

Prorok nie krytykuje instytucji jako takich, ale ich sposób funkcjonowania, zależny do różnych grup odpowiedzialnych za życie społeczne i religijne królestwa, a będących w niezgodzie z planami Bożymi. Dla proroka trudności społeczne miały swoje korzenie w nieuznawaniu panowania Bożego w każdej dziedzinie życia.

Amos pochodzący z Tekoa, miejscowości leżącej w Judei, działał w Królestwie Północnym. Będąc skromnym posiadaczem trzód wyspecjalizowanych w nacinaniu fig sykomory miał ciągły kontakt ze światem pasterzy — ludźmi prostymi a nierzadko biednymi. Takie zajęcie i ciągły kontakt z ludźmi wywarły głęboki wpływ na sposobie patrzenia i oceniania wspólnoty izraelskiej.

Jego widzenie rzeczywistości społecznych było silnie karmione przez teologię moralną równą dla wszystkich i przez teologię wybrania ze strony Boga, jak również przez mądrość biblijną.

Brak postępowania według sprawiedliwości stanowił główny temat krytyki społeczności izraelskiej. Prorok ubolewał nad upadkiem sprawiedliwości czy też jej przekształceniem w truciznę (Am 5, 7; 6, 12). Fakt Przymierza wyrażał się nie tylko w darze ziemi, ale także w obowiązku praktykowania sprawiedliwości ze strony ludu. Jednak te wymagania Boga zostały zdefraudowane w różnych okolicznościach życia społecznego Izraela.

Ocena sytuacji ze strony Amosa jest surowa, ponieważ zakłada możliwość zerwania przymierza Jahwe z Izraelem. Przyczyną zerwania Przymierza byłyby grzechy społeczne narodu wybranego. Jest jednak jeszcze nadzieja na nawrócenie (Am 5, 14-15), jeżeli Izrael będzie praktykował sprawiedliwość i przywróci praworządność¹⁷.

Tuchów

O. GABRIEL WITASZEK CSsR

¹⁷ Berridge J. M., *Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische überlegungen zu Am. 5*, ThZ 32 (1976) 321—340: podkreśla, że Amos proklamuje sąd śmierci, ale także proponuje życie. Śmierć i życie zależą od zgody między Bogiem a Jego ludem. Vermeylen J., *Les prophètes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*, TRLv 9 (1978) 5—32.

Ks. Stanisław Harężga

EN PNEUMATI JAKO ZASADA INTERPRETACJI PISMA ŚW. WE WSCHODNIEJ TRADYCJI KOŚCIOŁA

Dawna tradycja z epoki Ojców Kościoła i Średniowiecza zwracała szczególną uwagę na odczytywanie Pisma św. „w Duchu”. Specyfiką chrześcijańskiej egzegezy tego czasu było szukanie duchowego sensu Pisma, czyli interpretowanie go *en Pneumati*. Ta klasyczna zasada hermeneutyczna Ojców na nowo została podjęta w naszych czasach przez Sobór Watykański II, który wy-

raził ją w następujących słowach: „Pismo św. powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane” (KO 12). Ta ogólna, teologiczna zasada hermeneutyki biblijnej, ostatecznie sformułowana przez św. Hieronima¹, pozostała szczególnie żywą we wschodniej tradycji Kościoła. Nic więc dziwnego, że w czasie debaty soborowej nad konstytucją *Dei Verbum* przypomniał ją arcybp melchicki Edessy N. Edelby². Po jego głośnym wystąpieniu w auli soborowej 5 października 1964 r. zasadę *en Pneumati* aprobowała najpierw Komisja doktrynalna³, a następnie wprowadzono ją do tekstu soborowego.

Skoro tradycja Wschodu zadecydowała, że specyfice dzisiejszej, chrześcijańskiej lektury i interpretacji Biblii ma nadal decydować teologiczna zasada *en Pneumati*, warto ukazać jak ona była używana przez Ojców tego Kościoła. W niniejszym opracowaniu ograniczymy się jedynie do głównych przedstawicieli dwóch szkół chrześcijańskiego, starożytnego Wschodu: aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Pierwsza z nich poszukiwała przede wszystkim głębszego, duchowego sensu tekstów. Druga zaś, nie zapominając o sensie duchowym, akcentowała, bardziej ich sens literacki. Dopiero obie szkoły razem wzięte przedstawiają jakby wzorcowy sposób podejścia do Biblii. Współcześnie przypomina go nam Sobór Watykański II. Ku niemu zmierzały również wcześniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, na które zwrócimy uwagę w ostatnim punkcie opracowania. Na ich przykładzie ukážemy, jak duchowa interpretacja Pisma, po długim okresie zapomnienia, stopniowo ponownie znajduje sobie miejsce w egzegezie i życiu Kościoła. Nie byłoby jednak tego powrotu, gdyby nie patrystyczna tradycja chrześcijańskiego Wschodu, która wypracowała podstawy egzegezy „w Duchu”. Skoro do nich dzisiaj sięgamy, warto je bliżej poznać.

