

Roland Marcin PANCERZ OFM
(Kalwaria Zebrzydowska, WSD)

HERMENEUTYKA ANTROPOMORFIZMÓW BIBLIJNYCH U DYDYMA ŚLEPEGO

1. Kontekst historyczny. Idea Boga absolutnie niematerialnego była często podkreślana przez dwóch wielkich nauczycieli aleksandryjskich – Filona i Orygenesza. Wydaje się jednak, że Dydim, broniąc stanowczo niematerialności Boga, nie tylko kontynuował tradycję swej szkoły, ale w dużej mierze uwarunkowany był także przez tzw. kontrowersję antropomorficzną¹. Ta, będąc dyskusją na temat właściwego pojęcia i wyobrażenia Boga, stanowiła jeden z głównych epizodów pierwszej kontrowersji orygenesowskiej, która rozgorzała w Kościele Wschodnim w ostatnich dekadach IV wieku. Głównym ogniskiem sporu stały się kolonie anachoretów w Nitrii i Sketis, w Egipcie.

Trudno dokładnie powiedzieć kiedy i jak orygenizm dotarł na pustynię egipską. W dawniejszych studiach dominował pogląd, że monastycyzm egipski pierwotnie stanowił raczej jednolite środowisko intelektualne, nacechowane prostą kulturą egipską. Sytuacja ta miała się zmienić po 370 r., gdy pojawili się tam mnisi intelektualni, uformowani na kulturze helleńskiej, a na polu teologicznym zwolennicy doktryny Orygenesza². W nowszych studiach można zaś znaleźć opinię, że pierwotny monastycyzm egipski wcale nie stanowił środowiska wyizolowanego i zamkniętego na refleksję teologiczną. Przeciwnie, tradycja orygenesowska istniała w Nitrii i Sketis na długo przed Ewagriuszem, i to nie orygenizm, lecz antyorygenizm przeniknął z zewnątrz na pustynię egipską w ostatnich dziesięcioleciach IV wieku³. Rozwiązanie tego problemu wykracza oczywiście poza ramy naszego artykułu. W każdym bądź razie zderzenie się odmiennych poglądów teologicznych doprowadziło do powsta-

¹ Szerzej na temat przebiegu kontrowersji zob. A. Favale, *Teofilo d'Alessandria (345 c. - 412)*, Torino 1958, 93-120; A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, 51-80; E.A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 43-84.

² Por. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 93. A. Guillaumont (*Les «Kephalaia gnostica»*, s. 55-58) za pierwszych znanych orygenistów wśród mnichów egipskich uważa Ammoniusza i „Wielkich Braci”.

³ Por. S. Rubenson, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. W.A. Bienert – U. Kühneweg, Leuven 1999, 325-329; 336-337.

nia dwóch obozów wśród mnichów, które już w owych czasach określały się nawzajem mianem „orygenistów” oraz „antropomorfistów”⁴.

Centrum tej pierwszej grupy stała się Nitria, a intelektualnymi przywódcami – Ammoniusz i Ewagriusz z Pontu. Ci w większości na pewno uczeni mnisi, idąc za Orygenesem i tradycją aleksandryjską, uznawali, że Bóg jest absolutnie niematerialny, pozbawiony wszelkiej formy zewnętrznej, czy wyglądu. Dlatego nie dopuszczali oni wyobrażenia Boga pod postacią podobnej do ludzkiej⁵. Pogląd ten jeden ze swych najbardziej charakterystycznych wyrazów znalazł w nauczaniu Ewagriusza o tzw. „modlitwie czystej” (καθαρὰ προσευχή). Na modlitwie takiej umysł ludzki miał być wolny od jakiegokolwiek wyobrażenia Boga⁶. Trzeba tu jeszcze dodać, że zgodnie z ideą Boga całkowicie niematerialnego, a ponadto w harmonii z teorią preegzystencji dusz, Ewagriusz upatrywał obraz Boży, według którego człowiek został stworzony (por. Rdz 1, 26-27) jedynie w ludzkim preegzystującym umyśle (νοῦς). Obraz ten został następnie utracony wraz z pre-kosmicznym upadkiem dusz⁷.

Druga zaś grupa – antropomorficy, mnisi raczej niewykształceni, pochodzący z ubogiej ludności egipskiej, zamieszkiwali głównie kolonię Sketis. W swej prostocie sądzili oni, że Bóg posiada ludzki kształt i członki⁸. Wydaje się, że uformowanie się tej grupy było w dużej mierze reakcją na nauczanie Ewagriusza na temat „czystej modlitwy”⁹. Jest bowiem charakterystyczne dla ludzi prostych, że rzeczywistości duchowe wyobrażają sobie w sposób uchwytny dla rozumu, co ma duże znaczenie praktyczne, ułatwia mianowicie modlitwę. W tej perspektywie jest zrozumiałe, że koncepcja „modlitwy czystej” stanowiła dla tych prostych mnichów niemały problem i mogła budzić ostry sprzeciw¹⁰. Pewne znaczenie może tu mieć również czynnik historyczno-religijny. Otóż antropomorficzne wyobrażenie Boga mogło stanowić pozostałość religii pogańskiej praktykowanej wcześniej przez Egipcjan¹¹. Nie można w końcu wykluczyć wpływów sekty Audiusza z pobliskiej Syrii¹².

⁴ Por. Socrates, HE 6, 7, ed. G.Ch. Hansen, GCS Neue Folge 1, Berlin 1995, 324.

⁵ Por. tamże, GCS NF 1, 322.

⁶ Por. Evagrius, *De oratione* 66-67; 116, PG 79, 1181AB; 1193A.

⁷ Teoria ta została wyłożona przez Ewagriusza głównie w dziełach: *Kephalaia Gnostica* oraz *Epistula ad Melaniam*, zachowanych w języku syryjskim: por. Clark, *The Origenist Controversy*, s. 71-74 (wraz z dokumentacją źródeł). Oczywiście już Orygenes wyjaśniając Rdz 1, 26 zwracał uwagę, że obraz Boży w człowieku nie dotyczy jego ciała, lecz człowieka wewnętrznego (*interior homo*), gdyż owa pierwsza opinia implikowałaby, iż sam Bóg posiada ciało i ludzki kształt: *In Genesim hom.* 1, 13, ed. L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1976, 56-58.

