ironii w Biblii zależy w znacznej mierze od kompetencji czytelnika, jego wrażliwości lingwistycznej i historyczno-kulturowej, znajomości oryginału, etiologii danego motywu biblijnego, wyczucia artystycznego stylu i retorycznego wydzźwięku tekstu, umiejętności dostrzegania presupozycji, wnikliwej analizy kontekstu *etc.* Kazirodzy związek Lota z własnymi córkami narrator Księgi Rodzaju kończy następująco: „Starsza, urodziwszy potem syna, dała mu imię Moab. Ten był praojcem dzisiejszych Moabitów. Młodsza również urodziła syna i nazwała go Ben-Ammi. Ten zaś stał się praojcem dzisiejszych Ammonitów.” (Rdz 19, 37–38). Dla dzisiejszego czytelnika tekst ten brzmi właściwie beznamytnie, zupełnie inaczej niż dla ówczesnych Izraelitów: Moabici i Ammonici byli ich zjadłymi wrogami, stąd ukazanie pochodzenia tych narodów z obrzydliwego związku ojca z córkami miało na celu ośmieszenie wroga i podkreślenie ich nikczemnego charakteru⁴⁷.

A. Schellenberg, *An-Anti Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy*, “Journal for the Old Testament Studies” XXXIX (2015), s. 355–358.

⁴² Np. komizm sytuacyjny w Jon 1, 5: gdy cała załoga walczy podczas burzy o uratowanie statku, zwracając się w modlitwach do swoich bóstw, Jonasz „schodzi w głąb wnętrza okrętu, kładzie się i głęboko zasypia”. A. Maillot (*Jona sou les Farces de Dieu*, Paris 1984, s. 64–65) dostrzega ironię tragicomiczną w Jon 4, 6–8: krzew ryconowy, który dzięki mocy Boga wyrósł nad Jonaszem, aby dostarczyć mu cienia, „ując jego goryczy”, a nawet wywołać radość proroka, ku zaskoczeniu tak bohatera, jak i czytelnika ostatecznie usycha, co więcej – potęguje jeszcze cierpienia Jonasza.

⁴³ Zob. W. Pikor, dz. cyt., s. 223.

⁴⁴ B. Boisson, dz. cyt., s. 26.

⁴⁵ Zob. J. Miles, *Laughing at the Bible: Jonah as Parody* [w:] *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, dz. cyt., s. 203–216.

⁴⁶ Zob. G. Webster, dz. cyt., s. 40–45; W. van Heerden, *Why the Humour in the Bible Plays Hide and Seek with Us*, „Social Identities” 2001, vol. 7, nr 1, s. 85–87.

⁴⁷ Zob. <https://sbc.org.pl/Content/87597/Jak%20przek%C5%82ady%20zmieniaj%C4%85%20Bibli%C4%99%0-%20Marcin%20Majewski.pdf> [data dostępu: 10.06.2019].

Jednak nawet bardzo dobra znajomość tekstu biblijnego oraz realiów kulturowych nie wyklucza w niektórych przypadkach wątpliwości, pytań i rozterek interpretacyjnych. Czy już pierwsze w Biblii pytanie skierowane do Adama: *'ajjekka^h* – „Gdzie jesteś?” (Rdz 3, 9) zawiera w sobie jedynie znamiona apelu odwołującego się do poczucia odpowiedzialności człowieka za swój czyn, czy jest również delikatnym, acz boleśnie ironicznym, pierwszym znakiem dystansu Boga wobec stworzenia?⁴⁸ Zdzisław Pawłowski, Julian Warzecha i John Sailhamer nie mają wątpliwości, że słowa Boga: „Oto człowiek stał się jak jeden z Nas: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (Rdz 3, 22) mają wydźwięk głębokiego sarkazmu⁴⁹. Z kolei Janusz Lemański dostrzega w tym wersecie nie ironię, lecz troskę o człowieka i rzeczywistą obawę, że człowiek mógłby uczynić kolejny krok i sięgnąć po owoc z drzewa życia, co dałoby mu życie wieczne⁵⁰. Który więc z badaczy ma rację?⁵¹ Czy słynne słowa Piłata: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος „Oto człowiek” to wyraz sarkazmu i ponizenia czy przeciwnie – jak sugerował m.in. Marcin Luter – przejaw autentycznego podziwu dla wielkości człowieczeństwa i celowe podkreślenie królewskiej godności Chrystusa?⁵² A może paradoksalnie wyznanie Piłata łączy w sobie obie te postawy? (por. Łk 14, 11; J 3, 14–15)⁵³. Większość biblistów w pytaniu Jezusa: ἄρα πιστεύετε; „Teraz wierzycie?” (J 16, 31) zauważa ironiczny wyrzut pod adresem uczniów, są jednak tacy, którzy uważają, że zdanie to nie ma w ogóle charakteru erotetycznego⁵⁴ i wyraża tylko uznanie Jezusa dla rodzącej się (choć słabej) wiary uczniów. Jak interpretować lakoniczne: ἰκανόν ἐστιν „Wystarczy” w perykopie o dwóch mieczach (Łk 22, 36–38)? Gianfranco Ravasi w cierpkich słowach stwierdza:

