

O. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap}*
UPJPII, Kraków

PISMO ŚWIĘTE CZYTANE PRZEZ OJCÓW

Unifikacja ksiąg biblijnych i określenie standardowego konstantyńskiego zbioru Pisma świętego około 425 roku było historycznie zbieżne z cesarską polityką wprowadzania jednorodności religijnej na terenie Imperium Romanum na początku IV wieku. Co więcej, do V wieku na terenie Cesarstwa Rzymskiego istniała ciągłość kulturowa, która umożliwiała tłumaczenie „słowo w słowo”. W związku najazdami germańsko-irańskimi nastąpiło zerwanie antycznej wspólnoty kulturowej, co w przekładach biblijnych doprowadziło w V wieku do tłumaczenia „sens w sens”. Najwyższą formą objawienia się Boga dla autorów patrystycznych było wydarzenie Wcielenia Boga. Natomiast Biblia jako objawione słowo Boże była rozumiana jako uprzywilejowany, darmowy Boży fenomen, przez który Bóg ujawnia prawdę o sobie i komunikuje się z człowiekiem. W związku z tym natchnienie było rozumiane przez ojców Kościoła jako dar Boży udzielony ludzkiemu autorowi, dzięki czemu był on w stanie przekazać Boże objawienie w tekście Pisma świętego, które zostało uznane przez wspólnotę wiary jako słowo Boże. Dla ojców Kościoła cała teologia opierała się na rozważaniu Biblii, która stanowiła dla autorów patrystycznych *norma normans* wiary chrześcijańskiej. Jezus Chrystus pozostawał dla Ojców i pisarzy Kościoła patrystycznego kluczem hermeneutycznym do Pisma świętego i podstawą poznawania tajemnicy Boga i godności człowieka. Ojcowie przez swą egzegezę i teologię pokazują nam też, że nie wolno oddzielać osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który ostatecznie objawił nam Ojca, oraz świadectwa o Nim, zawartego w kerygmacie chrześcijańskim i w Piśmie świętym. Taka afirmacja Biblii pozwoliła do VII wieku uformować kanon biblijny, ale także kształtować Tradycję Kościoła, zwłaszcza tę trynitarną, duchową i liturgiczną. Biblijna interpretacja ojców Kościoła może być uznana za sens pełniejszy Nowego Testamentu, który w dogmatycznej tradycji Kościoła wyraża sens zamierzony przez Boga, pierwszego Autora Pisma świętego, a który to sens nie był znany w pełni ludzkiemu autorowi Pisma (np. koncepcja Trójcy Świętej, relacji wewnątrztrynitarnych czy doktryna o grzechu pierworodnym). Tak pojęta lektura Pisma świętego była dla pisarzy patrystycznych zarówno źródłem ich wiary, jak i ich teologii.

* O. Dariusz Kasprzak OFM^{Cap} – ur. 1966 w Krakowie, kapłan, patrolog, dr hab. teologii w zakresie nauk patrystycznych, prof. nadzw. UPJPII; e-mail: kdario@poczta.onet.pl.

Czym od strony teorii i zasad było Pismo święte w Kościele okresu patrystycznego? Na tak postawione pytanie szkolna odpowiedź wydaje się jasna: teologia ojców Kościoła była wyjaśnieniem Pisma świętego, zwracano uwagę zarówno na treść teologiczną, jak i na praktyczne wymogi życia chrześcijańskiego (*sacra doctrina et practica ex sacra Pagina*). Tematykę tę tak ujmują klasyczne wstępy do Pisma Świętego. Nie chcąc powtarzać oczywistości dotyczących tego tematu, wydaje się metodologicznie słuszne i naukowo bardziej praktyczne rozważenie procesów teologicznych i historycznych, kształtujących lekturę i interpretację Biblii w Kościele do VII wieku. Postaram się zatem w ujęciu chronologicznym dać odpowiedź na następujące pytania: (1) Co było uznane za Pismo Święte w okresie patrystycznym? (2) Jakie wersje Biblii istniały w okresie patrystycznym? (3) Czym była kwestia natchnienia i objawienia Pisma Świętego w okresie patrystycznym? (4) Jaka była funkcja Biblii w Kościele antycznym? (5) Jaka była patrystyczna egzegeza? Na koniec postaram się wyprowadzić kilka uogólniających wniosków.

CO BYŁO UZNANE ZA PISMO ŚWIĘTE W OKRESIE PATRYSTYCZNYM, CZYLI KSZTAŁTOWANIE SIĘ KANONU BIBLII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pierwszym historycznie pewnym spisem pism świętych w Kościele, który znacząco wpłynął na uznanie tekstów nowotestamentalnych za natchnione, stąd włączone do kanonu Kościoła był bezsprzecznie spis Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej (*Historia kościelna* 3,25,1–3). Kanon Muratoriego (II w.) nie miał większego wpływu na kwestię formowania się kanoniczności w tamtym czasie, co więcej – nikt nie podjął się tworzenia na jego wzór analogicznego spisu ksiąg uznawanych w Kościele za natchnione. Spisy takie zaczęto tworzyć dopiero w IV i V wieku (np.: spis 27 ksiąg NT, zawarty w *Liście świętecznym* Atanazego z Aleksandrii z 367 r.; spis Synodu rzymskiego z 382 r.; spis Synodu w Laodycei z l. 397 i 419). Jak zatem kształtowała się kwestia kanoniczności w okresie patrystycznym? Poniżej w układzie chronologicznym postaram się przedstawić dla Kościoła okresu patrystycznego najbardziej znaczące fazy związane z procesem uznawania tekstów za natchnione i kanoniczne.

I–II wiek. Kościół epoki patrystycznej, począwszy od pierwszych wspólnot chrześcijańskich, odziedziczył po judaizmie Słowo boże, przekazane swemu ludowi jako Pismo święte¹. Natomiast, co wydaje się istotne, ówczesny Kościół nie przejął z judaizmu definitywnego kanonu ST². W księgach NT znajdujemy ok. 350

¹ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4791.

² Jak podkreśla J. Wicks (*La Divina rivelazione e la sua trasmissione*, Roma 2002³, s. 145), tradycja faryzejska uznająca za natchnione księgi ST spisane wyłącznie w języku hebrajskim,

cytatów zaczerpniętych z ksiąg ST, przy czym 300 jest zgodnych z greckim przekładem Septuaginty (NT nie wymienia ksiąg Ab, Na, Koh, Pnp, Rt, Est, Ezdr, Neh). Stąd sądzi się, że sam Jezus jak i Dwunastu, a potem apostołowie, zwłaszcza Paweł, uznawali LXX na równi z hebrajskim tekstem Biblii³. Pierwsze pokolenia judeochrześcijan mogły prawdopodobnie korzystać zarówno z Biblii Hebrajskiej (hipotetyczny początek faryzejskiej kodyfikacji ST ok. 100 roku w Jawne; formalnie 24 księgi w języku hebrajskim: 5 ksiąg Prawa (Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt), 8 ksiąg Proroków (Joz, Sdz, Sm (1–2), Krl (1 i 2); Iz, Jr, Ez, Jedna księga Proroków Mniejszych (Oz, Jl, Am, Ab, Jon, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ma) i 11 Ksiąg Pism (Ps, Prz, Hi, Pnp, Rt, Lm, Koh, Est, Dn, Ezdr i Neh, Krn (1–2)), z Biblii Aramejskiej (Biblia Hebrajska przełożona na język aramejski na przełomie ery przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej) oraz z Biblii Greckiej – LXX (pierwszy przekład Biblii Hebrajskiej na język grecki, dokonany w latach 250–150 p.n.e., do której dodano księgi napisane w języku greckim: 1–2 Mach, Mdr, Syr, Tb, Jdt, Ba oraz fragmenty w języku greckim dla Ksiąg: Est 10,4–15,24 (w Wlg) oraz Dn 3,24–90; 13–14)⁴. Pisma ojców apostołskich powołują się przede wszystkim na księgi prorockie (zwłaszcza Iz) i mądrościowe (przeważnie Ps). Dla autorów chrześcijańskich tego okresu ST, rozumiany jako Pismo, jest traktowany zarówno jako autorytatywne źródło Bożego objawienia, jak i przykazań. Dla ojców apostołskich wspólnie jest też przekonanie, że ST to pismo Kościoła⁵.