⁸ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 5, ed. E. Pichery, SCh 54, Paris 1958, 79; Socrates, HE 6, 7, GCS NF 1, 322; Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis* 33, PL 58, 1077.

⁹ Por. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*, s. 61, n. 62.

¹⁰ Por. Cassianus, *Conlationes* 10, 3, SCh 54, 77 (przypadek starca Serapiona).

¹¹ Por. tamże 10, 5, SCh 54, 78-79; Clark, *The Origenist Controversy*, s. 52.

¹² Pogląd ten kiedyś już przedstawiany przez uczonych, później porzucony (por. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 94; Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica»*, s. 61, przypis 62), został niedawno

Oczywiście dla potwierdzenia swego przekonania antropomorfici interpreto-
wali wspomniany wyżej fragment Rdz 1, 26 – który znalazł się zresztą w cen-
trum ich debaty z orygenistami – w sposób bardzo powierzchowny: obraz
Boży odnosili do całego człowieka, także do jego zewnętrznego wyglądu¹³.
Obraz ten został zachowany, zdaniem antropomorfitów, także po grzechu
Adama. Pogląd ten – jak wiemy z dyskusji mnicha Aphou z Teofilem – opierał
się z kolei na świadectwie Rdz 9, 6, które dotyczy przymierza z Noem, a więc
czasu po pierwotnym upadku: „Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma
być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga”¹⁴.

Pod koniec IV wieku spór antropomorficzny wśród mnichów musiał już
osiągnąć poważne rozmiary, skoro biskup Aleksandrii Teofil w swym *Liście
paschalnym* w 399 r. zdecydował się zainterweniować, potępiając błędne po-
glądy antropomorfitów. O napiętej sytuacji świadczy także gwałtowna reakcja
i protest tychże oraz wymuszenie na Teofilu odwołania swych poglądów wraz
z potępieniem dzieł Orygenes¹⁵. Ostatecznie kontrowersja przyniosła drama-
tyczne konsekwencje na skutek nagłego zwrotu Teofila przeciw orygenistom
(z motywów osobistych) i jego zbrojnej interwencji w Nitrii¹⁶.

2. Zasady interpretacji antropomorfizmów. W dziełach Dydyma natra-
fiamy na dwie bezpośrednie wzmianki o błędzie antropomorfitów:

„Niektórzy mianowicie to, co wyrażenia oznaczają, podporządkowują sa-
mym wyrażeniom oraz ich dosłowności (ἀδρότης). Otóż ośmielili się oni po-
sunąć do takiej naiwności, czy też błędnowierstwa, że na skutek obrazowych
słów Pisma (τὰ τρόπω γεγραμμένα) uznali Boga za mającego kształt ludzki
(ἀνθρωπόμορφος). Mówią oni, że Bóg posiada członki: ręce i nogi, a także
kształt zewnętrzny, itd.”¹⁷;

„[Antropomorfici] twierdzą, że Bóg ma także ludzkie oblicze, i mówią, iż
człowiek [będący] na obraz i podobieństwo Boże stał się taki według budowy
ciała”¹⁸.

Dydydym zatem zarzuca antropomorfitom nie tylko opieranie się na Rdz 1, 26
(stworzenie człowieka „na obraz Boży”), lecz także na tych fragmentach

znów podjęty przez F. Ledegang, *Antropomorphites and Origenists in Egypt at the end of the fourth century*, w: *Origeniana Septima*, s. 376-377.

¹³ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 2; 10, 5, SCh 54, 76 i 79.

¹⁴ Por. E. Drioton, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie in l'année 399*, ROC 10 (1915/1917) 98.

¹⁵ Por. Joannes Cassianus, *Conlationes* 10, 2, SCh 54, 75-76; Socrates, HE 6, 7, GCS NF 1, 322; Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis* 33, PL 58, 1077-1078.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. Favale, *Teofilo d'Alessandria*, s. 96-109.

¹⁷ Didymus, *Commentarius in Psalmos* 1, 12-15, ed. L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, *Papyrologische Texte und Abhandlungen (= PTA)* 7, Bonn 1969, 4.

¹⁸ Tamże 199, 34 - 200, 1, ed. M. Gronewald, PTA 8, Bonn 1969, 270.

Pisma, które mówiąc o Bogu używają języka obrazowego, antropomorficznego. Stąd też w komentarzach do takich ustępów częste są jego uwagi co do właściwej ich interpretacji.

Aleksandryjczyk podkreśla, że w przypadku gdy Pismo Święte mówi o Bogu używając analogii do bytu ludzkiego, słów takich nie można rozumieć na sposób ludzki, czy dosłownie¹⁹, lecz niezbędne staje się to, co zresztą stanowi jedną z podstawowych zasad hermeneutycznych w tradycji aleksandryjskiej, tzn. poszukiwanie duchowego sensu wyrażenia²⁰. Wyjście poza ich dosłowność (alegoria) jest tu podyktowane konkretną zasadą: wyrażenia takie – co Dydim powtarza w wielu fragmentach – muszą być rozumiane θεοπρεπώς, czyli w sposób godny Boga, odpowiedni względem Boga, stosowny do Jego natury²¹. W tym procesie przejścia od surowego wyrażenia (λέξις) do jego właściwego znaczenia, wyrażenia Pisma Świętego same w sobie zostają w pewnej mierze zrelatywizowane, stają się tylko symbolami. Głębsze znaczenie wyrażenia zostaje zaś zdecydowane podporządkowane pojęciu (ἔννοια, νόησις) tej rzeczywistości, do której się odnosi²². W tym konkretnym przypadku interpretacja musi więc brać pod uwagę przede wszystkim to, że Bóg jest niematerialny (ἀσώματος)²³, jest substancją duchową (νοερά οὐσία)²⁴, a nawet ponad (ὑπερέκεινα) nią²⁵, niewidzialny (ἀόρατος)²⁶, pozbawiony koloru, kształtu i wielkości, nie związany z miejscem²⁷, niezłożony (οὐ σύνθετος)²⁸, niezmienny (ἀναλλοίωτος, ἄτρεπτος, οὐ μεταβαλλόμενος) i wolny od po-

¹⁹ Por. tamże 247, 11-12, ed. M. Gronewald, PTA 12, Bonn 1970, 232; tamże 199, 33, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Genesin* 3, 9, ed. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano 1959, 167; tamże 7A, 7, ed. P. Nautin, SCh 233, Paris 1976, 46.