I

Próby duchowego tłumaczenia tekstów biblijnych spotyka się już w pismach Ojców apostołskich (św. Klemens Rzymski, św. Ignacy, św. Polikarp). Wnet po nich do szczególnego rozwoju duchowej interpretacji Biblii dochodzi w chrześcijańskiej szkole aleksandryjskiej⁴. Celem jej było pogłębienie znajomości Pisma i uczynienie go bardziej przystępnym dla ludzi o pewnym poziomie kultury. Do rozwoju szkoły przyczynił się szczególnie Klemens Aleksandryjski (+215)⁵, który posiadając wykształcenie z zakresu filozofii greckiej i literatury klasycznej, wykorzystuje metodę alegoryczną Filona i hellenistyczny symbolizm w służbie chrześcijańskiej egzegezy. Klemens jako pierwszy wyraź-

¹ In Gal. 5, 19-21; PL 26, 417A.

² Acta Synodalia, III/3, 306—309. Głos arcybp Edelby, jako wierne echo tradycji Kościoła chrześcijańskiego Wschodu, prawie w całości przytacza V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*. Introduzione generale alla Sacra Scrittura, Brescia 1983⁴, 331—333.

³ Acta Synodalia, IV/5, 712.

⁴ Zob. H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK I, 347n.

⁵ Zob. B. de Margerie, *Introduction a l'histoire de l'exégese*, Paris 1980, 95—108.

nie odróżnia od sensu wyrazowego sens głębszy, „przekraczający” literę, która wydobywa za pomocą alegorycznej egzegezy tekstu. Zasady tej egzegezy uzasadnił i rozwinął Orygenes (+254)⁶, nazywany mistrzem aleksandryjskiej alegorii. Choć dla niego ważniejszy był sens głębszy, alegoryczny, nie zapomniał jednak o sensie wyrazowym. Dowodem tego pozostaje jego krytyczne opracowanie tekstu biblijnego, tzw. Heksapla⁷.

Inne podejście do tekstu Pisma św. miała szkoła antiocheńska, która powstała pod koniec III w.⁸ Do jej rozkwitu przyczynił się Diodor z Tarsu (+393). Jego najwybitniejszymi uczniami byli Teodor z Mopsuestii (+428) i św. Jan Chryzostom (+407). Wszyscy trzej mieli wielki respekt do sensu wyrazowego, który był podstawą ich wykładu tekstu biblijnego. Tak wyrażający się sprzeciw wobec alegorycznej interpretacji aleksandryjczyków, nie oznaczał jednak, że sami zapomnieli zupełnie o głębszym, duchowym sensie. Szczególnie widoczne jest to w ich przepowiadaniu. Kładąc nacisk na sens wyrazowy tekstu, pamiętali również, że istnieje sens ponadwyrazowy, który nazywano *theōria*. Wyprowadzano go w oparciu o przekonanie, że słowa nazywano *theōria*. Wyprowadzano go w oparciu o przekonanie, że słowa prorockie odnosiły się nie tylko do chwili obecnej, ale również do przyszłości. Stąd też egzegeci szkoły antiocheńskiej stawiali sobie zadanie odnalezienia obu sensów: wyrazowego i ukrytego, odnoszącego się do przyszłości. Na tej podstawie uczeni są zdania, że *theōria* może być uznana za „siostrę” aleksandryjskiej alegorii⁹.

Choć różne były podejścia obu szkół chrześcijańskich do tekstu biblijnego, jednak w obydwu sens duchowy zostaje doceniony. Wprawdzie przoduje pod tym względem szkoła aleksandryjska, ale i w szkole antiocheńskiej o nim nie zapomniano. Z tej racji, mimo pewnego napięcia, wynikającego z odrębnego podejścia do tekstu, możemy powiedzieć, że obie szkoły egzegetyczne starożytności wypracowały podstawy dla egzegezy duchowej. Uwzględniając charakterystyczne wypowiedzi niektórych Ojców Wschodu, zwrócimy uwagę na jej zasadnicze cechy.

II

Podstawową prawdą, z której rodzi się interpretacja Biblii „w Duchu”, jest prawda o natchnieniu Pisma (por. 2 Tm 3, 16). Biblia jest dziełem Ducha, który nie tylko natchnął jej autorów, ale nadal ożywia ją swoim tchnieniem. Dzięki temu, jak mówi Orygenes, pozostaje „pełna Bożego Ducha”, jest miejscem Jego obecności i działania¹⁰. Te trwałe i ciągłe aktualne działanie Ducha wew-

⁶ Tenże, 115—125.

⁷ Zob. E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart 1976, 9n.; A. Tronina, *Tekst Pisma świętego, w: Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Szłaga, Poznań 1986, 165n.

⁸ Zob. H. Langkammer, *Antiocheńska szkoła egzegetyczna*, EK I, 647.

