

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI

## **Czytać Słowo. Kościelna interpretacja Biblii w prawosławiu i jej trudności z punktu widzenia chrześcijańskiego Zachodu**

Spotkanie chrześcijan Zachodu, nierzadko nieznających własnych tradycji teologicznych, liturgicznych i duchowych, ze wschodnim chrześcijaństwem często zaczyna się od fascynacji. W wyzutym z emocjonalnych i estetycznych doznań zachodnim życiu religijnym liturgiczna tradycja Wschodu jawi się jako zupełnie inny świat. Wkraczającym do świątyni chrześcijanom wydaje się, iż albo cofnęli się w czasie, albo – co nawet bardziej prawdopodobne – przenieśli się do zupełnie innej religijnej i duchowej rzeczywistości. Nie ogranicza się ona do dyskusji doktrynalnych czy moralnych, lecz w jej centrum chrześcijanin doświadcza spotkania z Bogiem przez sacrum, liturgiczne piękno i estetyczny zachwyty.

Niemniej jednak zachwyty chrześcijańskim Wschodem nie może w człowieku Zachodu, świadomym przynależności do jednego Kościoła Chrystusa i wyznawania jednej wiary, zagłuszyć krytycznego myślenia. Co kryje się za doświadczanym pięknem? Jaka treść wiary wyznawana jest w poruszających słowach i gestach liturgii? A w końcu – jakie znaczenie dla tej wiary i dla całej wspólnoty Kościoła ma księga Pisma Świętego uroczyste wnoszona w czasie liturgii, okadzana, pięknie oprawiona, lecz odczytywana – przynajmniej w większości prawosławnych Kościołów – w języku już niezrozumiałym dla współczesnego człowieka. Z jednej strony zauważa się, iż w prawosławiu Ewangelia jest nie tylko księgą do czytania, lecz staje się również przedmiotem liturgicznej czci, ponieważ rozumiana jest jako symbol

samego Chrystusa<sup>1</sup>. Z drugiej strony problemy związane z obecnością Biblii w Kościele prawosławnym widzą niekiedy sami teologowie prawosławni. Nawet tak nieprzychylny Zachodowi niestrudzony krytyk Kościoła katolickiego jak Aleksander Schmemmann pisał o nieznamomości Pisma Świętego u większości prawosławnych i niezrozumieniu jego roli w życiu religijnym: „W naszym Kościele «akatyst» jest niewspółmiernie bardziej popularny od Pisma świętego. Ponieważ zaś całe nasze nabożeństwo zbudowano przede wszystkim według źródeł biblijnych, więc wszystko to w ostatecznym efekcie doprowadza do niezrozumienia również nabożeństwa, do oderwania liturgicznej pobożności od prawdziwego sensu *lex orandi*, «prawa modlitwy»”<sup>2</sup>.

Związek zewnętrznych form wyrazu wiary z jej treścią i normatywnymi źródłami nasuwa z perspektywy chrześcijanina Zachodu przyglądającego się braciom i siostram w Chrystusie na Wschodzie wiele pytań. Przedstawiany tekst ograniczy się do ostatniej wskazanej powyżej kwestii, badając specyfikę kościelnej interpretacji Biblii we wschodnim chrześcijaństwie w teologicznej optyce Kościoła zachodniego i zwracając do odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób tak czczona księga Pisma Świętego jest źródłem wiary oraz dawanego przez Kościół świadectwa. W tym kontekście szczególnie istotna wydaje się sama interpretacja Biblii we wspólnocie kościelnej oraz jej kryteria, które sprawiają, iż Biblia wciąż pozostaje księgą Kościoła zrozumiałą tylko w obrębie wspólnoty wierzących i wciąż aktualną dzięki żywej Tradycji.

## 1. Problem kanonu

Już sprawa kanonu biblijnego i podziału ksiąg na protokanoniczne (kanoniczne) i deuterokanoniczne (niekanoniczne)<sup>3</sup> ujawnia różnice nie

---

<sup>1</sup> Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1: *Istorija, kanoniczieskoje ustrojstwo i wierouczienije Prawosławnoji Cerkwi*, Moskwa 2009<sup>2</sup>, s. 343.

<sup>2</sup> A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 56.

<sup>3</sup> Zachowano tutaj wariantywność terminologiczną odpowiadającą zróżnicowaniu samej literatury teologicznej w tej kwestii, przy czym pojęcia „protokanoniczny”

tylko w teologicznym myśleniu Wschodu i Zachodu<sup>4</sup>, lecz także w rozumieniu normatywnej wartości wskazań kościelnego autorytetu oraz relacji między kościelną normą a praktyką liturgiczną. Zauważa się, iż kryształizowanie się kanonu biblijnego przebiegało na Wschodzie dłużej niż na Zachodzie<sup>5</sup>. W przeciwieństwie do rozstrzygnięć katolickich i doktryny reformacyjnej odpowiedź na pytanie o kanon biblijny na Wschodzie musi jednak wciąż pozostać zniuansowana.

