

źródła monastyczne

82

źródła monastyczne

82

Redaktorzy serii: Michał T. Gronowski OSB
Szymon Hiżycki OSB

starożytność

51

Rada naukowa:

Marek Derwich
Dariusz Kasprzak OFMCap.
Przemysław Nehring
Krzysztof Ożóg
ks. Marek Starowieyski
Ewa Wipszycka
Rafał Zarzeczny SJ

GRZEGORZ WIELKI

HOMILIE

NA KSIĘGĘ

EZECHIELA

CZĘŚĆ DRUGA

Przekład i redakcja naukowa:

KS. ADAM WILCZYŃSKI

Wstępy:

KS. TOMASZ SIEMIENIEC

KS. PAWEŁ BORTO



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Przekład na podstawie wydania:

GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*,
wyd. M. ADRIAEN, CCL 142, 1971.

Recenzje wydawnicze:

ELWIRA BUSZEWICZ

TADEUSZ GACIA

Redakcja tomu:

MICHAŁ TOMASZ GRONOWSKI OSB

ELŻBIETA WIATER

Projekt okładki i stron tytułowych:

ANDRZEJ CIEPŁUCHA

Opracowanie typograficzne:

JAN NIEĆ

Korekta:

TOMASZ DĄBEK OSB

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

Ldz. 35/2019, Tyniec, dnia 13.02.2019

✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie I: 2019

ISBN 978-83-7354-883-1

ISSN 1230-6711

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2019

ul. Benedyktyńska 37

30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	7
--------------------	---

GRZEGORZ WIELKI JAKO EGZEGETA W ŚWIETLE <i>HOMILII NA KSIĘGĘ EZECHIELA (Ks. Tomasz Siemieniec)</i>	9
---	---

<i>Sitz im Leben Homilii na Księgę Ezechiela</i>	9
Biblia Grzegorza Wielkiego – jaki tekst komentował papież?	12
Sensy biblijne w egzegezie Grzegorza Wielkiego.....	15
Grzegorza Wielkiego metoda interpretacji Biblii w <i>Homiliach</i>	22
Grzegorz Wielki a współczesna egzegeza	31
Zakończenie	35

SYMBOLIKA I TEOLOGIA ZMARTWYCHWSTANIA W <i>HOMILIACH NA KSIĘGĘ EZECHIELA</i> GRZEGORZA WIELKIEGO (Ks. Paweł Borto).....	37
---	----

Zmartwychwstanie jako tajemnica Chrystusa	40
Zmartwychwstanie jako tajemnica dotycząca ludzi	48
Podsumowanie	57

HOMILIE NA KSIĘGĘ EZECHIELA CZEŚĆ II

Przedmowa.....	63
Homilia 1.....	65
Homilia 2.....	93
Homilia 3.....	115
Homilia 4.....	145
Homilia 5.....	173

Homilia 6.....	201
Homilia 7.....	231
Homilia 8.....	263
Homilia 9.....	291
Homilia 10.....	325
INDEKS BIBLIJNY.....	353
INDEKS IMION I NAZW	361
INDEKS TEMATYCZNY.....	367

WYKAZ SKRÓTÓW

Dzieła Grzegorza Wielkiego

- Dial* GRZEGORZ WIELKI, *Dialogorum libri IV*, wyd. A. DE VOGÜE, SCh 251 (introduction, bibliographie et cartes), 1978; SCh 260 (libri 1–3), 1979; SCh 265 (liber 4), 1980.
- Ep* GRZEGORZ WIELKI, *Registrum Epistularum*, wyd. D. NORBERG, CCL 140–140A, 1982.
- HomEv* GRZEGORZ WIELKI, *Homiliae in Evangelia*, wyd. R. ÉTAIX, CCL 141, 1999.
- HomEz* GRZEGORZ WIELKI, *Homiliae in Hiezechielem Prophetam*, wyd. M. ADRIAEN, CCL 142, 1971.
- Mor* GRZEGORZ WIELKI, *Moralium libri sive Expositio in Librum beati Iob*, wyd. M. ADRIAEN, CCL 143 (libri 1–10), 1979; CCL 143A (libri 11–22), 1979; CCL 143B (libri 23–35), 1979.
- OGM *Opere di Gregorio Magno I–VIII*, wyd. B. CALATI, G. CREMASCOLI i in., Roma 1992–2011.
- RegPast* GRZEGORZ WIELKI, *Regula pastoralis*, wyd. F. ROMMEL, SCh 381–382, 1992.

Pozostałe skróty

- BT *Biblia Tysiąclecia*
- CCL Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina, Turnhout 1954–

CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866–
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig–Berlin 1897–
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego
LXX	<i>Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes</i> , Stuttgart 1979.
NT	Nowy Testament
OOA	<i>Opera omnia sancti Ambrosii</i> , wyd. G. BANTERLE, Milano 1979–1991.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, t. 1–161, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1857–1866.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, t. 1–221, wyd. J.P. MIGNE, Paris 1844–1864.
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, red. E. STANULA, W. MYSZOR, Warszawa 1969–
RTAM	„Recherches de théologie ancienne et médiévale”, Louvain 1929–1940, 1946–
SCh	Sourece Chrétiennes, wyd. H. DE LUBAC, J. DANIELOU i in., Paris 1941–
ST	Stary Testament
ŻMT	Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–
ŻrMon	Źródła Monastyczne, Kraków 1993–

Ks. Tomasz Siemieniec

GRZEGORZ WIELKI JAKO EGZEGETA W ŚWIETLE *HOMILII NA KSIĘGĘ EZECHIELA*

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie postaci Grzegorza Wielkiego jako egzegety w oparciu o jego *Homilie na Księgę Ezechiela*. W ramach tego zagadnienia zostaną zaprezentowane szczegółowe kwestie, takie jak omówienie kontekstu historyczno-kulturowego *Homilii*, wskazanie na wersję tekstu biblijnego, który Grzegorz komentował, rozumienie sensów biblijnych, które widoczne są w dziele papieża-egzegety oraz założenia metodologiczne, którymi się kierował w omawianiu komentowanej księgi. Ostatnim zagadnieniem będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jak należy postrzegać egzegezę Grzegorza Wielkiego w świetle współczesnych badań nad Biblią.

Sitz im Leben *Homilii na Księgę Ezechiela*

Grzegorz Wielki, urodzony ok. 200 lat po Augustynie, funkcjonuje w zupełnie innym kontekście kulturowym niż teolog z Hippony. Są to czasy przejścia od późnego antyku do średniowiecza. Następuje też zmiana postrzegania relacji między *sacrum* i *profanum*. Epo-

ka północnoafrykańskiego biskupa charakteryzowała się wzrostem znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym. Nie było ono już religią nic nie znaczącej mniejszości, ale też nie funkcjonowało w świecie wolnym od świeckich rzymskich zwyczajów. Sfery sacrum i profanum wzajemnie się przenikały. Augustynowi znany był cały ten kontekst kulturowy, stąd w jego nauczaniu widoczne jest dążenie do oddzielenia *civitas Dei* od *civitas terrena*¹.