⁹ R. Rubinkiewicz, *Historia egzegezy*, w: *Wstęp ogólny*, 280; E. Oikonomos, dz. cyt., 11n.

¹⁰ *De principiis* IV, 1, 7; PG 11, 355n.

nałtr świętej księgi daje życie Bożemu słowu. Oznacza to, że nie tylko zawiera ono prawdę, ale również moc zbawczą, jest ożywiające. Dlatego Klemens Aleksandryjski pisze: „Te litery są prawdziwie święte, które nie tylko prawdziwie uświęcają, ale także ubóstwiają”¹¹. Echo tych słów znajdujemy u św. Jana Chryzostoma, który naucza: „Choć zdanie jest krótkie, wielka jest jednak jego siła. Często wystarczy wziąć z niego tylko jedno słowo, by mieć wiatyk na całe życie”¹². Ten sam Ojciec Kościoła, akcentując w sposób szczególny wewnętrzną moc Pisma, przypominał, że przed ubóstwem ludzkiego języka, w którym Bóg unżył swoją Mądrość (teoria synkatabasia), nie możemy zapominać o transcendencji i świętości Bożego słowa, jakie w nim się wcieliło, byśmy mogli go pojąć¹³.

Ojcowie, chcąc wyjaśnić ten nadprzyrodzony, wewnętrzny wymiar Pisma św., chętnie korzystają z idei *mysterium*. Orygenes mówi, że rozległość misterium Bożego słowa jest nieskończona i żadna lektura nie może nigdy dotknąć dna tego „niezgłębnionego oceanu”¹⁴. Jego zrozumienie jest owocem obecności Ducha, który zapewnia tekstowi wewnętrzny wymiar i daje mu żywotność bez granic.

Według Ojców, przechodząc pod kierunkiem Ducha Świętego poprzez literę do głębi misterium, spotykamy się z Chrystusem. To w Nim wielość słów staje się zawsze „jednym Słowem” (Hbr 1, 1-2). Dlatego też Orygenes powie, że Chrystus jest „Słowem, które podsumowuje i skraca”¹⁵. Sensem Pisma nie jest więc nieosobowa prawda, ale osoba Chrystusa, którego misterium czyni rozumiałą całą ekonomię zbawienia. To w sercu Biblii, które Orygenes nazywa „sensem duchowym”, Chrystus wprowadza duszę w dialog ze sobą i objawia jej niezgłębione misterium swej osoby¹⁶. Gdzie indziej wyrazi to w słowach, że „Jezus przedkłada prawo i objawia sercem jego duchowe zrozumienie”¹⁷. Zauważamy, że w tym sformułowaniu następuje już przejście z aspektu przedmiotowego do podmiotowego misterium. To co stało się w Chrystusie i w Kościele wypełnia się w każdym wierzącym (sens moralny lub tropologiczny). By ten etap misterium mógł być osiągnięty, Ojcowie ukazują, w jaki sposób należy to czynić. Z tej racji wspominają o konkretnych kryteriach hermeneutycznych, jakie powinny być stosowane przy duchowym wyjaśnianiu Pisma.

III

Podstawą interpretacji Biblii „w Duchu” jest zawsze pamięć o tym, że słowo działa jako „słowo”. Z tej racji konieczną rzeczą jest jego zrozumienie. Po-

¹¹ Prot. 9; PG 8, 197.

¹² *De Statuis*, Hom. 1; PG 49, 18.

¹³ In Gen. 3, 8; PG 53, 134. O teorii synkatabasis zob. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 249.

¹⁴ In Gen. Hom. 9, 1; PG 12, 210.

¹⁵ In Gen. Hom. 14, 1; PG 12, 236; In Luc. Hom. 34; PG 13, 1886—1888.

¹⁶ In Cant. I. 1, 1; PG 13, 83.

¹⁷ In Jos. Hom. 9, 9; PG 12, 878; zob. także In Ex. Hom. 3, 2; PG 12, 313.

nieważ sens duchowy ukryty jest pod „powierzchnią litery”, należy odczytać jej znaczenie, wykorzystując wszelkie możliwości interpretacji tekstu.

Spośród Ojców Kościoła zwrócił na to szczególną uwagę św. Atanazy, który działał w cieniu szkoły aleksandryjskiej¹⁸. W swoich dziełach dogmatycznych i polemicznych przeciw arianizmowi trzymał się ściśle interpretacji literalnej. Wśród wielu principów egzegetycznych polecał uwzględnianie: kontekstu wydarzeń, charakteru tekstu, osób, czasu i innych okoliczności. Warto przytoczyć tutaj charakterystyczną jego wypowiedź: „Sensu zawartego w Boskich słowach nie odkryje ten, kto je czyta powierzchownie, ale kto zastanawia się nad okolicznościami, osobami i przyczyną, dla których tak zostało napisane, a następnie rozstrząsa i rozważa to, co przeczytał”¹⁹. Św. Atanazy poleca ponadto uwzględniać przy interpretacji Biblii jej sposób i styl mówienia. Większy od niego respekt wobec sensu literalnego mieli Ojcowie, należący do szkoły antiocheńskiej. Faworyzując go, umieszczali w swoich komentarzach to, co my dzisiaj nazywamy introdukcją specjalną. Zawierała ona wskazówki o autorze, celu pisma, czasie i miejscu jego kompozycji.