W I wieku chrześcijaństwa księgi, które składają się na Nowy Testament, nie były jeszcze rozumiane jako komplementarny zbiór, uzupełniający Biblię Hebrajską czy Biblię Grecką. Ze świadectw ojców apostołskich i apologetów greckich II wieku wynika, że w poszczególnych kościołach partykularnych znano wiele z pism, jakie z czasem weszły do kanonu NT, ale nie cytowano ich jako autorytet równy ST (por. teksty Ignacego Antiocheńskiego). Dopiero od tekstów Justyna Męczennika (100–163/67) zaczyna się wspominać o lekturze pism NT w czasie

zaczęła się prawdopodobnie w Jawne ok. 100 r., ale ustalenie tzw. kanonu wąskiego (włącznie z ostatnimi prorokami) nastąpiło najwcześniej dopiero w III/IV w. Natomiast proces stabilizacji tekstualnej ST trwał jeszcze dłużej niż definiowanie list kanonicznych. Według przyjmowanej dziś powszechnie hipotezy D. Barthélemy (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville 1976, s. 878–884) należy wyróżnić trzy okresy w historii przekazu tekstu hebrajskiego ST: płynny tekst przedmasorecki (do drugiej poł. I w. n.e.), tekst protomasorecki (od drugiej poł. I w. n.e.) i ustabilizowany tekst masorecki (IX–X w.). Por. *Le canon de l'Antien Testament. Sa formation et son histoire*, ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, Geneve 1984; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Eugene 2005².

³ Por. W.C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene (Oregon) 2001, s. 3.

⁴ Por. W. Chrostowski, *Biblia Hebrajska, Biblia Aramejska, Biblia Grecka. Egzegeza i teologia biblijna jako kontekst nauczania Jubilate*, w: *Opere et Veritate. Arcybiskup Stanisław Gądecki. 25-lecie sakry biskupiej. 15-lecie posługi w Archidiecezji Poznańskiej*, red. J. Stranz, G. Piskorz, Poznań 2017, s. 149–155.

⁵ Por. E. Ferguson, *Stary Testament w pismach ojców apostołskich*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 912–919.

liturgii chrześcijańskiej. Natomiast od Ireneusza, biskupa celtyckiego Lugdunum (późn. franc. Lyon), zaczyna się mówić o koherentnym, kanonizowanym i ustalonym autorytecie pism NT w Kościele⁶. Tekst NT, redagowany i spisany przez chrześcijan na przełomie I i II wieku n.e., był odczytywany przez pryzmat słów i czynów Jezusa Chrystusa, co stało się podstawową chrześcijańską zasadą hermeneutyczną (Pismo święte jest słowem Bożym zapisanym, a Jezus Chrystus jest Słowem Bożym wcielonym)⁷. Jeśli poszczególne księgi NT powstawały prawdopodobnie pomiędzy 50. a 110. rokiem, to pierwszymi były zbiory listów św. Pawła oraz zbiory Ewangelii. Za pierwszą kolekcją przemawiają świadectwa Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Polikarpa ze Smyrny oraz 2 Pt. Trzydzieści listów św. Pawła (bez Hbr) było znane w II wieku i uznawane jako autorytatywne pisma apostołskie. Natomiast jeśli chodzi o powstanie kolekcji czterech Ewangelii, większość współczesnych badaczy określa jej uformowanie na II wiek, zwyczajowo formowanie się tego zbioru datuje się na lata 100–120 (wg Th. Zahna) lub na lata 120–140 (wg A. von Harnacka)⁸. Znaczące jest tutaj świadectwo Hegezypa, który w kontekście sukcesji apostołskiej zrównuje autorytet ST i NT, uznając za Pismo: „Prawo, Proroków i Pana”⁹.

III–IV wiek. Na III wiek datuje się powstanie zbioru listów katolickich NT (1–2 P, 1–3 J, Jk, Jud). Poszczególne księgi tego zbioru były wymieniane przez ojców Kościoła już w II wieku, ale pierwszą historyczną wzmiankę o zbiorze tych listów odnajdujemy dopiero w IV wieku u Euzebiusza z Cezarei Palestyńskiej¹⁰. Jeśli w II wieku *Dzieje apostołskie* były znane, ale nienazywane tekstem świętym ani autorytetem (por. Justyn Męczennik, *Apologia* 1,39,3; 1,49,51,50,12, *Apologia* 2,10,6), to w III wieku częściej odwoływano się do tej księgi (np. Tertulian)¹¹.

⁶ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4791.

⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007², s. 142–143.

⁸ Por. A. Sanecki, *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008, s. 48–49.

⁹ „Gdy byłem w Rzymie, ustaliłem porządek sukcesji [διαδοχὴν ἐποιήσαμην μέχρις] aż do Aniceta, którego diakonem był Eleuteros, a po Anicecie objął sukcesję Soter, po nim zaś Eleuteros. W każdej zaś sukcesji i w każdym mieście tak się dzieje, jak głosi Prawo i Prorocy i Pan” [ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος] (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 4,22,3, red. tekstu grec. E. Schwartz, GCS 9,1–3, tłum. na jęz. pol. A. Lisiecki, A. Caba, ŻMT 70, Kraków 1993, s. 272–273).

¹⁰ „Po niej trzeba wymienić Listy Pawła, następnie tak zwany Pierwszy List Jana i podobnie Pierwszy List Piotra; jeśli ktoś uzna to za słuszne, można także dołączyć Apokalipsę Jana; w stosownym czasie przedstawimy opinie na jej temat. [3] To są księgi powszechnie uznane (ὁμολογοῦμε, voj). Zaś do wątpliwych, chociaż przez wielu uznawanych, należą: tak zwany List Jakuba, Judy, Drugi List Piotra oraz Drugi i Trzeci List przypisywany Janowi, Ewangelie albo innemu o tym samym imieniu” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,2–3, ŻMT 70, s. 186–187).

¹¹ Por. L.M. McDonald, *Kanon*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich...*, s. 382.

Dopiero w IV wieku Euzebiusz z Cezarei umieszcza Dz w zbiorze pism uznanych (ὁμολογουμένοις)¹² i natchnionych (θεοπνεύστοις)¹³.

List do Hebrajczyków był znany już w I wieku (cytowany i parafrazowany np. przez Klemensa Rzymskiego, 1 Kor 9,3; 10,7; 17,1; 21,1; 36,1–5; lecz autor ten nie odnosił się do tekstu Hbr jako do słów Pisma świętego). Status tekstu kanonicznego zaczął uzyskiwać stopniowo, najpierw w II wieku został uznany za taki w Aleksandrii przez Pantajnosą z Rodos (ok. 170 r.). Klemens Aleksandryjski był prawdopodobnie pierwszym, który autorstwo Hbr przypisał św. Pawłowi, a Łukasz miałby według Klemensa opracować jedynie grecki przekład tekstu. Orygenes, uznając wątpliwości dotyczące autorstwa Hbr, podawał jednocześnie opinie innych pisarzy opowiadających się za autorstwem Hbr, bądź to Klemensa Rzymskiego, bądź Łukasza. Kościoły syryjskie włączyły tekst Hbr za listami św. Pawła. W IV wieku Euzebiusz uznał Hbr za czternasty list św. Pawła. Synody Kościoła w Kartaginie (z 393, 397 i 419) pomimo wątpliwości dotyczących autorstwa Hbr, włączyły tę księgę do kanonu biblijnego Kościoła zachodniego¹⁴.

Jeśli chodzi o księgę Apokalipsy św. Jana, to w tekstach ojców apostoelskich I i II wieku znajdujemy do niej jedynie analogie słowne i pogładowe (gł. w wizjach z *Pasterza* Hermasa i w *Liście Barnaby* 7,9 21,3). W II wieku Justyn Męczennik tekst Ap uznaje za akceptowany i wykorzystuje ją w charakterze autorytetu (*Dialog z Żydem Tryfonem* 81,15; 1 *Apologia* 28). Klemens Aleksandryjski uznaje tę księgę za część Pisma i przypisuje jej autorstwo Janowi apostołowi (*Pedagog* 2,119). Jednak od IV wieku zaczyna się podawać w wątpliwość autorstwo tej księgi, jak i jej natchniony charakter. Euzebiusz z Cezarei klasyfikuje ją jako księgę wątpliwą (*Historia kościelna* 3,24,18; 3,25,4). Natomiast Cyryl Jerozolimski odrzucił jej natchniony charakter i zabrania jej używania w kościele w Jerozolimie (*Katecheza mistagogiczna* 4,36). Także Synod w Laodycei z 360 roku odrzucił natchniony charakter Ap. Z tego powodu Kościoły wschodnie od IV wieku z zasady odrzucały lub ignorowały tekst Apokalipsy św. Jana¹⁵.