W czasach Grzegorza Wielkiego jest inaczej. W międzyczasie następuje radykalna zmiana i świecki porządek, w którym funkcjonował jeszcze Augustyn, pod koniec VI w. przestaje być dominujący. Nastął czas upadku. Wiadać to doskonale w 2,6,22, gdzie wyrażona jest „diagnoza” ówczesnej rzeczywistości. Papież pisze:

Widzimy przecież, co stało się z Rzymem, z tym miastem, które kiedyś wydawało się być panem całego świata. Zniszczone na różne sposoby przez niezmierzone cierpienia, przez ucieczkę jego mieszkańców, przez uciski ze strony jego wrogów, przez częste burzenie, tak że widzimy, iż wypełniło się w nim to, co jest daleko wyżej powiedziane przez tego samego proroka przeciwko Samarii: *Postaw kocioł, postaw, mówię i wlej do niego wody. Zbierz do niego jego sztuki mięsa. I nieco dalej: Wykipiał jego wywar i rozgotowały się jego kości w jego wnętrzu [...].* Senatu nie ma, lud zginął, a jednak każdego dnia wzmaga się cierpienie i smutek u tych niewielu, którzy pozostali; opuszczony Rzym już płonie.

¹ Por. S. DEGREGORIO, *Gregory's Exegesis: Old and New Ways of Approaching the Scriptural Text*, [w:] *A Companion to Gregory the Great*, red. B. NEIL, M. DAL SANTO, Leiden–Boston 2013, s. 270.

W związku upadkiem wszystkiego, co stanowiło fundamenty *Imperium Romanum*, chrześcijaństwo znalazło nowe miejsce w ówczesnym świecie, zastępując upadłe instytucje. Wraz ze wzrostem znaczenia tej religii coraz większą wagę przywiązywano do pewnych wartości z nim związanych, takich jak np. asceza. Uwzględnienie tego jest bardzo ważne, ponieważ tworzy horyzont interpretacyjny pism Grzegorza Wielkiego. Zwraca się on bowiem do chrześcijan o ugruntowanej wierze, wśród których idee monastyczno-ascetyczne są bardzo żywe. Nauczanie papieża zatem jest pastoralnie, moralnie i duchowo ukierunkowane na ukazanie życia w nowym świetle, na przedstawienie właściwego zachowania oraz na wzrost pragnienia Boga. Zatem Grzegorz idzie zupełnie inną drogą niż np. Orygenes, Kasjodor czy Ambroży, których piśmiennictwo miało charakter czysto spekulatywny (skoncentrowany na prawdach teologicznych). Jego egzegeza (choć nawiązująca do wcześniejszych wielkich teologów, jak choćby Augustyna i Jana Kasjana) ma więc charakter praktyczny, odpowiadający na potrzeby słuchaczy zaznajomionych z życiem duchowym, poszukujących niejako praktycznego podręcznika ułatwiającego duchowy wzrost. Chodzi mu o odpowiedź na pytanie, jak być doskonałym chrześcijaninem. Zatem jego egzegeza stanowi poszukiwanie w tekstach biblijnych tego wszystkiego, co odnosi się do chrześcijańskiego życia, a nie poszukiwanie nowego ujęcia prawd dogmatycznych

Te, jak zauważa Grzegorz w jednym ze swoich dzieł, zostały już w wystarczający sposób wyjaśnione przez Tradycję i orzeczenia „czterech synodów” (*Epistula* 1,24).

Grzegorz zatem nie jest teologiem systematycznym, ale pastoralnym. Właściwą perspektywę dla interpretacji jego dzieł tworzy chrześcijańskie życie, którego kulminacją jest asceza ukierunkowana na kontemplację. Używając znanych z dzieł innych Ojców metod pochylenia się nad tekstem biblijnym (jak np. komentarz czy homilia), Grzegorz koncentruje się na interpretacji o charakterze pastoralnym i duchowym. W ten sposób rozwija swoistą metodę egzegezy biblijnej, która będzie charakterystyczna dla teologii ascetyczno-monastycznej².

Biblia Grzegorza Wielkiego – jaki tekst komentował papież?

W epoce Grzegorza funkcjonuje już przekład Hieronima, choć pamiętać trzeba, że sama nazwa „Wulgata” nie była wtedy jeszcze znana. U Ojców łacińskich termin *Vulgata* oznaczał najpierw Septuagintę oraz grecki Nowy Testament, a następnie różne starołacińskie przekłady Pisma Świętego, które dzisiaj zbiorczo określa się mianem *Vetus Latina*³. W VI w. nie można jeszcze mówić o jednej oficjalnej translacji Biblii na język łaciński. Choć w czasach Grzegorza Wielkiego tłumaczenie Hieronima było już powszechnie znane, to jednak nie wyparło jeszcze całkowi-

² Por. tamże, s. 271–273; S.CH. KESSLER, *Gregory the Great (c. 540–604)*, [w:] *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, red. CH. KANNENGISSER, Leiden–Boston 2006, s. 1136.

³ S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien*, Innsbruck–Wien 1995, s. 222, przyp. 45.

cie *Vetus Latina*. Świadczą o tym liczne średniowieczne wzmianki o tym drugim przekładzie. Lektura dzieł Grzegorza to także potwierdza i przemawia za tym, że w Rzymie obie łacińskie wersje cieszyły się poważaniem.

Wskazówkę odnośnie do preferowanej przez papieża łacińskiej wersji tekstu biblijnego mamy w innym wielkim egzegetycznym dziele tego autora. Na zakończenie listu do biskupa Leandra, który to tekst jest umieszczony jako przedmowa do *Moralia sive expositio in Job*, Grzegorz zauważa, że komentuje tekst księgi w oparciu o tzw. „nowy przekład” (tym mianem określa dzieło Hieronima), ale jeżeli to konieczne (pojawia się tu określenie *probationis causa*), używa także przekładu starego, ponieważ w owym czasie w Rzymie znano obydwie wersje⁴. Do podobnych wniosków można dojść, analizując *Homilie na Księgę Ezechiela*. Zasadniczo Grzegorz korzysta tu z Wulgaty, ale znane mu są także wcześniejsze przekłady Biblii na łacinę. Trzeba jednak pamiętać, że kwestia tego, z jakiego tekstu korzystał papież, jest bardziej złożona. Tłumaczenie starołacińskie nie miały powszechnego charakteru, lecz lokalny, stąd też poszczególne tłumaczenia

⁴ *List Grzegorza, sługi sług Bożych do wielce czcigodnego i świętego brata w biskupstwie Leandra*, 5, [za:] ŚW. GRZEGORZ WIELKI, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba. Tom 1. List, Przedmowa, Księgi I–V*, tłum. T. FABISZAK, A. STRZELECKA, R. WÓJCIK, *ŻitMon* 34, 2013², s. 71–72. Kessler zauważa, że wersja Wulgaty, której używał Grzegorz, musiała być w niektórych miejscach niepewna, ponadto można z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że papież korzystał z dwóch połączonych recenzji (poprawionych wersji) Wulgaty, na co wskazują liczne różnice w porównaniu z wersją Hieronimową, zob. S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 223, 225.

należące do grupy określanej jako *Vetus Latina* różnią się między sobą. Przekład Hieronima zresztą został sporządzony m.in. w tym celu, aby rozwiązać trudności wynikające z różnic pomiędzy poszczególnymi rękopisami⁵.

