

Ks. Antoni Paciorek

ŚW. AUGUSTYN EGZEGETA

W 391 roku, wkrótce po otrzymaniu święceń, Augustyn pisze do swego biskupa Waleriusza:

Czuję wielką potrzebę poznania zbawiennych lekarstw zawartych w Piśmie świętym. Przez modlitwę i czytanie spodziewam się osiągnąć takie zdrowie duszy, aby stała się ona sposobną do podjęcia zadań wielce niebezpiecznych. Nie miałem możliwości uczynić tego wcześniej. Otrzymałem święcenia właśnie wtedy, kiedy zamierzałem odsunąć się od dotychczasowych zajęć i poświęcić się studium Pisma... Pomóż mi swymi modlitwami, aby moje pragnienie zdobycia tego, czego mi brak, nie było bez owocu, a moja czasowa nieobecność - bez korzyści dla Kościoła Chrystusowego, dla moich braci i dla wszystkich moich współpracowników na służbie Bożej. Wierzę, że Pan nie odmówi Twym słowom, jeśli w tej sprawie za mną wstawiać się będziesz. Przyjmie je jako ofiarę miłą, a może nawet w krótszym, niż proszę, czasie pouczy mnie o swych zbawiennych zamiarach, które zawierają się w Piśmie świętym.¹

Z powyższego listu Augustyna dowiadujemy się, że właśnie wtedy, kiedy zamierzał założyć monastyr, ośrodek studiów Pisma św., otrzymał święcenia jako pomocnik biskupa Waleriusza. Po ich otrzymaniu, świadomy swej formacji bardziej retora, niż nauczyciela w Kościele i człowieka Kościoła, podtrzymał swój zamiar, modyfikując go odpowiednio do swej nowej misji. Zauważmy od razu, iż przy tej okazji Augustyn podkreśla dwa elementy, które będą dominować w całym jego życiu i działalności: decydująca rola modlitwy błagalnej w poznaniu zawartości Pism świętych, a także rozumienie Biblii jako lekarstwa zapewniającego zdrowie duszy. Te dwa wielkie tematy będzie pogłębiał we wszystkich swych dziełach zwłaszcza w obliczu pojawiającego się później pelagianizmu. Tak to na samym początku życia i działalności w Kościele Augustyn zarysowuje swój program życia. Jest to program życia poświęconego Pismu świętemu, program bogatej kultury ludzkiej przenikniętej znajomością Biblii.

Skutek takiego duchowego nastawienia i odpowiedniej do tego praktyki, tj. zarezerwowania określonego czasu *ad cognoscendas Scripturas*, dał się odczuć bardzo

¹ Augustyn, *Epistola*, 21,3 nn.; PL 33,88 nn.

szybko. Cytaty Pisma, dotąd rzadkie, pojawiają się odtąd bardzo często i z wielką łatwością. Zauważono w szczególności, że cytaty te stają się częste zwłaszcza tam, gdzie Augustyn przekazuje jakieś pouczenie o wielkiej wadze doktrynalnej. Wtedy to Augustyn zdaje się umyślnie znikać ze swym słowem, pozostawiając miejsce dla Bożego Słowa, które cytuje wówczas nieomal bez przerwy.² Cierpliwi badacze wyliczyli w dziełach Augustyna ok. 45000 cytatów Pisma świętego. H.I. Marrou uważa, że jest ich znacznie więcej. W ten sposób Augustyn zrealizował zalecenie, które podawał swym mnichom Jan Kasjan, zachęcając do takiego przyswajania sobie Biblii, „*ut sensibus... in viscerata quodammodo et perspecta atque palpata condatur*”.³

I. UWARUNKOWANIE EGZEGETYCZNEJ DZIAŁALNOŚCI AUGUSTYNA

Przy całej genialności Augustyna, a także staranności w studium Biblii, ocena jego działalności egzegetycznej nie jest wyłącznie entuzjastyczna.⁴ Spotykamy często opinie, że ów największy w starożytności teolog kościelny nie miał wystarczającego przygotowania do pracy egzegetycznej. Przypomina się tutaj zwłaszcza jego słabą znajomość języka hebrajskiego (znał go jedynie poprzez punicki) a także języka greckiego. Nie wchodząc w konkretne niedostatki egzegetycznego warsztatu Augustyna, wskażemy tu na dwa elementy warunkujące i w określony sposób ograniczające jego działalność w tym zakresie, elementy, które zresztą Augustyn uświadamiał sobie dość wyraźnie. Są to wpływ kultury świeckiej na Augustyna oraz „tajemnicza głębia” Biblii.

W jaki sposób wpływ kultury świeckiej negatywnie oddziaływał na prace egzegetyczne Augustyna? Otóż kultura świecka tamtej epoki wyrażała się w wielkim uznaniu dla tzw. ciekawostek w każdej dziedzinie wiedzy oraz w ujawniającej się na wielu płaszczyznach mentalności literackiej – konkretnie w uznaniu dla umiejętności literackich.

Istotnie, w pracach egzegetycznych Augustyna znajdziemy wywody, dla których tekst biblijny jest niemal pretekstem dla roztrząsania dość osobliwych zagadnień. Niekiedy sam Augustyn nie odmawia sobie pójścia w modnym kierunku, zwłaszcza, jeśli daje mu to możliwość popisania się erudycją i inteligencją. Znamienne jednak, że najczęściej ubolewa nad ową *noxia curiositas* swych słuchaczy. Nie może jednak nie brać pod uwagę panującego wśród słuchaczy nastawienia. Słuchacze ci, stawszy się chrześcijanami, nie przestali być dziećmi swej epoki i zwracając się do nich, Augustyn był zobowiązany to uwzględnić. To właśnie dlatego jego egzegeza ulega wpływom tego, co sam nazywa „*supervacanea vanitas et noxia curiositas*” i co sam

² H. I. M a r r o u, *S. Augustin et l'augustinisme*, Paris 1965, s. 37.

³ J a n K a s j a n, *Collatio* XIV,13; SC 54,1958, 200.