Trudności wiążą się zarówno z określeniem ksiąg biblijnych wchodzących w skład Pisma Świętego, jak również z samym pojęciem kanoniczności oraz ze znaczeniem nadawanym w chrześcijaństwie prawosławnym tekstowi Septuaginty przy jednoczesnym – choć względnym – priorytecie kanonu judaistycznego. Jeżeli chodzi o sam skład Pisma Świętego, to wątpliwości budziły na Wschodzie te księgi Starego Testamentu, których brak w kanonie judaistycznym<sup>6</sup>. Orzeczenia starożytnych synodów na Wschodzie, jak i wypowiedzi ojców Kościoła, które winny stanowić dla doktryny prawosławnej podstawę, nie są w tej kwestii jednoznaczne, jeśli chodzi o księgi Mądrości, Koheleta, Estery, Judyty czy Tobiasza<sup>7</sup>. Ponieważ jednak w praktyce liturgicznej na Wschodzie szczególne miejsce zajęła Septuaginta, pod jej wpływem pojawiały się także próby

---

i „deuterokanoniczny” pochodzą z zachodniej nomenklatury teologicznej. Wariantywność tę należy odnotować, zwłaszcza gdy patrzy się na sprawę kanonu z perspektywy zachodniej, w której podział ksiąg na kanoniczne i niekanoniczne wydawałby się pociągać za sobą jako konsekwencję uznanie, iż tylko te pierwsze są rzeczywiście księgami natchnionymi i mogą być zaliczone do Pisma Świętego. Takiego wniosku nie można natomiast jednoznacznie stawiać z punktu widzenia teologii wschodniej, o czym dalej.

<sup>4</sup> Różnice te nie dotyczą Nowego Testamentu. W tym przypadku odmiennosc wyraża się jedynie w kolejności ksiąg. Odmiennosc ta nie ma jednak znaczenia teologicznego (por. I. Ałfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 354).

<sup>5</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. XVI.

<sup>6</sup> Por. I. Ałfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351.

<sup>7</sup> Meyendorff zauważa, iż np. Atanazy, Cyryl Jerozolimski oraz Jan Damasczeński odwołali im kanoniczności, jakkolwiek uważali za wartościową lekturę katechumenów (por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVI).

rozszerzenia kanonu biblijnego, znajdujące wyraz w niektórych autorytatywnych wypowiedziach kościelnych<sup>8</sup>. Współcześnie przyjmuje się, że Stary Testament liczy trzydzieści dziewięć ksiąg, natomiast niekanoniczne są księgi Mądrości, Judyty, Tobiasza, Mądrość Syracha, 2 i 3 Ezdrasza, List Jeremiasza, Barucha, trzy Księgi Machabejskie, modlitwa Manassesza w 2 Księdze Kronik, fragmenty Księgi Estery, Psalm 151, fragmenty Księgi Daniela (3, 24–90; 13; 14)<sup>9</sup>. W Nowym Testamencie na Wschodzie przez długi czas podnoszono wątpliwości co do Apokalipsy św. Jana, której kanoniczność przyjęto powszechnie dopiero między VI a VIII wiekiem<sup>10</sup>.

Choć wydawałoby się, że – w ten czy inny sposób – Wschód podzielił księgi na kanoniczne i niekanoniczne, to jednak podział ten nie jest wyraźny wskutek zróżnicowanego zastosowania liturgicznego ksiąg biblijnych. Stąd pod wpływem Septuaginty fragmenty Księgi Mądrości występują często w tekstach liturgicznych, mimo iż tekst ten współczesna teologia prawosławna uważa za niekanoniczny (deuterokanoniczny), ponieważ nie należy do kanonu judaistycznego (krótszego)<sup>11</sup>. Tymczasem – przeciwnie – śladem wątpliwości towarzyszących Apokalipsie św. Jana jest to, iż jest ona jedyną księgą Nowego Testamentu, której nie odczytuje się w liturgii, mimo iż od wieków jest uznawana za w pełni kanoniczną<sup>12</sup>.

Zagadnienie kanoniczności w odniesieniu do Biblii zaciemnia także fakt, że część prawosławnej literatury teologicznej zalicza księgi niekanoniczne do szerszej kategorii apokryfów (dzielącej się z kolei na księgi pseudokanoniczne, których fragmenty są niekiedy odczytywane w czasie nabożeństw, niekanoniczne, które są zbliżone tematycznie do ksiąg kanonicznych, oraz antykanoniczne, w których zawarte są poglądy nieprawowierne)<sup>13</sup>. Spośród ksiąg określanych jako apokryficzne

<sup>8</sup> Np. jeśli chodzi o 3 Mch (por. tamże).

<sup>9</sup> Por. *Biblija*, [w:] *Christianstwo*, red. S. S. Awierincew, t. 1, Moskwa 1993, s. 255; I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351.

<sup>10</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. XVI.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. XVII.