Korzystanie z obu łacińskich wersji widoczne jest w niektórych miejscach *Homilii na Księgę Ezechiela*. Na przykład analizując Ez 1,18 (*HomEz* 1,7,7), komentator zauważa, że w starym przekładzie na łacinę było wyrażenie: „ich plecy pełne oczu”, natomiast w Wulgacie jest: „całe ciało pełne oczu” (*et totum corpus plenum oculis*). Nieco dalej (*HomEz* 1,7,22) papież w komentarzu do Ez 1,23 także zauważa różnicę między tłumaczeniem Hieronima a „dawnym przekładem”. W swojej interpretacji koncentruje się na starszej wersji tekstu, ponieważ ta wydaje mu się bardziej pasująca do takiego sposobu wykładu, który pozwoli na odkrycie głębszego znaczenia słów idącego w kierunku pomnożenia miłości do Boga i bliźniego⁶. W tej samej *Homilii* mamy również wypowiedź, która wskazuje, że komentator zna różne przekłady greckie Starego Testamentu. Wspomina tam o Septuagincie, a także o przekładach Akwili, Teodocjona i Symmacha. Konfrontuje je z Hieronimową Wulgatą. Warto tutaj dopowiedzieć, że Grzegorz nie trzyma się w swoim wykładzie jednej translacji, ale, jeśli uznaje to za ważne, także z innych wersji wyciąga wnioski natury moralnej (zob. wspomnianą już analizę Ez 1,23 w *HomEz* 1,7,22). Inny

⁵ Por. G.R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge–New York–New Rochelle 1986, s. 88–89.

⁶ S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 223.

przykład to *HomEz* 2,1,10, gdzie Grzegorz, komentując Ez 40,3, odwołuje się do wersji greckiej Starego Testamentu, która wspomina „sznur budowniczych” w ręku tajemniczego męża z wizji Ezechiela. W tekście hebrajskim (za którym idzie Hieronim) mowa jest o „lnianym sznurze”. Następujący dalej komentarz egzegety koncentruje się na wspomnianym motywie „sznura budowniczych”, który ma uosabiać „świętych nauczycieli, którzy głosząc sprawy duchowe, układają żywe kamienie, to znaczy dusze wybranych, w niebiańskim gmachu”. Dopiero w kolejnych wersetach egzegeta powraca do tekstu hebrajskiego (opierając się na Wulgacie), poszukując znaczenia motywu „lnianego sznura” (zamiast „sznura budowniczych”), który ma oznaczać „wzniosłą, duchową naukę”.

Na koniec należy zauważyć, że Grzegorz, odwołując się do Hieronima, przyjął podobne jak autor Wulgaty podejście do ksiąg Starego Testamentu dostępnych jedynie w wersji greckiej (nazwanych w przyszłości deuterokanonicznymi). Skutkiem tego są bardzo rzadkie odwołania do nich. Na przykład w *Moraliach* (XIX,21) Grzegorz wspomina postać Eleazara, znaną z Ksiąg Machabejskich, stwierdzając jednocześnie, że wzmianka ta nie pochodzi z ksiąg kanonicznych, natomiast sporządzonych dla (duchowego) zbudowania Kościoła.

Sensy biblijne w egzegezie Grzegorza Wielkiego

W swoim wykładzie Pisma Świętego Grzegorz Wielki nawiązuje do Augustyna, ale nieuprawniona jest teza,

jakoby był od niego całkowicie zależny⁷. Raczej, jak zauważa H. de Lubac, należy w pierwszym rzędzie dostrzec nawiązania do takiego sposobu wykładu Biblii, który spotykamy u Orygenesesa. Widoczne jest to nie tylko w podobnym sposobie rozumienia potrójnego sensu biblijnego, lecz także w niektórych egzegetycznych detalach. Pewne słowa, wyrażenia czy nawet układ fraz, które są charakterystyczne dla papieża-egzegety, sięgają wprost do jego greckiego poprzednika⁸. Natomiast jeśli chodzi o porównanie Grzegorza z Augustynem, to w sferze podstaw egzegezy pierwszy z nich zdaje się być daleko bardziej kreatywny. Szczególnie widoczne jest to w koncepcji sensów Pisma⁹. Dla papieża istnienie wielu płaszczyzn, na których można interpretować tekst biblijny, ma swoje źródło w zamierzonym przez Bożą Opatrzność fundamentalnym rozróżnieniu między literą a duchem¹⁰.

Grzegorz Wielki wyróżnia w swoim wykładzie trzy sensory tekstu biblijnego¹¹. Mówi więc o sensie historycz-

⁷ Taki pogląd reprezentował przede wszystkim: F. HOMES DUDDEN, *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, t. 2, London–New York–Bombay 1905, s. 292–295.

⁸ Por. H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis*, t. 1: *The Four Senses of Scripture*, tłum. M. SEBANC, Grand Rapids–Edinburgh 1998, s. 153–154. Autor konkluduje analizę powiązań Grzegorza z Orygenesem następująco: „it seems that in the end Saint Gregory depends even more on Origen than he does on Saint Augustine” (s. 154).

⁹ Por. H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis*, s. 132.

¹⁰ S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 191.

¹¹ Podstawowym tekstem, w którym Grzegorz wyjaśnia zasady prowadzonej przez siebie egzegezy, jest wspomniany już *List do Leandra*. Zauważa tam: „pewne miejsca księgi przebiegamy, interpre-

nym (obecnie określanym jako literalny), alegorycznym (nazywanym czasem typologicznym¹²) i moralnym (kontemplatywnym). Choć uważa, że pierwszy z nich stanowi punkt wyjścia do wyjaśnienia duchowego, to praktycznie często zatrzymuje się nad nim na chwilę, poświęcając więcej miejsca temu drugiemu, uważając go za bardziej przydatny dla życia chrześcijańskiego, a czasem nawet dając mu pierwszeństwo jako temu, który umożliwia właściwe zrozumienie litery tekstu¹³.

tując je według sensu historycznego, inne zgłębiamy, badając je pod względem typologicznym za pomocą alegorii, jeszcze inne rozważamy jedynie metodą egzegezy alegoryczno-moralnej, niektóre zaś przedstawiamy staranniej, szukając jednocześnie wszystkich trzech sensów” (*List Grzegorza*, 3). Taki sposób wykładu stosuje również w *Homiliach*.