⁴ Por. np. H. I. M a r r o u, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, s. 462.

niejednokrotnie potępia.⁵ Dowodem jednego i drugiego są pytania kierowane doń przez elity intelektualne. Tak np. trybun Marcellinus zapytuje, w jaki sposób magowie egipscy mogli zgodnie z Wj 7,21 zamienić wodę w krew, skoro już wcześniej według tegoż samego tekstu Biblii Mojżesz zamienił w krew wszystkie wody Nilu.⁶ Kiedy indziej zaś prefekt pretorianów Dardanus pragnie dowiedzieć się jaką znajomość Boga posiada embrion ludzki w łonie swej matki.⁷

Augustyn jest w pełni świadom niebezpieczeństw, jakie dla egzegezy i teologii w ogóle przynosi owa *curiositas* spychająca podstawowe prawdy religijne na dalszy plan. Jeśli nie wzbrania się nimi zajmować, to tylko z racji apologetycznych. Tego rodzaju kwestie wystawiają bowiem na próbę wiarę wierzącego. Podejmuje się więc ich rozwiązanie, jakkolwiek nieraz daje do zrozumienia, że byłoby rzeczą bardziej rozsądną nie zajmować się nimi. Wtedy to nie pomija okazji, aby zająć własne stanowisko wobec sprawy poprzez wiele mówiące wyrażenia: „qui curiosiores quam capaciores sunt”,⁸ albo: „Qui haec curiosissime et otiosissime quaesierunt”⁹ albo po prostu podaje trzeźwą wskazówkę: „altiora ne quaesieris”.¹⁰

Kolejną poważną trudnością, której musiał stawić czoło Augustyn i która wywarła wpływ na jego egzegezę, była typowa dla tamtej epoki mentalność literacka. Ludziom wykształconym tamtego okresu szata literacka Biblii wydawała się zbyt niedoskonała, niektórym nawet prymitywna. Taki zresztą zarzut stawiał w swojej młodości Augustyn. Mówi o tym w późniejszych latach:

Jakże myliłem się wtedy, kiedy w latach młodości próbowałem roztrząsać krytycznie święte Pisma zamiast pobożnie je czytać. Wskutek złych moich przyzwyczajęń sam zamykałem drzwi mojemu Panu... W pysze ośmielałem się szukać tego, czego nikt poza człowiekiem pokornym znaleźć nie zdoła.¹¹

Wobec zastrzeżeń tego rodzaju Augustyn wskazuje najpierw, że nadmierny kult formy wypowiedzi jest próżnością godną odrzucenia. Czytającego bowiem powinna interesować daleko bardziej treść wypowiedzi niż jej kształt. Toteż w dziele *De catechizandis rudibus* stwierdza: „Ita esse praeponendas verbis sententiam ut praeponitur animus corpori”.¹² Kiedy indziej daje taką radę katechistom spotykającym się z problemami tego rodzaju: „maxime autem isti docendi sunt Scripturas audire divinas ne sordeat eis solidum eloquium, quia non est inflatum”.¹³

⁵ Augustyn, *De Trinitate*, 14,1,3; PL 42,1037.

⁶ Augustyn, *Epistola* 143,1; PL 33,585.

⁷ Augustyn, *Epistola* 187,7; PL 33,840.

⁸ Augustyn, *De consensu evangelistarum*, 2, prolog.; PL 34,1071.

⁹ Augustyn, *De Genesi ad litteram*, 2,10; PL 34,272.

¹⁰ Augustyn, *De cura pro mortuis gerenda*, 17; PL 41,457; por. *De Genesi ad litteram*, 2,16; PL 36,277.

¹¹ Augustyn, *Sermo* LI, 4-5; PL 38,336.

¹² Augustyn, *De catechizandis rudibus*, 9; PL 40,320.

¹³ Tamże.

Z drugiej strony w IV księdze *De doctrina christiana*, sytuując się na poziomie swych przeciwników stwierdza, że także Biblia nie pozbawiona jest kunsztu i swoistego piękna literackiego. To literackie piękno Biblii jest różne od świeckiego piękna (*alteram quamdam eloquentiam suam*), niemniej jest ono równie cenne i godne uwagi, a ponadto dostosowane do charakteru dzieła natchnionego. I opierając się głównie na pismach Pawłowych wykazuje, że styl biblijny zawiera w niemałym stopniu to wszystko, co stanowiło szczyty literackiej kultury epoki. W przytaczanym już dziele *De doctrina christiana* stwierdza: „Paweł posługuje się figurą retoryczną, którą Grecy nazywają *klimaks*, my zaś stopniowaniem! Jeśli poddamy analizie 2Kor znajdziemy tam *kola kommata*, czyli periody”.¹⁴ Przyznaje wprawdzie, że tekst łaciński pozbawiony jest tzw. klauzul metrycznych, dodaje jednak natychmiast, że Księga święta zawiera wiele innych środków literackich omawianych przez gramatyków i retorów. Dodaje także, jakby usprawiedliwiając w pewien sposób tekst łaciński i opierając się na autorytecie Hieronima, że tekst hebrajski Biblii w wielkim stopniu szanuje prawa rytmiki.¹⁵ Zauważmy przy okazji, że to powoływanie się na tekst hebrajski jest u Augustyna raczej rzadkością. Jako człowiek Kościoła przypisywał największe znaczenie tekstowi używanemu przez Kościół, a zatem *Septuagincie* i dokonanemu z niej przekładowi łacińskiemu. Stąd także płynie jego nieufność w stosunku do przekładu Hieronimowego.

Przedstawione powyżej uwarunkowania będące w gruncie rzeczy ograniczeniem działalności egzegetycznej Augustyna można by nazwać zewnętrznymi w stosunku do Księgi świętej. Rodziły one odpowiednie trudności, którym biskup Hippony starał się przeciwdziałać bardziej lub mniej szczęśliwie.

Istnieją wszakże inne uwarunkowania i wynikające z nich trudności należące niejako do samej istoty Biblii. Biblia bowiem ze swej natury - uznaje Augustyn - jest księgą trudną. Tajemnica Biblii zdaje się trwać nie tylko wówczas, kiedy sens wyrazowy nie jest oczywisty, co zdarza się przecież nieraz, ale także wówczas, kiedy sens ten jest zupełnie oczywisty. Owszem, Augustyn jest zdania, że zrozumienie tekstu jest wówczas bardziej zagrożone, ponieważ pozorna jasność wypowiedzi może stać się powodem lenistwa umysłu: „Quanto enim videtur apertior, tanto mihi profundior videri solet, ut ita etiam quam sit profundus, demonstrare non possem”.¹⁶ Tego rodzaju niejasność Biblii jest zdaniem Augustyna zamierzona przez Boga z wielu powodów. Po pierwsze, w ten sposób dochodzi się do różnych interpretacji, a przecież także poprawnych, byleby tylko nie pozostawały w sprzeczności z nauczaniem Kościoła na temat wiary i obyczajów. „Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitiae

¹⁴ Augustyn, *De doctrina christiana*, 4,20; PL 34,93-98.

¹⁵ Por. M. CoMEAUX, *La rhétorique de S. Augustin d'après le „Tractatus in Ioannem”*, Paris 1930, s. 19,93-94.