²⁰ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 34, ed. L. Doutreleau, SCh 85, Paris 1962, 984.

²¹ W tym znaczeniu Dydim używa terminu θεοπρεπώς 10 razy: *Commentarius in Psalmos* 1, 12; 1, 17, PTA 7, 4; tamże 247, 11, PTA 12, 232; tenże, *Commentarius in Genesin* 7A, 6, SCh 233, 46; tamże 194, 16, ed. P. Nautin, SCh 244, Paris 1978, 122 (ten sam fragment: tamże 8, 1, ed. R. Devreesse, s. 170); tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 34; 5, 39, SCh 85, 984; 988; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 75, ed. E. Mühlberg, *Patristische Texte und Studien* (= PTS) 15, Berlin – New York 1975, 163; tamże, fr. 1040; fr. 1227, ed. E. Mühlberg, PTS 16, Berlin – New York 1977, 255; 334.

²² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 8-9; 1, 19-22, PTA 7, 2; 4; tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 35, SCh 85, 986.

²³ Por. tamże 5, 32; 5, 35, SCh 85, s. 984; 986; tamże, 1, 198, ed. L. Doutreleau, SCh 83, Paris 1962, 296; por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 34, 15, PTA 7, 138.

²⁴ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 32, SCh 85, 984; tamże 1, 198, SCh 83, 296.

²⁵ Por. tamże 5, 32, SCh 85, 984.

²⁶ Por. tamże 5, 32; 5, 36, SCh 85, 984; 986; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 104, PTS 15, 184.

²⁷ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 32, SCh 85, 984; por. tenże, *Commentarius in Acta Apost.* 17, 23, ed. J.A. Cramer: *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 3, Hildesheim 1967, 291-292.

²⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 9, PTA 7, 4.

ruszeń uczuciowych (ἀποθής)²⁹. Zatem rozumieć tekst Biblii θεοπρεπῶς, dla Dydyma w praktyce znaczy interpretować go zgodnie z powyższym kanonem Bożych przymiotów, który wyrasta oczywiście z filozofii greckiej, szczególnie z tradycji platońsko-arystotelesowskiej.

Ponadto Aleksandryczyk, mówiąc, że w rozumieniu antropomorfizmów trzeba „zachować wiarę” (σώζειν τὴν πίστιν)³⁰ i „rozumieć je zgodnie z prawdziwą wiarą” (εὐσεβῆ ὑπόλημψιν ἔχειν)³¹, wydaje się nawiązywać do zasady, która przyjęła się w teologii jako zasada analogii wiary. Otóż takie pojedyncze wyrażenia biblijne nie mają znaczenia absolutnego, lecz należy je rozumieć w łączności z całą treścią wiary, jaką posiadamy.

Wracając jeszcze do terminu θεοπρεπῶς, trzeba zauważyć, że idea, którą wyraża, jest mocno zakorzeniona w historii myśli helleńskiej. W starożytnej literaturze i filozofii greckiej, w kontekście krytyki opisanego przez Homera i Hezjoda świata bogów, pełnego antropomorfizmów i okrutnych poczynań, częsty wyraz znajduje troska o to, by nie przypisywać Bogu (bogom) cech i czynów, które Mu (im) nie przystoją. W odpowiedzi na ten postulat, u stoików oraz u scholiastów Homera rodzi się między innymi alegoryczna interpretacja owych gorszących tekstów³². Idea mówienia o Bogu stosownie do Jego natury zajmuje następnie ważne miejsce u Filona z Aleksandrii, oczywiście w związku z interpretacją starotestamentalnych antropomorfizmów i innych problematycznych wyrażen dotyczących Boga. Filon zresztą jako pierwszy użył samego terminu θεοπρεπῶς w znaczeniu, w jakim stosował go Dydym³³. W końcu pojęcie to, jak i postulat stosowania alegorii, obecne są w interpretacji antropomorfizmów biblijnych u Orygenes, który podobnie jak jego poprzednik mocno akcentuje niematerialność i niezmiennność Boga³⁴. Droga, jaką termin θεοπρεπῶς dotarł do Dydyma, wydaje się więc klarowna.

Trzeba tu wreszcie dodać, że przez wprowadzenie kryterium θεοπρεπῶς, Dydym, jak i zresztą jego poprzednicy alegoryści, osiągnęli jeszcze jedną korzyść. Otóż wspomniane kryterium w przypadku interpretacji antropomor-

²⁹ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 35, SCh 85, 986; tamże 2, 195-196, ed. L. Doutreleau, SCh 84, Paris 1962, 516-518; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 28, PTS 15, 133.

³⁰ Tenże, *Commentarius in Psalmos* 1, 11-12, PTA 7, 4.

³¹ Tamże, 1, 18, PTA 7, 4; por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 5, 36, SCh 85, 986.

³² Por. O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien*, Hildesheim – New York 1970, 20-67.

³³ Por. tamże, s. 11 i 73-145.

³⁴ Por. Origenes, *De principiis* II 4, 4, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 288 (wyrażenie: *dignum de Deo*); tenże, *De oratione* 23, 1-5, ed. P. Koetschau, GCS Origenes Werke 2, Leipzig 1899, 349-353 (θεοπρεπέστερον); tenże, *In Genesin hom.* 1, 13, SCh 7bis, 58 (*digne de Deo*); tenże, *Commentarius in Ioannem* 1, 38, ed. E. Preuschen, GCS Origenes Werke 4, Leipzig 1903, 49-50 (ἀξίως Θεοῦ). Przeciwno antropomorficznej idei Boga zob. tamże, 13, 21-22, GCS Origenes Werke 4, 244-246. Synteza na temat θεοπρεπῶς u Orygenes zob. H.M. Kuitert, *Gott in Menschengestalt. Eine dogmatisch – hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel*, München 1967, 57-60.

fizmów staje się poważnym usprawiedliwieniem metod alegorycznych, tak chętnie stosowanych w środowisku teologicznym Dydyma, a budzących kontrowersje w innych środowiskach. Staje się tu zatem jasne, że alegoria nie jest dla samej alegorii, i że nie jest ona czymś zupełnie dowolnym, czy przypadkowym, lecz jest umotywowana celem o wiele wyższym, tzn. troską o to, by nie przypisywać Bogu cech, które Mu nie przystoją i nie są zgodne z całością naszej wiary.