¹² Należy tutaj pamiętać, że sensu typologicznego u Grzegorza nie można utożsamić z typologią w dzisiejszym rozumieniu. Obecnie sens typiczny Pisma Świętego to ten zawierający głębsze znaczenie rzeczywistości, o których mówi Biblia, a które postrzegane są jako zapowiadające rzeczywistości przyszłe w Bożym dziele zbawienia. Sens ten odnosi się do rzeczywistości (łac. *res*), a nie do słów. Jakaś rzeczywistość starotestamentalna (np. osoba, wydarzenie) zapowiada konkretną rzeczywistość nowotestamentalną. Powiązanie obu rzeczywistości powinno być zauważalne w samej Biblii, np. w oparciu o Rz 5,14 mówi się, że Adam jest typem Chrystusa. Nie można natomiast mówić o typologii wtedy, kiedy jakiś tekst ST znajduje swoje nowe wyjaśnienie w NT. Na ten temat zob. T.M. DĄBEK, *Sensy Pisma Świętego w świetle dokumentu „Interpretacja Biblii w Kościele”, „Collectanea Theologica”* 1 (66), 1996, s. 95.

¹³ S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 194. W *HomEz* 1,2,10,3 Grzegorz, omawiając miasto ukazane w Ez 40 na samym początku wizji, stwierdza, że nie można tego miasta rozumieć w sensie dosłownym, ponieważ wskazują na to jego rozmiary.

Wyjaśniając sens historyczny (literalny), papież zauważa, że może być on punktem wyjścia do odkrycia sensu moralnego. W ten sposób staje się dostrzegalna pewna zależność: sens historyczny prowadzi do sensu moralnego, a sens alegoryczny do kontemplacji (*HomEz* 1,7,10). Wykorzystuje tutaj przykład synogarlicy składanej w ofierze za grzech (według przepisów Tory; zob. Kpł 5,8). Zgodnie z sensem historycznym mowa jest o sposobie zabicia ptaka – chodzi o ukrećenie głowy, ale w taki sposób, by nie została oderwana. W sensie moralnym można tu widzieć każdego chrześcijanina, którego duch skłania się ku cnotom. Głowa synogarlicy wskazuje na umysł człowieka, zaś jej skrzydła – na jego czyny. Nieoderwana (ale jednak ukrećona) głowa wskazuje na umysł, który musi się oddzielić od tego, co cielesne, ale jednocześnie nie może oderwać się od troski o ciało. Z kolei sens alegoryczny każe widzieć ten tekst w odniesieniu do Osoby Odkupiciela. Ukrećenie głowy synogarlicy wskazuje na Jego śmierć, ale fakt, że nadal trzyma się ona reszty ciała, ukazuje, że Odkupiciel nie był odłączony od swojego ciała, czyli od wiernych. Ta alegoria ma – jak zauważa papież – prowadzić ku kontemplacji, czyli ku temu, aby duch czytającego wzrastał wraz ze słowami Pisma Świętego.

Mówiąc o moralnym sensie Biblii jako mieszczącym się w nurcie wyjaśnienia duchowego, należy widzieć to podejście jako owoc odwołania się do myśli Orygeneza. W takim sposobie wyjaśniania tekstu chodziło o to, by podkreślić urzeczywistnienie się biblijnych zbawczych misteriów w człowieku. Stąd papież zauważa, że „Wszchemogący Bóg [...] tak mówi jednocześnie o całym Ko-

ściele, jakby mówił o każdej duszy” (*HomEz* 2,2,15). Przykładem na to jest interpretacja Ez 4,1–3 w *HomEz* 1,12,24–28, gdzie oblężenie miasta zostaje utożsamione z „oblężeniem” duszy przez pokusy¹⁴.

Przykładem potrójnego wyjaśnienia tekstu jest *HomEz* 1,7,10, gdzie Grzegorz odwołuje się do przykładu z Wj 3,2n. Na płaszczyźnie historycznej chodzi o obraz płonącego krzewu, który nie ulega spaleni. Sens alegoryczny każe dostrzec tutaj płomień Prawa (w nawiązaniu do Pwt 33,2), zaś krzew oznacza naród żydowski, pokryty kolcami swoich grzechów. Płonący krzew nie jest w stanie spłonąć, ponieważ naród przyjął płomień Prawa, ale nie pozbył się kolców grzechów, a ogień Słowa Bożego nie wyniszczył jego wad. Z kolei kontemplacja tego tekstu kieruje spojrzenie ku Jezusowi Chrystusowi, który przyjął na siebie „kolce naszych nieprawości” i „ogień naszego udręczenia”, lecz nie spłonął dzięki swej Boskiej naturze.

Inny przykład takiego samego sposobu egzegezy znajdziemy w *HomEz* 2,9,1, gdzie papież wyjaśnia znaczenie ośmiu stołów ofiarnych, znajdujących się w przedsionku bramy świątyni ukazanej w wizji opisanej w Ez 40,39–41. Zauważając, że historyczny sens jest bardzo trudny do pojęcia, próbuje (dość obszernie) wyjaśnić rozmieszczenie wspomnianych stołów. Ostatecznie jednak przechodzi do poszukiwania znaczenia duchowego całej wizji, które pozwala – jak sam zauważa – na sporą dowolność, ponieważ nie jest związane z jej znaczeniem literalnym. Egzegeta widzi zatem w motywie bramy uosobienie świę-

¹⁴ Por. S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 196.

tych nauczycieli, zaś przedsionek świątyni pojmuję jako alegorię ludu, który, kiedy przyjmuje głoszone pouczenie, buduje ze swoich cnót stoły na ofiarę dla Boga. Wewnętrzna brama oznaczać może Nowy Testament, zaś zewnętrzna – Stary, bądź też (w drugim znaczeniu) – miłość Boga i miłość bliźniego. Te same motywy wyjaśnia następnie (*HomEz* 2,9,6) na trzecim poziomie interpretacyjnym, odnosząc je do Kościoła, gdzie pierwsze cztery stoły wskazują na czterech Ewangelistów, zaś kolejne cztery na funkcje w Kościele, które wymienia Paweł w 1 Kor 12,28 i Ef 4,11: apostołów, proroków, ewangelistów i pasterzy (nauczycieli)¹⁵.

W niektórych miejscach komentator dodaje jeszcze do wspomnianej potrójnej interpretacji tekstu dodatkowy wymiar – kontemplacyjny. W *HomEz* 1,7,10 zauważa:

W jednym i tym samym zdaniu Pisma Świętego ktoś karmi się jedynie sensem historycznym, ktoś inny szuka sensu alegorycznego, a jeszcze ktoś inny za pośrednictwem alegorii, szuka sensu kontemplacyjnego.