¹⁶ Augustyn, *Enarrationes in Psalmum 118*, proem.; PL 37,1501.

producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit.”¹⁷ Czy owe różne sensy mogą nazywać się i są rzeczywiście „sensami biblijnymi?” Augustyn odpowiada na takie pytanie pozytywnie. Jeśli nawet nie wszystkie są zamierzone i chciane przez hagiografa, to przecież wszystkie są przewidziane przez Boga jako głównego Autora Biblii. Dlatego jest rzeczą znamioną, iż podając wyjaśnienie, stara się je podać nie w taki sposób, by „excluderet caeteras, quarum falsitas non posset offendere”.¹⁸

Warunkująca egzegezę tajemnicza głębia Biblii posiada ponadto zdaniem Augustyna - charakter wychowawczy. Niejasność bowiem skłania do tym większego wysiłku i służy zbawiennemu trudowi (*utili ac salubri labore*). Nie oznacza to jednak jakoby taki wysiłek zmierzał do jakiegoś nowego i uprzywilejowanego poznania, a w konsekwencji do tworzenia jakiejś „gnozy” niedostępnej szerszemu ogłowi. Augustyn nie jest ani gnostykiem ani zwolennikiem ezoteryzmu. Prawdy wiary zawarte są, jego zdaniem, w jasnych sformułowaniach i stanowią dziedzictwo całego Kościoła. Wysiłek jednak potrzebny jest „ad elimandum pium intellectum; ad exercendas et elimandas quodammodo mentes legentium”.¹⁹

Kolejny motyw owej niejasności Augustyn upatruje w samej naturze objawienia. Najpiękniejszą ozdobą tajemnicy jest zasłona. Odwołując się do zwyczajów swego czasu powiada: „Quando enim quisque honoratior est, tanto plura vela pendet in domo eius! Vela faciunt honorem secreti...”²⁰ I odwrotnie: „facile investigata, plerumque vilescunt”.²¹ Takie rozumienie tajemnicy nie powstrzymywało - rzecz zrozumiała - od dociekania, co jest „za zasłoną”, ale przeciwnie pobudzało pragnienie zrozumienia najmniejszego szczegółu. Przyjmując praktykę gramatyków, Augustyn objaśnia słowo po słowie, starając się odnaleźć zamiar Boży w najmniejszym szczególe. Idąc za Orygenesem, Augustyn był przekonany, że nie ma niczego w Biblii, co byłoby „stultum” tj. przeciwne wierze lub obyczajom, nie ma także niczego, co byłoby zbyteczne - „superfluum”.²² Ani przepisy rytualne z Kpł lub Pwt, ani spisy imion własnych, ani nawet geografia Palestyny z Joz. W ten sposób Biblia wywołuje u Augustyna pełen podziwu lęk wobec całej tej głębi: „Horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris”.²³

II. KRYTERIA EGZEGETYCZNE AUGUSTYNA

W kilka lat po napisaniu listu, który przytoczyliśmy, dokładnie w 397 r., ciągle zgłębiając skarby Pisma świętego, Augustyn formuuje swą podstawową zasadę

¹⁷ Augustyn, *De civitate Dei*, 11,19; PL 41,331.

¹⁸ Augustyn, *Confessiones*, 12,31,42; PL 32,844.

¹⁹ Augustyn, *De divinis quaestionibus*, 83,53,2; PL 40,36.

²⁰ Augustyn, *Sermo* 51,5; PL 38,336.

²¹ Augustyn, *De doctrina christiana*, 2,6; PL 34,38;

²² Augustyn, *De Genesi ad litteram*, 9; PL 34,401.

²³ Augustyn, *Confessiones*, 12,14,17; PL 32,832.

egzegetyczną, której pozostanie wierny we wszystkich okresach swej działalności. Wykłada ją dość obszernie w swym dziele *De doctrina christiana*. Pisze tam mianowicie, że duszą i kresem Biblii jest miłość:

Sprawą najważniejszą w tym wszystkim, co dotychczas powiedzieliśmy... jest zrozumienie, że pełnią i kresem Prawa, jak i wszystkich Pism świętych jest miłość (Rz 13,10; 1Tm 1,5), a mianowicie miłość Tego, którym mamy się radować oraz miłość tych wszystkich, którzy mogą radować się Nim z nami.

...Ktokolwiek wyobraża sobie, że rozumiał Pisma, albo choćby część z nich, a nie pomnożył w wyniku tego zrozumienia owej podwójnej miłości Boga i bliźniego, nie rozumiał go jeszcze na pewno. Z drugiej strony, ktokolwiek swym objaśnieniem buduje i pomnaża miłość, nie oddając wszakże autentycznej myśli hagiografa, nie popełnia błędu prowadzącego do zguby... W każdym razie, ktokolwiek w objaśnianiu Pisma myśli inaczej niż autor, myli się. Jednakże..., kiedy myli się, podając objaśnienie, które buduje miłość, kres Prawa, pozostaje w błędzie na podobieństwo człowieka, który przez pomyłkę porzucił właściwą i prostą drogę i przez pola maszeruje do tego celu, do którego droga prowadzi. Nie można jednak zrezygnować z próby sprowadzenia takiego człowieka na właściwą drogę i ukazania, jak bardzo pożyteczną jest rzeczą nie porzucać drogi właściwej, aby przypadkiem, nabrawszy przyzwyczajenia chodzenia własnymi drogami, człowiek taki nie został w końcu sprowadzony na drogi fałszywe i przewrotne.²⁴

„Divinarum Scripturarum plenitudo et finis... dilectio.” Powyższe zdanie stanowi klucz egzegezy Augustyna, zresztą bardzo biblijny i Pawłowy. Bóg jest Miłością (1J 4,8.16) - rozumuje Augustyn - skoro zaś tak, to stając się Autorem i wpływając na autorów ludzkich, miłuje i pragnie miłowania. To przykazanie odnosi się w pierwszym rzędzie do hagiografa. Jego dzieło, aby było godne boskiego Autora, powinno zrodzić się z miłości i prowadzić do miłości Boga i bliźniego. Ze swej strony także egzegeta podlega temu samemu prawu miłości. Dlatego też miłość powinna znajdować się u początków egzegezy oraz powinna być jej przedmiotem i celem.