Bardzo mocno podkreślaną przez Ojców, kolejną zasadą duchowej interpretacji Pisma, jest trwanie w wierze Kościoła. Nie jest to tylko uzasadnione tym, że Ojcowie głosili słowo Boże w sytuacji zagrożenia ze strony herezji. Wynikało to z ich przeświadczenia o eklezjalnym charakterze daru Ducha Świętego, który konieczny jest, by wejść w misterium słowa Bożego²⁰. Z tej racji wyjaśnienie Pisma św. „w Duchu” możliwe jest tylko w kontekście wiary Kościoła, bez którego Biblia przestałaby być Pismem św.

Na kryterium żywej tradycji Kościoła jako przewodnika i normy duchowej interpretacji Biblii zwrócił szczególną uwagę Orygenes. W swej nauce nawiązuje on do reguły wiary, widząc w niej kryterium życia w Duchu, przekazane go przez Chrystusa Apostołom, a przez nich ich następcom. Według niego jedynie ten, kto zbliża się do Biblii w wierze Kościoła, może odkryć w niej misterium Chrystusa, co z kolei prowadzi go do zrozumienia Pisma i życia w Chrystusie²¹. Sensu tego misterium nie można zamknąć w ludzkich tylko pojęciach. Słowo Pisma nie jest bowiem tylko źródłem wiedzy, czy zwykłej informacji, ale jest narzędziem w służbie misterium żywego słowa, które rośnie w człowieku poprzez doświadczenie wiary. Wprowadza w nie Duch Święty. To dzięki Niemu głos Ewangelii jest ciągle żywy w Kościele. Dar Ducha Świętego potrzebny jest więc każdemu, by mogło zrealizować się w nim przejście od „literary” do światła duchowego zrozumienia²². Do kryterium żywej tradycji Kościoła nawiązuje także św. Atanazy, który przestrzega, że kto chce należycie rozu-

¹⁸ Zob. S. Longosz, *Święty Atanazy a Biblia*, RBL 27 (1974) 244n.; B. de Margerie, dz. cyt., 138—144.

¹⁹ De decret. Nic. synodi 14; PG 25, 448AB.

²⁰ Zob. G. Zevini, *Il senso spirituale della Scrittura*, „Parole di Vita” 22 (1977) 61n.; I. Gargano, *Per un ascolto „spirituale” della Scrittura secondo il pensiero dei Padri della Chiesa*, „Parola Spirito e Vita” 1 (1980) 197—199.

²¹ Orygenes, In Ex. Hom. 4, 5; PG 12, 320n.

²² Tenze, In Cant. 3; PG 13, 145—184.

mieć Pismo św. musi „interpretować je zgodnie z tradycją świętych Ojców”, a nie według własnych, ludzkich założeń, jak to czynią heretycy²³.

Kolejnym kryterium duchowej interpretacji Biblii, do którego nawiązują Ojcowie Wschodu, jest analogia wiary. Między innymi o tym kryterium wspomina Klemens Aleksandryjski. Przestrzegając przed popadnięciem alegorii w spekulacje gnostyckie, nakazuje, by była poddana rygorom analogii wiary i tradycji kościelnej²⁴.

Na koniec trzeba wymienić jeszcze kryterium jedności całej Biblii. Bardzo wczesnie nawiązuje do niego św. Ignacy z Antiochii, mówiąc, że należy iść do całego Pisma „jak do ciała Chrystusa” (Ad Philad. 4, 1). Przekonanie o jedności obu Testamentów i wiarę w jedność Bożego Objawienia przyjmuje św. Atanazy²⁵. Prawdę tę wyrazi potem św. Augustyn w słynnym adagium: *In Vetere Testamento Novum latet, in Novo autem Vetus patet*²⁶.

Po omówieniu kryteriów duchowej interpretacji Pisma, o jakich wzmiankują Ojcowie Kościoła Wschodniego, przechodzimy do aspektu podmiotowego tego zagadnienia. Chodzi w nim o cały duchowy kontekst egzegety, w którym słowo Boże może wydać największe owoce. Inaczej mówiąc, chodzi o dyspozycje i przygotowanie tego, który chce tłumaczyć Biblię „w Duchu”.

IV

Bardzo liczne są wskazania Ojców, które odnoszą się do osobistego zaangażowania się w proces duchowej lektury i interpretacji Pisma św.²⁷. Generalnie mówiąc, chodzi w nim o połączenie aspektu poznawczego z wolitywnym i egzystencjalnym. Słowo Boże nie działa bowiem w człowieku automatycznie, ale domaga się od niego współpracy, która powinna polegać na permanentnym przygotowaniu moralnym, albo etyczno-duchowym.