W związku z tym uczeni zajmujący się egzegezą Grzegorza Wielkiego stawiają pytanie o to, jak rozumie on czwarty sens Pisma Świętego. Nie ulega wątpliwości, że papież wprost mówi jedynie o trzech sensach (np. w *HomEz* 1,6,2), jednakże – jak zauważa – S.Ch. Kessler, z niektórych tekstów Grzegorza przebija jakby czwarty (np. w *HomEz* 1,7,8). W rzeczywistości jednak nie jest to czwarty sens we współczesnym jego rozumieniu, a swoiste rozwinięcie sensu moralnego w kierunku

¹⁵Tamże, s. 201.

kontemplatywnym¹⁶. Ten ostatni przechodzi w „głębszy” sens rozumienia Pisma Świętego, który możliwy jest do uchwycenia dzięki kontemplacji, która unosi duszę człowieka ku rzeczom pochodzącym „z góry”. Taki właśnie sens może być określony mianem duchowego (*spiritualis*) w pełnym tego słowa znaczeniu i może być traktowany jako odpowiednik późniejszego sensu anagogicznego¹⁷. Najlepiej to widać w *HomEz* 2,9,8, gdzie (w nawiązaniu do Ez 40,42) Grzegorz interpretuje sześcienne (ciosane)

¹⁶ Naukę o czterech sensach Pisma Świętego zdefiniowano znacznie później. Najbardziej znany jest dwuwiersz Augustyna z Dacji (†1285): „Lettera gesta docet, quid credas alegoria / Moralis quid agas, quo tendas analogia” (*Rotullus pugillaris*, I). Katechizm Kościoła katolickiego, odwołując się do Ojców Kościoła, tak definiuje owe cztery sensory: „**Sens dosłowny** – Jest to sens oznaczany przez słowa Pisma Świętego i odkrywany przez egzegezę, która opiera się na zasadach poprawnej interpretacji. „Omnes sensus (sc. sacrae Scripturae) fundentur super litteralem” – „Wszystkie rodzaje sensu Pisma Świętego powinny się opierać na sensie dosłownym”. **Sens duchowy** – Ze względu na jedność zamysłu Bożego nie tylko tekst Pisma Świętego, lecz także rzeczywistości i wydarzenia, o których mówi, mogą być znakami. **Sens alegoryczny** – Możemy osiągnąć głębsze zrozumienie wydarzeń, poznając ich znaczenie w Chrystusie. Na przykład przejście przez Morze Czerwone jest znakiem zwycięstwa Chrystusa, a przez to także znakiem chrztu. **Sens moralny** – Wydarzenia opowiedane w Piśmie Świętym powinny prowadzić nas do prawego postępowania. Zostały zapisane *ku pouczeniu nas* (1 Kor 10,11). **Sens anagogiczny** – Możemy widzieć pewne rzeczywistości i wydarzenia w ich znaczeniu wiecznym; prowadzą nas (gr. *anagoge*) do naszej Ojczyzny. W ten sposób Kościół na ziemi jest znakiem Jeruzalem niebieskiego”, KKK 116–117.

¹⁷ Por. H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis*, s. 133.

kamienie, z których zbudowane są stoły przeznaczone do składania całopaleń, jako słowa Pisma Świętego, które:

obowiązują w każdym miejscu, ponieważ nie można oskarżyć ich z żadnej strony. We wszystkim, co mówią o przeszłości, we wszystkim, co głoszą o przyszłości, we wszystkim, co mówią o obyczajach, we wszystkim, co oznajmiają w sposób duchowy, są jak gdyby stabilne na każdym poszczególnym boku, ponieważ nie mają nic godnego nagany.

Reasumując zatem, można stwierdzić, że Grzegorz Wielki w swojej egzegezie reprezentuje kierunek opierający się na potrójnym znaczeniu tekstu biblijnego, choć widać już u niego pewną intuicję, która w przyszłości doprowadzi do postrzegania czworakiego sensu Biblii. Pamiętać także należy, że trudno u tego autora doszukiwać się jakiejś systematycznej klasyfikacji sensów biblijnych, którą konsekwentnie stosowałby w swoim wykładzie. Pomimo wyróżniania trzech sensów rozumienia Biblii traktuje on ją jako organiczną całość, na którą można spoglądać z różnych punktów widzenia¹⁸.

Grzegorza Wielkiego metoda interpretacji Biblii w *Homiliach*

Metoda interpretacji Pisma Świętego, którą można dostrzec w *Homiliach na Księgę Ezechiela*, nie różni się od tej, którą święty papież stosował w innych swoich dziełach, choć jedynie niektóre z nich zostały przez

¹⁸ Por. S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 206–207.

niego określone jako „homilie”. Określenie to jest nieco nieprecyzyjne, ponieważ wczesne chrześcijaństwo pod tym pojęciem rozumiało różne gatunki literackie, które w rzeczywistości są bardzo trudne do jednoznacznego zdefiniowania. W związku z tym należy zastanowić się, co komentator rozumie przez „homilie”. W starożytności termin łaciński *homilia* oznaczał dyskurs nauczyciela prowadzony w filozoficznej szkole dla pewnego ograniczonego audytorium. Wygłaszana mowa była notowana, a potem poprawiana (i czasem przepracowywana) przez autora. W odniesieniu do wystąpienia o charakterze religijnym termin ten oznacza wyjaśnienie konkretnego tekstu biblijnego wraz z jego odniesieniem do chrześcijańskiego życia. Wystąpienie to odbywało się w kontekście liturgicznym (podczas zgromadzenia wiernych)¹⁹.

W nauczaniu Augustyna termin *homilia* miał podobne znaczenie jak *sermo* i *tractatus*, choć przyznać trzeba, że nie jest łatwo zdefiniować poszczególne rodzaje literackie, które mieściły się w ramach mów określanych wspomnianymi terminami. Sam Grzegorz oprócz terminu *homilia* stosował w odniesieniu do swoich wystąpień także pojęcie *expositio*. W *Homiliach na Księgę Ezechiela* ten pierwszy termin występuje jedynie dwa razy, zaś *expositio* aż jedenaście. Oznacza to, że sam Grzegorz nie był zbyt precyzyjny w określaniu charakteru swojego dzieła. Ściśle bowiem rzecz ujmując, *expositio* (jako odpowiednik greckiego *exegesis*) oznacza precyzyjny wykład (analizę tekstu) dokonywaną wersem po wersecie zgodnie z zasadami re-

¹⁹ Tamże, s. 85–86.

toryki antycznej. Owa niejednoznaczność widoczna jest także w samym wykładzie Księgi Ezechiela, niemniej jednak możliwe jest podanie kilku ogólnych zasad, jakimi kieruje się papież w wyjaśnianiu Pisma Świętego²⁰.

Grzegorz zauważa, że choć każde proroctwo zakorzenione jest w historii, to konieczne jest odkrycie jego duchowych owoców za pośrednictwem symboli i alegorii. Papież tłumaczy to w ten sposób, że istnieją w Piśmie św. pewne teksty, które są niejasne, ale ich interpretacja daje człowiekowi pożytek duchowy. Píše, że gdyby w Biblii wszystkie teksty były łatwo zrozumiałe, to człowiek nie ceniłby jej tak bardzo. Natomiast przy odkrywaniu zawitych fragmentów „słodczy, która krzepi duszę, jest tym większa, im większy był trud poszukiwania” (*HomEz* 1,6,1).

Jako przykład interpretacji „trudnego tekstu” można tu podać *HomEz* 1,2,1, gdzie Grzegorz analizuje wzmiankę chronologiczną, która pojawia się w *Ez* 1,1 (*działo się to trzydziestego roku, piątego dnia czwartego miesiąca*). Szczegółowa lokalizacja czasowa owego trzydziestego roku nie jest pewna, ponieważ nie wiadomo, od jakiego momentu należy liczyć wspomniane lata²¹. Papież na ten temat się nie wypowiada, natomiast od razu przechodzi do ukazania alegorycznego znaczenia tej datacji. Z jednej strony, ma ona wskazywać na dojrzały wiek proroka,

²⁰ Odnosi się to także do innych jego dzieł. Na przykład w *Liście do Leandra* Grzegorz określa swoje dzieło jako *homilia*, choć w innym miejscu mówi o nim *expositio*. Por. S.CH. KESSLER, *Gregor der Große als Exeget*, s. 85–88.