Miłość powinna być u początków egzegezy. Pismo święte, dar Bożej miłości, powinno być interpretowane ze względu na miłość do Boga i bliźniego.²⁵ Miłość Bożą egzegeta powinien starać się dostrzec w tekstach świętych, a zatem w intencji autora natchnionego. Egzegecie brakowałoby miłości względem hagiografa, jeśliby w jego myślach i zamiarach nie odnalazł i nie widział myśli zbawczej i zamiaru zbawczego. Wreszcie, jeśli miłość jest celem wszystkich Pism, to zarazem powinna ona być kresem i celem wszelkiej działalności egzegetycznej. Oznacza to, że egzegeta przez objaśnianie Pisma świętego powinien wzrastać w miłości Boga i bliźniego, egzegeza zaś powinna być drogą miłowania Boga i bliźniego.

Miłość przeto jest przyczyną sprawczą, formalną i celową całej działalności egzegetycznej. W szczególności pamiętać należy o miłości jako przyczynie celowej egzegezy. Celem egzegezy jest miłość Boga i bliźniego. Idea niewątpliwie bardzo

²⁴ A u g u s t y n, *De doctrina christiana*, I. 35.39-37,41.

²⁵ Miłość bliźniego w przekonaniu Augustyna obejmuje miłość ludzi i aniołów: „Jest rzeczą oczywistą, iż przykazanie które nakazuje nam miłować bliźniego obejmuje także Aniołów. Wyświadczają nam oni wielkie przysługi miłosierdzia, co wynika z wielu miejsc Pisma świętego.” Tamże I, 30.33.

biblijna. Wydaje się, że to spostrzeżenie mogłoby być szczególnie użyteczne jako wzbogacenie współczesnych metod egzegetycznych. Te ostatnie, zainteresowane w wysokim stopniu uwarunkowaniem i genezą wypowiedzi biblijnych, zdają się niekiedy zapominać o celach, jakie przyświecały hagiografom.

Z powyższego *principium* Augustyn wyprowadza znamienny i, można by sądzić, nieoczekiwany wniosek. Twierdzi mianowicie, że miłość domaga się, aby pilnie korygować egzegetów, którzy rozumują inaczej niż hagiografowie, nawet jeśli błąd taki nie okazuje się natychmiast. Z całą pewnością bowiem doprowadzi on w dalszej perspektywie do zniweczenia doktryny chrześcijańskiej - okaże się niebezpieczny. Tutaj rodzi się spore zainteresowanie i troska biskupa z Hippony o to, co nazywamy sensem wyrazowym. Jest to tym bardziej znamienne, że sam zdradzał wielokrotnie zainteresowanie i skłonność do egzegezy alegorycznej. W tymże samym dziele *De doctrina christiana* (II,5.6.) Augustyn pisał: „Czytelnicy świętych Pism pragną znaleźć w nich myśli i intencje samych autorów, a poprzez nich wolę i pragnienie Boga”. Warto zauważyć spostrzeżenie Augustyna, że czytelnik i egzegeta poprzez poszukiwanie woli hagiografa dociera do odnalezienia woli Boga. W ten sposób podkreśla wielką zasadę wszelkiej zdrowej egzegezy o tym, że sens duchowy rozwija się na bazie sensu wyrazowego.

Z tego zatem podstawowego *principium* wyprowadza Augustyn potrzebę szacunku dla trzeźwego dociekania. To przekonanie wyraża w sposób jasny w *Liście do Konsencjusza*: „...intellectum vero valde ama, quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas utiles tibi esse non possunt.”²⁶

Powyższe pozytywne kryterium interpretacji miłość Boga i bliźniego Augustyn uzupełnia drugą zasadą wyraźnie przedstawioną we wspomnianym dziele *De doctrina christiana*. Zasada ta domaga się interpretować miejsca trudniejsze przy pomocy tekstów jasnych i oczywistych. W ten sposób podejmował zasadę wcześniejszych pisarzy kościelnych, w szczególności Ireneusza. W tym duchu wypowiada się w drugiej księdze (9,14) wspomnianego dzieła:

Wszystko, co dotyczy wiary i moralności, tj. nadziei oraz miłości, a o czym rozprawialiśmy w poprzedniej księdze, znajduje się w zupełnie jasnych i oczywistych fragmentach Pisma. Obecnie, skoro jesteśmy już zaznajomieni ze sposobem przemawiania Pism, trzeba nam zwrócić uwagę na miejsca ciemne dla ich objaśnienia i omówienia. Można to osiągnąć, biorąc wypowiedzi zawarte we fragmentach zupełnie oczywistych, w celu objaśnienia wyrażeń ciemnych, usuwając wątpliwości związane z takimi wypowiedziami za pomocą wypowiedzi zawartych w zdaniach, których sens jest oczywisty.

Zasada jest wielkiej wagi, a zarazem oczywista. Jeśli myśl hagiografa w konkretnym miejscu wydaje się niejasna, możemy, w świetle wypowiedzi innych hagiografów albo też przy pomocy jasnych wypowiedzi tego samego na innym miejscu,

²⁶ Augustyn, *Epistola* 120,2,8; 3,12; PL 33,456,459.

upewnić się dość łatwo, czego z pewnością nie chciał twierdzić. Dla zrozumienia Biblii twierdzi Augustyn wcale nie jest konieczne wychodzić poza Biblię. Ona sama bowiem zawiera w sobie wyjaśnienie. Należy tylko dołożyć wysiłku, aby zestawić słowa, obrazy i symbole, nawet te pozornie najdalej od siebie odległe. Pismo święte objaśnia siebie, należy tylko odkryć, w jaki sposób. Pod tym względem Augustyn nie jest bynajmniej oryginalny. Podobnie uważali wcześniejsi pisarze kościelni. Interesujące będzie tu przypomnieć alegorię, którą podaje Hieronim za Orygenesem, który z kolei powtarza opinię pewnego rabina.

Psalterz jest jakby wielkim domem, do którego istnieje jeden tylko zewnętrzny klucz, ale każdy pokój ma swój odrębny klucz. Jakkolwiek Duch Święty jest jednym wielkim kluczem drzwi głównych, to jednak każde pomieszczenie posiada swój własny. Gdyby jednak ktoś pomieszał te klucze, wyrzuciwszy je na zewnątrz, nie można byłoby wejść do pomieszczeń, zanim nie odnalazłoby do każdego drzwi właściwego klucza.²⁷

Augustyn znał to porównanie i uważał, że odnosi się ono nie tylko do psalmów. Był przekonany o tym, że każde zdanie Biblii stanowi zamek do otwarcia, a klucze do nich znajdują się w Biblii. Nie trzeba wychodzić z tekstu świętego, by go zrozumieć. Trudno tu powstrzymać się od uwagi, że współczesna egzegeza nie jest skłonna wystarczająco doceniać fakt jedności całej Biblii, ani też pamiętać wystarczająco często o roli głównego jej Autora. Znacznie większą uwagę poświęca się oznaczaniu sensu słów, naturze ksiąg, czasowi ich powstania, jedności lub wielości jej autorów, topografii, historii itp. mniej natomiast jej aspektowi boskiemu. Można powiedzieć, że Ojcowie Kościoła zajmowali się Biblią, poruszając się jakby w jej wnętrzu w sposób bardzo swobodny i zwyczajny, podczas gdy autorzy współcześni sięgają do niej jakby od zewnątrz i przy pomocy ścisłych dyscyplin docierają bardziej lub mniej do jej głębi. Augustyn nie znał niebezpieczeństw i zalet takiej metody. Zajmował się Pismem nie tyle jako uczonego, ale raczej jako dziecko Boże.