⁴⁸ Zob. F. Landy, *Humour as a Tool for Biblical Exegesis* [w:] *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, dz. cyt., s. 107–108.

⁴⁹ Zob.: Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 431; J. Warzecha, dz. cyt., s. 100; J. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative*, Michigan 1992, s. 110.

⁵⁰ Zob. *Księga Rodzaju*, rozdziały 1–11, wstęp, przekład z oryginału i komentarz J. Lemański, Częstochowa 2013, s. 258–259.

⁵¹ Problem interpretacji Rdz 3, 22 okazuje się jeszcze ciekawszy w świetle studium nestora polskiej biblistyki, Waldemara Chrostowskiego, który w jednym ze studiów (*Czy Adam i Ewa mieli nie starzeć się i nie umierać? Egzegetyczny przyczynek do nauczania o nieśmiertelności pierwszych ludzi* [w:] *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 151–179) podaje w wątpliwość, jakoby Adam i Ewa według zamysłu Boga mieli w raju wieść życie wieczne.

⁵² <https://sbc.org.pl/Content/87597/Jak%20przek%C5%82ady%20zmieniaj%C4%85%20Bibli%C4%99%20-%20Marcin%20Majewski.pdf> [data dostępu: 18.04.2019].

⁵³ Por. A. Gesché, dz. cyt., s. 115.

⁵⁴ Nie można tego do końca wykluczyć, pamiętając o tym, iż niektórych pytań biblijnych (w przypadku braku jasnych wskaźników interrogatywnych) możemy się domyślić jedynie na podstawie kontekstu, zob. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York 1914, s. 1175.

Kiedy Jego słowa zostają źle zrozumiane, Jezus odpowiada smutnym i pełnym rezygnacji: „Wystarczy”, które nie odnosi się do liczby mieczy, lecz do tępoty Jego przyjaciół. Zgodnie z Ewangelią wg św. Łukasza ta scena powtórzy się w Getsemani w chwili zatrzymania Pana Jezusa, kiedy zapytają Go: „Panie, czy mamy uderzyć mieczem?” i kiedy, nie czekając na odpowiedź, jeden z nich wymierzy cios, który dosięgnie służę najwyższego kapłana. Wtedy Jezus jeszcze raz wypowie ze smutkiem to samo zdanie: „Prześcąćcie, dosyć” (Łk 22, 49–51). Prześlania Jezusa spotykały się z takim niezrozumieniem nierzadko – i wówczas, i później. Wynika ono z dosłownego – czy jeśli wolimy: fundamentalistycznego – odczytywania Jego słów, przyjmowanych powierzchownie, tak jak brzmią, bez próby pojęcia ich głębokiego wewnętrznego sensu. I chociaż poniższa wypowiedź św. Pawła ma szersze znaczenie, można ją odnieść do takich wynaturzeń rozumienia prawdziwego sensu Chrystusowej nauki: „Litera zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6).⁵⁵

Może to właśnie ironia jest kluczem do zrozumienia trudnej przypowieści o niegodziwym rządcy (Łk 16, 1–13), w której Jezus wcale nie pochwalił fałszywej roztropności, lecz przed nią przestrzegał?⁵⁶ Anna Wierzbicka trafnie zauważa, że kiedy przypowieści ewangeliczne rysują bohaterów dalekich od doskonałości, a odnoszą je w jakiś sposób do działań Boga, czynią to zazwyczaj na płaszczyźnie ironii oraz s a t y r y, jak w przypadku niesprawiedliwego sędziego (Łk 18, 1–8) czy natrętnego przyjaciela (Łk 11, 5–8). Przecież sens przypowieści o niesprawiedliwym sędzi nie polega na tym, że „jeżeli Bóg nie da człowiekowi natychmiast tego, o co ten go prosi, to człowiek powinien prosić o tę rzecz dotąd, aż Bóg ulegnie, tak jak uległ w końcu sędzia w opowieści. Chodzi tu o wytrwałość w wierze i inspirowany nią sens modlitwy b e z w z g l ę d u n a o k o l i c z n o ś c i. Jeżeli porównanie Boga do niesprawiedliwego sędziego może być zdumiewające, to dlatego, że ów sędzia nie jest jak Bóg: „przypowieść pokazuje różnice, a nie podobieństwa między postawą Boga a postawą sędziego [...]. W przeciwieństwie do niesprawiedliwego sędziego, Bóg odpowiada nie na uporczywe prośby, lecz na niezachwianą pewność”⁵⁷.