Wydaje się zatem, że proces kanonizacji pisma ST i NT w chrześcijaństwie okresu patrystycznego, czyli rozeznawania i nadawania mu przez ówczesny Kościół charakteru tekstu objawionego i natchnionego przez Boga i jako takiego uznanego za kanon słowa Bożego dla ST, zakończył się w I wieku, w momencie przejęcia LXX, a dla NT trwał do czasu między I a IV wiekiem. W I wieku Kościół praktycznie przejął Biblię grecką w wersji Septuaginty jako własną. W partykularnych Kościołach Wschodu pamiętano jednak o różnicach pomiędzy księgami uznanymi za Biblię hebrajską przez Żydów faryzejskich w Jamnii i pomiędzy Biblią grecką, żydowskim tłumaczeniem tekstu hebrajskiego przez Żydów w Aleksandrii.

¹² Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,3, *ŻMT* 70, s. 186–187.

¹³ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,4,6, *ŻMT* 70, s. 144–145.

¹⁴ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa. List do Hebrajczyków*, Kraków 2007.

¹⁵ Por. L.M. McDonald, *Kanon...*, s. 386–387.

Stąd tacy pisarze i ojcowie Kościoła, jak Justyn Męczennik, Orygenes, Euzebiusz z Cezarei Palestyńskiej, Atanazy Wielki, Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz z Salaminy, Rufin z Akwilei czy Hieronim ze Strydonu, stosowali się do kanonu palestyńskiego ST. Na przełomie IV i V wieku (synody w Kartaginie z l. 397 i 419 oraz synod w Hipponie z 393 r.) w Kościele zachodnim dla ST przyjęto za kanoniczny kanon aleksandryjski według LXX, idąc za autorytetem Augustyna z Hippony. Kościół wschodni ostatecznie przyjął kanon aleksandryjski ST na Synodzie trullańskim w 692 roku¹⁶. Dla procesu formowania się kanonu NT w okresie patrystycznym można wydzielić trzy okresy: (1) I–II wiek, kiedy cytuje się praktycznie cały kanon NT, z wyjątkiem 2 J, przy wyrażanych przez niektórych autorów chrześcijańskich wątpliwościach do Hbr, Jb, 2 P, 2 J; (2) tzw. okres wahań i wątpliwości, tj. III–IV w., brak odniesień i wątpliwości do Hbr, Jk, Jud (w Kościele zachodnim); Hbr i Jk (Kościół syryjski), Hbr (Kościół palestyński), Listów katolickich i Ap (Kościół wschodni); oraz (3) tzw. okres powrotu do jednomyślności, kiedy już nie tyle całe Kościoły partykularne, ale pojedynczy autorzy zgłaszali wątpliwości co do natchnienia czy kanoniczności Listów katolickich – gł. Jk oraz Ap (Juniliusz Afrykańczyk, †550), czy pojedynczy pisarze wschodni – co do natchnienia Ap. Ustały one po Synodzie trullańskim w 692 roku. Także Kościół syryjski w tym okresie przyjął 27 ksiąg NT¹⁷.

Do podstawowych kościelnych kryteriów włączenia danej księgi do kanonu Pisma Świętego w okresie patrystycznym należy zaliczyć: apostołskość (autorem księgi był któryś z apostołów, por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,4–7), ortodoksyjność (tekst księgi zgodny z powszechnie akceptowanym kanonem wiary określonym w *regula fidei*, por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,25,6–7), antyczność (czy tekst powstał w czasach apostołskich, por. *Kanon Muratoriego* 73–74) i katolickość (tekst był akceptowany przez najważniejsze lub liczne Kościoły partykularne oraz był używany w ich katechezie i liturgii; por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* 3,24,18; 3,25,6). Uznanie danego tekstu za natchniony było zatem wynikiem zaliczenia danego tekstu do kanonu Pisma Świętego¹⁸. Czynnikiem politycznym, które wpłynęły na zamykanie kanonu Pisma Świętego w IV wieku, były z jednej strony prześladowania antychrześcijańskie i związane z nimi palenie ksiąg biblijnych, a z drugiej wezwanie cesarza Konstantyna do jedności w kościołach i jego polecenie sporządzenia pięćdziesięciu kopii zbioru biblijnego, który miał być używany w Konstantynopolu. Lee Martin McDonald słusznie zauważa, że kopie te zyskały aprobatę cesarza, stając się tym samym dokumentami znaczącymi dla praktycznie całego cesarstwa. Co więcej, charakterystyczne jest, że pomysł stworzenia standardowego kanonu Biblii dla

¹⁶ Por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997, s. 48–49.

¹⁷ Por. J. Homerski, *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 84–89.

¹⁸ Por. L.M. McDonald, *Kanon...*, s. 380.

chrześcijaństwa pojawił się w okresie, kiedy Imperium Romanum koncentrowało się na wprowadzaniu jednorodności religijnej (za Dioklecjana tej pogańskiej, za Konstantyna i jego następców – chrześcijańskiej)¹⁹.

JAKIE WERSJE BIBLIJ ISTNIAŁY W OKRESIE PATRYSTYCZNYM?

Sam fakt wiary w jedyne i uniwersalne Boga zakłada teologicznie, że słowa Jego objawienia mogą docierać w sposób autentyczny do każdego ludu i w każdym języku. Natomiast historyczny rozwój chrześcijaństwa w różnych kulturach świata antycznego wymusił przekłady Pisma świętego na kolejne języki nowych wspólnot wierzących. W epoce ojców Kościoła najczęściej używanymi przekładami Pisma Świętego były grecka LXX, wczesne przekłady łacińskie – *Veteres Latinae*, następnie Hieronimowa Wulgata, wreszcie przekłady syryjskie. Prawdopodobnie korzystanie z Biblii hebrajskiej było możliwe dla pierwszych pokoleń judeochrześcijan, a później dla nielicznych chrześcijańskich znawców hebrajskiego. Problematyczna w pierwszych wiekach była też dostępność całej Biblii, co wynikało z kolejnych faz kształtowania się chrześcijańskiego kanonu Pisma Świętego. Trudno było też nabyć i posiadać cały zbiór Biblii, zapisany w formie zwojów na papirusach. Stąd popularną formą zapisu tekstu biblijnego w chrześcijaństwie I–II wieku były tzw. testimonia, czyli fragmenty wybrane z poszczególnych ksiąg. Rozwój techniki książkowej w Cesarstwie Rzymskim w I wieku n.e., przez zastępowanie papirusowych woluminów formą kodeksu, przyspieszył propagację Biblii jako jednego zbioru tekstów. Kodeks ostatecznie wyparł zwoj w IV wieku²⁰.

Jeśli chodzi o ST, najbardziej rozpowszechnionym w chrześcijaństwie do V wieku był grecki przekład Biblii zwany Septuaginta (LXX). Tłumaczenie to stanowi nie tylko przekład tekstu, ale także interpretację tekstu hebrajskiego, stąd jest bardzo ważne dla hermeneutyki biblijnej, gdyż ukazuje rozwój znaczenia objawienia ST. Fragmenty manuskryptów biblijnych z Qumran korespondują z modelem greckim przekładu biblijnego, jaki znajdujemy w LXX. Co więcej, cytaty z LXX odnajdujemy w NT. Tłumaczenie Septuaginty było uznawane za przekład natchniony, stąd pisarze czy ojcowie greccy z zasady nie odwoływali się do tekstu hebrajskiego. Septuaginta w chrześcijaństwie grekojęzycznym dała podwaliny języka teologicznego, ale także wpłynęła na ukształtowanie się form pobożności i liturgii. W III wieku wielki wpływ na końcową formę LXX wywarł

¹⁹ Tamże, s. 381; więcej na ten temat zob. L.M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody (MA) 1995.

²⁰ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4793; P.W. Comfort, *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*, Nashville (Tenn.) 2005, s. 27.

Orygenes, który w Cezarei Palestyńskiej w latach ok. 230–240 ostatecznie zrehabilitował pierwsze krytyczne zestawienie tekstu Starego Testamentu (w sześciu zwojach równolegle zestawiał on 1. tekst hebrajski zapisany pismem hebrajskim, 2. tekst hebrajski zapisany pismem greckim, 3. grecki przekład Akwili, 4. grecki przekład Symmachosa, 5. grecki przekład Septuaginty, 6. grecki przekład Teodocjona). Orygenes, zestawiając te teksty, zwracał uwagę na wierność LXX w stosunku do tekstu hebrajskiego. Gdy Septuaginta zawierała tekst niewystępujący po hebrajsku, Orygenes wypełniał taką lukę na podstawie sąsiednich przekładów greckich. Po Orygenesie autorem poprawek w tekście LXX był Lucjan Prezbiter. W IV wieku Pamfilus Prezbiter i jego uczeń Euzebiusz, biskup Cezarei Palestyńskiej, upublicznili z Heksapli tylko tekst LXX poprawiany przez Orygenesesa. Tekst ten upowszechnił się wtedy w Kościele²¹.