III. BOGACTWO EGZEGEZY AUGUSTYNA

Zarysowany dotychczas obraz Augustyna egzegety wypada uzupełnić przykładami jego egzegezy. Z ogromnego materiału, jaki tutaj się narzuca, wybrano dwa teksty Starego i dwa Nowego Testamentu. Przykłady starotestamentalnej egzegezy zaczerpniemy z wielkiego dzieła egzegetycznego *Enarrationes in Psalmos*. Warto dodać, że komentarz ten napisany w latach 392-421 jest najobszerniejszym dziełem egzegetycznym biskupa z Hippony. Zaczniemy od objaśniania wypowiedzi psalmu, które podaje zarazem warunki właściwej egzegezy. Otóż w swej działalności kaznodziejskiej Augustyn wielokrotnie ukazywał słuchaczom, że zrozumienie Pisma

²⁷ Hieronim, *Tractatus in librum Psalmorum*, Introd. Anec. Mar., t. III, II, s. 1.

uwarunkowane jest wewnętrznymi dyspozycjami słuchaczy lub czytelników. Tego właśnie tematu dotyczy objaśnienie Ps 10,7.

„On spuści na grzeszników ulewę zasadzek...” Kiedy pouczenia tych, którzy zraszają duszę słowem Boga, zostaną źle zrozumiane, stanowią zasadzkę, którą Bóg niby ulewę zsyła na grzeszników. Kiedy zaś, przeciwnie, pouczenia są dobrze zrozumiane, okazują się deszczem, poprzez który Bóg użyźnia serca ludzi pobożnych i wiernych. Pan powiedział bowiem: „Nie to, co wchodzi do waszych ust, zanieczyszcza, ale to co z nich wychodzi” (Mt 15,11). Grzesznik słucha słów i otwiera swe usta dla łakomstwa; sprawiedliwy słucha ich, a one uczą go nie czynić zgubnej różnicy pomiędzy rodzajami pożywienia. Tak więc z tej samej chmury Pisma spadają pouczenia na grzesznika jako ulewa zasadzek, na sprawiedliwego jako deszcz orzeźwiający i życiodajny.²⁸

W ten sposób Augustyn stwierdza, że ogólna sytuacja duszy opanowanej przez pożądlivość albo przez miłość sprawia, że zasługuje, albo nie zasługuje na prawdziwe zrozumienie Pisma. Jedno i to samo słowo Boże oświeca sprawiedliwego i pogrąża grzesznika w ciemnościach. Tym, którzy miłują Boga, Pismo współdziała ku dobremu, tym zaś, którzy Go nienawidzą, przynosi zagrożenie. Tak więc - zdaniem Augustyna - duchowa postawa egzegety, a nie tylko jego wiedza rozstrzyga o rozumieniu słowa.

Zauważmy przy tej okazji szereg aluzji bardziej lub mniej wyraźnych. Odnoszą się one z jednej strony do sporów o czystość lub nieczystość pożywienia w Kościele apostoelskim, aluzje do biblijnego pojęcia deszczu, który bywa karą (Rdz 19,24) albo błogosławieństwem (Kpł 26,4) a wreszcie obraz słowa, które użyźnia i przynosi owoc (Iz 55,10).

Niedługo potem, bo w 395 r. Augustyn komentuje Ps 21. Tutaj zwrócimy uwagę na objaśnienie sławnego wołania psalmisty powtórzonego przez Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?” (Ps 21,2; Mt 27,46).²⁹

Cóż takiego pragnął powiedzieć Pan w tych słowach? Bóg nie opuścił Go przecież, ponieważ On sam jest Bogiem - Synem Bożym i Bogiem... Skąd wzięły się te słowa, jeśli nie stąd, że to my właśnie byliśmy tam, że tam było Ciało Chrystusa, czyli Kościół (Ef 1,23)? Pan pobudza naszą uwagę i powiada: To o Mnie mówi ten psalm: Głos moich grzechów oddała moje zbawienie. Jakich grzechów? Wszak zostało o Nim napisane: „On grzechu nie popełnił i nieprawość nie dotknęła jego ust” (1P 2,22). Dlaczego więc powiada „moich grzechów”, jeśli nie z tego powodu, że błaga za nasze grzechy i że uczynił nasze grzechy swoimi grzechami po to, aby swą sprawiedliwość uczynić naszą sprawiedliwością (*delicta nostra sua delicta fecit, ut iustitiam suam nostram iustitiam faceret*).

Augustyn interpretuje zatem słowa psalmisty, powtórzone przez Jezusa, w świetle Pawłowej doktryny o naszej przynależności do Chrystusa. Chrystus podjął wołanie psalmisty - powiada Augustyn - nie w imieniu swoim, ale w imieniu naszym. Jezus jako Głowa Kościoła wypowiada słowa psalmu 21.

²⁸ W BT odpowiedni wiersz brzmi: „On sprawi, że węgle ogniste (...) będą spadać na grzeszników”. Tekst hebrajski ma jednak w miejsce „węgle ogniste” słowo „zasadzka”. Por. BJ 1988, 724, nota c. Jak widać, Augustyn czyni bardziej zadość *veritas hebraica*.

²⁹ A u g u s t y n, *Enarratio II in Ps. 21,2*; CCSL 38,123.

