

Ks. Krzysztof Bardski¹

Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej

1. Wstęp

Jednym z podstawowych sposobów rozumienia Biblii w starożytności i średniowieczu była interpretacja alegoryczno-symboliczna. Jej celem było odczytywanie duchowego sensu Pisma Świętego zwanego również sensem mistycznym, alegorycznym lub – używając współczesnej terminologii – ponaddosłownym². W skrócie można by powiedzieć, że metoda ta polegała na poszukiwaniu związków pomiędzy poszczególnymi motywami literackimi Biblii (np. osoby, rzeczy, wydarzenia) a rzeczywistościami, które mogłyby one symbolizować (np. sakramenty, prawdy wiary). W konsekwencji tradycja Kościoła (zwłaszcza zachodniego) stworzyła w starożytności i średniowieczu bogatą sieć skojarzeń interpretacyjnych, które wykorzystywane były w homiletyce oraz duchowych komentarzach do Pisma Świętego³.

¹ Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski, prezbiter archidiecezji warszawskiej, kierownik Katedry Hermeneutyki i Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW; email: kbardski@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-8340-3993.

² Ogólny zarys dziejów ponaddosłownej interpretacji Biblii znajdziemy w: M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, Roma 1985; K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004, s. 87-113; K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016, 88-114.

³ W starożytności i średniowieczu opracowano glosariusze zawierające interpretacje poszczególnych motywów biblijnych w kluczu alegoryczno-symbolicznym: Eucherius

W niniejszym artykule przyjrzymy się starożytnym i średniowiecznym interpretacjom postaci wdowy w Ewangelii Łukasza w tradycji Kościoła zachodniego. Poczynając od Ambrożego (+397), przez Bedę Czcigodnego (+735), aż po kompilację *Glossa Ordinaria* (XII wiek) postać wdowy przeważnie kojarzona była z Eklezją, czyli Kościołem. Podejmiemy następujące problemy badawcze: w jaki sposób tekst biblijny sugeruje takie skojarzenie? Jakie potencjalne motywy symbolotwórcze tekstu biblijnego prowadzą do tego skojarzenia i jakie wynikają stąd dalsze implikacje? Jak wyglądał proceder interpretacyjny ówczesnych komentatorów, który prowadził do stworzenia takiej symboliki? I w końcu, na ile może być ona inspirująca dla współczesnego odbiorcy?

W Ewangelii Łukasza motyw wdowy pojawia się pięciokrotnie. Najpierw w scenie ofiarowania Pańskiego prorokini Anna, będąca wdową, poświadcza mesjańskie posłannictwo Jezusa (Łk 2,36-38). W swoim pierwszym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie Chrystus nawiązuje do postaci wdowy z Sarepty Sydońskiej (Łk 4,25-26). Przybywając do Nain, Jezus uzdrowia jedynego syna wdowy (Łk 7,11-17). Uboga wdowa zostaje przedstawiona jako przykład wytrwałej modlitwy (Łk 18,1-8). W końcu też na dziedzińcu Świątyni Jerozolimskiej Zbawiciel wypowiada pochwałę pod adresem wdowy, która wrzuciła dwa grosze do skarbony (Łk 21,1-4).

Warto na wstępie zwrócić uwagę na fakt, że postać wdowy wyróżnia Łukasza spośród pozostałych ewangelistów. Jedynie epizod z ofiarą wrzuconą do skarboxy pojawia się u Marka (Mk 12,38-44), podczas gdy wszystkie pozostałe sceny pochodzą wyłącznie ze źródła Łukaszowego. W niektórych tłumaczeniach (np. Biblia Tysiąclecia) termin „wdowa” pojawia się również w Łk 20,28 i paralelnym Mt 22,24 w przypowieści o siedmiu braciach, którzy zgodnie z prawem lewiratu kolejno poślubiali tę samą kobietę. Jednak zarówno w tekście greckim, jak i w Wulgacie nie jest ona określana mianem wdowy, stąd też nie uwzględniamy tego fragmentu w niniejszym opracowaniu.

Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae*; Melito Sardensis (Pseudo), *Clavis*, w: J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitra et la „Clef” de Meliton de Sardes*, Paris 1988 (Publikacja zawiera tekst łaciński kodeksu Claromontanus (265-336) oraz tłumaczenie francuskie); Garnerius Longinensis (Pseudo), *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, w: G. Colvenerius, *Hrabani Mauri opera* (tłumaczenie oraz wydanie krytyczne tekstu łacińskiego w przygotowaniu w ramach grantu *Universalialia* Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki).

2. Prorokini Anna (Łk 2,36-38)

Postać prorokini Anny pojawia się w narracji Łukaszowej jako swoisty żeński kontrapunkt w odniesieniu do męskiej postaci Symeona. Równocześnie stanowi dopełnienie sugerujące, że cały naród Izraela, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, oczekiwali Mesjasza. Ambroży zwraca uwagę na to, że żadnej płci nie mogło zabraknąć w prorokowaniu przyjścia Zbawiciela⁴. Podobną rolę narracyjną odgrywa w Łk 15 postać kobiety poszukującej drachmy względem zaprezentowanej wcześniej przypowieści o dobrym pasterzu. Również w tradycji patrystycznej dostrzegano rolę prorokini Anny jako swoisty kontrapunkt i dopełnienie postaci Symeona, podobnie jak w przypadku Zachariasza i Elżbiety⁵. Augustyn zestawia wdowę (a więc była mężatką) Annę z dziewicą Maryją, wskazując na powszechność ewangelicznego wezwania⁶.

Najpełniejsze rozwinięcie alegorycznego skojarzenia prorokini Anny z Kościołem znajdujemy u Hajmona z Auxerre (+855). W swoim kazaniu na niedzielę w oktawie Narodzenia Pańskiego, którego liczne wątki zostały zaczerpnięte od Bedy Czcigodnego⁷, duchową interpretację omawianego przez nas fragmentu rozpoczyna słowami: „W duchowym rozumieniu wdowa Anna oznacza Kościół, który dlatego jest nazywany wdową, że po tym, jak owdowiał wskutek śmierci swego Pana, oczekuje Jego przyjścia na sąd”⁸. Następnie zaś wyjaśnia powody, dla których właśnie taka symbolika wydaje się najwłaściwsza. Jego argumenty można by pogrupować w dwie kategorie: argumentacja etymologiczna oraz numerologiczna.

Argumentacja etymologiczna dotyczy w pierwszym rzędzie imienia Anna, które odwołuje się do hebrajskiego rzeczownika *hēn* oznaczające-

⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 6, 62, tł. W. Szoldrski, Ambroży, *Wykład Ewangelii według świętego Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977, s. 76.

⁵ Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV* 52, 12, 8.

⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scripturis*, *Sermo* 96 *De verbis Evangelii Marci* 8, 34; 8, 10.

⁷ Zwłaszcza: Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2.

⁸ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, *Homilia* 13 *in Dominica infra octavam Nativitatis Domini*: „Spiritualiter vero Anna vidua, sanctam significat Ecclesiam, quae pro eo vidua dicitur, quia domini sui morte viduata, reditum ejus ad iudicium exspectat”. Sformułowanie zainspirowane słowami Bedy Czcigodnego: „Juxta intellectum vero mysticum, quia Ecclesiam significat, quae in praesenti quasi sponsi Dominique sui est morte viduata, numerus etiam annorum viduitatis ejus, tempus Ecclesiae designat” (Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2).

go ‘łaskę, przychyłność’, ale i ‘wdzięk, piękno’ (od rdzenia czasownikowego *hnn* – ‘być przychylnym, litować się’)⁹. W tym kontekście Hajmon przywołuje reminiscencyjnie Ps 131,15 („Wdowę jego błogosławiąc, będę błogosławił, ubogich jego nasycę chlebem”) oraz Łk 18,1-8 (przypowieść o sędzim i ubogiej wdowie), aby stwierdzić, iż kontekst ten, mówiący o Bożym miłosierdziu, dotyczy w szczególności tajemnic Kościoła („congruit mysteriis Ecclesiae”).

Drugi argument etymologiczny odnosi się do imienia ojca Anny Fanuela oraz plemienia Aszera. Imię Fanuel wywodzi się z hebrajskiego *pānīm* (‘twarz, oblicze’) oraz *’ēl* (‘Bóg’), rdzeń czasownikowy *’šr* natomiast oznacza ‘być szczęśliwym’ lub ‘błogosławionym’¹⁰. Hajmon przytacza w tym miejscu Ps 79,8 („Okaż nam, Panie, miłosierdzie Twoje i oblicze Twoje, a będziemy zbawieni”) oraz Ps 4,7 („Znamienne jest nad nami światło Twojego oblicza, Panie”)¹¹. Prowadzi to do konkluzji, iż zarówno znaczenia słów, jak i przytoczone konteksty skrypturystyczne wskazują na Kościół, który jest godny oglądać oblicze Pana oraz pragnie zostać przez Niego oświecony płomienną miłością („Ecclesia faciem Domini videre mereatur, ab ipso ardenti amore illuminari desiderat”)¹². Dodatkowo Hajmon zauważa, iż pokolenie Aszera było ósmym z plemion Izraela, liczba ta zaś odnosi się do zmartwychwstania¹³, a więc szczęścia, które będzie udziałem Kościoła w czasach ostatecznych.