Vetus latina były pierwszymi łacińskimi przekładami Biblii, powstającymi od II do IV wieku. Były to kolekcje tekstów biblijnych, przekładanych z języka greckiego na łaciński. Odpowiednio dla ST *Veteres latinae* były tłumaczeniem LXX, natomiast dla NT były to przekłady reprezentujące zachodnią tradycję tekstualną. W zależności od regionu, gdzie dokonał się dany przekład i gdzie najczęściej używano danej *Vetus latina*, określamy je jako: *Afra*, *Itala* i *Hispana*. Do dzisiaj, niestety, nie zachował się żaden antyczny manuskrypt, który zawierałby kompletne starołacińskie tłumaczenie Pisma świętego. Teksty tych przekładów są dzisiaj rekonstruowane z pism ojców Kościoła, czym zajmuje się *Vetus latina-Institut*²².

Vulgata to nazwa rozpowszechniona od XVI wieku dla przekładu Pisma świętego z języka hebrajskiego i greckiego dokonanego przez Hieronima ze Strydonu w latach 382–406. W czasach Hieronima termin *vulgata* był stosowany jedynie do Biblii greckiej, ale w języku bieżącym/wspólnym (ἡ κοινὴ διάλεκτος), będącym zatem w opozycji do krytycznej edycji Orygenesesa. W swym tłumaczeniu Hieronim, podobnie jak Orygenes, miał podwójny cel: krytyczny (ustalić poprawny tekst łaciński, wolny od wulgaryzmów i błędów skrybów, oraz ujednoczyć istniejące przekłady) i apologetyczny (dać chrześcijaństwu tekst ST, który nie mógłby zostać oskarżony przez Żydów o niedokładności czy fałszerstwa). Hieronimowy przekład Pisma świętego zaczął się powoli upowszechniać w V i VI wieku, choć ostatecznie przyjął się w Kościele zachodnim dopiero w VIII wieku. Recepta przekładu NT była raczej powszechna, natomiast dla przekładu ST zarzucano Hieronimowi odejście od LXX i judaizację Kościoła. Hieronim bronił swej wersji tłumaczenia

²¹ Por. R. Popowski, *Wstęp*, w: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014², s. XX.

²² Por. M. Cimosi, *Guida all Bibbia Latina: dalla vetus latina, alla vulgata, alla neo-vulgata*, vol. I, Roma 2007; zob. stronę internetową instytutu: <http://www.vetuslatina.org/> (dostęp: 14.05.2018).

tym, że tekst LXX nie zawsze jest zgodny z tekstem Biblii hebrajskiej, a autorzy NT w przypadku niezgodności tekstu z LXX posługiwali się tekstem hebrajskim²³.

Syryjska (aramejska), standardowa wersja Pisma świętego jest zwyczajowo określana jako *Peszitta*. W języku średnioaramejskim nazwa ta oznacza „wspólne, zwyczajowe”. Została ona nadana temu przekładowi dopiero w X wieku. ST został szybko przetłumaczony z hebrajskiego na aramejski oficjalny, a niektóre księgi ST, np. Pięcioksiąg, mają wyraźny związek z aramejskimi targumami Biblii. Najstarsze przekłady ST na aramejski pochodzą z I wieku, czyli z okresu, kiedy Biblia hebrajska nie była jeszcze ustalona. W II wieku przekład Biblii z hebrajskiego na aramejski został ukończony, a jeśli chodzi o tzw. księgi deuteronomiczne, to zostały one przełożone z LXX, przy czym Księga Syracydesa była przełożona z hebrajskiego. Dla ST pojawił się w języku syryjskim ok. 615 roku przekład z języka greckiego, tzw. *Syro-Hexapla*, czyli literalne tłumaczenie na syryjski z greckiego tekstu LXX, dokonane przez Pawła, biskupa Tella w Azji Mniejszej. Jeśli chodzi o NT, to najstarsza wersja tłumaczenia na aramejski to *Diatesseron* autorstwa Tacjana Syryjczyka (130–190). Oryginał syryjski tego przekładu zaginął, zachowały się natomiast fragmenty greckie z 220 roku (odkrycia w Dura Europos w 1933 r.). Kolejną antyczną wersją NT w języku syryjskim jest *Vetus syra*, zachowany w dwóch manuskryptach (*Curentonianum*, *Sinaiticum*), który przekazuje tłumaczenie czterech ewangelii. Innym tłumaczeniem syryjskim jest *Peszitta* z V wieku, zawierająca tłumaczenie NT, z wyjątkiem niewchodzących do kanonu antiocheńskiego 5 ksiąg (2 P, 2–3 J, Jud, Ap). Dwoma ostatnimi przekładami syryjskimi były: przekład NT z VI wieku, zapoczątkowany przez Filoksena z Mabbug, a poprawiony w VII wieku przez Tomasza z Heraklei, bp Mabbug), oraz przekład syryjsko-palestyński z 600 roku, dokonany w jęz. aramejsko-palestyńskim²⁴.

Śród innych przekładów starożytnych należy też wspomnieć o tłumaczeniach Nowego Testamentu na języki narodowe. Do najważniejszych należały: przekłady koptyjskie (na różne dialekty tego języka, powstawały od ok. III w., zachowały się manuskrypty Ewangelii po koptyjsku z IV w.); przekład gocki (dokonał go ariański bp Wulfila w IV w., najstarsze manuskrypty tego tłumaczenia pochodzą z VI w.); przekład etiopski (z V w., najstarsze zachowane manuskrypty pochodzą z XIV w.); przekład ormiański (z V w., przypisywany tradycyjnie Mesropowi Masztocowi i Izaakowi Wielkiemu; najstarsze manuskrypty pochodzą z IX w.); przekład gruziński (pierwotny przekład może pochodzić już z V w., najstarsze manuskrypty pochodzą z IX i X w.); przekład arabski (pierwotny przekład powstał ok. VIII w., najstarsze manuskrypty pochodzą z IX w.); przekład staro-cerkiewno-

²³ Por. M. Cimosca, *Scrittura Sacra (versioni antiche)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), kol. 4800–4802.

²⁴ Por. J.W. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011, s. 208–215.

-słowiański (dokonany przez Cyryla i Metodego w IX w., najstarsze manuskrypty zapisane gładką pochodzą z przełomu X i XI w.)²⁵.

Wydaje się, że dla starożytności najważniejszym był przekład Biblii hebrajskiej na język grecki, znany jako Septuaginta (LXX). Był on bezprecedensowy, jeśli chodzi o całościowy przekład tekstów ST. Jako że LXX została przełożona na grecki przed ostatecznym ustaleniem tekstu hebrajskiego, stanowi – obok manuskryptów z Qumran – ważne świadectwo wcześniejszych form Biblii hebrajskiej. Na podstawie tego przekładu powstały w antyku chrześcijańskim liczne przekłady pokrewne ST. Za ideał przekładu biblijnego w starożytności chrześcijańskiej, mniej więcej do IV wieku, uznawano tłumaczenie „słowo w słowo”. Tłumacze Pisma świętego w starożytności, dzięki swoistej jedności kulturowej ludów, szczególnie tych zamieszkujących wschodnią część Imperium Romanum, byli w stanie dokonać przekładu, który stanowił transfer treści, a nie kultury. Nie kierowali oni zatem tłumaczenia do osób, którym były obce treści, a zwłaszcza konceptualizacja oryginału. Inwazje ludów germańsko-irańskich i konsekwentny upadek cesarstwa zachodniorzymskiego zerwie ostatecznie w V wieku ciągłość kulturową świata antycznego. Stąd kolejne przekłady Biblii będą próbą przenoszenia oryginału do czytelnika lub czytelnika do oryginału. Hieronim ze Strydonu, parafrazując myśl Cycerona (*De finibus* 3,4,15), wprowadził zasadę tłumaczenia Pisma świętego według formuły „sens w sens” („non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu”, *Epistolae* 57,5; 103,3). Od Hieronima wypracowuje się też nowy sposób tworzenia i recepcji przekładu w Kościele: tłumacz jest reprezentantem wspólnoty wiary, ma świadomość istnienia kręgu odbiorców, którym proponuje nowy wariant tekstu, tekst ma spełniać we wspólnocie wiary określoną funkcję, tam też pojawia się krytyka nowego przekładu²⁶.

KWESTIA NATCHNIENIA I OBJAWIENIA PISMA ŚWIĘTEGO W OKRESIE PATRYSTYCZNYM

Studiując rozwój patrystycznej idei dotyczącej biblijnego natchnienia i objawienia, należy uznać, że autorzy ci byli otwarci na wszelkie fenomeny Bożego objawienia i uznawali za zupełnie naturalne to, iż Bóg komunikuje się z człowiekiem. W rozważanym okresie wyjątkiem od powyższej tezy byłoby jedynie gnostycy negujący możliwość oglądu transcendentnej boskości, czy Ariusz, który rozszerzył swą teologię negatywną także na Chrystusa. Ojcowie Kościoła uznawali

²⁵ Por. S.P. Brock, *Przekłady. Języki starożytne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999³, s. 637.