Na pierwszym miejscu Ojcowie Kościoła wymieniają w nim nawrócenie serca²⁸. Bez niego słowo nie jest traktowane jako słowo Boże i ponosi gwałt, tak od strony zewnętrznej, jak też od strony sensu (por. 2 Kor 4, 2). By móc przyjąć słowo życia, należy nawrócić się do Pana (2 Kor 3, 16), który sam, jak lubi powtarzać to Orygenes na bazie Łk 24, 32, otwiera nam Pisma²⁹. Słowa Boże są „rzeczami świętymi”, „perłami”, które nie powinny być rzucane „psom” i „świniom” (Mt 7, 6), to znaczy nie pokutującym, jak wyjaśniają Orygenes³⁰ i św. Efreem Syryjczyk (In Diat. Com. 6, 21). Nawrócenie, pogłębiając się w czasie, nie jest tylko jednorazową decyzją, ale towarzyszy chrześcijaninowi przez całe życie. Dotyczy to również zrozumienia duchowego Pisma, któ-

²³ II Epist. fest. 6; PG 26, 137OAB.

²⁴ Strom. VII, 16, 96; PG 8, 1254.

²⁵ Por. S. Longosz, art. cyt., 241. 244.

²⁶ Quaest. in Exod. 73; PL 34, 623.

²⁷ Zob. L. Cignelli, *La lettura della Bibbia nella Chiesa patristica*, „Parole di Vita” 28 (1983) 379—390.

²⁸ Zob. I. Gargano, art. cyt., 189—191; L. Cignelli, tamże, 381—384.

²⁹ In Gen. Hom. 11, 3; 13, 3; PG 12, 220. 229.

³⁰ In Lev. Hom. 12, 7; PG 12, 535.

re z nawróceniem jest ściśle powiązane. Potwierdza to Orygenes, który pisze: „Rzeczy, które wcześniej wydawały się bardzo trudne do zrozumienia, stają się stopniowo coraz bardziej łatwe i oczywiste”³¹. Dla Klemensa Aleksandryjskiego zrozumienie nie jest samym tylko sposobem uczenia się, ale sposobem istnienia. Według niego problem zrozumienia ustaje z chwilą, kiedy gnostyk (doskonały) staje się tym, co poznaje³².

Kolejnym wymogiem duchowej lektury Biblii jest modlitwa. Oznacza to, że słowo powinno być zawsze czytane i interpretowane w kontekście modlitwy. Ojcowie podkreślają to dlatego, bo lektura Biblii jest spotkaniem i dialogiem z Bogiem. Klemens Aleksandryjski powie: „Sam Pan jest tym, który mówi” w Pismach³³. Orygenes uważa, że jest rzeczą konieczną, aby Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym udzielił nam pomocy w wyjaśnianiu sensu duchowego, złożonego jako „skarb w literaturze”³⁴. Zaś św. Efrema naucza, że jedynie na modlitwie otrzymuje się klucz do wyjaśnienia Pisma (De Fide Hym. 47,7).

Ojcowie Wschodu często łączą modlitwę z ascezą, która według nich jest kolejnym wymogiem owocnej lektury Biblii³⁵. Ascezę pojmują jako umartwienie namiętności i walkę z wadami, a zwłaszcza z pychą i egoizmem. Według nich asceza ochrania przed lekturą selektywną i intrumentalną Biblii. Warto przytoczyć choćby kilka głosów na ten temat. Dla przykładu Klemens Aleksandryjski pisze, że „oddający się rozkoszom ziemskim, gwałcą Biblię przez swoje pożądliwości”³⁶. Do konieczności ascezy często nawiązuje Orygenes. Według niego zdeprawowani nie stosują się „do Pisma”, czytają je źle, nie rozumieją go, przekraczają, wzniecając w ten sposób nieporządki i herezje w Kościele. Bez ascezy, bez dobrego postępowania nie wzrasta się w znajomości Pisma³⁷. W jednej z homilii Orygenes tak upomina słuchaczy: „Nikt nie może słuchać słowa Bożego, jeżeli wcześniej nie został uświęcony; jeżeli nie jest świętym na ciele i na duchu (1 Kor 7, 34), bo powinien iść na ucztę, spożywać ciało Baranka i pić kielich zbawienia. Nikt zaś nie może zbliżać się do tej uczty z brudnymi szatami...”³⁸. Podobnie w homilii ostrzega św. Jan Chryzostom, który mówi, że „wady i złe pragnienia zwykle zamykają przystęp do słowa”³⁹. Według niego konieczną rzeczą do czytania i zrozumienia Pisma zawsze pozostaje duchowa asceza. Na koniec warto przytoczyć jeszcze napomnienia św. Efrema, który również zachęca do ascezy, byśmy nie stali się ślepcami wobec Pisma (*De ieiunio* 5n). Jako środki do osiągnięcia niezmiernych bogactw słowa Bożego proponuje: uczciwość, pokorę, pobożność, czystość umysłu i serca⁴⁰.