Niemniej istotna dla symboliki eklezjalnej postaci Anny jest argumentacja numerologiczna. Sam tekst biblijny podkreśla znaczenie liczb: „Siedem lat żyła z mężem od panieństwa swego, a była wdową aż do lat osiemdziesięciu czterech” (Łk 2,36b-37a). Siedmioletni okres pożycia małżeńskiego, zgodnie z tradycyjną symboliką nupcjalną, odnosi się do czasu ziemskiego życia Zbawiciela, dalsze osiemdziesiąt cztery

⁹ Etymologia obecna również u wcześniejszych autorów. Zob. Beda Venerabilis, *Allegorica expositio in Samuelem* 1, 1.

¹⁰ Przytoczone tu etymologie imion Anny, Fanuela i Aszera wydają się mieć swoje źródło u św. Hieronima: „Anna interpretatur gratia, Phanuel in lingua nostra resonat vultum Dei, Aser vel in beatitudinem vel in divitias vertitur” (Hieronimus Stridonensis, *Epistulae* 16, tł. J. Czuj, t. 1, s. 380), jak również u Izydora z Sewilli (por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri*, lib. 7, 6).

¹¹ Werszet zacytowany w tym kontekście również w: Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2.

¹² Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, *Homilia* 13.

¹³ Siódmym dniem tygodnia według porządku stworzenia jest szabat. Skoro Chrystus zmartwychwstał dzień po szabacie, tym samym uczynił to dnia ósmego, zapoczątkowując nowe stworzenie.

lata natomiast symbolizują czas po Jego śmierci i zmartwychwstaniu, a więc niejako czas „wdowieństwa” Kościoła. Idąc dalej, cyfra osiemdziesiąt cztery stanowi iloczyn dwunastu i siedmiu. Dwanaście według tradycyjnej symboliki odnosi się do głoszenia Ewangelii przez dwunastu Apostołów, siedem zaś to czas doczesności, w siedem dni bowiem została stworzona ziemia. Konkluzja zatem może brzmieć następująco: dzięki głoszeniu Apostołów Kościół naucza, że należy wytrwale czynić dobro w doczesnym życiu („per praedicationem duodecim apostolorum, Ecclesia in praesenti vita bonis operibus insistendum didicit”)¹⁴. Nie jest to jednak jedyna interpretacja numerologiczna. Na zakończenie Hajmon rozpatruje sumę osiemdziesiąt plus cztery. Osiemdziesiątka odnosi się do obietnicy powszechnego zmartwychwstania (symbolika cyfry osiem), cztery natomiast to liczba Ewangelii świętych. Przy tej okazji nie znajdujemy wprawdzie bezpośredniego nawiązania do symboliki eklezjalnej, niemniej jednak użycie przez autora pierwszej osoby liczby mnogiej może wskazywać, że kontekstem interpretacyjnym jest wspólnota Kościoła.

Podobnie jak Hajmon z Auxerre, tak i autorzy *Glossa Ordinaria* oparli swoją interpretację postaci prorokini Anny na Bedzie Czcigodnym. Zasadniczo znajdujemy tu streszczenie przedstawionej powyżej symboliki Kościoła jako wdowy, pojawiają się jednak dodatkowe treści. Pierwszą z nich jest odniesienie symboliki siedmiu lat małżeńskiego życia Anny do czasu Synagogi, a więc okresu Starego Testamentu poprzedzającego przyjście Zbawiciela, podczas gdy czas wdowieństwa odnosiłby się do Nowego Testamentu. Jest to interesująca symbolika, wskazująca na ciągłość historii zbawienia, jednak stojąca w sprzeczności z przedstawionymi powyżej.

Drugą nowością *Glossa Ordinaria* jest rozwinięcie interpretacji frazy „nie opuszczała Świątyni [...] służąc dniem i nocą” (Łk 2,37b). Czytamy w tym miejscu: „Tak i Kościół zarówno w pomyślności, jak i w przeciwnościach, służąc Bogu, nie oddala się od niebios” („Sic sancta Ecclesia et in prosperis et in adversis Deo serviens a coelo non recedit”)¹⁵. Pod względem frazeologicznym tekst może odwoływać się do Prymazjusza z Hadrumetum

¹⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, Homilia 13. Beda Czcigodny również przytacza tę argumentację numerologiczną, jednak sugeruje jej dwojakie odniesienie, zarówno eklezjalne, jak i moralne w kontekście życia każdego chrześcijanina. Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 1, 2: „sive universalis Ecclesia, seu quaelibet anima fidelis quae totum vitae suae tempus apostolicis mancipare curat institutis”.

¹⁵ Jeżeli nie podano źródła tłumaczenia, pochodzi ono od autora artykułu.

(+560), który również odnosi go do Kościoła, jednak sytuuje w całkowicie innym kontekście¹⁶.

3. Wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4,25-26)

Podobnie jak w omawianej powyżej narracji o Symeonie i Annie, tak i w wystąpieniu Jezusa w synagodze w Nazarecie pojawiają się dwie dopełniające się postaci: wdowa z Sarepty Sydońskiej i Naaman Syryjczyk wskazujące na uniwersalizm zbawienia obejmujący zarówno kobiety, jak i mężczyzn wywodzących się z narodów pogańskich.

Aby lepiej zrozumieć kontekst eklezjalnej interpretacji postaci wdowy z Sarepty Sydońskiej, musimy odwołać się do epizodów opisanych w Pierwszej Księdze Królewskiej. Na prośbę Eliasza o pożywienie uboga wdowa odparła: „Na życie Pana, Boga twego! Już nie mam pieczywa – tylko garść mąki w dzbanie i trochę oliwy w baryłce. Właśnie zbieram kilka kawałków drewna i kiedy przyjdę, przyrządzę sobie i memu synowi strawę. Zjemy to, a potem pomrzemy” (1Krl 17,12). Przekład Biblii Tysiąclecia w sposób niedokładny tłumaczy dość istotny dla tradycji interpretacyjnej szczegół. „Kilka kawałków drewna” w oryginale hebrajskim brzmi śnajim ‘ēšîm, czyli ‘dwa drewna’. Podobnie tekst biblijny oddaje Septuaginta (*dyo xylaria*) i Wulgata (*duo ligna*).

S. Kobieltus¹⁷ w swoim opracowaniu wspomina alegoryczną interpretację epizodu wdowy z Sarepty Sydońskiej, powołując się na świadectwo Cezarego z Arles¹⁸, który odnosi ją do Kościoła. W kazaniu Cezarego z Arles zawierają się podstawowe elementy interpretacji, która opiera się na typologii Eliasza – Jezus. Wprawdzie tradycja nowotestamentowa łączy postać Eliasza z Janem Chrzcicielem¹⁹, niemniej starożytność chrześcijań-

¹⁶ Primasius Adrumetanensis, *Commentaria in Apocalypsim* 2, 7: „Propter hoc sunt in conspectu throni Dei et deservunt ei die ac nocte in templo ejus, et in conspectu throni Dei Ecclesia est, cui ascensiones in corde disposuit, in convalle plorationis, in locum quem disposuit, serviens ei die ac nocte, hoc est, et in prosperis et in adversis”.

¹⁷ Kobieltus, *Krzyż Chrystusa*, s. 66.

¹⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 124, 3: „Crux enim Salvatoris duobus lignis aptata est: ideo duo ligna conligebat vidua illa, quia in illo, qui in duobus lignis pependit, creditura est Ecclesia”.

¹⁹ Na temat symboliki postaci Eliasza w Nowym Testamencie i w pismach qumrańskich, zob. M. Szczepaniak, *Elias redivivus. Koncepcja przychodzącego powtórnie Eliasza w wybranych tekstach biblijnych i pismach qumrańskich* (praca doktorska UKSW, Warszawa 2009).

ska odczytywała liczne epizody z życia proroka z Karmelu w świetle misji Mesjasza, zwłaszcza w oparciu o słowa Jezusa z Łk 3,25-26 („Wiele wdów było w Izraelu za czasów Eliasza, kiedy niebo pozostawało zamknięte przez trzy lata i sześć miesięcy, tak że wielki głód panował w całym kraju; a Eliaz do żadnej z nich nie został posłany, tylko do owej wdowy w Sarepcie Sydońskiej”). Wdowa symbolizuje Kościół, a jej syn – poszczególnych chrześcijan. Dwa kawałki drewna natomiast (na symbolikę liczb kładzie nacisk Klaudiusz z Turynu)²⁰ zebrane przez wdowę oznaczają przyjęcie przez nią krzyża Chrystusa, który również składa się z dwóch drewnianych belek.