²⁶ Por. A. Gomola, *Od św. Hieronima do feministek*, „Znak” 64 (2012), s. 56–57; D. Sochacki, *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, w: *Źródła humanistyki europejskiej. Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, t. VI, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 121–138.

zatem możliwość darmowego objawienia o życiu wewnętrznym Boga, przede wszystkim w konkretnej formie objawienia się Boga we wcieleniu prawdziwego Syna Bożego, co było kontestowane zarówno przez żydów, jak i filozofów pogańskich. Stąd najwyższą formą objawienia dla autorów patrystycznych było wcielenie Drugiej Osoby Boskiej. Co więcej, wcielenie Logosu jest rozważane przez autorów patrystycznych jako podstawa duchowego wstępowania w kierunku wiecznej wizji Boga²⁷.

Kościół sięgnął po istniejące już pojęcie natchnienia, które przez zhellenizowanych i romanizowanych pisarzy żydowskich I wieku przeszło do terminologii chrześcijańskiej. Oficjalnie zaczęto stosować termin *inspiratio* (natchnienie) w dokumentach kościelnych dopiero w XV wieku, choć w teologii patrystycznej było w użyciu już od II/III wieku. Prawdopodobnie w tym czasie straciło ono konotację pogańską (w znaczeniu nawiedzenia wróżbity, wieszczka), stając się terminem akceptowalnym przez teologię chrześcijańską (np. Ireneusz z Lyonu czy Orygenes). Aby wyrazić prawdziwość natchnienia Pisma uznanego w Kościele za święte, ojcowie i pisarze starożytni stosowali jednak zdecydowanie najczęściej pojęcia ściśle biblijne (np. „Pan mówi”, „Oto Słowo Pana”, „powiada Pan u proroka”). Dla określenia Pisma świętego jako dzieła samego Boga przełomowa była teologia Logosu św. Justyna Męczennika, który wykazał, że celem Ewangelii Logosu było przemienienie rodzaju ludzkiego, a samo inspirujące działanie Boże rozciągało się nie tylko na NT, ale i na ST. Kolejnym zagadnieniem, tj. problematyką Boga jako autora Pisma, zajęła się szczególnie teologia III wieku. W duchu polemiki antygnostyckiej wypracowano i uzasadniono koncepcję jedyne autorstwa Pisma świętego (św. Klemens Aleksandryjski, św. Ireneusz z Lyonu). Orygenes dowodził natomiast, że Pismo Święte jest Słowem Bożym powstałym w wyniku natchnienia/oświecenia proroków/apostołów przez Ducha Świętego i dlatego to właśnie Trzecia Osoba Boska była właściwym autorem Pisma Świętego. Tezę Orygenes przejęli powszechnie teologowie IV i V wieku (Ambroży z Mediolanu, Augustyn z Hippony, Leon Wielki).

Rola człowieka jako autora Pisma natchnionego przez Ducha sprowadzała się do funkcji użytecznego narzędzia (usta Boga, ręce Boga, instrument muzyczny, cytra, lira). Aby przez taką pojęciowość uniknąć zbytniego ubezwłasnowolnienia autora ludzkiego, zaczęto od przełomu IV/V wieku stosować porównanie, że sam język autora natchnionego stał się jak „rylec i pióro”, którym Duch Święty posługuje się, pisząc w sercu i uszach słuchających. Współpraca autora natchnionego z Bogiem była też oddawana w patrystyce jako oświecenie proroka czy ewangelisty. Główną zasługę położył tu Orygenes, który w swej refleksji doszedł do wniosku, że prawdziwego Bożego oświecenia doznawali jedynie ludzcy autorzy Pisma świętego, tj. prorocy i ewangeliści. Obecność Ducha Bożego w umyśle

²⁷ Por. B. Studer, *Rivelazione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, ed. A. di Berardino, t. II (P–Z), Gevova–Milano 2008², kol. 4572–4573.

autorów natchnionych nie niszczyła ich wewnętrznej autonomii, lecz wzmagala najistotniejsze cechy ludzkie potrzebne do przekazu myśli Bożej. Ze swej strony św. Augustyn z Hippony przeprowadził tu systematyzację samych wizji proroczych, którą później rozwijali na Zachodzie Kasjodor i św. Grzegorz Wielki. Problematyka Pisma świętego pojętego jako dyktat/list/dokument Boga rozwinęła się natomiast na przełomie IV i V wieku, przede wszystkim w refleksji teologicznej autorów Zachodu, co niekiedy uzasadnia się wpływem rzymskiej kancelistyki. Samo takie pojęcie w wąskim znaczeniu tego słowa podkreślało pierwszorzędne działanie Boga w akcie natchnienia, lecz redukowało rolę ludzkiego autora natchnionego przez Ducha²⁸.

Teologia patrystyczna dała solidne podstawy teologiczne dalszym rozważaniom poświęconym kwestii natchnienia biblijnego. Perspektywa teologii natchnienia biblijnego w ujęciu autorów pierwszych wieków chrześcijaństwa była, jak widać, wybitnie teocentryczna. Natomiast kwestie antropologiczne czy psychologiczne związane z tym zagadnieniem będą stanowić przedmiot rozważań i sporów teologicznych dopiero pod koniec okresu teologii scholastycznej, a przede wszystkim w epoce teologii nowożytnej. Pomimo swoistej redukcji antropologicznej autorzy patrystyczni uświadamiają nam dzisiaj wiele istotnych kwestii związanych z teologią natchnienia biblijnego. A przede wszystkim to, że Pismo jest święte, skoro pochodzi od Boga, który nie zniewala ludzi, lecz przekazuje im swoje Słowo, aby poznali Jego wolę i osiągnęli zbawienie.

Jeśli chodzi o teologię objawienia biblijnego, to u ojców Kościoła nie występuje specjalna refleksja dotycząca przesłania biblijnego rozumianego jako objawienie. Ojcowie i pisarze wczesnochrześcijańscy nie stawiali sobie także pytań na temat tzw. możliwości objawienia jako takiego. Pierwsi teologowie kościelni stosowali koncepcję objawienia, choć nie w jego współczesnym rozumieniu, ale aby wyrazić swoją wiarę. Teologia objawienia ojców nie była wynikiem jakiejś hipotetycznej onotologizacji zbawczych wydarzeń Boga, ale wynikała z biblijno-charyzmatycznej idei objawienia Boga, choć wyrażonej najczęściej językiem filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Także terminy, którymi posługiwali się ojcowie i pisarze, nie miały statusu sformułowań technicznych. Ojcowie i pisarze kościelni z jednej strony pragnęli poznawać objawiającego się Boga, a z drugiej byli ciągle otwarci, jak większość ludzi antycznych, na wszelkie fenomeny teofanii. Patrystyczna koncepcja objawienia stanowi zatem wypadkową powyższych czynników teologicznych i historycznych: nie jest historią zbawienia zobiektywizowaną w fazach ST i NT, ale składa się z pojedynczych, zbawczych aktów objawiania się Boga. W tym sensie objawienie trwa i dokonuje się także w teraźniejszości. Dlatego nie może być pojmowane w chrześcijaństwie antycznym jako zobiektywizowana

²⁸ Więcej na temat zagadnienia natchnienia w okresie patrystycznym zob. moje opracowanie: *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Z badań nad Biblią*, 12: *Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.

prawda poddająca się ludzkim kryteriom, ale stanowi wydarzenie zbawcze w sensie aktualistycznym i funkcjonalnym²⁹.

Obecnie w powszechnym nauczaniu kościelnym, zawartym np. w katechizmie, występuje praktyczne i normatywne stwierdzenie, będące jakimś echem tradycyjnej formuły o zakończeniu objawienia („Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie”)³⁰. Natomiast teologia Soboru Watykańskiego II kierowała uwagę wierzących głównie na zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa. Wydaje się zatem, że zwyczajne nauczanie Kościoła znajduje się pod wpływem klasycznej teologii normatywnej, skoncentrowanej bardziej na przekazywaniu twierdzeń zawartych w objawieniu biblijnym. U ojców Kościoła nie występują tak bardzo normatywne i jednoznaczne rozwiązania dogmatyczne, jak te, które wypracował Sobór Watykański I, tj.: fakt objawienia nadprzyrodzonego, jego potrzeba, jego źródła i Kościół jako jego interpretator³¹. Nie można też przypisywać pierwszym teologom chrześcijańskim problematyki nieobecnej w ich nauczaniu. Ojcowie bowiem nie sprowadzali całej akcji zbawczej Boga do objawienia, nie utożsamiali zawartości merytorycznej samej Biblii z pełną koncepcją objawienia, nie rozważali koncepcji darmowej manifestacji tajemnicy Boga możliwej do zrozumienia tylko przez nadprzyrodzoną wiarę; nie kojarzyli także kresu tzw. objawienia publicznego ze śmiercią ostatniego z apostołów³².