<sup>13</sup> Por. M. W. Roźdiestwienskaja, *Apokrify*, [w:] *Prawosławnaja encyklopedija*, t. 3, Moskwa 2001, s. 46.

w odniesieniu do Starego Testamentu tylko niektóre pojawiają się w drukowanych wydaniach Biblii. Jednocześnie nie ulega wątpliwości, że na rozwój teologii oraz liturgii wschodniej treści ksiąg apokryficznych (także tych, które nie pojawiają się w Septuagincie) wywarły znaczący wpływ<sup>14</sup>. W kontekście liturgicznego zakorzenienia żywego przekazu Biblii jako słowa Bożego fakt ten uniemożliwia zajęcie jednoznacznego stanowiska wobec wartości doktrynalnej apokryfów, z wyjątkiem tych ksiąg, które rzeczywiście zawierają motywy heterodoksyjne.

Pojawia się kwestia tego, jakie jest rzeczywiście znaczenie pojęcia kanoniczności. I tutaj trudno o jednoznaczność. Starsze wypowiedzi teologiczne wskazują wyraźnie na różnicę, jeśli chodzi o powagę ksiąg kanonicznych i niekanonicznych. Píše się, iż Kościół nie stawia ksiąg niekanonicznych na równi z kanonicznymi, lecz uznaje je za pożyteczne<sup>15</sup>. Tymczasem zdaniem jednego z najbardziej znanych współczesnych teologów prawosławnych metropolity Hilariona Ałfiejewego podział ksiąg na kanoniczne i niekanoniczne ma raczej charakter umowny, skoro wyraża on kanon żydowski, a nie chrześcijański. Nie ma zatem znaczenia, jeśli chodzi o wartość doktrynalną określonej księgi. Ałfiejew mówi w tym kontekście o innej kanoniczności – chrześcijańskiej, mającej swoje oparcie nie w orzeczeniach autorytetów kościelnych ani tym bardziej nie w kanonie judaistycznym, lecz weryfikowanej przez użycie liturgiczne. W tym sensie uważa, iż nie można uznać za niekanoniczne Księgi Mądrości czy też greckich fragmentów Księgi Daniela, skoro zajmują one znaczące miejsce w prawosławnym nabożeństwie<sup>16</sup>. Jednak i takie ujęcie nastrocza trudności. Jeśli chrześcijańska kanoniczność ksiąg biblijnych ma się opierać na zastosowaniu liturgicznym, to trzeba zauważyć, iż współcześnie większa część Starego Testamentu nie jest w ogóle odczytywana w czasie nabożeństwa<sup>17</sup>. Z kolei wspomniany brak czytania Apokalipsy w świetle tak

---

<sup>14</sup> Por. Je. N. Mieszczerskaja, *Apokryfy. Wietchozawietnyje Apokryfy*, [w:] *Prawosławnaja encyklopedia*, t. 3, Moskwa 2001, s. 47–48.

<sup>15</sup> Por. *Biblija*, art. cyt., s. 255.

<sup>16</sup> Por. I. Ałfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351–352.

<sup>17</sup> Por. A. Schmemann, *Eucharystia*, dz. cyt., s. 56.

sformułowanego kryterium kazałby – po wielu wiekach – znów zakwestionować jej kanoniczność.

Problem ten istotny jest z zachodniochrześcijańskiego punktu widzenia, zgodnie z którym pytanie o kanoniczność łączy się z kwestią wiarygodności określonej księgi jako natchnionej, a zatem jako części spisane słowa Bożego. Wschodnie spojrzenie na to zagadnienie jest inne, skoro nawet ci, którzy wyraźnie dzielą księgi biblijne na kanoniczne i niekanoniczne, posługując się kanonem judaistycznym, jednocześnie księgom niekanonicznym przyznają miano uznanych i polecanych do czytania (gr. *anaginosmomena*)<sup>18</sup>. To, co dla teologii zachodniej wydaje się poważną trudnością, możliwe jest do wyjaśnienia tylko wtedy, kiedy przyjmie się właściwą teologii prawosławnej relację Pisma do Tradycji (zwłaszcza patrystycznej), w której – co można tutaj wyrazić tylko z wielką ostrożnością – tej ostatniej przypisuje się o wiele większe znaczenie niż ma to miejsce w chrześcijaństwie zachodnim.

## 2. Kościelna egzegeza Biblii

Poza samym określeniem kanonu biblijnego ważną kwestią prawosławnego stosunku do Biblii jest rozumienie kościelnego charakteru jej interpretacji. Widać tu pewne podobieństwa do teologii katolickiej – zwłaszcza w odrzuceniu skrajnego neoprotestanckiego biblicyzmu oraz zakorzenieniu Biblii w żywej Tradycji Kościoła – oraz elementy odrębne, nasuwające wątpliwości z punktu widzenia teologii zachodniej.