Osiemnaście lat później, w kontekście rodzącego się pelagianizmu, prawdopodobnie w 413 r., Augustyn podejmuje się jeszcze raz, ale bardziej obszernie, objaśnienia wypowiedzi psalmisty i Chrystusa: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?” Czyni to w sławnym *Liście do Honorata*, oznaczonym numerem 140.³⁰

W oparciu o wypowiedź Ps 72, który poucza, że „Bóg w swej przedziwnej Opatrzności udziela dóbr tego świata ludziom bezbożnym, w tym celu, aby sprawiedliwi nie szukali ich jako czegoś bardzo wartościowego”, Augustyn stwierdza, że Psalm 21 „mówi o łasce Nowego Przymierza ukrytej pod zasłoną Przymierza Starego”.³¹ W psalmie słyszymy przeto słowa naszej słabości, którą przywdział Jezus, nasza Głowa.³²

Nieco dalej pojawia się dokładniejsze objaśnienie owego opuszczenia, którego doznaje sprawiedliwy w Psalmie 21:

Kiedy modlimy się do Boga o udzielenie dóbr doczesnych, i kiedy nie zostajemy wysłuchani, Bóg opuszcza nas w tym, w czym nie zostajemy wysłuchani, nie opuszcza nas jednak, gdy idzie o dobra wyższe i bardziej cenne, których rozumienie, smak i pragnienie chce w nas obudzić.³³

O tych dwóch opuszczeniach Augustyn mówi bardziej wyczerpująco:

Jest się opuszczonym, kiedy nie jest się wysłuchanym w tym, o co się prosi (in eo derelinquitur deprecans in quo non exauditur). Słowami „Boże, mój Boże, dlaczego mnie opuściłeś?” Jezus zamienia się w takiego właśnie człowieka. Są to słowa Jego Ciała, czyli Kościoła, słowa starego człowieka, który ma się kształtować na człowieka nowego, głos słabości ludzkiej, której odmówiono dóbr Starego Przymierza, aby nas nauczyć pragnienia dóbr Przymierza Nowego.

Pośród dóbr Starego Przymierza przedłużenie życia ziemskiego należy do dóbr najbardziej upragnionych. Ponieważ nie można zachować go na zawsze, pragnie się je przedłużyć tak długo, jak tylko możliwe. Wszyscy wiedzą, że dzień śmierci nadejdzie, a jednak wszyscy, albo prawie wszyscy usiłują oddalić ten dzień, nawet ci, którzy wierzą, że żyć będą szczęśliwie po śmierci. Wynika to z owej słodkiej wspólnoty ciała i duszy, jako że „nikt nie ma w nienawiści własnego ciała” (Ef 5,29). Dlatego dusza nie chce nawet na krótki czas oddzielić się od słabego ciała, jakkolwiek ma nadzieję znaleźć je, pozbawione słabości, przy końcu czasów. Człowiek pobożny, poddany prawu Boga (Rz 7,25) lecz dźwigający ciało grzesznych pożądliwości, przed którymi ostrzega nas Apostoł, pragnie zerwać te więzy, aby być z Chrystusem (Flp 1,23). Jednak poprzez swój cielesny sposób pojmowania, wzbrania się (por. Rz 7,23) i nie chciałby, jeśli to było możliwe, zostać odartym, ale „przyodzianym” tak, aby ciało przeszło bez udziału śmierci ze słabości do nieśmiertelności (por. 2 Kor 5,4).

Te słowa, poprzez które pragnie się trwania doczesnego żywota, to słowa naszych grzechów, i one oddalają od tego zbawienia, które posiadamy jedynie w nadziei (Rz 8,24). Dlatego w tym samym psalmie, kiedy prorok powiedział: „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?” dodaje natychmiast „Słowa grzechów moich oddalają me zbawienie”. Oznacza to: słowa moich

³⁰ Augustyn, *Epistola* 140; CSEL 44, ss.164-165.

³¹ Augustyn, *Epistola* 140,VI,15; CSEL 44,166.

³² Tamże.

³³ Tamże VII,19.

grzechów oddalają od tego zbawienia, które obiecuje łaska nie Starego, ale Nowego Przymierza. To tak, jak gdyby psalmista powiedział: Opuszczając mnie, tj. nie wysłuchując mnie, oddaliłeś ode mnie zbawienie obecne, tzn. ocalenie życia; słowa zaś moich grzechów są słowami moich cielesnych pragnień.

Oto, co Chrystus mówi w osobie swego Ciała, którym jest Kościół.³⁴

Główna myśl Augustyna przedstawia się tutaj następująco. Kiedy umiera człowiek sprawiedliwy, doświadcza w swym ciele Bożego opuszczenia, ale dusza jego nie jest opuszczona przez Boga. Chrystus na krzyżu przyjął za swoją skargę wszystkich sprawiedliwych odczuwających to opuszczenie, które jest opuszczeniem jedynie ze względu na naturalne pragnienie życia bez śmierci.

W tym miejscu Augustyn wprowadza pojęcie dwóch Przymierzy: Stare Przymierze obiecywało życie doczesne, nie wykluczając bynajmniej śmierci, podczas gdy Nowe obiecuje życie, ale poprzez śmierć. Według Augustyna słowa psalmisty podjęte przez Chrystusa w imieniu Kościoła wyrażają skargę człowieka w obliczu odmowy Boga udzielenia natychmiastowej nieśmiertelności cielesnej, czyli zbawienia bez śmierci. Oddalają przeto od zbawienia wiecznego, zbawienia poprzez śmierć, które obiecuje łaska Nowego Testamentu tj. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały: „*verba delictorum meorum longe sunt ab illa salute mea, quam mihi non veteris sed novi testamenti gratia pollicetur.*”³⁵

Kolejne wypowiedzi listu 140 pogłębiają ten punkt widzenia:

W Starym Przymierzu nakazywałeś, mój Boże, od Ciebie tylko spodziewać się szczęścia także cielesnego i doczesnego. „Tobie ufali ojcowie nasi; ufali, a Tyś ich wysłuchał. Wołali do Ciebie, a Tyś ich ocalił” (...). Pomni na czasy Starego Przymierza oraz doczesną szczęśliwość, której Bóg udzielał naszym ojcom, aby ukazać, że także tego rodzaju dobra pochodzą od Niego, Żydzi nie dostrzegli, że nadszedł czas, w którym stanie się wiadome, iż Bóg, który daje bezbożnym dobra doczesne, zabezpiecza sprawiedliwym dobra wieczne przez pośrednictwo Chrystusa.

...Naucz się przeto, o człowieku, poprzez łaskę Nowego Przymierza pragnąć życia wiecznego. Dlaczego prosicie jakby o wielki dar, aby Pan uwolnił was od śmierci, podobnie jak byli uwolnieni wasi ojcowie, kiedy to Bóg ukazywał, że On sam jest również dawcą dóbr doczesnych? Tamte szczęścia należą do starego człowieka, u początku którego znajduje się Adam... Staliście się starymi poprzez starego człowieka, bądźcie nowymi poprzez Człowieka Nowego.³⁶

Inaczej mówiąc, Chrystus z wysokości Krzyża chciał pouczyć o względnym, nie ostatecznym charakterze opuszczenia przeżywanego w godzinie śmierci. Z wysokości krzyża Jezus pouczył, że sam poddany został owemu opuszczeniu doczesnemu, aby wybawić nas od opuszczenia wiecznego. W ten sposób Chrystus zalecił nam przyjąć śmierć doczesną, aby uniknąć śmierci wiecznej. W zakończeniu listu Augustyn podsumował swój wykład powyższej wypowiedzi Ps 21:

³⁴ Tamże VI,15-18; CSEL 44,166-168.