3. „Postać” i „członki” Boga. W kolejnych punktach naszego artykułu przyjrzemy się, w jaki konkretnie sposób Dydym interpretuje słowa Pisma Świętego, które mówiąc o Bogu używają różnorodnych antropomorfizmów. Na wstępie warto zwrócić uwagę na interpretację słów Księgi Rodzaju (1, 26), mówiących o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo Boga”. Nie będziemy tu rozwijać tego zagadnienia³⁵, przedstawimy jedynie to, co jest związane bezpośrednio z naszym tematem. Otóż Dydym podkreśla przede wszystkim, że człowiek nie jest w sobie obrazem Boga, lecz jedynie został stworzony „na obraz Boga”, uzdolniony do zawierania obrazu, do uczestniczenia w nim. Natomiast doskonałym obrazem Boga jest Jego Jednorodzony Syn³⁶. Następnie nasz autor wyklucza odniesienie stworzenia „na obraz Boży” do całego człowieka, jako bytu złożonego³⁷, czy też do ludzkiego ciała³⁸, podkreślając, iż Bóg nie ma kształtu ludzkiego³⁹. Gdybyśmy bowiem przyjęli, że człowiek nosi obraz Boży w ciele, to jak wytłumaczyć to podobieństwo wobec fragmentów mówiących, że Bóg ma skrzydła (por. Ps 16, 8) albo siedem oczu (por. Za 4, 10)⁴⁰? Szukając zaś pozytywnej odpowiedzi na problem stworzenia „na obraz Boży”, natrafiamy na wypowiedzi, w których bycie, czy też stawanie się człowieka na ten obraz, zostaje odniesione do ludzkiej duszy⁴¹ albo umysłu⁴², i wyjaśnione przede wszystkim jako zdolność do używania rozumu⁴³

³⁵ Szerzej na ten temat zob. R. Nakonieczny, *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie „In Genesin” Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123; P.D. Steiger, *The image of God in the „Commentary on Genesis” of Didymus the Blind*, StPatr 42 (2006) 243-247.

³⁶ Por. Didymus, *Commentarius in Genesin* 58-59, SCh 233, 148-150.

³⁷ Por. tamże 56, SCh 233, 142.

³⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 200, 3-4, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Hiob* 273, 25-26, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 3, Bonn 1968, 134. Werset Rdz 1, 26 zostaje przez Dydyma odniesiony tylko do stworzenia duszy, podczas gdy o stworzeniu ciała mówi Rdz 2, 7: „Bóg ulepił człowieka – proch z ziemi”: por. tamże, 273, 28-33, PTA 3, 134.

³⁹ Tamże 273, 26-27, PTA 3, 134; tenże, *Commentarius in Genesin* 56, SCh 233, 142.

⁴⁰ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 200, 1-7, PTA 8, 270; tenże, *Commentarius in Genesin* 56-57, SCh 233, 144.

⁴¹ Tenże, *Commentarius in Hiob* 273, 25-26, PTA 3, 134; tenże, *Commentarius in Genesin* 49; 57, SCh 233, 128; 146.

⁴² Tamże 58; 60, SCh 233, 150; 152-154.

⁴³ Tamże 59, SCh 233, 150.

i naśladowanie Boga we władzy rządzenia⁴⁴. Dydym więc idąc za tradycją aleksandryjską i Orygenesem, stworzenie „na obraz Boży” odnosi – mówiąc najogólniej – do sfery duchowej człowieka.

Niewidomy nauczyciel zdawał sobie oczywiście sprawę, że polemika z antropomorfizmem nie ogranicza się do właściwej interpretacji Rdz 1, 26. Biblia bowiem w wielu miejscach mówiła o ludzkiej postaci i członkach Boga. Dlatego też miejsca te często stanowią przedmiot Dydymowych wywodów. I tak, w jego dziełach kilkakrotnie spotykamy interpretację wyrażenia „Boże oblicze” (πρόσωπον). Wielokrotnie, utożsamiając „oblicze” z „odbiciem Bożej istoty” (Hbr 1, 3) i „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), Dydym rozumie ten antropomorfizm jako oznaczający Bożego Syna, a więc na płaszczyźnie relacji trynitarnych⁴⁵. W innym kontekście „Boże oblicze” jest z kolei rozumiane jako samo Boże istnienie. Tu więc „patrzeć na Boże oblicze” oznacza tyle co, zrozumieć, że Bóg istnieje⁴⁶. W końcu, w zestawieniu oblicze – plecy, „oblicze” jest interpretowane jako Boże idee, zaś „plecy” jako stworzenie postrzegalne zmysłami, gdyż jest ono późniejsze w stosunku do Niego. Symbolika ta pozwala Dydymowi wyjaśnić, że Mojżeszowi, który oglądał Boże „plecy” (por. Wj 33, 20-23), Bóg objawił jedynie dzieło stworzenia⁴⁷. To samo zestawienie znajduje tu zresztą jeszcze inną interpretację. Otóż Bóg pokazuje swe „oblicze” świętym, a „plecy” – grzesznikom, co oznacza Jego zbawienie udzielone tym pierwszym, zaś postawienie z dala od Niego tych drugich⁴⁸. Wyrażenie Boże „oblicze” jest zatem u Dydyma wieloznaczne.

Ciekawą interpretację znajdujemy w komentarzu do Ps 10, 4: „Oczy Jego patrzą na ubogiego, powieki Jego badają synów ludzkich”. Otóż Boże „oczy” (ὀφθαλμοί) to Jego moce, które strzegą ubogiego. Natomiast „patrzenie przez powieki (βλέφαρα)” na czyny i myśli ludzkie oznacza Bożą łagodność, czy też miłosierdzie (dosł. τὸ φιλάνθρωπον) w osądzaniu człowieka; jak gdyby „przymykanie oczu” na jego grzechy. Gdyby bowiem Bóg badał nas swymi „oczami”, to znaczy dokładnie i skrupulatnie, Jego sąd byłby dla nas nie do wytrzymania⁴⁹.

Analizując Ps 16, 6: „Zawołam [do Ciebie], bo Ty mnie wysłuchasz, Boże; nakłoń ku mnie Twe ucho, usłysz moje słowa” Dydym zwraca najpierw uwagę, iż ludzkie wołanie do Boga trzeba rozumieć jako głos umysłu, człowieka wewnętrznego. Samo zaś „skłanianie ucha” i słuchanie nas przez Boga to nic

⁴⁴ Tamże 57; 60; 61, SCh 233, 144-146; 152; 156.