FUNKCJA BIBLI W KOŚCIELE ANTYCZNYM

W antyku chrześcijańskim Pismo święte było wykorzystywane przede wszystkim w funkcjach: indywidualnego studium i formacji religijnej (uczenie się Biblii na pamięć, medytacja tekstu biblijnego celem zachowywania słowa Bożego w swoim sercu); liturgicznej (liturgia Słowa, modlitwa psalmodyczna, przepowiadanie homiletyczne eksponujące sens dosłowny oraz wykazujące relację przesłania ST z NT); apologetycznej (anty-pogańskiej, antyżydowskiej, antyheretyckiej); komentarzy (systematycznych, homiletycznych, do miejsc trudnych)³³.

²⁹ Por. D. Kasprzak, *Teologia objawienia w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich. Próba zarysu zagadnienia w wiekach od I do VII*, w: *Biblia w kulturze świata – teologia – rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Kraków 2008, s. 127–164.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, III, 66, Poznań 1994, s. 31.

³¹ Por. Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, 2. *O objawieniu* [20–27], *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zbiorowe, ŻMT 33, Kraków 2004, s. 895–897; DS 3004–3007, 1046–1048.

³² Por. B. Studer, *Rivelazione...*, kol. 4564–4565.

³³ Por. J. Gribomont, *Scrittura (Sacra)...*, kol. 4796.

Nie mniej istotna była wspomniana wcześniej funkcja kulturowo-hermeneutyczna kolejnych przekładów biblijnych, które interpretując tekst Pisma świętego w danych językach, tworzyły stopniowo teologiczny język, chrześcijański, oddziałując także na chrześcijańską liturgię i duchowość. Taką funkcję kulturową zauważamy w starożytności dla języka i kultury greckiej i łacińskiej, aramejskiej-syryjskiej, egipskiej-koptyjskiej, etiopskiej, ormiańskiej, gruzińskiej i gockiej³⁴.

JAKO POCHODZĄCE OD BOGA MA WIELE SENSÓW DLA LUDZI – SZKOŁY EGZEGETYCZNE

Podstawą interpretacji Pisma świętego w chrześcijaństwie patrystycznym był niewątpliwie klucz chrystologiczny. Jest on widoczny już w pierwszych zachowanych homiliach chrześcijańskich. Ta forma komentowania Pisma pochodzi bezsprzecznie z liturgii synagogalnej, lecz właśnie w momencie wspólnotowej liturgii najlepiej ujawniała się też prymarna różnica pomiędzy żydowskim a chrześcijańskim komentowaniem tekstu biblijnego ST: podczas gdy żydzi wiązali uznanie tekstu biblijnego z oczekiwaniem na Mesjasza, to chrześcijanie wiązali ten sam tekst z wykazywaniem, że oczekiwany przez tych pierwszych Mesjasz już przyszedł w osobie Jezusa Chrystusa. Stąd początkowe polemiki w interpretacji ST popchnęły stronę chrześcijańską do ostatecznego pogłębienia znaczenia ST – do nadania lekturze tekstu ST klucza chrystologicznego. Taka lektura, jak wykazywał Manlio Simonetti, nie nakładała jedynie interpretacji tradycyjnych tekstów mesjańskich jako już zrealizowanych w Jezusie Chrystusie, ale także sugerowała Pawłowi i etnochrześcijanom reinterpretację prawa żydowskiego właśnie w znaczeniu chrystologicznym, w świetle przeciwstawienia litera/duch. Popchnęło to pierwszych chrześcijańskich interpretatorów ST do dostrzeżenia w wydarzeniach ST antycypacji i symbolicznej zapowiedzi faktów Chrystusa, ale także Jego Kościoła (tzw. interpretacja typologiczna ST). Natomiast dzięki zastosowaniu przez chrześcijan interpretacji alegorycznej (znanej przez żydów, np. Filona, ale stosowanej wcześniej przede wszystkim przez greckich pogan do interpretacji mitów czy opowiadań homeryckich), uwypuklono warstwę ideową i praktyczną Pisma świętego. W kluczu chrystologicznym interpretacja alegoryczna jest zastosowana już w NT (np. 1 Kor 10,1–11 – żydowskie przejście przez Morze Czerwone i chmury na pustyni stały się w interpretacji alegorycznej symbolem chrześcijańskiego chrztu; Ga 4,22–24 – Izaak i Izmael alegorycznie symbolizują chrześcijan i żydów)³⁵.

³⁴ Por. M. Cimosà, *Scrittura Sacra (versioni antiche)*..., kol. 4798; T. Jelonek, *Biblia jako fenomen kulturowy*, Kraków 2012.

³⁵ Por. M. Simonetti, *Esegesi patristica*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I (A–E), ed. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², kol. 1751. Więcej zob. J.N. Guinot,

W okresie ojców apostołskich chrześcijańska interpretacja ST stosowała jeszcze hermeneutykę judaistyczną (np. *midrasz*, *peszer*, *testimonia*), lecz nadawała jej nowy, chrystologiczny sens (np. wykorzystanie dosłowności starotestamentalnych *exempla* przez Klemensa Rzymskiego). Odrzucenie wartości ST nastąpiło w II wieku przez gnostyków. Dlatego chrześcijańska reakcja czy to na gnozę, czy na tzw. gnostycyzm, jaka miała miejsce na przełomie II i III wieku, koncentrowała się na obronie ST (np. Justyn Męczennik i jego interpretacja typologiczna ST; Ireneusz z Lugdunum i jego antygnostyckie, tak typologiczne i alegoryczne, jak i dosłowne, wyjaśnianie objawienia ST jako przygotowania w historii zbawienia celem przyjęcia objawienia NT)³⁶. Wypracowano wtedy tezę o biblijnym konsensusie co do jedności ST i NT. Ten klasyczny model biblijnego konsensusu z czasem osłabł³⁷.

W III wieku w polemice z gnostykami Klemens Aleksandryjski w swej alegorycznej egzegezie biblijnej rozpoznaje już sens historyczny, doktrynalny, prorocki i mistyczny. Podobnie Orygenes przy zastosowaniu norm egzegezy alegorycznej, rozwinął ją, uwypuklając w Piśmie warstwy: praktyczną (całe Pismo musi się okazać pożyteczne duchowo dla interpretatora), ideową (treść duchowa Pisma to treść chrystologiczna) oraz strukturalną (wymóg wzniesienia się z poziomu zmysłowego do poziomu inteligibilnego)³⁸. Z jego podejścia do tekstu biblijnego wynikało, że nigdy nie można ustalić, jakie ma znaczenie słowo Boże, natomiast można się do tego zbliżyć, kiedy człowiek będzie chciał i się starał oraz przebrnie przez język symboliczny i duchowy³⁹. Orygenes nigdy nie uznawał własnej interpretacji tekstu biblijnego za ostateczną, choć skutecznie rozpropagował w chrześcijaństwie swój styl egzegezy duchowo-allegorycznej⁴⁰. Proponując ciągłą reinterpretację myśli objawionej, Orygenes stale poszukiwał jej sensu, dlatego wzbraniał się przed kategorycznym opowiedzeniem się za którąś z alternatywnych wykładni Pisma, nigdy jednak nie podając w wątpliwość samej prawdy chrześcijaństwa⁴¹. Orygenes zatem chciał dotrzeć do autentycznego tekstu biblijnego i wydobyć zeń

La typologie comme technique herméneutique: Figures de l'Ancien Testament chez les Pères, Cahiers de Biblia Patristica 2, Starsbourg 1989.

³⁶ Por. M. Simonetti, *Dal Cristo spirito al Salvatore gnostico*, w: E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia 2012, s. 45–50.

³⁷ We współczesnej interpretacji Pisma świętego mówi się o co najmniej czterech tradycyjnych modelach hermeneutyčno-teologicznych, opisujących relacje pomiędzy obu częściami Pisma świętego: (1) relatywizujący, (2) typologiczno-allegoryczny, (3) obietnica–wypełnienie, (4) historio-zbawczy, a także o próbie kanonicznej teologii biblijnej, będącej wyrazem współczesnego konsensusu dotyczącego jedności biblijnej. Szerzej na ten temat zob. C. Korzec, *Ścieżka biblijnego konsensusu: ku integralnej teologii biblijnej*, Wrocław 2013, s. 159–235.