²¹ Zob. dyskusję na ten temat w: M. GREENBERG, *Ezekiel 1–20*, Garden City 1983, s. 39–40 (The Anchor Bible, 22).

z drugiej zaś, ma być zapowiedzią Jezusa, który w wieku 30 lat udał się nad Jordan²². W podobny sposób Ezechiel traktuje nazwę rzeki, nad którą przebywał prorok – Kebar (łac. *Chobar*) interpretując ją jako „ciężar” i odnosi ją do ciężaru grzechów przytłaczających ludzi²³.

Innym przykładem wykładu takiego trudno zrozumiałego tekstu jest druga część *Homilii*, koncentrująca się na interpretacji wizji miasta, pojawiającej się w Ez 40. Na samym początku pierwszej *Homilii* w tym cyklu papież stwierdza:

Oczywiście konstrukcji tego miasta nie można absolutnie brać w sensie dosłownym. Nieco dalej bowiem dodaje, że ta właśnie konstrukcja mierzyła jeden pręt o długości sześciu łokci i jednej piędzi, zaś jej bramy czternaście łokci, a o frontach tej bramy mówi, że mierzyły sześćdziesiąt łokci. Wszystkich tych rzeczy nie można brać w sensie dosłownym. Jak bowiem cała konstrukcja może mierzyć jeden pręt, to znaczy sześć łokci i jedną piędź, a jednocześnie bramy tej konstrukcji mogą wynosić czternaście łokci a fronty bram sześćdziesiąt łokci? (*HomEz* 2,1,3).

W takiej sytuacji możliwe jest jedynie alegoryczne wyjaśnienie tego fragmentu. Grzegorz zauważa, że taki sposób rozumienia wizji Ez 40 podpowiada sam tekst biblij-

²² *HomEz* 1,2,5.

²³ Zastanawia, skąd Grzegorz wziął taką interpretację. Być może oparł się na jakimś źródle, w którym autor pomylił hebrajskie samogłoski *dalet* i *resh*, które wyglądają bardzo podobnie. Ideę bycia ciężkim wyraża hebrajski rdzeń *kbd*, a nie *kbr* (którego można by doszukiwać się w nazwie rzeki Kebar).

ny, ponieważ w Ez 40,2 mowa jest o tym, że prorok ogląda nie tyle miasto, co „jakby budowę miasta” (*HomEz* 2,1,5).

Położenie akcentu na interpretację alegoryczną nie oznacza, że papież odrzuca badanie sensu dosłownego. Wręcz przeciwnie, domaga się pewnej równowagi pomiędzy jednym i drugim sposobem egzegezy Pisma. Widać to już w komentarzu do Księgi Hioba (*Mor* XXI,1,1). Grzegorz tłumaczy, że został poproszony o takie wyjaśnienie tekstu, w którym ukazany zostanie sens historyczny, alegoryczny i moralny. W wyjaśnieniu miał przechodzić od tego, co zewnętrzne (sensu historycznego), do tego, co wewnętrzne i duchowe, a następnie miał zaprezentować sens alegoryczny, by zwrócić się ku sensowi tropologicznemu, który miał dać słuchaczom konkretne zasady dotyczące moralnego postępowania (por. *Mor* XXV,20,40). Choć w przypadku *Homilii* mamy do czynienia z nieco innym „gatunkiem literackim” dzieła, niż to jest w *Moraliach*, to jednak *de facto* sposób wykładu jest podobny, oparty o podobne zasady wykładu świętego tekstu²⁴.

Wspomnianą wyżej konieczność pewnej równowagi w stosowaniu interpretacji dosłownej i alegorycznej papież wyjaśnia również w *Homiliach*, np. w *HomEz* 1,3,4 wskazuje, że dosłowne wyjaśnianie wszystkich tekstów oznacza brak cnoty rozwagi, ale podobnie jest wtedy, kiedy w interpretacji ograniczamy się tylko do duchowej alegorii. Stąd – pisze egzegeta – „święci nauczyciele, kiedy czytają Pismo Święte, raz przyjmują dosłowne znaczenie historii, a raz, przez znaczenie litery, szukają ducha”.

²⁴ Por. G.R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, s. 87.

W podobny sposób wypowiada się w *HomEz* 1,6,7, odwołując się do opisu cudu w Kanie Galilejskiej. Napełnienie stągwi wodą oznacza, że serce chrześcijanina czytającego święte teksty winno być najpierw napełnione sensem historycznym Pisma Świętego. Z kolei przemiana wody w wino oznacza przemianę sensu historycznego za pomocą alegorii w sens duchowy²⁵. Papież czyni tę uwagę, komentując motyw kół pojawiający się w inauguracyjnej wizji Ezechiela i widząc w nich symbol Pisma. Podkreśla, że koło, z jednej strony, toczy się po ziemi (tzn. Pismo dostosowuje się do ludzi prostych), z drugiej zaś strony, jakby podnosi się w górę (tzn. udziela duchowych rzeczy ludziom bardziej wymagającym).

Zastosowanie alegorii przydatne jest szczególnie wtedy, kiedy pewnych rzeczy odkrytych zgodnie z sensem literalnym („zgodnie z historią”) nie da się naśladować w życiu chrześcijańskim. W *HomEz* 1,9,30 Grzegorz omawia motyw księgi (zwoju), która znajdowała się w wyciągniętej ręce postaci rozmawiającej z prorokiem. Zwój ten zapisany był z obu stron. Grzegorz interpretuje ową księgę jako Pismo Święte, które jest początkowo niejasne (łac. *eloquium obscurum*), tzn. niedostępne jest bogactwo jego znaczeń, ale zostaje rozwinięte, czyli staje się dostępne dla nauczycieli, którzy z kolei udostępniają je innym chrześcijanom. Tym, który rozwija ów zwój, jest Jezus Chrystus, który oświeca umysły uczniów, aby rozumieli Pisma. Zatem Biblia zapisana jest – jak zauważa papież – wewnątrz sensem alegorycznym, a na ze-

²⁵ Por. AUGUSTYN, *Tractatus in Ioannem* 9,5–6.

wewnątrz sensem historycznym (który dostosowany jest do „słabych”). Sens alegoryczny wskazuje na rzeczywistość niebiańską (obietując wiernym niewidzialne rzeczy), zaś sens dosłowny wskazuje na to, co ziemskie.

Zadaniem interpretatora Biblii jest szczegółowe wyjaśnienie analogii (powiązań z innymi tekstami) i obrazów, jakie pojawiają się w tekście biblijnym. Tutaj jest jednak pewna trudność, ponieważ tekst Pisma Świętego jest bardzo złożony, co wiąże się z wielością znaczeń poszczególnych obrazów czy też motywów. Z tego powodu w różnych miejscach swojego wykładu papież przypisuje tym samym motywom różne znaczenie. Na przykład liczba cztery wskazuje – jego zdaniem – na czterech Ewangelistów (*HomEz* 1,2,15.18). W ten sposób interpretuje cztery istoty żyjące ukazane w *Ez* 1. Nie poprzestaje jednak na takiej identyfikacji biblijnych postaci, ale swoją interpretację rozszerza, wskazując, że można widzieć tu także wszystkich doskonałych, którzy osiągnęli ten stan, opierając się na zasadach znajdujących się w Ewangelii (*HomEz* 1,2.18).