⁴⁵ Tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 1002; fr. 1227, PTS 16, 241; 334; tamże 18, 27 – 19, 1, PTA 7, 70-72; tamże 149, 15-16, PTA 8, 102; tamże 301, 26-28; 310, 23-25, PTA 12, 64; 116; tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 89, 19-20, ed. M. Gronewald, PTA 22, Bonn 1977, 120.

⁴⁶ Tenże, *Commentarius in Psalmos* 20, 21-22, PTA 7, 78-80; por. tamże 200, 8-16, PTA 8, 270-272.

⁴⁷ Por. tamże, 22, 16-18, PTA 7, 88.

⁴⁸ Por. tamże 22, 15; 19-20, PTA 7, 88.

⁴⁹ Por. tamże, fr. 75, PTS 15, 163.

innego, jak Boży przymiot dobrotliwego zniżania się do człowieka, by przyjąć jego modlitwę. W tym sensie Aleksandryczyk rozumie także werset Ps 33, 16: „Oczy Pana zwrócone ku sprawiedliwym, a Jego uszy na ich wołanie”⁵⁰.

Podobnie wyjaśniając werset Za 3, 2: „Pan przemówił do szatana” nasz autor podkreśla, iż Bóg nie przemawia na zasadzie wypowiedzenia słów, gdyż jako niematerialny nie posługuje się organami mowy. Myślenie takie byłoby oczywiście naiwnością. Boże „mówienie” oznacza natomiast, że Bóg objawia swą wolę temu, komu chce. Z kolei kiedy mowa, że Bóg słucha mówiących do Niego, oznacza to, iż posiada znajomość tego, co mają w umyśle⁵¹.

Z kolei słowa Ps 109, 3: „Zrodziłem cię z łona przed jutrzeńką” Dydim – powołując się zresztą na tradycję kościelną – wkłada w usta Boga Ojca i odnosi do zrodzenia Syna. Łono (γαστήρ) Ojca jest tu rozumiane oczywiście w sposób godny Boga. „Zrodzenie z łona” oznacza mianowicie, że Boży Syn jest naturalnym (γνήσιος) Synem pochodzącym z samego Ojca, w przeciwieństwie do synów adoptowanych (θετοί)⁵². Interpretacja ta służy więc obronie Bóstwa Syna. Podobne znaczenie mają słowa Ps 44, 2: „Moje serce wydało dobre słowo”. „Serce” (καρδιά) Boga Ojca to nic innego, jak On sam. Werset ten oznacza więc zrodzenie Syna (Słowo) z istoty (οὐσίᾳ) Ojca⁵³.

Mnóstwo interpretacji znajdują antropomorfizmy związane z Bożymi „rękami”. Wyjaśniając Hi 10, 8: „Twe ręce uczyniły mnie i ukształtowały” Dydim przyznaje wprawdzie, że Boże „ręce” (χεῖρες) można tłumaczyć jako sprawczą moc Boga⁵⁴, istnieje wszakże dokładniejsza interpretacja, według której oznaczają one Syna i Ducha Świętego⁵⁵. Idea ta, która rozumie Syna i Ducha Świętego jako pośredników (dwie ręce) Ojca w dziele stwórczym, sięga zresztą już Ireneusza z Lyonu⁵⁶. Z kolei Boża „prawica” (δεξιό) w kontekście Ps 15, 11: „Napełnij mnie [...] rozkoszą na wieki po Twojej prawicy” oraz Ps 16, 7-8: „Strzeż mnie od tych, którzy sprzeciwiają się Twojej prawicy”, to – tak jak w przypadku Bożego „oblicza” – Jednorodzony Syn Ojca⁵⁷. Poza interpretacjami trynitarnymi, Boża „ręka”, czy też Boże „ręce”

⁵⁰ Por. tamże, fr. 104, PTS 15, 184.

⁵¹ Por. tenże, *Commentarius in Zachariam* 1, 198, SCh 83, 296.

⁵² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 1040, PTS 16, 254-255. Por. tamże 333, 25-26, PTA 12, 212.

⁵³ Por. tamże 333, 14-19, PTA 12, 210.

⁵⁴ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 274, 6-11, PTA 3, 134. Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 153, PTS 15, 209-210; tamże, fr. 1040, PTS 16, 254-255; tamże 333, 27 – 334, 4, PTA 12, 212. W innym jeszcze miejscu, Dydim, odnosząc się do Rdz 2, 7, podkreśla, iż Bóg nie ulepił człowieka z ziemi na wzór garncarza, gdyż nie posiada tak rozumianych rąk: *Commentarius in Ecclesiasten* 103, 15-19, PTA 22, 168.

⁵⁵ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 274, 11-14, PTA 3, 134.

⁵⁶ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 20, 1, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1965, 626; tamże V 6, 1; V 28, 4, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 72 i 360.

⁵⁷ Por. Didymus, *Commentarius in Psalmos*, fr. 98; fr. 105, PTS 15, 181; 184; zob. tamże 310, 23-25, PTA 12, 116.

mogą jeszcze oznaczać: Bożą moc karzącą⁵⁸ (ewentualnie aniołów służących karaniu⁵⁹), Bożą moc zsyłającą ciężkie doświadczenia⁶⁰, a także Jego moc strzegącą (φρουρητική, σκεπαστική) człowieka⁶¹. Natomiast „prawica” jest zawsze symbolem mocy zbawczej, błogosławieństwa⁶². Podobne znaczenie otrzymuje Boże „ramię” (βραχίον), które może być ponadto interpretowane chrystologicznie⁶³. W końcu dwie „ręce” Boże mogą oznaczać także obydwa Testamenty⁶⁴. W tym kontekście słowa Ps 30, 6: „W ręce Twoje powierzam ducha mego” wyrażają pragnienie zrozumienia zarówno Starego jak i Nowego Testamentu⁶⁵.