³⁵ Tamże VII,20; CSEL 44,170-171.

³⁶ Tamże VII,20; CSEL 44,170-171.

Pragnąłem objaśnić prorocki psalm, poprzez który Chrystus ukazuje nam, w jaki sposób Bóg nas opuszcza i w jaki inny sposób nie oddala się od nas (ostendens quo modo nos Deus derelinquat et quo alio modo non recedat a nobis). Prowadząc nas ku dobrom wiecznym udziela nam niekiedy dóbr doczesnych, niekiedy odmawia, abyśmy do nich zanadto nie przyłgnęli...

Jeszcze więcej świeżości i nowości doktrynalnej przynosi - jak się wydaje - Augustynowa egzegeza nowotestamentalnych tekstów. Tutaj zwłaszcza należałoby wymienić komentarze Ewangelii Dzieciństwa, komentarz Kazania na Górze albo objaśnienia mów Jezusa w czwartej Ewangelii.

W swoim sławnym przemówieniu 51, wygłoszonym w 417 r., Augustyn rozważa postać i powołanie „sprawiedliwego” św. Józefa, małżonka Najśw. Dziewicy i ojca Zbawiciela nie według ciała, lecz według Ducha. Augustyn zauważa, że nie jest przypadkiem, iż to właśnie św. Łukasz, ewangelista dziewictwa Najśw. Maryi Panny (1,34) jest równocześnie tym, który z naciskiem mówi o Józefie jako ojcu Jezusa (2,33.41.48).

W odpowiedzi na skargę Maryi:

„Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie”, Jezus odpowiada: „Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w sprawach Ojca Mego?” Nie chciał potwierdzić, że jest ich synem bez równoczesnego wskazania, że jest zarazem Synem Boga. Syn Boga bowiem pozostaje zawsze Synem Boga. On jest Stworzycielem swych rodziców. Był jednak synem człowieczym w czasie, zrodzonym z Dziewicy bez udziału mężczyzny, a jednak miał ojca i matkę. W jaki sposób możemy to wykazać? Słyszeliście słowa Maryi skierowane do Niego: „Oto ojciec twój i ja z bólem serca szukaliśmy...” Odpowiedź Chrystusa potwierdza, że jego Ojcem jest Bóg, ale nie zaprzecza, że jest nim także Józef... Jakkolwiek Józef był dziewiczym małżonkiem Maryi, nie został pozbawiony ojcostwa, ponieważ to nie pożądliwość, ale miłość małżeńska tworzy małżonków.... Wielka liczba naszych braci, którzy przynoszą owoce łaski powstrzymuje się w imię Chrystusa i przy wzajemnej zgodzie od wszelkiego związku cielesnego, nie rezygnując bynajmniej z miłości małżeńskiej. Czy wolno powiedzieć, że przestają być małżonkami, ponieważ żyją nie szukając owocu ciała i nie wymagając od siebie powinności, której domaga się pożądliwość?... Nie powinno się odmawiać tytułu małżonków tym, którzy są połączeni czystością serc nie zaś więzami, które wynikają z jedności cielesnej.³⁷

Augustyn uważa zatem, że Józef jest w sposób tajemniczy, nie cielesny, ale rzeczywisty małżonkiem Maryi zawsze Dziewicy, a zatem Syn jego Małżonki należy w pewnym sensie do niego. Augustyn stwierdza: „Jeśli Maryja stała się Matką poza pożądliwością ciała, Józef stał się ojcem poza jakimkolwiek kontaktem cielesnym”³⁸ i dodaje: „Józef nie tylko miał prawo być ojcem, ale ojcem w najwyższym stopniu (non solum debuit esse pater Ioseph, sed maxime debuit” - 16,26). Dlaczego? - stawia pytanie i odpowiada: „Tym bardziej ojcem, o ile czystszy ojcem (quare pater? Quia tanto firmitus pater quanto castius pater” - 20,30).

³⁷ Augustyn, Sermo 51,10,17; 12,19; 15,25; PL 38. Por. G. Bertrand, *Saint Joseph dans les écrits des Pères, de saint Justin à saint Pierre Chrysologue. Analyse des textes et synthese doctrinale*, Paris - Montreal, 1966, s. 154-160.

³⁸ Augustyn, Sermo 51,20,30.

Nieco później w dziełku *De nuptiis et concupiscentia* Augustyn objaśnia swój punkt widzenia:

Mocą wierności małżeńskiej zasłużyli obydwój, aby Jezus Chrystus nazwany był ich synem. Nie tylko Maryja była Jego Matką, ale także święty Józef był Jego ojcem. Ojcem i małżonkiem według ducha, nie według ciała.³⁹

Zdaniem Augustyna wypowiedzi Łukaszowe o ojcostwie Józefa nie należy umieszczać w kategorii pozorów (Józef był ojcem w oczach ludzi), ale raczej na płaszczyźnie analogii pojęcia ojcostwa (por. Ef 3,14-15).

Charakter teologiczny egzegezy Augustyna ujawnia się również w objaśnieniach Kazania na Górze.

„Nie sądziecie, a nie będziecie sądzeni”.⁴⁰ Mało wypowiedzi Chrystusa jest powodem tak znacznych nadużyć w interpretacji. Można słyszeć ich objaśnienia albo w tym sensie, jakoby uczniowi Chrystusa nie godziło się potępiać złego postępowania bliźniego, albo też jakoby Nowy Testament nie nauczał w gruncie rzeczy obiektywnej normy moralnej, ale głosił zwyczajną „etykę sytuacyjną”. Z tego powodu, tym bardziej interesujące jest wyjaśnienie Augustyna.