⁵⁵ <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2014/Przewodnik-Katolicki-46-2014/Przewodnik-liturgiczny/Kupowanie-miecza> [data dostępu: 10.06.2019]. Całkowicie odmienne stanowisko zajmuje Maria Roeske, zob. http://www.szkołateologii.dominikanie.pl/nova_et_vetera/zagadka-dwoch-mieczow-perykopie-lk-22-36-38-cz-ii/ [data dostępu: 10.06.2019].

⁵⁶ Zob. D. Fletcher, *The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?*, „Journal of Biblical Literature” 1963, vol. 82, nr 1, s. 15–30; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1976, s. 334–335. Ciekawe, że D. L. Mathewson (*The Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13): A Reexamination of the Traditional View in Light of Recent Challenges*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 1995, vol. 38, nr 1, s. 38) swój sceptycyzm wobec interpretacji ironicznej argumentuje tym, że ironia nie jest wcześniej sygnalizowana ani nie narzuca się w sposób oczywisty (może jednak można ją dostrzec już w Łk 16, 3?), zapominając o tym, że „ironia literacka jest tym bardziej ironiczna, im bardziej zdecydowanie potrafi zrezygnować z ironicznych sygnałów, nie tracąc swej przejrzystości” (B. Altmann, *O ironii jako kategorii literackiej* [w:] *Ironia*, red. M. Głowiński, dz. cyt., s. 26).

⁵⁷ A. Wierzbicka, *Co mówi Jezus? Objawianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa 2002, s. 231.

A słynna scena spotkania Jezusa z uczniami podążającymi do Emaus (Łk 24, 13–35)? Czy i tę perykopę potraktujemy jedynie z koturnową, surową powagą?

Czytałem ostatnio taką bardzo pobożną interpretację tekstu, który dzisiaj słuchamy w Ewangelii, o tzw. uczniach z Emaus. Wrócili oni do swoich rodzin, a w międzyczasie rozmawiali po drodze, zapewne dyskutowali o wszystkim, co się wydarzyło. Ma to być znakiem tego, że wcale nie byli w rozpacz, tylko, jak się to ładnie mówi, rozważali. Ja uważam, że wręcz przeciwnie... Nie wiem, na ile Łukasz rzeczywiście odnotowuje fakt, że oni ze sobą rozmawiali; wydaje mi się, że jeśli w ogóle rozmawiali, to bardziej na zasadzie mówienia o swoich żalach, co zdradza później to zdanie, które wypowiedzą: „A myśmy się spodziewali...”. Podejrzewam, że przez większość tej drogi przede wszystkim milczeli, bo ponieśli porażkę, bo ich mistrz został zamordowany i wszystko się rozpadło w ciągu paru godzin. Cała historia, którą zbudowali z Jezusem, po prostu przestała istnieć. Tam jest napisane, że byli oni w drodze z Jerozolimy. Przepraszam za to słowo, ale dla mnie to oni po prostu spieprzali z Jerozolimy... Uciekali od tego traumatycznego wydarzenia do swojego starego świata. Ale ta historia ukazuje nie tyle porażkę apostołów, ile pokazuje, jakie poczucie humoru ma Jezus Chrystus zmartwychwstały...