Dydym wykazuje także dużą wrażliwość teologiczną wyjaśniając słowa Pisma Świętego, które mówią o jakimkolwiek miejscu przebywania Boga. I tak na przykład komentując Ps 139, 14: „Prawi będą mieszkać przed Twoim obliczem” – gdzie „oblicze”, jak wyżej wspomniano, oznacza Bożego Syna – Aleksandryczyk nawiązuje także do słów Jezusa z J 17, 24: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie Ja jestem”. Przy tej właśnie okazji przypomina on, iż takie określenia, jak „tam, gdzie” (ὅπου) w odniesieniu do Boga nie należy brać w sensie lokalnym (τοπικῶς)⁶⁶. Podobnie nie należy rozumieć lokalnie Bożego „oddalenia” od grzesznika⁶⁷, ani „bliskości” wobec człowieka prawego, lecz terminy takie wyrażają naszą relację do Boga⁶⁸. W sensie przestrzennym nie można pojmować w końcu przebywania Syna „po prawicy” Ojca⁶⁹.

4. Boże „uczucia”. W tym punkcie przyjrzymy się z kolei wyjaśnianiu tych antropomorfizmów biblijnych, które przypisują Bogu rozmaite ludzkie uczucia, czy też stany psychiczne i psychosomatyczne. Spośród nich najczęściej interpretowany przez Dydyma jest Boży „gniew”. Najobszerniejszy komentarz

⁵⁸ Por. tenże, *Fragmenta in Hiob* 1, 11, PG 39, 1121D; tenże, *Commentarius in Psalmos* 309, 15-19; 310, 11-14, PTA 12, 110; 114; zob. tamże 20, 10 - 21, 4, PTA 7, 78-80.

⁵⁹ Por. tamże 309, 16-17, PTA 12, 110. Chodzi tu prawdopodobnie o złych aniołów, zob. tamże, fr. 44, PTS 15, 143-144; tamże, fr. 878, PTS 16, 165.

⁶⁰ Por. tamże 309, 19, PTA 12, 110.

⁶¹ Por. tenże, *Fragmenta in Hiob* 1, 11, PG 39, 1121D; tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 275, PTS 15, 268; tamże 139, 19-20; 148, 30-31, PTA 8, 52; 98-100.

⁶² Por. tamże 20, 10 - 21, 4, PTA 7, 78-80; tamże 309, 23-26; 310, 14-23, PTA 12, 110-112; 114-116; tamże, fr. 641 a, PTS 16, 45-46.

⁶³ Por. tamże 310, 20-25, PTA 12, 114-116.

⁶⁴ Por. tamże 139, 14-15; 18-19; 149, 6, PTA 8, 50; 52; 100.

⁶⁵ Por. tamże 139, 15-16, PTA 8, 50-52.

⁶⁶ Por. tamże, fr. 1227, PTS 16, 334.

⁶⁷ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 344, 7-20, ed. U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 33/1, Bonn 1985, 94-96.

⁶⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 228, 20, PTA 8, 402.

⁶⁹ Por. tenże, *Commentarius in Acta Apostolorum* 2, 25-26, ed. J.A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum*, vol. 3, s. 46.

a *propos* znajdujemy w egzegezie Za 7, 12: „I Pan Wszechmogący zapłonął wielkim gniewem”. Aleksandryczyk podkreśla tu, jak i zresztą we wszystkich podobnych miejscach⁷⁰, iż Bożego „gniewu” (ὀργή), nie można uważać za poruszenie uczuciowe (πάθος) właściwe człowiekowi, albo za jakąś zmianę (τροπή). Twierdzenie takie oznaczałoby wręcz głupotę (ἄλιθιότης). Gniew bowiem to – przypomina nasz autor powołując się na filozofię stoicką – pragnienie zemsty. W przypadku Boga musi on być zatem rozumiany jako kara, stosowana wobec tych, którzy potrzebują jej dla poprawy, dla wyeliminowania grzechu. Ponieważ Boże karanie nie ma nic wspólnego z uczuciem zemsty, zostaje wyrażone także przez podkreślenie jego leczniczego wymiaru: Boży „gniew”, czyli kara, to „bolesne leczenie (albo wychowywanie)” człowieka⁷¹.

Według tej samej logiki nasz autor wyjaśnia także kilka innych wersetów, głównie z Księgi Psalmów. Komentując Ps 6, 2: „Nie karć mnie Panie w swym gniewie” Aleksandryczyk zaznacza, że „gniew” Boży to trudy, które z Jego woli dotyczą nieprawych⁷². Następnie w Ps 73, 1: „Dlaczego, Boże, odrzuciłeś na wieki, zapłonął Twój gniew przeciw owcom Twego pastwiska?” Boży gniew (θυμός) to odrzucenie, którego z Jego strony doświadczają grzesznicy⁷³. Również Boże „rozgoryczenie”, czy też „rozdrażnienie” (czasownik παραπικραίω), o którym mowa w Ps 5, 11, to kara, której z Bożego wyroku dusza poddana jest na skutek grzechów⁷⁴. W końcu o Bożej karze mówi werset Wj 15, 7: „Posłałeś gniew, a strawił ich jak słomę”⁷⁵. Tutaj dodatkowe potwierdzenie, że „gniew” Boży nie jest poruszeniem uczuciowym, Aleksandryczyk znajduje w czasowniku „posyłać”. Uczucie bowiem nie jest czymś, co może być posłane⁷⁶.

Interpretacja „gniewu” jako kary zostaje zaś nieco zmodyfikowana w odniesieniu do Hioba. W wersecie Hi 10, 17 Dydym napotyka na jego słowa skierowane do Boga: „Potraktowałeś mnie z wielkim gniewem; wystawiłeś mnie na próbę”. Ponieważ w całym komentarzu Aleksandryczyk broni bezgrzeszności Hioba, tu „gniew” Boży oznacza wprawdzie sprowadzenie na bohatera Księgi bolesnych doświadczeń, jednak nie jako kary za grzechy, lecz w charakterze próby, pokuszenia. Jest to zresztą potwierdzone – jak zauważa Dydym – przez drugą część wersetu⁷⁷.

Jeszcze inne znaczenie Boży „gniew” znajduje natomiast w komentarzu do Ps 87, 17: „Przeszły nade mną Twe gniewy, przeraziły mnie Twoje groź-

⁷⁰ Por. poniżej, przypisy 72-77.

⁷¹ Por. Didymus, *Commentarius in Zachariam* II 195-196 i 199-200, SCh 84, 516-520.

⁷² Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 32, PTS 15, 136-137.