Zasadniczym kryterium interpretacji Biblii wydaje się właśnie kościelność rozumiana jako wyjaśnianie Pisma na podstawie nieprzerwanego, wielowiekowego doświadczenia Kościoła. Stąd nie do pomyslenia jest interpretacja Biblii zupełnie abstrahująca od innych elementów wiary i praktyki chrześcijańskiej takich jak orzeczenia soborowe, nauczanie ojców Kościoła, liturgia czy duchowość. Wprawdzie można by w taki sposób analizować Biblię jako swoiste starożytne dzieło literackie, to jednak – jak pisze Alfiejew – poza Kościołem nie jest możliwe jakiegokolwiek

---

<sup>18</sup> Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 351–352.

prawidłowe rozumienie Pisma Świętego<sup>19</sup>. Kościół jest tutaj rozumiany nie tylko w przestrzeni czy też jako pewna instytucja, lecz również – a może bardziej – w czasie, a zatem jako żywa Tradycja, czyli dawane nieprzerwanie przez chrześcijan świadectwo tożsame ze świadectwem apostołów głoszących wiarę chrześcijańską<sup>20</sup>. Jedynie wewnątrz tej Tradycji księgi biblijne są rzeczywiście słowem Bożym<sup>21</sup>. Bez Tradycji są one natomiast tylko martwą literą. Stąd Tradycja staje się nawet czymś więcej niż kontekstem interpretacyjnym. Jest ona dla Biblii żywym komentarzem, a nawet – jak może się wydawać – nadaje jej znaczenie<sup>22</sup>.

O ile taka postawa wobec Pisma Świętego wydaje się zbliżona do nauki katolickiej, zwłaszcza wtedy, kiedy akcentuje możliwość autentycznej interpretacji Biblii tylko w Kościele i kiedy wyraźnie ukazuje Biblię jako księgę Kościoła wciąż aktualną dla wspólnoty wierzących dzięki żywej Tradycji, o tyle szczegółowe zagadnienia interpretacyjne stają się bardziej złożone.

Przykładem takich trudności jest problem sposobu interpretacji Pisma. Czy skoro teologia prawosławna nadaje takie znaczenie nauce ojców Kościoła, ich metody egzegetyczne są wiążące dla Kościoła współczesnego? Albo też, czy skoro dogmatyczna Tradycja Kościoła jest jedynym wiarygodnym kryterium interpretacyjnym treści doktrynalnych Biblii, Kościół ma możliwość odczytania w Piśmie Świętym zawartych w nim prawd, które wcześniej nie były wystarczająco jasno ukazywane lub też nie zajmowały uwagi autorytatywnych interpretatorów takich jak ojcowie? Jest to zagadnienie niezwykle ważne, jeśli chce się ukazać aktualność Biblii jako słowa Bożego w każdym kontekście historycznym i kulturowym ludzkiego życia, nie tylko w środowisku zhellenizowanego chrześcijaństwa patrystyki wschodniej i pierwszych soborów. Nie dziwi, że wśród najbardziej znaczących teologów prawosławnych nowszych czasów pojawiały się głosy, iż prawowierna myśl chrześcijańska musi być

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 350.

<sup>20</sup> Por. M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Leśniewska, K. Leśniewski, [w:] *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 30.

<sup>21</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

<sup>22</sup> Por. M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, art. cyt., s. 30.

hellenistyczna oraz że jedynym sposobem zbliżenia chrześcijan jest „powrót” do hellenistycznego sposobu myślenia i związanych z nim kategorii teologicznych. Pogląd ten szczególnie propagował Georges Florovsky (Gieorgij Fłorowski), sądząc, iż obecność greckich kategorii myślowych w doktrynie i życiu prawosławia jest „kanonizowana”<sup>23</sup>.

Pojawia się także kolejna trudność interpretacyjna. Czy podkreślanie znaczenia interpretacji Biblii dokonanej przez sobory czy – częściej – przez ojców Kościoła (których jednomyślność w wielu kwestiach jest raczej mrzonką czy ahistorycznym postulatem niż rzeczywistością) nie zaciemnia rzeczywistej treści samego Pisma i nie ukrywa jej pod grubą warstwą późniejszej egzegezy? Meyendorff wspomina w tym kontekście, iż niekiedy egzegeza wschodnia ograniczała się wręcz do zebrania i cytowania wypowiedzi ojców Kościoła na określony temat, przy czym – nawet za cenę nierzetelności – w praktyce takiej chodziło o ukazanie ich całkowitej zgodności w kwestiach interpretacji Biblii<sup>24</sup>.