³¹ In Ep. ad Romanos, V, 8; PG 14, 1042 B.

³² Por. I. Gargano, art. cyt., 196.

³³ Protr. 1, 8; PG 9, 778.

³⁴ In Io. Com. 1, 15; PG 14, 48.

³⁵ Zob. L. Cignelli, art. cyt., 387—390.

³⁶ Strom. VII, 16; PG 8, 1254.

³⁷ L. Cignelli, art. cyt., 388.

³⁸ In Ex. Hom. 11, 7; PG 12, 374.

³⁹ In Io. Hom. 74, 3; PG 59, 399.

⁴⁰ Por. In Diat. Com. 4, 19; De fide ser. 6, 83n.; De virg. 15, 5; Lett. a Publius 10.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że Ojcowie uzależniają zrozumienie i duchową korzyść z lektury Biblii od szeregu postaw, wyrażających respekt przed Księgą świętą i Tym, który w niej przeżywa. Jak mówi Orygenes „słowo nigdy nie jest neutralne, albo zbawia, albo potępia”⁴¹. Zależy to od tego, w jaki sposób człowiek osobiście angażuje się w lekturę Pisma św. Choć bowiem wymiar przedmiotowy słowa nie wzrasta, bo przepelnione już jest misterium Chrystusa, to jednak „wzrasta” duch tego, który bada Pisma. Podkreśla to Orygenes w następujących słowach: „Nasz duch odnawia się w mądrości z medytacji słowa Bożego i duchowego zrozumienia jego prawa. Jeżeli postępuje się każdego dnia w lekturze Pisma i czyni się bardziej przenikliwą duchową inteligencję, odnawiamy się zawsze, dzień po dniu”⁴². W słowach tych ukazują się cała logika egzegezy duchowej we wschodniej tradycji Kościoła która, kierując się hermeneutyczną zasadą *en Pneumati*, prowadziła aż do podmiotowej głębi każdego, kto przystępował do lektury i interpretacji Biblii.

Wypracowana przez Ojców Wschodu egzegeza duchowa stała się udziałem całych wieków chrześcijaństwa. Swój szczególny wkład miały w niej zarówno szkoła aleksandryjska jak i antiocheńska, które zwróciły uwagę na związek między literą i duchem. Egzegeza tych szkół ukazuje, że przy interpretacji Pisma zawsze w grę wchodzi dwa elementy: literacki (kulturowy) i teologiczny, które trzeba nie tylko rozróżnić, ale umiejętnie łączyć. Choć szkoła aleksandryjska grzeszyła przesadną alegoryzacją, a szkoła antiocheńska uprzywilejowaniem litery, to jednak obie, doceniając potrzebę czytania i wyjaśniania Pisma św. „w Duchu”, przyczyniły się do tego, że Biblia na długo pozostała centrum życia Kościoła.

V

Zasady egzegezy duchowej Wschodu podjęte zostały przez Ojców Kościoła zachodniego i doczekały się szczególnego rozwoju w okresie Średniowiecza⁴³. Poczynając jednak już od XIV w., następuje zmierzch patrystycznej tradycji w egzegezie, która od tej pory staje się przepelniona jałową i powierzchowną alegoryzacją. W końcu z tradycją średniowieczną patrystycznej egzegezy „w Duchu” zrywają czasy nowożytne, w których miejsce kontemplacji rzeczywistości Bożych zajmuje pasjonujące zainteresowanie światem i dziejami. To co przez stulecia uchodziło za wyraz oryginalności chrześcijańskiego życia, teraz ukazuje się jako stare i nieodpowiednie. Pod wpływem humanizmu Odrodzenia pierwszeństwo w egzegezie zdobywa metoda historyczna i rozumowa. Na tę drogę od samego początku wchodzi uczeni protestanci⁴⁴.

⁴¹ In Io. Com. 32, 24; PG 14, 77.

⁴² In Epist. ad Rom. IX, 1; PG 14, 1206.

⁴³ Zob. I. de la Potterie, *Czytanie Pisma świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?* „Communio” 6 (1986) nr 3, 46—48.

⁴⁴ Choć Luter przyjmuje najpierw tradycyjne rozróżnienie między literalnym a trojakiem duchowym sensem Pisma św. (alegoria, tropologia, analogia), to jednak później wyjaśnia, że wypowiedzi biblijne mają tylko jeden jedyny sens wyrazowy, a Biblia interpretuje samą siebie. Por. H. Riedlinger, *Litera i duch. O drodze duchowej interpretacji Pisma św. w Kościele*, „Communio” 6 (1986) 37.

