

Leon NIEŚCIOR OMI  
(Warszawa, UKSW)

**POPULUS IUDAICUS W SYMBOLICE  
PRZYPOWIEŚCI O BOGACZU I ŁAZARZU  
WEDŁUG GRZEGORZA WIELKIEGO**

W Grzegorzowym *Komentarzu do Księgi Hioba* znajdujemy przedstawioną zwięźle interpretację bogacza z Jezusowej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), w której autor porównuje lud żydowski (*populus iudaicus*), do owego nieczułego człowieka, a pogan (*populus gentilis*) – do ubożego Łazarza. Lud żydowski zgromadził „bogactwo prawa” nie dla pożytku zbawienia, ale „okazania wyniosłości”, i nie tyle korzystał z zaleceń Bożych, co nimi się chełpił. Tymczasem nawracający się poganie tym więcej opierają się na Bożej pomocy, im mniej ufają swoim własnym siłom; otwarte wrzody symbolizują wyznanie przez nich swoich grzechów. Przez takie wyznanie jad grzechu zostaje unieszkodliwiony, wydobywając się ze środka na zewnątrz<sup>1</sup>.

Nasz papież wyjaśnia gruntowniej tę samą przypowieść kilkanaście lat później, wygłaszając homilię w rzymskiej bazylice św. Wawrzyńca, w drugą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego<sup>2</sup>. Przywołując zasadę potrójnej wykładni Pisma Świętego, historycznej, alegorycznej i moralnej, kaznodzieja zadowala się w tym wypadku tymi dwiema ostatnimi. Nas interesuje tu jedynie aspekt alegoryczny<sup>3</sup>. Skąpstwo bogacza, który nie chce podzielić się nawet okruszynami ze stołu, oznacza fakt, że Izrael zamknął się na pogan i nie dopuszcza ich do mądrości Prawa z powodu swojej wyniosłości. Purpura i bisior, w które się ubierał, wskazują na godność ludu żydowskiego będącego „synami królestwa”, później jednak odrzuconymi (por. Mt 8, 12). Godność tę potwierdza Abraham, zwracając się do bogacza: „Wspomnij, synu”. Jednak synostwo to ma charakter już tylko czysto zewnętrzny, „według ciała”. Piekące cierpienie języka wyraża konsekwencję zaniedbania, jakiego dopuścił się lud żydowski, mając na ustach prawdę, ale powstrzymując się od praktykowania jej w życiu. Poczucie bezużyteczności nagromadzonego bogactwa, które przejawia się w dotkliwym pragnieniu trapiącym bogacza po śmierci, stanowi analogię do postępowania Żydów,

<sup>1</sup> Por. Gregorius M., *Moralia in Iob* XXV 13, 31, CCL 143B, 1256.

<sup>2</sup> Por. *In Evangelia hom.* 40, CCL 141, 393- 411, tłum. W. Szoldrski, PSP 3, 316-330.

<sup>3</sup> Por. tamże 40, 2.

którzy nie karmili się mądrością Objawienia. Prośba nieszczęśnika o minimalną przysługę, to jest zwilżenie ust palcem, pokazuje pragnienie „udziału choćby w najmniejszym czynie sprawiedliwych”. Pięciu braci bogacza oznacza pięć zmysłów, którym ulegają potomkowie żyjących cieleśnie Izraelitów. Zwątpienie Abrahama w możliwość ich nawrócenia, „choćby ktoś z umarłych powstał”, interpretuje papież w kontekście chrystologicznym. Nie wierząc tak naprawdę Mojżeszowi i Prorokom, Izraelici nie uwierzyli też w synostwo Boże Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Odrzucenie Mesjasza jest prostą konsekwencją odrzucenia poprzednich posłańców. Dla kontrastu, psy liżące rany Łazarza symbolizują chrześcijańskich kaznodziejów, którzy głoszą poganom Dobrą Nowinę, a przyjmują od nich uzdrawiające dla tamtych wyznanie grzechów. Łonem Abrahama jest królestwo niebieskie, dające zaznać „pokoju ojców”.

Powyższą ocenę narodu żydowskiego, której dokonuje św. Grzegorz na płaszczyźnie teologicznej, zobaczymy w nieco szerszej perspektywie, sięgając także do innych wypowiedzi, traktujących nasz temat na ogół w sposób zdawkowy. W wyborze tekstów posłużymy się kluczem terminu *populus iudaicus*, tak chętnie używanego przez naszego autora<sup>4</sup>.