Trudność ta uwidacznia się, kiedy metropolita Hilarion Ałfiejew pisze o wywodzącej się od ojców (wraźniej sformułowanej w nauce Grzegorza z Nazjanzu) „retrospektywnej” metodzie czytania Pisma Świętego właściwej teologii prawosławnej. Metoda ta w istocie polega na docieraniu do tekstu biblijnego *ex post* czy też przez warstwę różnych późniejszych autorytatywnych interpretacji, które dla chrześcijanina są stale wiążące. Zdaniem Ałfiejewa w takiej analizie tekstu Pisma należy wyjść nie od niego samego, lecz od następującej po nim świętej Tradycji oraz rozpoznawać z nim dogmaty wiary sformułowane przez Kościół w późniejszym okresie. Metropolita zauważa, iż takie podejście do Pisma było podstawowe w patrystyce, umożliwiając – chociażby – dopatrywanie się nauki o Trójcy Świętej nie tylko w Nowym, ale również w Starym Testamencie<sup>25</sup>. Przekonanie o konieczności czytania Biblii w świetle dog-

---

<sup>23</sup> Por. K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovskiego*, Lublin 1995, s. 153.

<sup>24</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII, 5.

<sup>25</sup> Por. I. Ałfiejew, *Prawosławie*, t. 1, dz. cyt., s. 344.



matycznej Tradycji Kościoła jest wyrażane bardzo mocno<sup>26</sup>. Ta Tradycja nie ogranicza się jedynie do wypowiedzi soborowych czy nauczania ojców Kościoła, ale obejmuje także tradycje liturgiczne i sakramentalne, które również wyznaczają granice prawowiernej egzegezy<sup>27</sup>. Nie kwestionując zasadności takiej interpretacji, która ostatecznie opiera się na przekonaniu o jedności wiary chrześcijańskiej w każdej epoce oraz na wierze, iż Duch Święty zachowuje Kościół w prawdzie, można jednak zauważyć, iż gdyby przyznano jej rzeczywisty prymat, nie sposób byłoby w Piśmie Świętym dostrzec odpowiedzi na żadne problemy człowieka, które nie zaistniały w epoce patrystycznej ani też na wyzwania stawiane przed chrześcijanami we współczesnym świecie.

Wreszcie warto by zasygnalizować ostatni problem, który sam wart jest odrębnego opracowania oraz rzetelnej krytyki teologicznej. Metropolita Joannis Zizioulas zarzuca teologii zachodniej, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, niepotrzebną w gruncie rzeczy troskę o autorytet Biblii wyrażającą się czy to w wymaganiu jej autentycznego wyjaśnienia w zgodzie z magisterium Kościoła, czy to w biblicystycznych poszukiwaniach opartych na zasadzie *sola scriptura*. Tymczasem Pismo żyje w Kościele, w którym Duch Święty dokonuje nieustannie jego reinterpretacji<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Metropolita Hilarion Alfiejew daje tu przykład kontrowersji ariańskiej i prawowiernej doktryny trynitarnej. Zauważa, iż w IV wieku zarówno chrześcijanie prawowierni (nicejscy), jak i arianie w głoszeniu swoich nauk odwoływali się do tekstów biblijnych, znajdując niekiedy w tych samych tekstach potwierdzenie dla swoich – przeciwnych w końcu – stanowisk. Oznacza to, iż kryterium autentycznej interpretacji nie znajduje się w samej Biblii (co antycypuje kontrowersję reformacyjną w tej kwestii), lecz poza nią – w wierności Tradycji Kościoła. Zgodnie z poglądami Grzegorza z Nazjanzu tylko wykład treści biblijnych zgodny z tą tradycją jest uprawniony. Inna interpretacja jest natomiast kłamliwa, a Biblia poza kontekstem tradycji traci swoje znaczenie dogmatyczne. Zarazem wewnątrz Tradycji także teksty biblijne, które bezpośrednio nie wyrażają prawd doktrynalnych, nabierają takiego głębszego sensu, tak iż chrześcijanie prawowierni mogą dostrzec w nim to, co jest niedostrzegalne dla heretyków (por. tamże, s. 344–345).

<sup>27</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, dz. cyt., s. XVII.

<sup>28</sup> Por. J. D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London-New York 2008, s. 157–159.

Wprawdzie z punktu widzenia teologii prawosławnej Biblia ma dla życia Kościoła znaczenie normatywne, tak iż Kościół jest jej podporządkowany, skoro powstała ona jako dzieło Ducha Świętego, to jednak uważa się ją wprost za część Tradycji, jakkolwiek „najbardziej autorytatywną”<sup>29</sup>. O ile takie sformułowanie może być zrozumiałe także z zachodniego punktu widzenia, o tyle nierozwiązany pozostaje problem doktryn, które nie są zawarte w Biblii, a zwłaszcza tego, kto ma autorytet, by takie doktryny określać. Biskup Maximos Aghiorgoussis pisze, iż „wiele nauk Pana i opisów Jego czynów nie zostało włączonych do chrześcijańskiej Biblii (por. J 21, 24–25). Pozostały one częścią życia Kościoła, dziedzictwem sięgającym wspólnoty apostoelskiej i utwalonym w ciągu jej historii”<sup>30</sup>. Problem ten ma wszakże inne odniesienia w dyskusji teologicznej na Zachodzie między teologią katolicką a reformacyjną, inne natomiast w kontekście Wschodu chrześcijańskiego. Pojawia się bowiem pytanie, w jakiej mierze takie źródła teologiczne oraz kryteria interpretacyjne Biblii jak chociażby silnie uwarunkowane czasowo i kulturowo tradycje liturgiczne i duchowe, a nawet niektóre ewidentnie błędne ustalenia egzegetyczne czy przekonania teologiczne mogą być rzeczywiście wiążące dla chrześcijan i kto ma autorytet, by uznać je za „część życia Kościoła”.