Interpretacja chrystologiczna Eliasza i eklezjalna wdowy z Sarepty Cezarego z Arles została rozwinięta w odniesieniu do porządku sakramentalnego przez Izydora z Sewilli:

Wdowa, do której został posłany Eliaz, aby go żywiła, jest Kościołem, do którego dzięki wierze – jak mówi Pismo – przychodzi Chrystus. On błogosławi jej mąkę i olej, których nigdy nie zabraknie, to znaczy łaska Ciała Chrystusa oraz namaszczenie krzyżem, które na całym świecie są udzielane codzienne, nigdy nie ustają²¹.

W podobnym duchu również Beda w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza przedstawia symbolikę mąki i oliwy, które przyniosła wdowa. Odnosi je, podobnie jak Izydor z Sewilli, do dwóch podstawowych sakramentów Kościoła, mianowicie chrztu i eucharystii:

Słusznie wdowa z Sarepty, to jest Kościół, pragnąc nasycić się za pomocą drzewa krzyża, skoro Żydzi przepadli z powodu głodu słowa, doświadcza nowego stworzenia dzięki chlebowi najświętszego Ciała oraz namaszczeniu ożywiającego Ducha²².

Chrzest, udzielany w starożytności wraz z bierzmowaniem, symbolizowany jest przy pomocy oliwy, która przywodzi na myśl namaszczenie

²⁰ Claudius Taurinensis, *Commentarii in Libros Regum* 4: „In duobus lignis non solum ligni nomine, sed etiam numero lignorum crucis mysterium praesignabat; per quam sibi, et filiis suis, id est populo, qui Christo fuerat crediturus, panem vitae perpetuae dari credebatur, praeteritis peccatis per lavacrum baptismi mori”.

²¹ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae: ex Veteri Testamento* 96. Interpretację podejmie Raban Maur. Por. Rabanus Maurus, *De universo* 3, 2.

²² Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ad 4, 26.

krzyżem świętym, mąka wdowy z Sarepty Sydońskiej natomiast, która służy do wypieku chleba, odnosi się do Ciała Chrystusa²³. Powyższa interpretacja została powtórzona przez Hajmona z Auxerre²⁴.

Jednak Beda doprecyzowuje w swoim komentarzu²⁵ (i w homilii, która zawiera tę samą interpretację)²⁶, iż specyficzną cechą Kościoła symbolizowanego przez wdowę z Sarepty jest to, że Kościół ten wywodzi się z pogan („vidua ad quam Elias missus est, gentium designat Ecclesiam”). Sugestywnie opisuje sytuację głodu, jakiego doświadczał lud pogański, pozbawiony słowa proroczego, dopóki nie przybył do niego Eliasz symbolizujący Chrystusa. Wyjaśnienia Bedy Czcigodnego fragmentarycznie trafiają do *Glossa Ordinaria*²⁷.

4. Wdowa z Nain (Łk 7,11-17)

Łukasz jest jedynym spośród ewangelistów, który przedstawia wydarzenie, jakie miało miejsce u bramy miasta Nain. Do miasta przybywa Jezus wraz ze swoimi uczniami, naprzeciw zaś idzie kondukt żałobny odprowadzający na miejsce spoczynku młodego chłopca, jedynego syna wdowy. Scena pod pewnymi względami przypomina uzdrowienie przez Elizeusza syna wdowy z Sarepty Sydońskiej²⁸ (1Krl 17,17-23), jednak pojawiają się w niej nowe motywy literackie, jak choćby tłum towarzyszący wdowie oraz mary, na których spoczywa umarły, które zostaną wykorzystane przez komentatorów tworzących skojarzenia symboliczne.

Wydaje się, że tradycja zachodnia inspirację dla duchowego odczytania tej sceny zaczerpnęła przede wszystkim od św. Ambrożego. On to w swoim *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza* najpierw pokrótce

²³ Por. K. Bardski, *Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) s. 107-108.

²⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homilia de tempore* 43.

²⁵ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ad 4, 26.

²⁶ Beda Venerabilis, *Homilia 50 in feria secunda post dominicam oculi*.

²⁷ Por. Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 4), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

²⁸ Analizę narracyjną perykopy przedstawia Z. Pawłowski, *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, VV 15 (2009) s. 17-34. Kluczowy werseł analizuje M. Mikołajczak, *Samoofiarowanie Eliasza (1 Krl 17,21)*, RBL 51/2 (1998) s. 81-87.

objaśnia dosłowny sens perykopy, następnie zaś podaje jej duchową interpretację²⁹. Dla biskupa Mediolanu wdową z Nain jest Kościół święty, wskrzeszonym przez Jezusa jedynakiem natomiast – lud pogański „od kraju grobu przywołany do życia”³⁰. Skojarzenie wyrażone zostało za pomocą przymiotnika „junior” towarzyszącego słowu „populus”. W odróżnieniu od „populus senior”, jakim jest naród wybrany Starego Przymierza, „populus junior” oznacza chrześcijan zgromadzonych z pogaństwa.

Rozwijając interpretację alegoryczną, Ambroży obdarza sensem ponaddosłownym dwa drugorzędne motywy literackie perykopy. Zwraca uwagę na to, że „zmarły był niesiony do grobu na marach sporządzonych z czterech kawałków drzewa; miał jedną nadzieję, iż będzie wskrzeszony, bo na drzewie go niesiono”, w dalszej zaś części komentarza dodaje: „Było to figurą, iż lud musi życie na nowo otrzymać przez drzewo krzyża”³¹. Ambroży oczywiście odwołuje się do symboliki numerycznej. Jednak zwykle symbolika krzyża kojarzona jest z dwoma elementami drewnianymi, mianowicie pionową i poprzeczną belką³². Cyfra cztery w tym kontekście wydaje się wskazywać na cztery ramiona krzyża lub – choć to mniej prawdopodobne – na dwie belki, podnózek i deskę zawierającą *titulus*, czyli opis winy skazańca, które to cztery elementy uwidaczniane są na krzyżu w tradycji kościołów wschodnich.

Drugim motywem literackim rozwiniętym alegorycznie przez Ambrozego są „owi posępni grabarze” („acerbi illi funeris portitores”) niosący maryl. Oni to zatrzymują się pod wpływem Słowa Bożego („audito igitur dei uerbo steterunt”). Można zatem dostrzec swoiste przeciwstawienie: z jednej strony przychodzi Chrystus wraz ze swoimi uczniami, z drugiej zaś – grabarze niosący maryl. Jezus ma moc swoim słowem zatrzymać ten pochód śmierci wiodący do grobu. W tym jednak miejscu Ambroży przechodzi od symboliki eklezjalnej do indywidualnego odniesienia tekstu do życia każdego człowieka, używając pierwszej osoby liczby mnogiej:

²⁹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 89-92, tł. W. Szoldrski, s. 196-198.

³⁰ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 89, tł. W. Szoldrski s. 196.

³¹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 90, tł. W. Szoldrski s. 196.

³² Por. Bardski, *Misterium krzyża*, s. 107.

Na słowo Boga³³ stanęli owi posępni grabarze, którzy nieśli ciało ludzkie, podległe zgubnym skutkom jego materialnej natury. Na czym bowiem, jeśli nie na jakimś katafalku, to jest na podwyższonych marach, leżymy pozbawieni życia, gdy ogień nieposkromionej namiętności nas trawi lub zimny potok [zobojętnienia] nas zalewa, albo jeśli rozleniwione ciało odbiera siły duszy, lub gdy nasz duch, w braku prawdziwego światła, żywi się gęstą mgłą? Ci są grabarze, niosący nas do grobu³⁴.