Nasz Pan - jak sądzę - nakazuje nam nic innego, jak interpretować na korzyść człowieka czyny, których motyw nie jest nam znany. To bowiem, co powiedziane na innym miejscu: „Z owoców ich poznacie ich” (Mt 7,16), odnosi się do oczywistego zła jak przemoc, bluźnierstwo, kradzieże, pijaństwo i inne zbrodnie tego rodzaju. Wolno nam je osądzać zgodnie ze słowami Apostoła (1Kor 5,12).⁴¹

Natomiast ten sam Apostoł - jak podkreśla Augustyn - gani tych chrześcijan, „którzy chcieliby być sędziami wewnętrznych dyspozycji serca, w odniesieniu do czynów, które mogłyby zostać wykonane w dobrej intencji, jakkolwiek mogłyby pochodzić także z intencji złych. Jedynie Bóg może być sędzią wewnętrznej dyspozycji serca. Ograniczajmy się do sądzenia tego, co oczywiste. Pozostawmy zaś Bogu osąd tego, co jest ukryte, skoro przecież czyny dobre i złe nie będą mogły się ostać, kiedy przyjdzie dzień ujawnienia” (por. 1Kor 4,5).⁴²

Inaczej mówiąc, w swoim objaśnieniu Kazania na Górze, Augustyn stosuje krytykę zewnętrzną i wewnętrzną. Odczytuje mianowicie tekst Mateusza w jego kontekście bliższym, uwzględniając inne wypowiedzi Kazania na Górze, ale również w kontekście dalszym, przytaczając inne pisma Nowego Testamentu. „Nie sądziecie...” nie oznacza zatem: Powstrzymajcie się od jakiegokolwiek osądu w dziedzinie etycznej, ani też nie potępiajcie postępowania konkretnego człowieka, ale powstrzymajcie się od oceny czynu co do istoty dozwolonego, o ile ze względu na okolicz-

³⁹ Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11,12; PL 44,421-422: „non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut conjux matris eius, utrumque mente, non carne... Ille pater sola mente, illa mater et carne”.

⁴⁰ Mt 7,1-2.

⁴¹ Augustyn, *De sermone Domini in monte*, II,18,59; CCSL 35,154-155.

⁴² Tamże; CCSL 35,155-156.

ności może być niedozwolony, to zaś z tego powodu, ponieważ nie znacie subiektywnych intencji jego autora.

Augustyn egzegeta spotykał się nieraz i spotyka z zastrzeżeniami. Przypomina się na przykład, iż w zestawieniu z Orygenesem, Hieronimem, pisma egzegetyczne Augustyna nie są liczne. Spośród właściwych komentarzy pozostały komentarze do księgi *Rodzaju*, *Hioba*, *Listu do Rzymian* (częściowo), *Galatów*, *Ewangelii św. Jana* oraz listów Janowych. Przypomina się także ograniczona znajomość języków biblijnych: hebrajskiego i greckiego. Rzeczywiście, Augustyn pracuje najczęściej na tekście łacińskim, jakkolwiek jest świadom niedogodności takiej pracy. W przytaczanym już dziele *De doctrina christiana* pisze: „magnum remedium... linguarum cognitio” (II,11,16).

Z powyższego braku znajomości języków oraz ze względu na specyficzny kontekst egzegezy, która dokonywała się głównie w przepowiadaniu, Augustyn nie dość wystarczająco zajmował się sensem wyrazowym. Zbyt łatwo kierował swą uwagę ku alegoryzmowi. Tym bardziej cenić należy jego troskę o poprawność tekstu. Wielokrotnie ubolewa nad różnorodnością kodeksów i stara się poprawiać lekcje na podstawie greckiego tekstu *Septuaginty*.

Augustyn świadom był niedostatków swej egzegezy. W swej niezwyklej autokrytyce opublikowanej w latach 426-427 zatytułowanej *Retractationes* wskazuje na uchybienia swej egzegetycznej działalności. Trwałą wszakże wartością egzegezy Augustyna pozostanie wierność zasadzie podwójnej miłości jako podstawowemu kryterium egzgetycznemu. Przyjmując tę zasadę Augustyn stał się jednym z najbardziej głębokich i jasnych egzegetów epoki patrystycznej.

Augustyn w swej egzegezii daleki jest od usiłowań pozostawiania egzegetą „niezależnym”. W swej pracy odnosi się ustawicznie do Kościoła, jako swego źródła, normy i kresu. Jest świadom, że to Kościół przekazuje mu słowo pisane Boga, Kościół pomaga mu je zrozumieć. Augustyn objaśnia je w celu umocnienia i pomnożenia tego Kościoła, głosiciela Słowa, które nie przemija, aby uczynić człowieka uczestnikiem oglądania Miłości wiecznej. Nic dziwnego, że i Kościół w wielu wypadkach przyjmuje za swoje idee egzgetyczne Augustyna. Nie tylko encykliki biblijne Leona XIII oraz Piusa XII obficie przytaczają myśl egzgetyczną Augustyna. Również Sobór Watykański II w Konstytucji *Dei Verbum* kilkakrotnie odwołuje się do „biblijnego” Biskupa z Hippony.

Jeśli „biblijne” było całe życie świętego Augustyna, trzeba powiedzieć, że biblijna była także jego śmierć. W liście 228, w kontekście bliskiego oblężenia przez Wandalów Augustyn objaśnia, że nie ma sprzeczności pomiędzy radami Chrystusa zachęcającymi do ucieczki w niektórych przypadkach, a innymi zachęcającymi do ofiary z życia dla ratowania owiec zagrożonych atakiem wilka (Mt 10,23; J 10,12-13)⁴³. Z tego właśnie posłuszeństwa wobec Pism wynikła decyzja pozostania

⁴³ Augustyn, *Epistola* 228, 6; PL 33,1015.

wraz z mieszkańcami w oblężonej Hipponie. Chciał służyć wiernym i w ten sposób ochronić - jak sam powiada - przed niebezpieczeństwem apostazji („diabolus qui plerumque fideles apostatas esse persuasit, quibus quotidianum ministerium Dominici Corporis defuit” - *Epist.* 228,6). Z relacji Posydiusza wiadomo także, że Augustyn umarł odmawiając psalmy pokutne, które polecił wypisać przed sobą na ścianie.⁴⁴

AUGUSTINUS EXEGETA

S u m m a r i u m

In hoc articulo Augustinus S. Scripturae interpres praesentatur: circumstantiae condicionesque totius activitatis exegeticae, praecipue cultura profana huius temporis nec non clara conscientia mirae profunditatis mysteriorum S. Scripturae. In ipsa exegesi Augustinus duplici praesertim criterio utatur: 1. Divinae Scripturae plenitudo ac finis... dilectio; 2. Obscura dicta claris ipsius Scripturae dictis explicare. Altera pars articuli exempla interpretationis Augustini continetur. Sunt autem duo exempla ex Vetere Testamento, duo ex Novo Testamento. In fine generalis prospectus activitatis exegeticae S. Augustini.

⁴⁴ Posidiusz, *Vita Augustini*, 31; PL 32,63.