Z decydującą rolą środowiska kościelnego dla zrozumienia tekstów biblijnych wiąże się też zagadnienie sposobu ich interpretacji. Specyfiką wschodniochrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu – naznaczony różnorodnymi reminiscencjami starotestamentowymi w tekstach liturgicznych czy modlitewnych – jest akcentowanie jego typologicznego charakteru. W duchu egzegezy patrystycznej widzi się Stary Testament jako zapowiedź Chrystusa. Chrystus jest kluczem do zrozumienia Starego Testamentu<sup>31</sup>. Nasuwa to oczywiście pytania o możliwość autonomicznego rozpatrywania Starego Testamentu jako Biblii Izraela, jednakże dominujące podejście chrześcijańskiego Wschodu staje się zrozumiałe, jeśli uwzględni się jego przeważnie liturgiczne źródło. Więcej trudności sprawia interpretacja Nowego Testamentu i kwestia jego normatywności

<sup>29</sup> Por. M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, art. cyt., s. 31.

<sup>30</sup> Tamże, s. 30.

<sup>31</sup> Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 343–344.

dla wiary Kościoła. Niekiedy – na podstawie pism ojców Kościoła – także Nowy Testament rozpatrywany jest jako zapowiedź czy też cień królestwa Bożego, które ma dopiero nadejść. Usprawiedliwia to typologiczne, anagogeniczne i alegoryczne wyjaśnianie Pisma Świętego, które – podobnie jak w przypadku tekstów starotestamentowych – zachodzi przede wszystkim w liturgii<sup>32</sup>. Metropolita Hilarion Ałfiejew zauważa, iż prawosławna interpretacja Biblii często zmierza do odniesienia tekstów biblijnych do życia duchowego wierzących, niekiedy prowadząc do pomijania literalnego, historycznego sensu tekstów biblijnych, lecz akcentując konieczność odniesienia każdego tekstu do własnego życia chrześcijanina<sup>33</sup>. Choć takie podejście do ksiąg biblijnych ma uzasadnienie w egzegetycznej pracy wielu ojców Kościoła<sup>34</sup>, to jednak każe również pytać o to, w jaki sposób umożliwiła chrześcijaninowi dotarcie do rzeczywistego znaczenia Biblii. Czy uczynienie z liturgii głównego miejsca rozbrzmiewania i życia spisane słowa Bożego nie utrudnia odczytania go w jego ludzkim wymiarze – jako słowa powstałego w określonym kontekście i przekazującego konkretne prawdy zrozumiałe wtedy, gdy umieści się je w jego własnym środowisku powstania. Bez wątplenia dostrzeganie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie tego samego Chrystusa ułatwia chrześcijanom zrozumienie jedności obu Testamentów oraz jedności Bożego działania wobec świata i człowieka w ciągu całej historii zbawienia. Jednakże pozostaje wątpliwość, czy nadanie priorytetu kontekstowi kościelnemu, a tym bardziej ściśle liturgicznemu w interpretacji Biblii nie utrudnia dostępu do pism, które powstały przecież w kontekście bardzo odmiennym.

### 3. Problem języka

Zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na dwa specyficzne elementy odczytywania Biblii przez prawosławie związane z samą problematyką

---

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 345.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 347–348.

<sup>34</sup> Por. J. D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, dz. cyt., s. 4.

języka. Pierwszym z nich jest znaczenie nadawane Septuagincie, a drugim – stosunek do współczesnych tłumaczeń Biblii.

W stosunku teologów prawosławnych do Septuaginty widoczny jest pewien paradoks czy też zastanawiająca niekonsekwencja. Z jeden strony – jak wspomniano – za teksty kanoniczne Starego Testamentu uważa się te, które znajdują się w kanonie judaistycznym. Jednocześnie postawą tekstu Starego Testamentu w prawosławiu jest właśnie Septuaginta zawierająca z punktu widzenia judaistycznego teksty niekanoniczne. Wskazuje się przyczyny takiego stanowiska, jak choćby to, że tekst Septuaginty jest bliższy czasowo oryginałowi tekstu biblijnego niż wersja masorecka czy też że w niektórych cytatach starotestamentowych w Nowym Testamencie wykorzystywana jest właśnie Septuaginta. Wydaje się jednak, że dominującym czynnikiem w uznaniu znaczenia Septuaginty jest to, że stosowali go ojcowie Kościoła oraz że to właśnie on znalazł zastosowanie w liturgii wschodniej<sup>35</sup>. To sprawia, iż niekiedy przypisuje się mu wyjątkowe, a nawet główne znaczenie. Mówi o tym Filaret Moskiewski: „w prawosławnej nauce o Piśmie świętym tekstowi siedemdziesięciu tłumaczy należy przypisywać godność dogmatyczną, w niektórych przypadkach zrównującą go z oryginałem, a nawet przewyższającą ten rodzaj tekstu żydowskiego, który został powszechnie przyjęty w nowszych wydaniach”<sup>36</sup>. Pytanie o podstawę takiego stanowiska wraz z jednoczesnym uznaniem priorytetu kanonu judaistycznego pozostaje jednak otwarte. Jak się wydaje, uznanie liturgicznej praktyki starożytnego chrześcijańskiego Wschodu wyprzedza tutaj refleksję teologiczną<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352.