⁷³ Por. tamże, fr. 773 A, PTS 16, 109.

⁷⁴ Por. tamże, fr. 28, PTS 15, 133.

⁷⁵ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 286, 2-8, PTA 3, 164.

⁷⁶ Por. tamże 91, 17-27, ed. A. Henrichs, PTA 1, Bonn 1968, 256-258; tamże 345, 11-14, PTA 33/1, 96; por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 32, PTS 15, 136-137.

⁷⁷ Por. tenże, *Commentarius in Hiob* 286, 2-16, PTA 3, 164.

by” – słowa włożone w usta Zbawiciela. Tutaj Boże „gniewy” (ὄργαί), czy „groźby” (φοβερισμοί) to nie sama Jego kara, ale – podobnie jak w jednym ze znaczeń Bożych „rąk” – moce nieczyste służące karaniu, będące tzw. „narzędziami gniewu”. Werset ten mówi więc o działaniu mocy nieczystych, które przechodząc nad Jezusem spowodowały Jego lęk⁷⁸.

Warto w tym miejscu dodać, że analogiczne interpretacje spotykamy już u Orygenes: Boży „gniew” to oczywiście nie namiętność, lecz kary nakładane na grzeszników⁷⁹, albo – innymi słowy – surowy sposób pouczenia i wychowywania grzeszników⁸⁰, czy wreszcie sam szatan. Ta ostatnia interpretacja pozwala Orygenesowi wyjaśnić na przykład w jakim sensie Boży „gniew” skłonił Dawida do spisu ludności (por. 2Sm 24, 1)⁸¹.

Ponadto Dydim sporadycznie wyjaśnia inne stany psychiczne i doświadczenia ludzkie odnoszone w Biblii do Boga. Komentując I List św. Jana⁸² porusza on kwestię nieznamośności dnia sądu u Chrystusa (por. Mt 24, 36). Przy tej okazji znajdujemy także dygresję na temat „zapomnienia” (λήθη) i „żalu” (μεταμέλεια), które w ST przypisywane są Bogu, jakkolwiek brak tu dokładnych odniesień. Aleksandryczyk podkreśla w każdym razie, że nie należy traktować ich jako słabości psychicznych (πάθος). Bóg posiada bowiem mądrość i znajomość wszystkiego. Rzeczy te natomiast są powiedziane o Nim οἰκονομικῶς⁸³. Słowem tym Dydim wyraża najprawdopodobniej to, co Orygenes – również poruszając problem antropomorfizmów – określał jako κατ’ οἰκονομίαν. Otóż tego typu wyrażenia stanowią element Bożej ekonomii; odpowiadają one Bożemu zamysłowi, którego celem jest skuteczniejsze oddziaływanie wychowawcze na prostych ludzi⁸⁴.

Z kolei w komentarzu do Rdz 8, 1: „I Bóg wspomniał na Noego...” niewiedomy nauczyciel podkreśla, iż Boża „pamięć” (μνήμη) nie jest następstwem zapomnienia, lecz jest tak powiedziane w związku z przywilejem uczynienia Noego głową rodzaju ludzkiego⁸⁵. Również Bożego „snu”, o którym mówią

⁷⁸ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos*, fr. 878, PTS 16, 165. Na temat złych duchów, które są narzędziami Bożej kary zob. tamże, fr. 44, PTS 15, 143-144.

⁷⁹ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem*, fr. 51, GCS Origenes Werke 4, 525-526.

⁸⁰ Por. tenże, *Contra Celsum* IV 72, ed. M. Borret, Sch 136, Paris 1968, 360-362.

⁸¹ Por. tamże 4, 72, Sch 136, 362.

⁸² Por. Didymus, *Commentarius in I Epistolam Joannis* 2, 3-4, ed. F. Zoepfl, *Didymi Alexandrini in Epistolas canonicas brevis enarratio*, Münster 1914, 44-45. Na temat Dydimowego autorstwa tego dzieła zob. K. Staab, *Die griechischen Kettenkommentare zu den katholischen Briefen*, „Biblica” 5 (1924), 315-320. Krótka dygresja na temat Bożego „zapomnienia” zob. także: Didymus, *Commentarius in Psalmos*, fr. 28, PTS 15, 133; natomiast na temat „żalu”: tamże 20, 7, PTA 7, 76.

⁸³ Por. Didymus, *Commentarius in I Epistolam Joannis* 2, 3-4.

⁸⁴ Por. Origenes, *In Hieremiam hom.* 18, 6, ed. P. Nautin, Sch 238, Paris 1977, 202-204.

⁸⁵ Por. Didymus, *Commentarius in Genesin* 194, Sch 244, 122.

słowa: „Obudź się, dlaczego śpisz, Panie?” (Ps 43, 24), nie można pojmować dosłownie, lecz oznacza on, iż Bóg nie chce interweniować natychmiast⁸⁶.

Następnie słowa Ps 20, 8: „Król bowiem pokłada nadzieję w Panu” nasz autor wkłada w usta Chrystusa. Jednak nadzieja, którą pokłada, dotyczy nie Jego samego, lecz zbawienia tych, za których przyszedł cierpieć. A jest to nadzieja niezachwiana, właściwie tylko oczekiwanie tego, czego jest On pewny, zwane zaś nadzieją tylko dlatego, że odnosi się do przyszłości. W związku z tym Dydim tłumaczy, iż powiedzenie, że Bóg ma „nadzieję” (ἐλπίζει) należy rozumieć jako wyrażenie obrazowe, przenośne (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν)⁸⁷.

W końcu wyjaśniając Ps 36, 13: „Pan śmieje się z [występnego], bo widzi, że jego dzień nadejdzie” Aleksandryczyk przypomina, że Bożego „śmiechu” nie należy rozumieć na sposób ludzki. Jest to raczej Boża wiedza na temat sądu czekającego grzesznika⁸⁸. Natomiast werset Wj 10, 2: „Abyście opowiadali waszym dzieciom i wnukom, jak wyśmiałem (ἐμπόλιζω) Egipcjan” oznacza, iż Bóg ośmieszył ten naród pokonując go takimi lichymi stworzeniami jak: komary, muchy, żaby i szarańcza⁸⁹.