Pojawiające się w omówieniu Ezechielowych wizji motywy różnych zwierząt także mają różne ukryte znaczenia. Stąd w jednym miejscu wół wskazuje na świętych nauczycieli (w nawiązaniu do 1 Kor 9,9), a w opisie czterech istot żyjących zwierzę to wskazuje na inną rzeczywistość. W poszukiwaniu alegorycznego znaczenia poszczególnych motywów papież odwołuje się wprost do innych tekstów biblijnych, bądź też pewnych idei zawartych *implicite* w tych księgach. Na przykład dokonując wspomnianego już utożsamienia czterech istot żyjących

z Ewangelistami, Grzegorz zauważa, że Mateusz zaczyna od rodowodu ludzkości, stąd symbolizuje go człowiek, Marek zaczyna od opisu wystąpienia Jana Chrzciciela na pustyni, stąd wyobraża go lew, Łukasz na początku opisuje składanie ofiary, stąd do niego odnosi się wół (zwierzę ofiarne w ST), zaś Jan zaczyna od ukazania Boskiej natury Słowa, co można porównać do wpatrywania się orła w słońce (*HomEz* 1,4,1)²⁶.

Dla Grzegorza istnieje ścisły związek między Starym i Nowym Testamentem. Wskazuje na to symbolika kół w *Ez* 1,16, gdzie mowa jest o kołach we wnętrzu kół. Zdaniem papieża należy tu widzieć „Nowy Testament wewnątrz Starego Testamentu”, tzn. Nowy Testament ukazujący to, co zapowiadał Stary Testament²⁷. Stąd określa Stary Testament jako prorocstwo Nowego Testamentu, zaś Nowy jako wyjaśnienie Starego (*HomEz* 1,6,15). Staremu Testamentowi brak było duchowego zrozumienia, stąd też Lud Wybrany nie był w stanie w pełni przestrzegać jego wymagań. Dopiero w momencie przyjścia Odkupiciela na ziemię nastąpiła możliwość duchowego zro-

²⁶ W *HomEz* 1,5,1 papież zauważa, że cztery istoty żyjące mogą mieć także inne znaczenie – mogą wskazywać na Jezusa Chrystusa – Odkupiciela albo na wszystkich doskonałych.

²⁷ Grzegorz Wielki ilustruje to stwierdzenie kilkoma przykładami: np. Ewa stworzona podczas snu Adama wskazuje na Kościół, który powstał ze śmierci Chrystusa, Izaak prowadzony na ofiarę i niosący drewno zapowiada Jezusa niosącego krzyż na Golgotę, starotestamentowy przepis pozwalający wrócić zabójcy do swojej własności po śmierci arcykapłana wskazuje na ludzkość, która po śmierci Prawdziwego Kapłana (Jezusa) może powrócić do swojej własności – do raju (*HomEz* 1,6,15).

zumienia tego, co nie mogło być zachowywane cieleśnie. Zatem dzięki Wcieleniu Stary Testament może być odtąd postrzegany w nowym świetle, jego słowa zostały niejako ożywione. Grzegorz nie deprecjonuje tych ksiąg Biblii, choć zauważa, że priorytetem w jego interpretacji jest poszukiwanie sensu duchowego (*HomEz* 1,6,17).

W swoim wykładzie tekstów świętych Grzegorz jawi się jako interpretator wysoce niezależny. Rzadko cytuje swoich poprzedników. Przykładem może być tutaj wspomniana już interpretacja Ez 40,3. Papież odwołuje się do Hieronimowego komentarza do Księgi Ezechieła, w którym dostrzeżona została różnica między wersją grecką i hebrajską. Czasami Grzegorz nie zgadza się z interpretacjami innych egzegetów. Na przykład w *HomEz* 2,9,9 przytacza Hieronimową wykładnię Ez 40,42, gdzie mowa jest o długości i szerokości stołów, która wynosiła półtora łokcia. Hieronim dodał tę długość i szerokość, których suma łącznie wynosiła trzy i traktował to jako obraz Trójcy Świętej. Grzegorz Wielki zauważa, że taka interpretacja jest nie do utrzymania, ponieważ Trójca jest jednością i nie ma w niej żadnych połówek. Zamiast tego podaje własne wyjaśnienie, według którego chodzi tutaj o świętych Ojców i nauczycieli, którzy, z jednej strony, są doskonali, gdy idzie o cnoty mierzone ludzką miarą, a z drugiej – w odniesieniu do Boga – są w stanie poznać Go jedynie po części²⁸.

²⁸ Por. G.R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, s. 88.

Grzegorz Wielki a współczesna egzegeza

Współczesnemu egzegecie, czy to preferującemu w badaniach nad Biblią metodę historyczno-krytyczną (historyczno-literacką), czy też skupiającemu się na tzw. nowych metodach analizy biblijnej (według terminologii zastosowanej w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*), czyli na analizie narracyjnej, retorycznej bądź semiotycznej, wyniki egzegezy Grzegorza Wielkiego mogą wydawać się co najmniej dziwne. Opinia ta dotyczy nie tylko dzieł omawianego papieża, ale właściwie wszystkich Ojców Kościoła oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich. W epoce nowożytnej skutkowało to prawie całkowitym pominięciem tych autorów w egzegezie biblijnej. Wystarczy wziąć do ręki jakikolwiek komentarz, by przekonać się, że autorów epoki patrystycznej nie traktowano poważnie, tzn. na równi z innymi badaczami, zwłaszcza z ostatnich 200 lat. Jeśli odwoływano się do ich komentarzy, to raczej na zasadzie przytoczenia jakiejś opinii jako pewnej ciekawostki, nie mającej wpływu na dzisiejsze rozumienie tekstu. Podstawowym zarzutem, jaki wysuwano wobec egzegezy Ojców, był ten dotyczący braku naukowości. Z tego powodu metoda historyczno-krytyczna, poszukująca w odniesieniu do każdego tekstu biblijnego odpowiedzi na pytanie, co autor biblijny miał na myśli, nie była zainteresowana tym, jak rozumieeli teksty biblijne Ojcowie Kościoła. Podobnie było z nowymi metodami egzegezy biblijnej.