<sup>36</sup> Filaret, *O dogmatycznym dostoinstwie LXX*, cyt. za: I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352.

<sup>37</sup> Na gruncie rosyjskim może chodzić także o inną kwestię, która wymagałaby szerszej krytycznej analizy. Po przejściu chrześcijaństwa z Bizancjum na Rusi pojawiła się idea, iż język grecki jest jedynym prawdziwym językiem chrześcijaństwa, któremu równa się jedynie język słowiański (cerkiewnosłowiański). Wprawdzie wraz z upadkiem Konstantynopola idea ta straciła na znaczeniu, to jednak reformy patriarchy Nikona polegające na dostosowaniu języka liturgicznego i pewnych elementów liturgii zgodnie

Trudności wiążące się z normatywnym charakterem tekstu Septuaginty oddziaływały także na proces przekładu Biblii na język rosyjski w XIX wieku. Tekst słowiański był oparty na Septuagincie. Z kolei rzetelność naukowa nakazywała wziąć pod uwagę tekst hebrajski. Ostatecznie kanoniczne księgi Starego Testamentu przetłumaczono z języka hebrajskiego (choć w niektórych miejscach, zwłaszcza tam, gdzie były one cytowane w Nowym Testamencie według Septuaginty lub gdzie zbyt daleko odchodziły od wersji słowiańskiej, przyjęto tłumaczenie z tekstu greckiego), teksty niekanoniczne – z Septuaginty, a w przypadku 3 Księgi Ezdrasza wykorzystano tekst łaciński<sup>38</sup>.

Interesujące, że w kontekście zagadnienia tłumaczenia tekstu biblijnego metropolita Hilarion Alfiejew zwraca uwagę na jeszcze jeden specyficzny dla teologii prawosławnej element spojrzenia na język biblijny. Teologowie prawosławni sprzeciwiają się na ogół takim przekładom Pisma Świętego, w których desakralizowano by tekst biblijny przez wprowadzenie do tłumaczenia słów potocznych, nielicujących z godnością tekstu świętego. W szczególności chodzi o to, by nie pomijać w tłumaczeniach wzorców przekładu, które sięgają czasów ojców Kościoła. Podejście takie uniemożliwia też jakiegokolwiek próby „politycznie poprawnego” tłumaczenia Biblii, w których stosowano by język inkluzywny, pomijający – tam, gdzie to się da – różnice płciowe<sup>39</sup>. O ile sprzeciw wobec podyktowanego założeniami ideologicznymi zniekształcania tekstu biblijnego można rozumieć jako wyraz ochrony integralności Pisma, o tyle przekonanie o sakralnym charakterze Biblii, zwłaszcza w kontekście zasadniczo prostego języka nowotestamentowego, przypomina wskazaną już wcześniej cechę charakterystyczną podejścia do Biblii w prawosławiu: Pismo zdaje się już żyć w zupełnie nowym kontekście – kościelnym, liturgicznym, sakralnym – podczas gdy pierwotny kontekst jego powstania i funkcjonowania, wyrażający się też w szacie językowej, schodzi na plan dalszy.

---

z wzorcami greckimi świadczą o tym, iż całkowicie nie zanikła – por. J. Faryno, *Greka*, w: *Idee w Rosji*, red. A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 416–420.

<sup>38</sup> Por. I. Alfiejew, *Prawosławije*, t. 1, dz. cyt., s. 352–353.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 356–358.