³⁸ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 78.

³⁹ Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 62; H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2003, s. 31.

⁴⁰ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesesa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), nr 2, s. 477–489.

⁴¹ Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa*, „Przeгляд Religioznawczy” 239 (2011), nr 1, s. 26.

sens zamierzony przez Boga nie tylko na drodze metody alegorycznej, żmudnego studium i intelektualnego przygotowania, ale i przez prowadzenie świętego życia⁴².

Przełom konstantyński w IV wieku przyczynił się również do rozkwitu chrześcijańskich komentarzy biblijnych. W Kościele zachodnim Augustyn, bp Hippo Regius, rozwijał komentarz alegoryczny i metaforyczny, ale zakładał, że może istnieć wiele różnych interpretacji tego samego tekstu Pisma. Jest to dopuszczalne, kiedy interpretacje te służą wzrostowi miłości. Stąd Augustyna interesowała głównie interpretacja duchowa, pastoralna oraz moralno-dydaktyczna. Podobnie Hieronim ze Strydonu starał się podawać wyjaśnienia dosłowne i historyczne oraz duchowo-alegoryczne. Gdy tekst hebrajski ST różnił się od LXX, to hebrajski interpretował historycznie, a grecki chrystologicznie. Ideologicznie odzegnując się po 393 roku od tzw. orygenizmu, Hieronim nie był konsekwentny wobec tych deklaracji i nadal stosował kilka wyjaśnień tego samego tekstu, w tym także alegoryczne (opierając się czy to na komentarzach Orygenesa, czy Dydyma Aleksandryjskiego). W Kościele wschodnim, obok istniejącej nadal egzegezy alegorycznej (np. Euzebiusz, bp Cezarei Palestyńskiej), nastąpiło dowartościowanie znaczenia dosłownego tekstu biblijnego, kosztem odchodzenia od znaczenia alegorycznego, uznawanego za przesadne czy niepotrzebne (np. zdaniem Diodora z Tarsu alegoria byłaby greckim sposobem wyjaśniania mitów, polegającym na nadawaniu im innego znaczenia, niż mają w rzeczywistości, znosząc w ten sposób sens historyczny i dosłowny tekstu. Alegoria w takim rozumieniu prowadziłyby zdaniem egzegety antiocheńskiego do zmiany sensu Pisma Świętego i nie byłaby metodą właściwą). Diodor preferował zatem opis historyczny i poszukiwanie znaczenia filologicznego tekstu biblijnego. Mówił jednak także o możliwości kontemplacji czy duchowego poznania Pisma Świętego, choć w Biblii, jego zdaniem, należy szukać nie tyle tego, czego tam nie ma, ile duchowo interpretować to, co jest. U podstaw egzegezy literalnej i filologicznej stała też zapewne u antiocheńczyków ich chrystologia oddolna, rozważająca Chrystusa, poczynając od Jego człowieczeństwa, a nie od bóstwa, co w podejściu egzegetycznym skutkowało zwracaniem większej uwagi na warstwę leksykalną niż na sens duchowy oraz podkreślaniem dokonań samego Mesjasza niż dywagacji o jego starotestamentalnych zapowiedziach. Teodor z Mopsuestii, w myśl zasad Diodora, praktycznie zupełnie pomija znaczenie chrystologiczne ST. Stare Przymierze jest dla niego zakończone i stanowi wyraz monoteizmu żydowskiego, jednak zupełnie różnego od chrześcijaństwa. Dlatego pomija komentowanie ST, a w komentarzach do NT podkreśla dokonania Jezusa, poczynając od Jego człowieczeństwa. Podobnie ST – jako przygotowawczy wobec przyjścia Pana opis dziejów – postrzega Jan Chryzostom, z NT wydobywa zaś głównie sens moralny. Do swoistego wyważenia pomiędzy dosłownością a alegorią doszedł natomiast najwybitniejszy przedstawiciel nurtu antiocheńskiej egzegezy, Teodoret z Cyru.

⁴² Por. K.J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28, Berlin 1986.

Późniejsza egzegeza patrystyczna była w praktyce kopiowaniem wzorców alegorezy Orygenesusa czy norm tzw. szkoły antiocheńskiej: Diodora z Antiochii (bpa Tarsu), Teodora z Antiochii (bpa Mopsuestii), Teodoreta z Antiochii (bpa Cyru) i Jana Chryzostoma z Antiochii (bpa Konstantynopola)⁴³.

U egzegetów patrystycznych, jak odnotował Basil Studer, można zauważyć pewną jednolitość w posługiwaniu się Biblią. Można w tam wyróżnić dwa nurty: (1) od *verba* do *res*, i (2) od *res* do *verba*. Zamierzeniem obu tendencji jest ten sam cel, czyli doprowadzenie wszystkich chrześcijan do kontemplacji i do ożywienia w nich miłości względem Boga i bliźnich. Stąd u egzegetów patrystycznych, niezależnie od tzw. szkół przez nich reprezentowanych, widać jednomyślność zarówno co do celu egzegezy, jak i do stosowanych metod (by porównać zbieżność egzegezy Cyryla, bpa Aleksandrii, i Teodoreta, bpa Mopsuestii, czy tego ostatniego antiocheńczyka i Augustyna, bpa Hippony). Wspomniana jednolitość wyjaśniania Biblii po IV wieku wynikała u autorów patrystycznych, po pierwsze, z przynależności do wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej (gł. typologiczna metoda odczytywania ST św. Pawła oraz idee apokaliptyczne pisarzy NT). Po drugie, istotną dla owego jednolitego podejścia do Biblii w okresie imperialnym była dla pisarzy patrystycznych ujednoczona formacja szkolna w szkołach gramatyki i retoryki. To właśnie w szkołach tego okresu (czy to w Rzymie, w Konstantynopolu, w Aleksandrii, czy w Antiochii) uczono wszystkich w jednolity sposób czytać, zapamiętywać i dyskutować nad tekstami. Ten sposób formacji ukształtował zatem w autorach chrześcijańskich jednolity sposób podejścia do interpretacji Pisma świętego. Po trzecie, dwa nurty helleńskiej interpretacji tekstu (aleksandryjski i pergamoński), zwracając uwagę na zagadnienia filologiczne i spójność tekstu (aleksandryjski) oraz wykluczanie wszelkiej niestosowności za pośrednictwem alegorezy (pergamoński), mocno wniknęły w tradycję każdej interpretacji chrześcijańskiej w IV i V wieku. Wreszcie ostatnim czynnikiem, stymulującym owo ujednoczanie chrześcijańskiego wyjaśnienia Biblii w tym okresie, był wpływ neoplatonizmu, będącego najważniejszą szkołą filozoficzną okresu imperialnego. Zatem propagowane przez neoplatoników wyjaśnianie dosłowne tekstu oraz realne rozważanie obecności Logosu przez poszukiwanie *ordo rerum* i *rationes aeternae* w historii biblijnej można znaleźć zarówno w egzegezie Grzegorza, bpa Nyssy, jak też Augustyna, bpa Hippony⁴⁴.

⁴³ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła...*, s. 147–150.

⁴⁴ Por. B. Studer, *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii*, I: *Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. zbiorowe, Kraków 2003, s. 513–516.

WNIOSKI

Unifikacja ksiąg biblijnych i określenie standardowego, konstantyńskiego zbioru Pisma świętego około 425 roku było historycznie zbieżne z cesarską polityką wprowadzania jednorodności religijnej na terenie Imperium Romanum na początku IV wieku. Co więcej, do V wieku na terenie Cesarstwa Rzymskiego istniała ciągłość kulturowa, która umożliwiała tłumaczenie „słowo w słowo”. W związku z najazdami germańsko-irańskimi nastąpiło zerwanie antycznej wspólnoty kulturowej, co w przekładach biblijnych doprowadziło w V wieku do tłumaczenia „sensu w sens”. Najwyższą formą objawienia się Boga dla autorów patrystycznych było Wcielenie Boga. Natomiast Biblia, jako objawione słowo Boże, była rozumiana jako uprzywilejowany, darmowy Boży fenomen, przez który Bóg ujawnia prawdę o sobie i komunikuje się z człowiekiem. W związku z tym natchnienie było rozumiane przez Ojców Kościoła jako dar Boży udzielony ludzkiemu autorowi, dzięki czemu był on w stanie przekazać Boże objawienie w tekście Pisma świętego, które zostało uznane przez wspólnotę wiary za słowo Boże.