Niektórzy komentatorzy postrzegają w zacytowanym fragmencie aluzję do Wergiliusza³⁵. Cztery elementy, mianowicie ogień namiętności, zimny potok, rozleniwione ciało oraz duch, miałyby odnosić się do elementów ciała ludzkiego (ogień, woda, ziemia i powietrze), które będąc sobie przeciwne, dążą z natury rzeczy do rozkładu³⁶. Wydaje się jednak, że biskup Mediolanu nie tyle chce zobrazować naturę człowieka, ile raczej wady i grzechy, które sprawiają, że jesteśmy niesieni w kierunku grobu. Ewidentne odniesienie do czterech elementów pojawi się istotnie w kontekście omawianej sceny u późniejszego, anonimowego komentatora, w dziele przypisywanym Hieronimowi:

Jedyny syn matki, to jest Adam utworzony z ziemi, jest niesiony przez czterech, to jest cztery elementy, z których składa się człowiek. Bóg dotyka mar, to jest drzewa krzyża, gdyż Adam zginął przez drzewo. Człowiek jest niesiony przez ziemię, gdy myśli tylko o rzeczach ziemskich lub gdy jest zgorzkniały i nie może chodzić. Jest niesiony przez wodę, gdy myśli o rzeczach lubieżnych lub gdy z powodu zbytniego chłodu nie można dotknąć ciała. Jest niesiony przez powietrze, gdy czyni wszystko dla ludzkiej pochwały lub gdy z powodu gorczy nie może oddychać. Jest niesiony przez ogień, gdy z powodu zbytniej gorączki nie daje się dotknąć³⁷.

³³ „Audito Dei verbo” Szoldrski tłumaczy „na głos Boga”. Nasze tłumaczenie: „na słowo Boga”.

³⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 90, tł. W. Szoldrski, s. 196-197.

³⁵ Vergilius, *Aeneis* 6, 724-751.

³⁶ Por. Ambroży, Wykład Ewangelii według świętego Łukasza, tł. W. Szoldrski, PSP 16, Warszawa 1977, s. 197, przyp. 153.

³⁷ Pseudo-Hieronimus Stridonensis, *Expositio Evangeliorum. In Evangelium Lucae*, ad. loc. Atrybucja: negacja autorstwa Hieronima: I. Machielsen, *Clavis patristica Pseudoepigraphorum*, p. 23665; F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, t. 3, p. 3424; t. 5, p. 8327. Kompilacja z czasów karolińskich, przypuszczalnie z obszaru Irlandii: G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, t. 1, *Analecta Mardesolana* 2, Paris

Pseudohieronimowa interpretacja wydaje się częściowo nawiązywać do Ambrożego (zwłaszcza motyw mar symbolizujących krzyż), odniesienie do czterech elementów natomiast pochodzi raczej z innego źródła mogącego dotyczyć wiedzy medycznej. Przypuszczalnie jest to nawiązanie do Galena, który odwołując się do Hipokratesa, właśnie w ten sposób określa ludzką naturę³⁸. Na poparcie takiej tezy przytoczyłbym dwa argumenty. Pierwszy to fakt, że w punkcie wyjścia mamy alegoryczne odniesienie matki do ziemi, a nie do Kościoła. Drugi zaś to obecność interpretacji fizjologicznych (niemożność chodzenia, chłód, oddech, gorączka) niemających symbolicznego wymiaru moralnego. Jednak to właśnie ta interpretacja trafi ostatecznie do *Glossa Ordinaria*³⁹.

Jaka jest zatem symbolika grobu, ku któremu zmierza grzeszny człowiek? W kolejnym zdaniu swego komentarza Ambroży wyjaśnia zwięźle: „Cóż jest twoim grobem, jeśli nie złe obyczaje (*mali mores*)? Twoim grobem jest przewrotność (*perfidia*)”, po czym na zasadzie skojarzenia reminiscencyjnego z Ps 5,11 dodaje: „gardło jest twoim grobem [...], z którego wychodzą martwe słowa”⁴⁰. W ten sposób rozbudowany zostaje motyw przeciwstawienia Słowa Bożego dającego życie z martwym słowem ludzkim prowadzącym do śmierci. Jedyne ratunek znajduje w Chrystusie: „Z tego grobu Chrystus cię uwalnia; powstaniesz z tej mogiły, jeśli będziesz słuchać Słowa Boga”⁴¹.

1913, s. 25; Irlandia lub północne Włochy, VII-VIII wiek w: B. Griesser, *Die handschriftliche Ueberlieferung der „Expositio IV Evangeliorum” des Ps. Hieronymus*, RBen 49 (1937) s. 309, 321. Autorem Irlandczyk, lecz pochodzenia kontynentalnego: H.-J. Frede, *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel*, Freiburg 1981, s. 373. Irlandczyk, VII wiek: M. Lapidge – R. Sharpe, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985, n. 341. VII-VIII wiek, przypuszczalnie Irlandczyk: H. Barré, *Le „mystère” d’Ève à la fin de l’époque patristique en Occident*, Bulletin de la Société française d’études mariales 13, Juvisy 1955, s. 96; J.F. Kelly, *Biblical Studies. The medieval Contribution*, t. 1, Dublin 1976, s. 12-13; J.F. Kelly, *Scriptores Hiberniae minores*, CCL 108C, Turnhout, 1974, s. X-XI.

³⁸ Lindemann, *Medicine and Society*, s. 19.

³⁹ Por. Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 7), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁴⁰ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 91, tł. W. Szoldrski, s. 197.

⁴¹ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 91, tł. W. Szoldrski, s. 197. „Audias Dei verbum” Szoldrski przetłumaczył „słuchać głosu Boga”, nam wydaje się bardziej adekwatne „słuchać Słowa Boga”.

Niesionemu do grobu młodzieńcowi towarzyszy matka. Wprawdzie w opowieści ewangelicznej pełni ona rolę bierną, niemniej jednak w interpretacji Ambrożego jej znaczenie urasta. Matka jedynaka oznacza Kościół błagający Boga za grzesznika pogrążonego w duchowej śmierci: „Niech za ciebie błaga matka, Kościół, który jak matka wdowa, wstawia się niejako za swych jedynaków. Lituje się nad nimi, doznając niejako duchowego naturalnego bólu, widząc, jak jej dzieciom z powodu ich ciężkich występków grozi śmierć”⁴². W tle wypowiedzi Ambrożego jawi się eklezjalny wymiar pokuty. Jak wiadomo, w starożytności popełnienie grzechu ciężkiego wiązało się z koniecznością odbycia wieloletniej pokuty kanonicznej poprzedzającej udzielenie pojednania. Pokutnicy stanowili oddzielną kategorię wiernych i byli otaczani szczególną troską modlitewną ze strony całego Kościoła⁴³. Stąd też od perspektywy skruszonego grzesznika Ambroży powraca do perspektywy wspólnoty eklezjalnej. W zacytowanym powyżej fragmencie używa drugiej osoby liczby pojedynczej („Niech za ciebie błaga matka, Kościół”), adresując swe słowa do grzeszników, w tekście stanowiącym kontynuację natomiast wyraża się w pierwszej osobie liczby mnogiej, wypowiadając się niejako w imieniu całej wspólnoty będącej w swej istocie Kościołem, a więc ową matką wdową:

Jesteśmy sercem z jej serca; jest bowiem i duchowe serce. Miał je Paweł; tak się wyraził: „Niech, bracie, od ciebie dozna tej pociechy w Panu; pokrżep me serce w Chrystusie”⁴⁴. Jesteśmy więc sercem Kościoła, jesteśmy bowiem członkami Jego ciała; jesteśmy z ciała Jego, z Jego kości⁴⁵. Smuci się więc dobra matka, rzesza ludu jej towarzyszy; nie tylko rzesza, ale wielka rzesza współczuje z dobrą matką⁴⁶.

Ambroży nie tylko cytuje św. Pawła, ale przede wszystkim odwołuje się do eklezjologii Apostoła wyrażonej w 1Kor 12,12-27, której istotą jest metafora Kościoła jako ciała ludzkiego. Biskup Mediolanu wyciąga z metafory Pawłowej dalsze konsekwencje – skoro jesteśmy poszczególnymi członkami ciała Kościoła, zatem doświadczając współczucia dla

⁴² Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 92, tł. W. Szoldrski, s. 197.

⁴³ Zob. Pacianus Barcinonensis, *Epistula 3 ad Sympronianum* 4, 4, tł. K. Bardski, s. 82.

⁴⁴ Flm 20.

⁴⁵ Por. Ef 5,30.

⁴⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 5, 7, 92, tł. W. Szoldrski, s. 197.

grzeszników, stajemy się też jego sercem. W sposób niezwykle sugestywny Ambroży antropomorfizuje Kościół, łącząc go z rzeszą towarzyszącą matce zmarłego jedynaka. W jego wypowiedzi przenikają się dwa ujęcia Kościoła: jako rzeczywistości mistycznej, Oblubienicy Chrystusa, oraz konkretnej społeczności, którą są dla niego zapewne prezbiterzy, diakoni, akolici asystujący mu podczas sprawowania liturgii, jak i rzesza wiernych słuchających jego homilii.