Sola Scriptura Reformacji doprowadza do zerwania z Tradycją. Odtąd liczy się wyłącznie dosłowny i historyczny sens Pisma św. Wraz z okresem Oświecenia następuje czas wydoskonalenia i oczyszczenia metody historycznej. Po XVIII-wiecznym racjonalizmie triumf święci pozytywizm historyczny. W ostatecznym rozrachunku przyniósł on ze sobą nowe metody interpretacji, które zostały określone jako historyczno-krytyczne. Rozwijają się one poprzez krytykę źródeł, krytykę form i krytykę redakcji. Do egzegezy katolickiej metody te zaczęły przenikać dopiero od początku XX w. Nigdy jednak nie były przece-niane. Co więcej, wypowiedzi Stolicy Apostolskiej przypominają o potrzebie duchowej interpretacji Pisma św.

Na koniec niniejszego opracowania przechodzimy więc do przeglądu najbardziej charakterystycznego nauczania Magisterium Kościoła na temat duchowego sensu Pisma św.⁴⁵. Jego wartość jawi się wyraźnie na tle krótko zarysowanej sytuacji w egzegezie. Nauczanie to rozpoczyna encyklika Leona XIII *Providentissimus Deus* (1893 r.). Jest ona pierwszym, wielkim dokumentem współczesnej epoki, który daje gruntowne wskazówki co do studiów biblijnych, a którego normy do dzisiaj pozostają aktualne. Gdy chodzi o interesujące nas zagadnienie, encyklika podkreśla walor tekstu biblijnego natchnionego przez Ducha Świętego, którego zrozumienie możliwe jest tylko przez Jego interwencję i łaskę. W odniesieniu do sensu biblijnego papież naucza, że nie należy oddalać się od sensu literalnego, chyba z konieczności, która to usprawiedliwia. Dokument potwierdza również istnienie sensu szerszego, ukrytego. Nakazuje też, by nie lekceważyć patrystycznego sposobu interpretacji Pisma, które nie tylko jest „duszą teologii”, ale ma być postawione w Kościele w centrum życia duchowego i katechezy⁴⁶. Wprawdzie nauczanie papieża Leona XIII staje się początkiem rozkwitu studiów biblijnych, ale jego słowa o duchowym wymiarze Pisma, tak bliskim tradycji patrystycznej, pozostają mało docenione.

Trzeba było pod tym względem nowego przypomnienia ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Staje się nim encyklika Benedykta XV *Spiritus Paraclitus* (1920 r.), wydane z okazji 1500 rocznicy śmierci św. Hieronima. Znajdujemy w niej cały szereg pouczeń dotyczących interpretacji Pisma św. Według papieża praca hermeneutyczna egzegetów, nadążając za wymaganiami nauki, powinna stosować się do sensu, który Duch Święty zmierzył, kiedy teksty święte były pisane. Podstawą wszelkiej interpretacji ma być sens literalny. Odczytując go, należy jednak szukać sensu duchowego, by posilić ducha. Biblia bowiem w życiu Kościoła jest pokarmem dla życia duchowego, podporą wiary i środkiem do skutecznego sprawowania posługiwania słowu Bożemu⁴⁷.

Po dłuższym okresie przerwy ukazuje się nowy dokument papieski, szczególnie ważny dla Pisma św., encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943 r.). Spotkała się ona z bardzo entuzjastycznym przyjęciem ze strony katoli-

⁴⁵ Temu tematowi poświęca całe swoje dzieło G. Zevini, *Le dimensioni spirituali nell'ermeneutica biblica*, Roma 1977.

⁴⁶ Por. EB 89n. 108n. 111n. 114.

⁴⁷ Por. EB. 469. 482. 485n.

ckich biblistów. Mówiąc o sensie duchowym Pisma, papież podkreśla, że poszukiwanie tego sensu powinno być czynione z taką samą troską, z którą szuka się sensu literalnego. Encyklika oficjalnie daje upoważnienie do stosowania metod historyczno-krytycznych w egzegezie katolickiej. Stwierdza jednak, że takie studium pozostaje zawsze niekompletne, jeżeli nie osiąga zrozumienia teologicznego świętego tekstu i konsekwentnie z tym duchowej formacji ludu chrześcijańskiego, który w słowie Bożym powinien znajdować pokarm dla swego autentycznego życia⁴⁸. Owocem encykliki stała się zdrowa równowaga między wymogami krytyki z jednej strony, a koniecznością teologiczno-pastoralną z drugiej. W ten sposób encyklika otworzyła perspektywy, które znajdują pozytywne dopełnienie w konstytucji *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II.