Dla ojców Kościoła cała teologia opierała się na rozważaniu Biblii, która stanowiła dla autorów patrystycznych *norma normans* wiary chrześcijańskiej. Najwybitniejsi teologowie okresu patrystycznego byli zarazem najwybitniejszymi egzegetami chrześcijańskimi (by wspomnieć przykładowo Justyna Męczennika, Ireneusza z Lugdunum, Orygenesza z Aleksandrii/ Cezarei Palestyńskiej, Augustyna z Hippo Regius, Hieronima ze Strydonu czy autorów antiocheńskich, z Janem Chryzostosem na czele). Można zatem zauważyć, że da się potwierdzić biblicyzm ojców i pisarzy Kościoła antycznego. Teologowie patrystyczni w swych biblijnych rozważaniach starali się przepowiadać o historii zbawienia dokonanego już przez Boga – przez położenie bezwzględnego akcentu na wydarzenie zbawcze Jezusa Chrystusa, które prowadzi człowieka do doświadczenia zbawienia. To On pozostawał dla ojców i pisarzy Kościoła patrystycznego kluczem hermeneutycznym do Pisma Świętego i podstawą poznawania tajemnicy Boga i godności człowieka. Biblia odczytywana w kluczu chrystologicznym była zatem traktowana jako słowo Boże przeznaczone dla chrześcijan. Ojcowie przez swą egzegezę i teologię pokazują nam też, że nie wolno oddzielać osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który ostatecznie objawił nam Ojca, od świadectwa o Nim, zawartego w kerygmacie chrześcijańskim i w Piśmie Świętym. Taka afirmacja Biblii pozwoliła do VII wieku uformować kanon biblijny, ale także kształtować Tradycję Kościoła, zwłaszcza tę trynitarną, duchową i liturgiczną. Biblijna interpretacja ojców Kościoła może być uznana za sens pełniejszy NT, który w dogmatycznej tradycji Kościoła wyraża sens zamierzony przez Boga, pierwszego Autora Pisma świętego, a który to sens nie był znany w pełni ludzkiemu autorowi Pisma (np. koncepcja Trójcy Świętej, relacji wewnątrztrynitarnych czy doktryna o grzechu pierworodnym). Tak pojęta lektura Pisma świętego była dla pisarzy patrystycznych zarówno źródłem ich wiary, jak ich teologii.

BIBLIOGRAFIA

- Brock S.P., *Przekłady. Języki starożytne*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1999³, s. 635–637.
- Chrostowski W., *Biblia Hebrajska, Biblia Aramejska, Biblia Grecka. Egzegeza i teologia biblijna jako kontekst nauczania Jubilata*, w: *Opere et Veritate. Arcybiskup Stanisław Gądecki. 25-lecie sakry biskupiej. 15-lecie posługi w Archidiecezji Poznańskiej*, red. J. Stranz, G. Piskorz, Poznań 2017, s. 149–155.
- Cimosa M., *Guida all Bibbia Latina: dalla vetus latina, alla vulgata, alla neo-vulgata*, vol. I, Roma 2007.
- Cimosa M., *Scrittura Sacra (versioni antiche)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4797–4809.
- Comfort P.W., *Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*, Neshville (Tenn.) 2005.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV: (1511–1870). *Lateran V, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, tłum. zbiorowe, ŻMT 33, Kraków 2004.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesza*, „Przegląd Religioznawczy” 239 (2011), nr 1, s. 17–27.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, red. tekstu greckiego E. Schwartz, GCS 9,1–3, tłum. A. Lisiecki, A. Caba, ŻMT 70, Kraków 1993.
- Ferguson E., *Stary Testament w pismach ojców apostołskich*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 912–919.
- Gomola A., *Od św. Hieronima do feministek*, „Znak” 64 (2012), s. 56–61.
- Gribomont J., *Scrittura (Sacra)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. III (P–Z), red. A. Di Bernardino, Genova–Milano 2008², kol. 4791–4797.
- Guinot J.N., *La typologie comme technique herméneutique: Figures de l’Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Starsbourg 1989.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1997.
- Homerski J., *Kanon ksiąg świętych*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 69–149.
- <http://www.vetuslatina.org/> (dostęp: 14.05.2018).
- Jelonek T., *Problem autorstwa. List do Hebrajczyków*, PAT, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Biblia jako fenomen kulturowy*, Kraków 2012.
- Kaiser W.C., *The Uses of the Old Testament in the New*, Eugene (Oregon) 2001.
- Kasprzak D., *Teologia natchnienia biblijnego w okresie patrystycznym*, w: *Z badań nad Biblią, 12: Gwiazda z Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 93–129.
- Kasprzak D., *Teologia objawienia w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich. Próba zarysu zagadnienia w wiekach od I do VII*, w: *Biblia w kulturze świata – teologia – rośliny i zwierzęta*, red. T. Jelonek, Kraków 2008, s. 127–164.

- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Korzec C., *Ścieżka biblijnego konsensusu: ku integralnej teologii biblijnej*, Wrocław 2013.
- Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger, Geneve 1984.
- McDonald L.M., *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody (MA) 1995.
- McDonald L.M., *Kanon*, w: *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism ojców apostołskich*, red. R.P. Martin, P.H. Davids, red. wyd. polskiego J. Kręcidło, tłum. zbiorowe, Warszawa 2014, s. 379–388.
- Pietras H., *Orygenes*, Kraków 2003.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007².
- Prinzivalli E., Simonetti M., *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia 2012.
- Sanders J.A., *Torah and Canon*, Eugene 2005².
- Sanecki A., *Kanon biblijny w perspektywie historycznej, teologicznej i egzegetycznej*, Kraków 2008.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przekł. i oprac. R. Popowski, Warszawa 2014².
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Simonetti M., *Esegesi patristica*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I (A–E), red. A. Di Berardino, Genova–Milano 2006², kol. 1750–1762.
- Słomka J., *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesisa i jej aktualność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003), nr 2, s. 477–489.
- Sochacki D., *Hieronim ze Strydonu na progu europejskich strategii tłumaczeniowych*, w: *Źródła humanistyki europejskiej. Iuvenilia Philologorum Cracoviensium*, t. VI, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 121–138.
- Studer B., *Próba dokonania syntezy myśli biblijnej*, w: *Historia teologii. I: Epoka patrystyczna*, red. A. Di Berardino, B. Studer, tłum. zbiorowe, Kraków 2003, s. 513–532.
- Studer B., *Rivelazione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. II (P–Z), Genova–Milano 2008², kol. 4564–4573.
- Torjensen K.J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, *Patristische Texte und Studien* 28, Berlin 1986.
- Wicks J., *La Divina rivelazione e la sua trasmissione*, Roma 2002³.
- Żelazny J.W., *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2011.

Słowa kluczowe: patrystyczna Biblia, kanon, objawienie, funkcja i sens Pisma Świętego

THE CHRISTIAN FATHERS ON THE HOLY SCRIPTURE

Summary

The unification of the books of the Bible and the definition of the standard Constantine edition of the Holy Scripture set about 425 was historically coincident with the imperial policy of the introducing of religious homogeneity in the Roman Empire at the beginning

of the fourth century. Moreover, due to the cultural continuity within the Roman Empire until the 5th century, it was possible the translation of “word for word”. The German-Iranian raids in the 5th century resulted in the disintegration of the ancient cultural community, and caused the necessity of the translations of “meaning in meaning”. The highest form of God’s revelation for the patristic authors was the incarnation of God. The Bible, as the revealed word of God, was understood as a privileged, free God’s phenomenon, through which God reveals the truth about himself and communicates with man. Consequently the Church Fathers interpreted the divine inspiration as the gift of God which was given to a biblical author. In this way an inspired writer was able to convey the divine revelation down from the Holy Scriptures to a community of the faithful, which received as the word of God himself. In the opinion of the Church Fathers, the Christian theology was based on the contemplation of the Bible, which constituted the norm of the Christian faith. To the Patristic writers Jesus was a hermeneutic key to the Holy Scripture and it was him who leads the faithful to the cognition of the divine mystery and the human dignity. In their exegesis and theology the Christian Fathers showed us that the Person of Jesus, who ultimately revealed the Father to us should not be distinguished from testimony of the Christian kerygma and the Holy Scriptures. This affirmative attitude towards the Bible contributed to the formation of the biblical canon in the 7th century and also shaped the Trinitarian, spiritual and liturgical tradition of the Church. The Biblical interpretation of the church Fathers can be regarded as a more complete meaning of the NT, which expresses the sense intended by God, the first author of the Scripture in the dogmatic tradition of the Church, and which sense was not fully known to the human author of the Scriptures (e.g. the concept of the Holy Trinity, the intra-trinitarian relations and the doctrine of the original sin). Thus understood the reading of Scripture was for the patristic writers both the source of their faith and their theology.

Keywords: the patristic Bible, canon, revelation, function and meaning of the Holy Scriptures