Niewykluczone, że powyższa interpretacja Ambrożego stanowiła natchnienie dla Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* w ten sposób wyowiada się o swojej matce Monice:

Plakała nade mną jako nad umarłym, ale była też świadoma, że Ty mnie wskrzesisz. W myślach mnie ofiarowała Tobie jakby leżącego na marach, abys rzekł do syna wdowy: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań!” – aby ożył, aby przemówił, abys go mógł oddać jego matce⁴⁷.

Aktualizacja autobiograficzna Augustyna nie wskazuje bezpośrednio na alegoryczne odniesienie do Kościoła, jednak w swojej matce biskup Hippony widzi niejako ucieleśnienie postawy chrześcijańskiej względem grzesznika. W szerszym kontekście eklezyjalnym Augustyn zinterpretuje postawę wdowy z Nain, gdy w jednym ze swoich kazań odniesie do niej radość Kościoła z pojednanego grzesznika: „Z młodzieńca zmartwychwstałego uradowała się matka wdowa; z ludzi codziennie wskrzeszanych cieszy się matka Kościół”⁴⁸. Interpretacja ta w pełni wpisuje się w tradycję reprezentowaną przez św. Ambrożego.

Beda Czcigodny rozpoczyna swój komentarz alegoryczny do perykopy, wprowadzając następujące rozróżnienie:

Była zarówno wdowa, jak i liczna rzesza miasta wraz z nią. Każda dusza, która pamięta o tym, że została odkupiona śmiercią swojego Oblubieńca i Pana, uznaje wdowę jako Kościół. Z Bożego zaś rozkazu liczna rzesza towarzyszyła Panu, liczna też wdowie, aby na widok tak wielkiego cudu liczni świadkowie stali się licznymi wielbicielami Boga⁴⁹.

O ile Ambroży w symbolu wdowy oraz towarzyszącego jej tłumu widział dwa wymiary Kościoła (jako rzeczywistości mistycznej oraz so-

⁴⁷ Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 6, 1, tł. Z. Kubiak, s. 108.

⁴⁸ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 98, 2, tł. M. Starowieyski, s. 232.

⁴⁹ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7.

cyjologicznej), o tyle dla Bedy oba te wymiary ucieleśnione zostały w figurze wdowy – każdy chrześcijanin rozpamiętujący śmierć Chrystusa uczestniczy w egzystencjalnym doświadczeniu wdowy, utożsamiając się tym samym z Kościołem. Tłum towarzyszący zarówno Jezusowi, jak i wdowie, natomiast oznacza tych, w których życiu dokona się dopiero przemiana, która sprawi, że zaczną wielbić Boga („ut [...] Dei fierent laudatores”). Ta przemiana, którą można nazwać nawróceniem, ma miejsce na widok wielkich dzieł Boga, dzięki którym nawrócony staje się świadkiem.

Szczególną rolę w komentarzu Bedy odgrywają słowa Jezusa skierowane do wdowy „Nie płacz!” (Łk 7,13), do których dodaje od siebie tytułem wyjaśnienia: „Zaprzestań opłakiwać jak zmarłego tego, którego wkrótce ujrzysz wskrzeszonego”. Zostają one wplecione w polemikę antynowacjaną, której Beda nadaje rangę doktrynalną („mystice Novati dogma confunditur”). Wprawdzie w czasach Bedy tzw. schizma nowacjaną ma już charakter historyczny⁵⁰, niemniej jednak zagrożenie nieprzejednanego rygoryzmu powraca częstokroć w dziejach Kościoła. W ujęciu Bedy słowa Jezusa skierowane do wdowy mają charakter upomnienia niektórych członków Kościoła, aby nie chęłpili się dumnie swoją bezgrzesznością, niwecząc pokorne oczyszczenie pokutujących, lecz przeciwnie, powinni pocieszać matkę Kościół, budząc nadzieję odzyskania duchowego życia przez tych, którzy opłakują jego utratę⁵¹.

Beda przypisuje następnie szczegółowe interpretacje symboliczne kolejnym motywom literackim perykopy. I tak marami, na których spoczywa umarły, jest sumienie grzesznika, który utracił nadzieję, pogrążone w fałszywym spokoju („Loculus, in quo mortuus effertur, male secunda desperati peccatoris conscientia est”), grabarzami niosącymi mary natomiast są bądź nieczyste pragnienia, które porywają człowieka ku zgubie („vel immunda desideria, quae hominem rapiunt in interitum”), bądź też zatrute zwodzenie ze strony schlebiających mu towarzyszy („lenocinia blandientium sunt venenata sociorum”)⁵².

⁵⁰ Na temat nowacjanizmu, z podaniem najnowszej bibliografii, zob. M. Marcos, *The Making of Novatian the Heretic and the Early Geography of Novatianism*, SMSR 85/1 (2019) s. 77-94.

⁵¹ Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7: „Qui de sua munditia superbe gloriatus, humilem poenitentium mundationem evacuare conatur, veramque matrem Ecclesiam, renatorum suorum spiritali exstinctione plorantem, spe vitae redonandae negat consolari debere”.

⁵² Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7.

Perykopa kończy się dwiema czynnościami następującymi po wskrzeszeniu: młodzieniec zaczyna mówić oraz Jezus oddaje Go jego matce. Pierwsza z nich w ujęciu Bedy symbolizuje świadectwo odzyskania duchowego życia, jakie wskrzeszony składa wobec tych, którzy wciąż jeszcze mają upodobanie w grzechu („Incipit loqui, cum reducis indicia vitae cunctis, qui peccatum luxerant, ostendit”), druga zaś oznacza instytucjonalny wymiar pojednania grzesznika, który dzięki wyrokowi przywracającemu mu komunię z Kościołem zostaje włączony we wspólnotę eklezjalną („Reddatur matri, cum per sacerdotalis decreta iudicii communioni sociatur Ecclesiae”)⁵³.

Hajmon z Auxerre (+ok. 865) swoim kazaniu na siedemnastą niedzielę po wielkim poście zasadniczo podąża śladami Bedy Czcigodnego. Jego oryginalnym dodatkiem jest położenie nacisku na moment, w którym Jezus dotyka mar zmarłego. Autor interpretuje tę czynność jako dotknięcie łaską Bożą twardego serca grzesznika, dzięki czemu ono mięknie („Dominus loculum tangit, quando cor durum peccatoris per divinam gratiam ad poenitentiam emollit”)⁵⁴. Poza tym szerzej rozwija niektóre interpretacje symboliczne jedynie zdawkowo zasygnalizowane przez Bedę, na przykład formułuje całą tyradę grzechów, które wchodzą w skład „nieczystych pragnień” („immunda desideria”), jak również – na zasadzie reminiscencji⁵⁵ – przywołuje liczne cytaty biblijne, które raczej zaciemniają całość wywodu, wprowadzając wątki poboczne.

Glossa Ordinaria Anzelma z Laon i jego współpracowników sięga wybiórczo do wszystkich wcześniej wzmiankowanych komentarzy, czerpiąc zwłaszcza z Bedy Czcigodnego, którego komentarz gdzieniegdzie ubogaca dodatkowymi rozwinięciami. Szczególnie interesujące jest to, które dotyczy motywu sumienia grzesznika symbolizowanego u Bedy marami niesionymi przez grabarzy: „Gdy Pan dotyka sumienia grzesznika, wówczas lęk przed przyszłym sądem poskramia rzeszę cielesnych pożądań i niesprawiedliwych pochwał, umysł zaś na głos Boga powraca do siebie, kieruje

⁵³ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 2, 7.

⁵⁴ Haymo Autissiodorensis, *Homiliae* 128. Tekst przypisywany Hajmonowi z Halberstadt. Na temat atrybucji, zob. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au Moyen Âge*, Paris 1944, s. 51; P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952, s. 57.

⁵⁵ Na temat skojarzeń reminiscencyjnych, zob. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska, s. 95. Szerzej na temat zjawiska reminiscencji w średniowiecznych komentarzach biblijnych, zob. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIII-XIV^e siècle*, Paris 1999, s. 350-358.

się ku życiu i posłusznie daje odpowiedź Zbawicielowi”⁵⁶. Fragment ten wspaniale odzwierciedla kontekst ascetyczno-monastyczny, w którym powstała *Glossa Ordinaria*.