Wyobraźcie sobie taką scenę: idzie dwóch panów z Jerozolimy do swoich domów, rozmawiają, przyjmując scenariusz Łukaszczy, ze sobą, i w pewnym momencie dołącza do nich trzeci człowiek. To się czuje, kiedy ktoś za nami idzie, i myślę, że oni od pewnego czasu musieli czuć, że ktoś za nimi idzie. W końcu ich dogania i jak gdyby nigdy nic pyta ich: o czym to panowie ze sobą rozmawiacie? No to oni mówią: ty jesteś chyba jakiś dziwny, chyba jedyny, który nie wie, co się w tym czasie stało w Jerozolimie. A on się dopytuje: cóż takiego się stało?... Tekst jest płaski, ale zobaczcie mimikę twarzy szczególnie Jezusa, kiedy zadaje takie pytanie On – główny bohater tamtych wydarzeń... Naprawdę Jezus ma poczucie humoru. To jest ktoś, kto czasami potrafi sobie z nas może nie zaszydzić, ale trochę pośmiać, z naszej niewiary. Jesteście głupi, bo nic nie rozumiecie – tak do nich w istocie mówi. Tyle znaków dostaliście, czytaliście Pisma, i nic nie rozumiecie. Tak jest też z nami – bo my nic nie rozumiemy. Chodzimy na msze, do wspólnot, jesteśmy księżmi, siostrami zakonnymi, biskupami, jesteśmy wierzącymi, ochrzczeni – i nic nie rozumiemy. Nie rozumiemy tego, o co Jezusowi chodziło. Bardzo często próbujemy go wcisnąć w nasze ludzkie myślenie: A myśmy się spodziewali, że On wyzwoli Izraela z ucisku. A my się spodziewamy, że Pan Jezus zrobi w Polsce porządek...⁵⁸

Cytowana tu kontrowersyjna, ale warta głębszego namysłu wypowiedź pozostawia wprawdzie wiele do życzenia zarówno pod względem dokonanej egzegezy (zbliżonej raczej do swobodnej medytacji), jak i języka, którym posługuje się autor. Trudno jednak odmówić racji Grzegorzowi Kramerowi, jeśli idzie o poczucie humoru Jezusa i obecność w tej scenie figury ironii, która podkreśla celowy dystans wobec uczniów i ma skłonić ich do ewangelicznej ἀπλότης (por. 2 Kor 1, 12) – szczerości, otwarcia serca i udzielenia rzeczowej odpowiedzi.

⁵⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=Ie546PFYPoI&t=293s> [data dostępu: 19.04.2019]. Por. B. Boisson, dz. cyt., s. 51.

Może naprawdę rozumiemy niewiele? I mniej nawet, niż uczniowie Jezusa, bez względu na to, czy przyjmujemy perspektywę Andre Frossarda czy Heleny Eilstein?⁵⁹

Jeśli powyższy szkic niepokornego filologa skłoni ekspertów czy też zwykłych zjadaczy chleba do codziennego, cierpliwego namysłu na Biblię (ale bez kamiennej powagi...!), spełni aż nadto swój cel. Może nie należy pogardzać żydowską mądrością, która głosi, że „Tora zostawia miejsce na wątpliwości i dyskusje, ponieważ Bóg chciał, by wszyscy szukali prawdy bez pewności, że ją znajdą. Tak jest, ponieważ Bóg kocha pragnienie i poszukiwanie prawdy bardziej niż jej poznanie”⁶⁰.

Albert Gorzkowski

BALAAM'S SHE-ASS AND THE COIN IN THE FISH'S MOUTH,
OR THE PROBLEM OF BIBLICAL HUMOUR

Summary

This essay deals with, or rather attempts to explore, the problem of irony and humour (*sensu largo*) in the Bible. On the whole Polish theology, homiletics and academic biblical studies have hardly anything to say about it, and when they do mention it, it is done in a rather perfunctory and unsatisfactory manner. This article asks what may be reasons for this ‘exegetical retouch’ (tabooing?), i.e. why has the question of biblical irony, which is a staple of international scholarship, received so little attention in Poland? Why do contemporary Polish biblical and homiletic studies cultivate a staid and solemn tone, and steer clear of a direct and plain exposition laced with subtle irony and a touch of asteism, a sure sign of a wise sense of humour that characterizes ancient Judaism? For Gary Webster, Terri Bednarz and Yehuda Radday the recognition level of biblical humour, sophisticated wordplay or irony depends on the reader’s competence, his linguistic and cultural sensitivity, his ability to detect cognitive presuppositions, and his knowledge of relevant contexts. Yet even a thorough understanding of the biblical text and its cultural conditioning cannot rule out doubts, moot points and interpretative dilemmas that bedevil the work of every translator and hermeneutic analyst and stoke up unending debates.

Słowa kluczowe: Biblia, filologia, humor, ironia, egzegeza biblijna, tabu.

Key words: The Bible – biblical humour and irony – Biblical exegesis in Poland – taboo.

⁵⁹ Por. A. Frossard, *Człowiek i jego pytania*, przeł. S. Czerwik, Kielce 1994, s. 8 i n.; H. Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa 2006, s. 58 i n.

⁶⁰ P. Śpiewak, *Dom, miejsce spotkania mędrców*, „Tygodnik Powszechny” 2019, nr 12, s. 20.