Ojcowie soborowi, promulgując ten dokument (18 XI 1965 r.), chcieli dać Kościołowi tekst który, zachowując tradycyjną doktrynę biblijną, wychodziłby równocześnie ku jego aktualnym potrzebom. Według Soboru istotnym zadaniem tego, który interpretuje Pismo św. jest odszukanie z uwagą tego co hagiografowie chcieli powiedzieć i co Bóg chciał objawić przez ich słowa. Ostatecznym przedmiotem tego poszukiwania jest treść i sens słowa Bożego. Skoro jednak w Biblii Duch Święty mówi w formie ludzkiej, by zrozumieć Boga, trzeba zrozumieć człowieka. Stąd rodzi się konieczność, traktowanej serio, egzegezy historyczno-krytycznej. Ma to być jednak tylko etap, prowadzący do czytania i interpretowania Biblii w tym samym Duchu, w jakim została napisana. Poprzez to stwierdzenie *Dei Verbum* nawiązuje do ogólnej, teologicznej zasady biblijnej hermeneutyki Ojców Kościoła. Sobór podaje trzy konkretne kryteria, które jak widzieliśmy, obecne są również w nauczaniu Ojców: treść i jedność całej Biblii, żywa tradycja całego Kościoła i analogia wiary⁴⁹. – W ten sposób Kościół wraca do teologicznych zasad interpretacji Pisma św., które zawsze kierowały lekturą Biblii na Wschodzie. Sobór na nowo przedkłada Kościołowi wzorcowy sposób podejścia do tekstu, wypracowany przez szkołę aleksandryjską i antiocheńską starożytnego Wschodu. Łączą on w jedno dwie główne zasady interpretacyjne: wierność tekstowi i jego literackiemu sensowi oraz interpretację teologiczną według zasady *en Pneumati*. Z faktu, że Biblia jest słowem ludzkim pochodzi możliwość i konieczność interpretowania jej według wszystkich metod analizy literackiej i historycznej. Zaś z faktu, że jest słowem Bożym pochodzą: jedność wszystkich części Biblii, jej ukierunkowanie ku Chrystusowi, zgodność każdej, poszczególnej prawdy z całością Objawienia, jej relacja z magisterium Kościoła⁵⁰. By ta oficjalna nauka Kościoła mogła zaowocować, musi być podjęta przez egzegetów i teologów. Jedynie na tej drodze możliwe będzie przywrócenie jedności egzegezy i stworzenia nowej syntezy teologicznej.

⁴⁸ Por. EB 552—554. 567. 569.

⁴⁹ Por. KO 10. 12n. 21—25.

⁵⁰ Sens biblijny, jaki odkrywa się w tekście przez stosowanie kryteriów historyczno-literackich i teologiczno-dogmatycznych, nazywa się często sensem integralnym. Zob. H. Muszyński, *O integralny sens Pisma św.*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 11—17.

Na zakończenie warto postawić pytanie: jak we współczesnej egzegezie owocuje zasada interpretacji Pisma św. „w Duchu”, klasyczna u Ojców Kościoła, a podjęta na nowo przez Vaticanum II (KO 12)? Czy po Soborze nastąpiła jej rzeczywista recepcja? Trudna byłaby odpowiedź na to pytanie. Z pewnością nadal jest to zadanie, jakie dzisiaj w całej rozciągłości stoi przed egzegetami. Sprzyja ku temu przeżywana współcześnie odnowa biblijna w Kościele. Chrześcijaństwo na nowo odkrywa słowo Boże, czyta się Biblię, istnieje zapotrzebowanie na biblijną duchowość. Źle byłoby, gdyby w tej sytuacji egzegeza zacieśniała się jedynie do historyczno-krytycznych badań. Przeciwnie, egzegetyczna praca ciągle powinna zbliżać się ku duchowej interpretacji Pisma, by z niej kształtowała się upragniona przez Sobór jedność między Biblią i teologią, duchowością i życiem. Wiele po tym względem można nauczyć się od Ojców Wschodu, dla których chrześcijańska interpretacja mogła odbywać się tylko „w Duchu”.

Przemysław

KS. STANISŁAW HAREŹGA

Ks. Stanisław Włodarczyk

CZŁOWIEK OBRAZEM BOGA WEDŁUG JANA CHRYZOSTOMA

Chcąc w miarę możliwości ująć kompleksowo temat: „Człowiek obrazem Boga”, który był inspiracją bogactwa myśli teologicznej poprzez całą patrystykę, u jednego z jej przedstawicieli — Jana Chryzostoma, reprezentanta szkoły egzegetycznej antiocheńskiej, trzeba uwzględnić kilka problemów: 1. zapytać, czy posiadamy wydanie krytyczne i kompletne dzieł, w tym komentarzy homiletyczno-egzegetycznych¹ autora do Pisma św., 2. przedstawić choć po krótko jego metodę interpretacji Pisma św., które było głównym źródłem nauki o człowieku, w kontekście istniejących wówczas metod egzegetycznych², 3. przedstawić jego interpretację Rdz 1, 26-27, 4. zapytać jaki wpływ wywarło oprócz tekstów Biblii środowisko religijne i filozoficzne na kształtowanie się koncepcji człowieka jako obrazu Boga.

¹ Jan Chryzostom komentuje Pismo św. w homiliach, stąd będziemy używać nazwy komentarze homiletyczno-egzegetyczne lub homilie egzegetyczne.

² Szerzej na ten temat zob. S. Włodarczyk, *Rola synkatabasis w interpretacji Pisma św. według św. Jana Chryzostoma*, RBL 27 (1974) 246—250.