5. Wdowa i niegodziwy sędzia (Łk 18,1-8)

Parabola o wdowie i niegodziwym sędzim należy do tego rodzaju przypowieści, w których należy przyłożyć szczególną uwagę do tzw. *tertium membrum comparationis*, czyli aspektu podobieństwa, który autor chciał uwydatnić. Jest nim oczywiście wytrwałość, z jaką wdowa nalega na niegodziwego sędziego, aby zajął się jej sprawą, na co wyraźnie wskazuje pierwszy werset („Powiedział im też przypowieść o tym, że zawsze powinni modlić się i nie ustawać” – Łk 18,1). W tym właśnie kryje się przekaz przypowieści, fakt natomiast, iż sam sędzia pozostawia wiele do życzenia pod względem moralnym, powinien zostać pominięty, jeżeli chcemy, aby ów sędzia obrazował samego Boga. Co więcej, stosując zasadę retoryczną *de minore ad maius*, można by nawet wysnuć następującą konkluzję. Jeśli nawet niegodziwy sędzia ulega wskutek wytrwałego nalegania, to o ileż bardziej Bóg, będący sędzią sprawiedliwym, ujmie się za swoimi wiernymi, co poniekąd sugerują wersety 18,7 i 18,8.

W licznych nawiązaniach do perykopy w czasach patrystycznych rola wdowy ma charakter egzemplifikacji – chrześcijanin ma naśladować ową kobietę poprzez usilną modlitwę. Czasami, jak chociażby u Augustyna, to naśladowanie wdowy wyrażone jest liczbą mnogą, co sugerować może również społeczny wymiar modlitwy⁵⁷. I to właśnie u Augustyna znajdziemy wyraźne odniesienie symboliczne: „Sama zaś wdowa może wyrażać podobieństwo do Kościoła, który wydaje się być opuszczony aż do przyjścia Pana, On jednak w sposób tajemny również teraz troszczy się o niego”⁵⁸. Augustyn jedynie w tym zdaniu podaje alegoryczne znaczenie wdowy jako Kościoła. Pozostała część jego komentarza do perykopy poświęcona jest wyjaśnieniu, iż w przypowieściach znaczenie może być wydobywane dzięki podobieństwu („*ex similitudine*”) lub dzięki przeci-

⁵⁶ Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria* (Lc. 7), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁵⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 34 [2], 9, tł. J. Sulowski, s. 139-140.

⁵⁸ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliorum* 45.

wieństwu („ex dissimilitudine”). Stąd też postać sędziego biskup Hippony odnosi do Boga, aktualizując Jego działanie („również teraz troszczy się”).

W czym wyraża się owa troska Boga o Jego Kościół? Augustyn szuka odpowiedzi w prośbie wdowy: „Obróń mnie przed moim wrogiem” (Łk 18,3). Bóg zatem angażuje się w obronę Kościoła w dwojaki sposób: albo doprowadzając do nawrócenia wroga, albo sprawiając, że utraci on swoją władzę. W jednym i drugim przypadku ważna jest jednak usilna modlitwa za prześladowców, do której zachęca Mt 5,44 oraz Ap 6,10, które to fragmenty zostały przywołane przez komentatora⁵⁹.

Interpretacja Augustyna zostanie powtórzona literalnie w dziele Bedy Czcigodnego poświęconym Ewangelii Łukaszej⁶⁰ oraz w jednej ze jego homilii⁶¹. Podobnie i *Glossa Ordinaria*, komentując Łk 18,3, zamieści kluczowy passus przetłumaczony przez nas powyżej, jak również fragment odnoszący się do obrony Kościoła przed wrogami⁶².

6. Wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony (Łk 21,1-4)

Ewangeliczna scena, przedstawiająca ubogą wdowę, która wrzuca dwa pieniążki do świątynnej skarbony, zbudowana jest w oparciu o strukturę antytetyczną. Jezus z jednej strony widzi bogaczy, którzy wrzucają duże ofiary z tego, co im zbywa, z drugiej zaś ubogą wdowę, która wrzuca to wszystko, co ma na swoje utrzymanie. W konkluzji Zbawiciel stwierdza, że owa wdowa wrzuciła więcej niż pozostali.

Symboliczne odniesienie ewangelicznej wdowy do Kościoła znajdujemy u Bedy Czcigodnego. Przeciwstawia on Żydów, dumnych z przestrzegania Prawa Mojżeszowego, dzięki czemu mogą składać Bogu liczne ofiary wynikające ze sprawiedliwego życia, prostocie Kościoła, który nie posiada ani ducha wyniosłości, ani światowych bogactw⁶³. Wyjaśnia

⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliorum* 45.

⁶⁰ Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 18.

⁶¹ Por. Beda Venerabilis, *Homiliae* 22.

⁶² *Glossa Ordinaria* (Lc. 18), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁶³ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21: „Juxta vero leges allegoriae, divites qui in gazophylacium munera mittebant, Judaeos de justitia legis elatos, porro vidua pauper Ecclesiae simplicitatem designat. Quae recte paupercula vocatur, quia vel superbiae spiritum, vel peccata tanquam mundi divitias abjecit”. To samo wyjaśnienie

też, dlaczego jest on porównywany do wdowy. Otóż jej mążonek oddał za nią swoje życie i teraz jest niedostępny jej oczom, przebywając w niebiosach⁶⁴.

Szczegółem, który stał się punktem wyjścia dla spekulacji alegorycznych, jest motyw „dwóch groszy”, któremu nasz komentator przypisuje oczywiście znaczenie symboliczne. Przedstawia w tym względzie dwie możliwe interpretacje.

Pierwszą z nich jest odczytanie w symbolu dwóch groszy dwóch przykazań Jezusowego Prawa: miłości Boga i miłości bliźniego („sive dilectionem Dei et proximi”). Taka interpretacja współbrzmiałaby z przedstawionym wcześniej przeciwstawieniem prostoty Kościoła bogatym ofiarom symbolizującym wypełnienie Prawa Mojżesza. Jest kwestią dyskusyjną, czy źródeł takiej symboliki moglibyśmy doszukiwać się już u Cypriana z Kartaginy, który w dziele poświęconym jałmużnie stwierdza, że „wdowa, pamiętając o przykazaniach niebios” („viduam praeceptorum coelestium memorem”) wrzuciła dwa grosze⁶⁵. Cyprianowi niekoniecznie przyświecała myśl o dwóch przykazaniach. Mógł po prostu wyrazić przekonanie, że wdowa spełniała swoją powinność wobec Boga. Na pewno interpretacja ta zadomowiła się w tradycji Kościoła zachodniego dzięki Izydorowi z Sewilli (+636), który włączył ją do wykazu alegorii nowotestamentowych: „Wdowa, która do skarboxy wrzuciła dwa grosze, oznacza wierną duszę, która w skarbcu swego serca przechowuje owoc miłości Boga i bliźniego”⁶⁶. W epoce średniowiecza symbolika ta stanie się powszechna. Nawiąże do niej w swoich listach Alkuin z Jorku⁶⁷ oraz znajdzie się w kompilacji *Glossa Ordinaria*⁶⁸.

Druga interpretacja przytoczona przez Bedę polega na odniesieniu dwóch groszy do darów wiary i uczynków („seu fidei operationisque

Beda podaje również w swoim komentarzu do paralelnego miejsca w Ewangelii Marka. Por. Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Marci* 12.

⁶⁴ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21: „Vidua vero, quia vir ejus pro ea mortem pertulit, et nunc in coeli penetralibus ab ejus oculis occultus, quasi in parte alterius regionis vivit”.

⁶⁵ Cyprianus Carthaginensis, *De opere et eleemosynis* 15.

⁶⁶ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae: ex Novo Testamento* 232.

⁶⁷ Np. Alcuinus, *Contra Elipandum. Epistola Albini Magistri ad Elipandum Toletanum Episcopum, Cohortatoria in catholica fide*.

⁶⁸ *Glossa Ordinaria* (Lc. 21), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

suae munera deferť")⁶⁹. Wydaje się, że jest to własna interpretacja Bedy wyprowadzona z zaprezentowanej powyżej (wyrazem miłości Boga jest wiara, wyrazem miłości bliźniego zaś są uczynki), aczkolwiek w dalszym toku artykułu zobaczymy, że i ona może mieć swoje korzenie, przynajmniej częściowo, we wcześniejszych źródłach. Ta interpretacja zostanie podjęta przez *Glossa Ordinaria*, która streszcza komentarz Bedy⁷⁰.

Nie są to jedyne interpretacje motywu dwóch groszy wdowich w tradycji łacińskiej. Jeżeli przyjrzymy się wcześniejszym pod względem chronologicznym, to należałoby zwrócić uwagę na krótki passus z Ambrożego, który wprowadzie nie odwołuje się do symboliki eklezjalnej, ale dla zilustrowania troski o ubogich stawia jako przykład wdowę wrzucającą dwa grosze oraz dodaje, iż „również tutaj znajduje się pouczenie, że dwa grosze oznaczają dwa Testamenty” („Docetur etiam hisce duobus minutis utrumque Testamentum signatum esse”) ⁷¹. Ambroży nie wyjaśnia bliżej, na czym (poza wartością numeryczną) opiera swoją symbolikę. Być może wyprowadza ją z szerszej symboliki Słowa Bożego jako pieniądza, która pojawia się w interpretacjach przypowieści o talentach lub minach? Jest jednak inna próba odpowiedzi na postawione tu pytanie. Otóż Hieronim w liście do Furii wychwalającym zalety wdowieństwa wyjaśnia, iż ewangeliczna wdowa „w swoich środkach na utrzymanie i w całym bogactwie ofiarowała swoją wiarę w oba Testamenty” („in substantia sua universa-sque divitias in utroque fidei suae obtulit testamento”) ⁷². Niewykluczone, że w oparciu o ten fragment Beda odniósł do wdowich groszy symbolikę wiary („fides”).