W ostatnich jednak latach dostrzega się dowartościowanie egzegezy patrystycznej²⁹. Jest to słuszny kierunek. Nie można bowiem zapominać, że całe dzieje Kościoła to czas działania w nim Bożego Ducha, który prowadzi lud Boży „w całej Prawdzie”. Owo wyrażenie o „prowadzeniu w całej Prawdzie” (gr. „*hodēgēsei en tē alētheia pasē*”) pochodzi z mowy pożegnalnej Jezusa (J 16,13), w której zapowiada uczniom posłanie Ducha Prawdy. Beutler zauważa, że Jan celowo użył tutaj przyimka *en*, zamiast *eis*. Nie chodzi bowiem o doprowadzenie uczniów do jakiejś prawdy, której jeszcze nie mają, ale o zrozumienie tego, co jest już im dane, czyli o głębsze zrozumienie przekazanego im objawienia. Jest tu zatem mowa o Duchu, który będzie uczniów prowadził „w całej prawdzie”, a nie „ku całej prawdzie” (jak sugerują niektóre przekłady, np. Biblia Tysiąclecia). Uczniowie prawdę już otrzymali w Osobie Jezusa (który sam siebie nazywa Prawdą), natomiast zadaniem Ducha Świętego jest prowadzić ich na drodze pogłębiania jej rozumienia³⁰. To prowadzenie uczniów „*en tē alētheia pasē*” odnosi się – zgodnie ze słowami Jezusa, że Paraklet przyjdzie wtedy, kiedy On (Jezus) odejdzie do Ojca – do całego czasu Kościoła. W związku z tym trzeba stwierdzić, że ignorowanie bądź pomniejszanie znaczenia egzegezy patrystycznej jest *de facto* wyrazem braku wiary w obecność Ducha Świę-

²⁹ Szerzej na ten temat zob. C. CORSATO, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. KUBIS, Kraków 2007, s. 9–18.

³⁰ Por. J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 439.

tego w Kościele. Oznacza bowiem, że przez całe wieki ten ostatni błędnie rozumiał przekazane mu objawienie. Z tego zatem wynikałoby, że Duch Święty przez te kilkanaście wieków milczał, nie dając ludowi Bożemu wskazówek dotyczących rozumienia Pisma Świętego. Pogląd taki jest całkowicie nieuprawniony. Kiedy Sobór Watykański mówi II, że „Pismo Święte powinno być odczytywane i objaśniane w tym samym Duchu, w którym zostało spisane”³¹, nie można z tego wyciągać wniosku, jakoby dotąd (czyli do *Vaticanum II*) się to nie odbywało³². Wręcz przeciwnie, to właśnie w czasie, kiedy formowała się doktryna Kościoła, w czym najważniejszą rolę

³¹ *Dei Verbum*, 12. Tutaj trzeba zauważyć, że niezrozumiałe wydaje się użycie w polskim przekładzie *Dei Verbum* rzeczownika „duch” pisanego małą literą (zob. Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, passim*), podczas gdy oficjalny tekst łaciński brzmi: „Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit”. Polski przekład wypacza sens tekstu oficjalnego, sugerując, że idzie o coś w rodzaju podejścia, jakie trzeba mieć, interpretując Biblię (duchowe nastawienie). Tymczasem chodzi o otwarcie się na działanie tego samego Ducha, który towarzyszył autorom natchnionym przy pisaniu Ksiąg świętych. Nadmienić jeszcze trzeba, że termin „duch” zapisany małą literą jest konsekwentnie używany we wszystkich cytacjach *Dei Verbum* (w przekładach polskich), jak na przykład w adhortacji *Verbum Domini*, 29 (por. wersje językowe: polską, włoską i angielską tej adhortacji w: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations.index.html [dostęp 01.06.2017]).

³² Szerzej na temat Kościoła jako podstawowej (i jedynie właściwej) przestrzeni interpretacji Biblii, zob. T. SIEMIENIEC, *Czy słowo Boże potrzebuje ram? Klucz do interpretacji słowa*, [w:] *Homilia integralna. Studium treści przepowiadania homilijnego*, red. M. DĄBRÓWKA, M. KLEMENTOWICZ, Tarnów 2017, s. 26–27.

(oprócz soborów i synodów) odgrywali ówcześni teologowie, Biblia zajmowała centralne miejsce zarówno w życiu Kościoła, jak i w teologicznej refleksji Ojców. Stanowiła ona przedmiot przepowiadania, liturgii, duchowej formacji, studiów, komentarzy i teologicznych dyskusji. W niej poszukiwano norm życia chrześcijańskiego i precyzyjnego formułowania zasad wiary, co było szczególnie ważne w obliczu różnych ruchów o charakterze hereetyckim³³. Na wartość dzisiejszych studiów nad dziełami Ojców wskazuje K. Bardski³⁴, który zauważa: „Alegorie, symbole i akomodacje komentatorów biblijnych, należących do szeroko pojętej tradycji chrześcijańskiej, miały na przestrzeni wieków zadziwiający wymiar ponadczasowy. Sądzimy, że ma on szansę zachować swoją świeżość również u progu XXI wieku”³⁵.

³³ Por. C. CORSATO, *Biblia w interpretacji Ojców*, s. 13.

³⁴ Badacz ten jest na gruncie polskim jedną z wiodących postaci zajmujących się egzegezą patrystyczną. Napisał m.in.: *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddośłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Warszawa 2004 (Rozprawy i Studia Biblijne, 16); *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007 (Rozprawy Naukowe, 3); *Lektyka Salomona: Biblia – symbol – interpretacja*, Warszawa 2011; *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.

³⁵ K. BARDSKI, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, s. 16. Zob. także dokument *Instrukcja o studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* wydany przez Kongregację do spraw Edukacji Katolickiej, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padri_it.html (dostęp: 1.02.2019).

Zakończenie

Pomimo tego, że wielu współczesnych egzegetów odnosi się sceptycznie do osiągnięć egzegezy patrystycznej, to jednak podkreślić należy jej niepodważalną wartość. Zauważa to także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, który w punkcie poświęconym wyjaśnieniu Biblii przez Ojców zauważa, że choć posługiwali się oni głównie egzegezą alegoryczną, to jednak bardzo rzadko pomijali dosłowne czy historyczne znaczenie tekstów³⁶. Ponadto – zauważa dokument – odwoływanie się do alegorii wywodzi się z przekonania, że Biblia została dana Kościołowi przez Boga. Z tego powodu nic, do czego dochodzi Kościół w swoim rozumieniu Biblii, nie powinno być traktowane jako przestarzałe lub przedawnione. Orędzie kierowane przez Boga do Jego ludu jest bowiem zawsze aktualne. Nawet jeśli interpretacje konkretnych tekstów wydają się dziś trudne do rozwikłania, to jednak należy mieć na uwadze cel owej interpretacji, którym było pouczenie wiernych i wzrost ich wiary. Ojcowie Kościoła traktowali Biblię jako niewyczerpalne źródło takich pouczeń i z tego powodu nie traktowali swoich propozycji wyjaśniania tekstu jako jedynie słusznych, niemniej jednak każda interpretacja musiała uwzględniać zasadę analogii wiary, to znaczy nie mogła być sprzeczna z tym, co Kościół podaje do wie-

³⁶ Zob. PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. R. RUBINKIEWICZ, Warszawa 1999, s. 73–75.

rzenia. Z tego powodu owoce egzegezy patrystycznej są i dziś bardzo cenne nie tylko dla uczonych, którzy zajmują się historią egzegezy, ale i dla każdego wierzącego, który pragnie pogłębienia wyznawanej przez siebie wiary.