Liczne antropomorfizmy są u Dydyma wieloznaczne, podobnie jak inne wyrażenia symboliczne, co wydaje się rzeczą naturalną. Sam Aleksandryczyk podaje zresztą ogólną zasadę usprawiedliwiającą tę różnorodność interpretacyjną. Mówi ona, iż wyrażenia obrazowe nie odnoszą się do rzeczy wprost i we wszystkich aspektach, lecz w zależności od różnych aspektów, mogą być rozumiane na wiele sposobów⁹⁰. Interpretacja antropomorfizmów nie jest oczywiście czymś zupełnie dowolnym. W zdecydowanej większości przypadków znaczenie danego symbolu jest bowiem logicznie powiązane z jego konotacją. Ponadto jest ono uwarunkowane kontekstem w jakim dane słowo się znajduje.

Niewidomy nauczyciel w wielu przypadkach pozostaje pod wpływem wcześniejszej tradycji. Dokładne przeanalizowanie historii interpretacji różnych antropomorfizmów wymagałoby oczywiście szerszego studium. Porównując ogólnie Dydyma z jego wielkimi poprzednikami Filonem i Orygenesem, należy zauważyć, że u tego pierwszego brak właściwie teorii uzasadniającej częste używanie antropomorfizmów przez Biblię. Podejmując to zagadnienie Filon⁹¹,

⁸⁶ Por. tenże, *Commentarius in Psalmos* 228, 26-27, PTA 8, 404.

⁸⁷ Por. tamże 19, 13 - 20, 7, PTA 7, 74-76.

⁸⁸ Por. tamże 247, 9-14, PTA 12, 232.

⁸⁹ Por. tamże.

⁹⁰ Por. tamże 35, 9-14, PTA 7, 142.

⁹¹ Por. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenen*, s. 127-132; Kuitert, *Gott in Menschengestalt*, s. 83-84; 86.

a potem Orygenes⁹², tłumaczyli, iż Pismo Święte mówiąc o Bogu językiem antropomorficznym, nie mówi jaki jest On w rzeczywistości, lecz dostosowuje się do ludzkiego sposobu pojmowania, gdyż taka forma przekazu jest korzystniejsza dla moralnego pouczenia ogółu prostych ludzi (οἱ πολλοί). Stanowi to zatem coś w rodzaju *pia fraus*. Za jedyną aluzję do tej teorii można u Dydyma uznać owo krótkie, przeanalizowane wyżej stwierdzenie, mówiące, że antropomorfizmy zostały użyte w Biblii jako element Bożej ekonomii (οἰκονομικῶς)⁹³. Nasz autor nie rozwija jednak szerzej tego tematu. Zasadniczo koncentruje się on bardziej na właściwej interpretacji antropomorfizmów, wydaje się większą wagę przywiązywać do kwestii właściwego poznania Boga.

Na zakończenie trzeba powiedzieć, że przez zajęcie zdecydowanego stanowiska przeciw naiwnym ideom antropomorfistów, Dydym pozwala się nam dostrzec jako dojrzały teolog, zatroskany o tworzenie właściwego pojęcia Boga – bytu duchowego i transcendentnego, a jednocześnie jako mądry egzegeta, potrafiący wydobyć z Pisma Świętego rozmaite i głębokie treści teologiczne.

DIDIMO IL CIECO E GLI ANTROPOMORFISMI BIBLICI

(Sommario)

Uno dei scrittori del IV secolo, che si è inserito nella controversia antropomorfista sorta in quel secolo tra i monaci del deserto egiziano, è Didimo il Cieco d'Alessandria. Nel suo *Commento ai Salmi* troviamo due immediate menzioni del gruppo degli antropomorfisti e la confutazione del loro errore. L'Alessandrino rimprovera loro di riferire l'essere ad immagine di Dio (Gen 1, 26) al corpo umano, di capire gli antropomorfismi biblici su Dio letteralmente, e in conseguenza di credere che Dio veramente abbia membra umane e una forma esteriore.

Commentando molti frammenti biblici che parlano di Dio in questo modo, Didimo spesso mette in rilievo la necessità di un'adeguata interpretazione di tali espressioni. Il fondamentale principio interpretativo – desunto peraltro dalla tradizione anteriore – è quello di intendere queste parole θεοπρεπῶς, cioè in modo degno di Dio, adeguato alla natura di Dio. Il significato degli antropomorfismi non può essere quello suggerito immediatamente dalla lettera della Scrittura, ma deve essere strettamente sottoposto al concetto della realtà a cui essi si riferiscono. Si deve quindi tener conto che Dio è un essere immateriale, spirituale, invisibile, privo di forma e grandezza, incomposto, immutabile, non legato ad alcun posto e libero dalle passioni umane. Nella sua teoria ermeneutica Didimo sembra pure richiamare l'attenzione sulla regola dell'analogia della fede.

Nell'interpretazione degli antropomorfismi trova un ampio uso il metodo allegorico, ciò che del resto è tipico per la scuola alessandrina. Così lo scrittore ricava

⁹² Por. Origenes, *Contra Celsum* 4, 71, SCh 136, 358-360; tenze, *In Hieremiam hom.* 18, 6; 19, 15, SCh 238, 196-204; 240-242; Kuitert, *Gott in Menschengestalt*, s. 84-92.

⁹³ Por. wyżej n. 83.

dalle espressioni antropomorfe della Scrittura diversi significati, non di rado molto profondi: „il volto” di Dio è per esempio il Figlio di Dio oppure la stessa esistenza di Dio, le sue idee o la sua salvezza; lo scrutare gli uomini attraverso „le palpebre” (Sal 10, 4) esprime la divina clemenza nel giudizio; „il grembo” e „il cuore” di Dio Padre, da cui è generato il Figlio, indicano la stessa sostanza del Padre; “le mani” di Dio significano le sue varie potenze (creatrice, punitiva, protettrice), poi i due Testamenti, e infine il Figlio e lo Spirito Santo – due mediatori del Padre nella creazione del mondo; “l’ira” di Dio indica un castigo o un travaglio mandati da Lui, oppure le potenze che fanno il servizio di punizione. Ovviamente in queste interpretazioni Didimo risente spesso della tradizione anteriore (Filone e Origene).

Grazie alla presa di posizione contro l’antropomorfismo Didimo appare a noi come un teologo maturo che difende l’immaterialità e la trascendenza di Dio, sa interpretare saggiamente la Scrittura e riesce a ricavarne numerosi e validi contenuti teologici.