Również w jednym z listów Hieronima do papieża Damazego znajdujemy symbolikę „dwóch groszy” odniesioną do obu Testamentów. Komentując wizję proroka Izajasza, Strydonita interpretuje motyw szczypiec w ręku serafina jako dwa Testamenty, które „chwytają ogniste Słowo Boże podwójnym ostrzem przykazań” („ignitum sermonem Dei, duplici praeceptorum acie comprehendit”). Następnie zaś dodaje, że szczypce te

⁶⁹ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21. Wydanie Patrologia Latina Migne’a oraz D. Hursta (CCL 120) zamiast „operationisque” mają „orationisque”. Wynika to ze skróconego zapisu, jaki mógł występować w rękopisach, z których korzystali wydawcy.

⁷⁰ *Glossa Ordinaria* (Lc. 21), w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).

⁷¹ Ambrosius Mediolanensis, *De viduis* 4, 26.

⁷² Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 54, 17, 3, tł. J. Czuj, t. 1, s. 380.

obrazowała drabina Jakubowa (dwie pionowe żerdzie), obosieczny miecz anioła u wrót Edenu, stater o wartości dwóch denarów w ustach ryby złowionej przez Piotra oraz dwa grosze wrzucone przez wdowę do skarbony⁷³.

Przedstawiona tu tradycja interpretacji „dwóch groszy” jako Starego i Nowego Testamentu znajdzie swoje osadzenie w eklezjalnej symbolice wdowy w komentarzu Paschazjusza Radberta (+865) do Ewangelii Mateusza. Po opuszczeniu świątyni przez Jezusa w Mt 24,1 komentator dodaje: „W tym miejscu, zanim Jezus wyszedł ze świątyni, jakby miał wyruszyć do pogan, Marek i Łukasz powiadają, że wdowa symbolizująca Kościół wrzuciła dwa grosze Prawa i Ewangelii, aby wiarą przyjąć Chrystusa”⁷⁴. Przytoczony fragment jest o tyle wyjątkowy i interesujący, że jego autor łączy ze sobą – oczywiście na poziomie interpretacji alegorycznej – postać wdowy z osobą Jezusa. W sposób przyczynowo-skutkowy Paschazjusz Radbert stara się połączyć fakt opuszczenia świątyni (czyli odejścia od starotestamentalnego Izraela), by nieść Ewangelię poganom z wrzuceniem dwóch groszy, czyli aktem ofiarowania Prawa i Ewangelii (Starego i Nowego Testamentu). Wszyscy wcześniejsi komentatorzy postrzegali rolę Jezusa jedynie jako obserwatora niemającego nic wspólnego na poziomie wątku narracyjnego z osobą wdowy.

Pod koniec swojego komentarza do omawianej przez nas perykopy Beda przedstawia duchową interpretację oddania przez wdowę wszystkiego, co miała na swoje utrzymanie:

Lud Żydowski z obfitości składa ofiary Bogu. Pysniąc się swoją prawością, tak się modli: Boże, składam Ci dzięki, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, nieprawci, itd. (Łk 18,11). Kościół natomiast całe swoje utrzymanie składa Bogu w darze, oznacza to, że uznaje, iż wszystko, dzięki czemu żyje, nie pochodzi z jego zasług, ale jest darem od Boga. Mówi: Boże, miej litość dla mnie, grzesznika (Łk 18,13), w innym zaś miejscu: Moc moją u Ciebie strzec będę, albowiem ty, Boże, jesteś obrońcą moim, Bóg mój, miłosierdzie Jego mnie uprzedzi (Ps 58,10-11)⁷⁵.

Podobnie jak już wcześniej zwróciliśmy na to uwagę, Beda przedstawia Kościół w opozycji do ludu żydowskiego, który przychylność Boga

⁷³ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 18, 14, 3, tł. J. Czuj, t. 1, s. 69.

⁷⁴ Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaeum* 10: „Hic Marcus et Lucas, antequam exiret de templo, ac si iturus ad gentes, mulierem viduam in figura Ecclesiae, ut Christum susciperet fide, duo detulisse minuta legis et Evangelii narrant”.

⁷⁵ Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae* 5, 21.

opierał na obfitości darów składanych w ofierze. W swoim komentarzu przeplata interpretację perykopy wypowiedziami faryzeusza i celnika z przypowieści o dwóch ludziach modlących się w świątyni (Łk 18,9-14), aby uwypuklić przesłanie, że Kościół, aby w sposób właściwy wypełnić swoją misję, nie może opierać się na swoich dokonaniach, ale całą nadzieję i ufność ma złożyć w Bogu.

7. Konkluzja

Prześledzenie tradycji odczytywania perykop z Ewangelii Łukasza, w których pojawia się postać wdowy, pozwala nam stwierdzić, że odniesienie symboliczne wdowy do Kościoła stanowi swoisty *topos* w interpretacji ponaddosłownej w Kościele zachodnim w starożytności i średniowieczu. Wpisuje się on w szerszą symbolikę postaci kobiecej towarzyszącej Bogu, która w starożytnym judaizmie była wyobrażana przez naród wybrany, w tradycji chrześcijańskiej zaś – przez Kościół jako małżonkę Chrystusa⁷⁶.

Interpretacja Kościoła jako wdowy ma swoje oparcie w misterium paschalnym – oblubieniec Chrystus został umęczony i ukrzyżowany, zatem wskutek rzeczywistej śmierci sprawił, że jego oblubienica Kościół zyskał status wdowy. Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu jego fizyczna nieobecność pozwala dalej kojarzyć Kościół ze stanem wdowieństwa.

Biblijny status wdowy, która uważana była (wraz z sierotami) za przykład osoby ubogiej, potrzebującej opieki zarówno ze strony Boga, jak i ludzi, zostaje odniesiony do Kościoła. Wdowa Anna, która z nadzieją tęskni, by ujrzeć Boże oblicze, wdowa z Sarepty, której zagraża śmierć głodowa, wdowa z Nain, która cierpi z powodu śmierci syna, wdowa wytrwale błagająca sędziego, by wstawił się za nią, oraz wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony obrazują Kościół wyglądający z nadzieją zmartwychwstania w czasach ostatecznych, otrzymujący duchowy pokarm Ciała Pańskiego, ufający w moc Chrystusa, który przywraca życie jej duchowo umarłym synom, wytrwale modlący się do Boga oraz na Nim opierający całą swoją egzystencję.

Słowa papieża Franciszka, wypowiedziane u początku jego pontyfikatu, „Pragnę Kościoła ubogiego i dla ubogich” mogą świadczyć o ciągłej aktualności symboliki Kościoła jako wdowy, która w kontekstach biblijnych reprezentuje tę najuboższą spośród ubogich.

⁷⁶ Por. Ef 5,25-32.

The Widow in the Gospel of Luke as a Symbol of the Church in the Latin Tradition

(summary)

The article analyzes ancient and medieval interpretations of the figure of the widow in the Gospel of Luke in the tradition of the Western Church. From Ambrose (+397), through Bede the Venerable (+735), to the compilation *Glossa Ordinaria* (twelfth century), the figure of the widow was mostly associated with Ecclesia, or the Church. The following research problems were addressed in the course of the deliberation: How does the biblical text suggest such an association? What potential symbol-forming motifs of the biblical text lead to this association, and what are the further implications? What was the interpretative procedure of the commentators of that time, which led to the creation of such symbolism? And finally, to what extent can it be inspiring for the modern audience? The widow Anna, who longs with hope to see God's face (Lk 2:36-38), the widow of Zarephath of Sidon, who is threatened with starvation (Lk 4:25-26), the widow of Nain, who suffers from the death of her son (Lk 7:11-17), the widow persistently begging the judge to intercede for her (Lk 18:1-8) and the widow throwing two pennies into the treasury (Lk 21:1-4) portray the Church looking with hope for the resurrection in the last times, receiving the spiritual nourishment of the Body of the Lord, trusting in the power of Christ, who restores life to her spiritually dead sons, persistently praying to God and basing her entire existence on Him.