## 4. Wnioski

Z punktu widzenia teologii Kościołów i wspólnot na Zachodzie prawosławne podejście do Pisma Świętego zawiera wiele cennych elementów, odkrywając wspólne chrześcijańskie dziedzictwo. Do nich zaliczyć należy przede wszystkim podkreślenie znaczenia środowiska kościelnego jako koniecznego do autentycznego odczytywania i wyjaśniania Biblii. Pismo Święte jest księgą Kościoła, w nim żyje i jest przezeń nieustannie celebrowane, głoszone oraz aktualizowane – przede wszystkim z liturgii. Poza Kościołem Biblia staje się tylko ludzką księgą, uwarunkowaną i ograniczoną czasowym kontekstem powstania czy też językowymi i intelektualnymi możliwościami jej ludzkich autorów. W Kościele natomiast jest rzeczywiście słowem Bożym – zawsze aktualnym i zawsze głoszonym. Zarazem kościelny kontekst odczytywania Pisma Świętego chroni chrześcijan przez biblicyzmem, który chciałby wiarę w Chrystusa ograniczyć jedynie do ludzkich słów zapisanych w księgach Starego i Nowego Testamentu. Duch Święty, który dał natchnienie autorom biblijnym, nie zamyka swojego działania do napisanych ksiąg, lecz żyje w całym Kościele – także w mistyce, liturgii, modlitwie. Takie podejście sprawia, iż chrześcijanie mogą mieć głęboką świadomość jedności wiary w Chrystusa – zapowiadanej w Starym Testamencie, objawionej w księgach nowotestamentowych, lecz wciąż zmierzającej w żywym Kościele do eschatologicznego wypełnienia. Wiara chrześcijańska jest wobec tego dynamiczna – nie zatrzymuje się na określonym etapie historii ludzkości, tak jak nie zamyka się na naukowej egzegezie ksiąg biblijnych – ale też zachowuje przez wieki swoją jedność i tożsamość.

Te cenne intuicje obecne w prawosławnym odczytywaniu Biblii nie przesłaniają jednak istniejących trudności, które domagają się teologicznej refleksji, a może nawet podjęcia ich w ekumenicznym dialogu, zwłaszcza tam, gdzie dąży się do podjęcia dzieła wspólnego chrześcijańskiego przekładu Pisma Świętego. Zagubiony współcześnie człowiek ma prawo pytać o autorytatywność stwierdzeń Biblii i o ich normatywny charakter dla wiary chrześcijańskiej. Poszukując odpowiedzi na problemy, które stawia zmieniający się kulturowo, cywilizacyjnie i technicznie świat, chrześcijanin ma także prawo pytać, dlaczego obowiązująca ma

być wykładnia Pisma dana przez ojców Kościoła, którzy mimo swojego niekwestionowanego znaczenia dla Kościoła i osobistego świadectwa wiary byli ludźmi żyjącymi w bardzo odmiennym kontekście historycznym i kulturowym. Z kolei pragnąc doświadczyć spotkania z Jezusem Chrystusem w Jego słowie, chrześcijanin może domagać się od przekładów biblijnych języka żywego i dostępnego, takiego właśnie, jakim przemawiał Jezus, nie zaś skostniałego, sakralnego i niedostępnego, w którym chrześcijańskie orędzie nie może w pełni dotrzeć do współczesnych ludzi. Ponadto nie negując znaczenia środowiska kościelnego dla przekazu i autorytatywnego wyjaśniania Pisma, niechrześcijanie czy też ludzie poszukujący mieliby też prawo zapytać o to, czy przez czytanie Biblii nie mogą jednak zbliżyć się do Chrystusa, tak aby odkryć potrzebę pogłębienia czytanego słowa i poszukiwania chrześcijańskiego wyjaśnienia jego sensu (por. Dz 8, 30nn).

*Lublin-Drohiczyn*

*KS. MARCIN SKŁADANOWSKI*

## Abstrakt

Artykuł przedstawia specyficzną dla teologii prawosławnej kościelną interpretację Biblii oraz ukazuje trudności tego podejścia teologicznego z punktu widzenia teologii Kościołów i Wspólnot na Zachodzie. Omawiany jest problem kanonu biblijnego w prawosławiu oraz trudności wiążących się z podziałem ksiąg na „kanoniczne” i „niekanoniczne”. Następnie ukazuje się specyficzne elementy egzegezy biblijnej, której podstawowym kontekstem jest wspólnota Kościoła. Wiąże się z tym także problem języka biblijnego, a w jego ramach – znaczenie przypisywane tekstowi Septuaginty oraz krytyczna ocena przez teologów prawosławnych niektórych współczesnych przekładów Biblii. Elementy cenne dla wszystkich chrześcijańskich tradycji oraz główne trudności wysuwane przez teologię zachodnią zestawia zakończenie artykułu.

## Słowa kluczowe

Biblia, Kościół, prawosławie, egzegeza, kanon biblijny

## Abstract

### Reading the Word. An ecclesiastical interpretation of the Bible in the Orthodox church and its difficulties from the point of view of the Christian West

The article presents a specific ecclesiastical interpretation of the Bible within Orthodox theology and shows some difficulties of this approach from the point of view of Western theological thought. The article discusses the problem of the Orthodox biblical canon and the main difficulties associated with the division between „canonical” and „non-canonical” books. Then the text presents specific elements of Orthodox biblical exegesis, with emphasis on the community of the Church as its primary context. The article also touches the problem of biblical language, and especially importance attached to the text of the Septuagint as well as critical evaluation of certain modern translations of the Bible by Orthodox theologians. The text reveals the elements of the Orthodox approach to the interpretation of the Bible that are valuable for all Christian theological traditions as well as the main theological problems related to it.

## Keywords

Bible, Church, orthodoxy, exegesis, biblical canon