Keywords: widow; Church; symbolism; allegorical interpretation; Latin Tradition

Postać wdowy w Ewangelii Łukasza jako symbol Kościoła w tradycji łacińskiej

(streszczenie)

W artykule zostały przeanalizowane starożytne i średniowieczne interpretacje postaci wdowy w Ewangelii Łukasza w tradycji Kościoła zachodniego. Poczynając od Ambrożego (+397), przez Bedę Czcigodnego (+735), aż po kompilację *Glossa Ordinaria* (XII wiek) postać wdowy przeważnie kojarzona była z Eklezją, czyli Kościołem. W toku rozważań zostały podjęte następujące problemy badawcze: w jaki sposób tekst biblijny sugeruje takie skojarzenie? Jakie potencjalne motywy symbolotwórcze tekstu biblijnego prowadzą do tego skojarzenia i jakie wynikają stąd dalsze implikacje? Jak wyglądał proceder interpretacyjny ówczesnych komentatorów, który prowadził do stworzenia takiej symboliki? I w końcu, na ile może być ona inspirująca dla współczesnego odbiorcy? Wdowa Anna, która z nadzieją tęskni, by ujrzeć Boże oblicze (Łk 2,36-38), wdowa z Sarepty Sydońskiej, której zagraża śmierć głodowa (Łk 4,25-26), wdowa z Nain, która cierpi z powodu śmierci syna (Łk 7,11-17), wdowa wytrwale błagająca sędziego, by wstawił się za nią (Łk 18,1-8) oraz wdowa wrzucająca dwa grosze do skarbony (Łk 21,1-4) obrazują Kościół wyglądający z nadzieją zmartwychwstania w czasach ostatecznych, otrzymujący duchowy pokarm Ciała Pańskiego, ufający w moc Chrystusa, który przywraca życie jej duchowo umarłym synom, wytrwale modlący się do Boga oraz na Nim opierający całą swoją egzystencję.

Słowa kluczowe: wdowa; Kościół; symbolika; interpretacja alegoryczna; tradycja łacińska

Bibliografia

Źródła

- Alcuinus, *Contra Elipandum. Epistola Albini Magistri ad Elipandum Toletanum Episcopum, Cohortatoria in catholica fide*, PL 101, 231-270.
- Ambrosius Mediolanensis, *De viduis*, PL 16, 233-262.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, tł. W. Szoldrski, Ambroży, *Wykład Ewangelii według świętego Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Anselmus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria*, w: *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, ed. M. Morard, IRHT-CNRS, 2016-2018, w: <http://gloss-e.irht.cnrs.fr/index.php> (dostęp: 18.03.2022).
- Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981, tł. Z. Kubiak, Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus*, ed. A. Mayer, CCL 36, Turnhout 1954, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Augustyn, *Homilie na Ewangelię świętego Jana*, PSP 15, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Quaestiones Evangeliarum*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44B, Turnhout 1980.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scripturis*, 1-50: *Discorsi 1. Sul Vecchio Testamento*, ed. B. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, OSA 29, Milano 1979; 51-85: *Discorsi 2. Sul Nuovo Testamento*, ed. L. Carrozzi, OSA 30/1, Milano 1982; 86-116: *Discorsi 2. Sul Nuovo Testamento*, ed. L. Carrozzi, OSA 30/2, Milano 1983; 117-150: *Discorsi 3. Sul Nuovo Testamento*, ed. M. Recchia, OSA 31/1, Milano 1990; 151-183: *Discorsi 3. Sul Nuovo Testamento*, ed. M. Recchia, OSA 31/2, Milano 1990.
- Beda Venerabilis, *Allegorica expositio in Samuelem*, ed. D. Hurst, CCL 119 Turnhout 1962, 1-272.
- Beda Venerabilis, *Homiliae*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955, s. 1-378.
- Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Lucae*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, s. 5-425.
- Beda Venerabilis, *In Evangelium S. Marci*, ed. D. Hurst CCL 120, Turnhout 1960, s. 431-648.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103-104, Turnhout 1953, tł. S. Ryznar, Cezary z Arles, *Kazania*, PSP 52, Warszawa 1989 (kazania 1-55).
- Claudius Taurinensis, *Commentarii in Libros Regum*, PL 50, 1047-1208; 104, 623-810.
- Cyprianus Carthaginensis, *De opere et eleemosynis*, ed. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 55-72.

- Eucherius Lugdunensis, *Formulae spiritalis intelligentiae*, ed. C. Wotke, CSEL 31/1, Wien 1984, s. 3-62.
- Garnerius Longinensis (Pseudo), *Allegoriae in universam Sacram Scripturam*, PL 112, 849-1088, w: G. Colvenerius, *Hrabani Mauri opera quae reperi potuerunt omnia in sex tomos distincta*, t. 5, Köln 1626, s. 749-823, tł. P.G. di Domenico, Rabano Mauro (pseudo), *Allegorie sulla Scrittura*, Città del Vaticano 2002; tł. P. Throop, Anonymous, *Allegories in All Holy Scripture*, Charlotte 2009.
- Haymo Autissiodorensis, *Homiliae de tempore*, PL 118, 11-815.
- Hieronymus Stridonensis (Pseudo), *Expositio Evangeliorum*, PL 30, 531-590 (549-601) = PL 114, 861-888.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Wien 1910-1918; ed. J. Divjak, CSEL 88, Wien 1981, tł. J. Czuj, Hieronim, *Listy*, t. 1-3, Warszawa 1953.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae sacrae Scripturae*, PL 83, 99-130.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, PL 82, 73-728.
- Melito Sardensis (Pseudo), *Clavis*, w: J.-P. Laurant, *Symbolisme et Écriture. Le cardinal Pitra et la „Clef” de Meliton de Sardes*, Paris 1988.
- Pacianus Barcinonensis, *Epistula 3 ad Sympronianum*, ed. C. Granado – C. Épitalon – M. Lestienne, Sch 410, Paris 1995, tł. K. Bardski, *List 3 do Symproniana*, w: Pacjan z Barcelony, *Dziela*, BOK 11, Kraków 2000, s. 77-118.
- Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaum*, ed. B. Paulus, CCCM 56, 56A, 56B, Turnhout 1984.
- Primasius Hadrumentanus, *Commentarius in Apocalypsin*, PL 68, 793-936.
- Rabanus Maurus, *De universe*, PL 111, 9-614.
- Vergilius, *Aeneis*, tł. Z. Kubiak, Wergiliusz, *Eneida*, Warszawa 1987.

Opracowania

- Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.
- Bardski K., *Misterium krzyża w symboliczno-alegorycznych interpretacjach wybranych motywów biblijnych*, „Scripturae Lumen” 3 (2011) s. 101-117.
- Bardski K., *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła*, Rozprawy i Studia Biblijne 16, Warszawa 2004.
- Barré H., *Le „mystère” d’Ève à la fin de l’époque patristique en Occident*, Bulletin de la Société française d’études mariales 13, Juvisy 1955, s. 61-97.
- Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-
- Dahan G., *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident medieval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris 1999.
- Dekkers E. – Gaar Ae., *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995.
- Frede H.-J., *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel*, Freiburg 1981.
- Glorieux P., *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952.

- Griesser B., *Die handschriftliche Ueberlieferung der „Expositio IV Evangeliorum“ des Ps. Hieronymus*, „Revue Bénédictine” 49 (1937) s. 279-321.
- Kelly J.F., *Biblical Studies: The medieval Irish Contribution*, Dublin 1976.
- Kelly J.F., *Scriptores Hiberniae minores*, CCL 108C, Turnhout 1974.
- Kobieliński S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- Lapidge M. – Sharpe R., *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska, Źródła monastyczne 14, Kraków 1997.
- Lindemann M., *Medicine and Society in early Modern Europe*, Cambridge 2010.
- Machielsen I., *Clavis patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi (Theologica exegetica)*, t. 1-2, Turnhout 1994.
- Marcos M., *The Making of Novatian the Heretic and the Early Geography of Novatianism*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 85/1 (2019) s. 77-94.
- Mikołajczak M., *Samoofiarowanie Eliasza (1 Krl 17,21)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51/2 (1998) s. 81-87.
- Morin G., *Études, Textes, Découvertes*, Analecta Mardesolana 2, Paris 1913.
- Pawłowski Z., *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, „Verbum Vitae” 15 (2009) s. 17-34.
- Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23, Roma 1985, tł. T. Skibiński, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.
- Spicq C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au Moyen Âge*, Paris 1944.
- Starowieyski M., *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku C*, Kraków 1980.
- Stegmüller F., *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950.
- Szczepaniak M., *Elias redivivus. Koncepcja przychodzącego powtórnie Eliasza w wybranych tekstach biblijnych i pismach qumrańskich* (praca doktorska UKSW, Warszawa 2009).