Przypowieść o dwojakiej drodze życia, bogacza i ubogiego, stała się dla Grzegorza dogodnym narzędziem w interpretacji losów Izraela, gdyż postrzeżenie je chętnie w pewnej szerszej dwoistości, to jest różnej drogi zbawienia danej ludowi wybranemu i poganom. Stąd nasz papież z upodobaniem korzysta z innego biblijnego zestawienia w celu podobnej interpretacji historii zbawienia – niewidomego i chromego, wspomnianych przez Hioba (Hi 29, 15). Lud pogański podobny był do niewidomego, ponieważ nie miał światła, a lud żydowski podobny był do chromego, gdyż chociaż znał Prawo, to jednak nie trzymał się go w swoim postępowaniu<sup>5</sup>. Owa dwoistość i słabość zostaje przezwyciężona we wspólnocie Kościoła, który staje się matką dla obydwu tych społeczności<sup>6</sup>. Grzegorz przestrzega przed zbyt łatwym osądzaniem historii. Pozostanie pewną tajemnicą, dlaczego wtedy, gdy lud żydowski *stał*, paganie *leżeli* w ciemnościach niewiary, a gdy paganie zwrócili się ku wierze, Żydzi popadli w niewierność<sup>7</sup>.

W krytyce postawy narodu żydowskiego papież idzie za nauką starotestamentalnych proroków i Chrystusa. Oskarża go o nierozumność, na skutek której lud ten „dopiero wtedy zaczyna rozumieć Pisma, kiedy spostrzeżę, że wcześniej niż jemu stają się one znane poganom”<sup>8</sup>. Izrael utracił światło Bo-

<sup>4</sup> Wyrażenia tego użył Grzegorz 42 razy, por. *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, curante CETEDOC, Lovanii 1986, 189.

<sup>5</sup> Por. *Moralia* XIX 23, 39-40.

<sup>6</sup> Por. *In Hiezechielem hom.* I 3; II 5, CCL 142, 6 i 211; *In Evangelia hom.* I 14, 4, CCL 141, 99, PSP 3, 87.

<sup>7</sup> Por. *Moralia* XXV 14, 32.

<sup>8</sup> Tamże XXX 9, 32, CCL 143B, 1513.

skiego poznania<sup>9</sup>. Brak rozeznania ujawnia się najbardziej w odrzuceniu przychodzącego Mesjasza. Przepowiadając Jego nadejście w przyszłości, Izrael nie rozpoznał Go w życiu teraźniejszym<sup>10</sup>. Negował bóstwo Odkupiciela<sup>11</sup>. Popadł więc w pewien rodzaj herezji, a jego kapłani – w zakłamanie<sup>12</sup>. Jego moralny stan to pograżenie w złu, trwanie w przewrotności (*malitia, perfidia*)<sup>13</sup>, zatwardziałości<sup>14</sup> czy pysze<sup>15</sup>. Przez swoją niewierność poddał się działaniu złych duchów<sup>16</sup>. Jest faktem, że Grzegorz uogólnia, idąc za retoryką proroków, i obejmuje krytycznym osądem cały naród. Uogólnienie to ma, podkreślmy, charakter retoryczny; niekiedy autor powściąga się od tej generalizacji, ujmując winnych pod pojęciem „części ludu żydowskiego”<sup>17</sup>.

Często pojawia się zarzut poprzestania na literze Pisma i Prawa, a zaniedbania ich duchowej treści. Izrael rozumie je cieleśnie<sup>18</sup>, aczkolwiek Pisma z natury są duchowe<sup>19</sup>. Lud chełpi się Prawem, nie szukając jego duchowego rozumienia<sup>20</sup>. Stąd między innymi bierze się taki sposób uległości względem Boga – zewnętrzny: nie z powodu miłości synowskiej, ale niewolniczej bojaźni<sup>21</sup>. Lud ten lśni na zewnątrz, chociaż wewnątrz jest pusty<sup>22</sup>.

Nie zachowując wierności Bogu, lud traci mandat prorockiego przepowiadania i siłę przyciągania pogan do religii Jedyne Boga. „Łaska przepowiadania” (*gratia praedicationis*), zostaje mu odebrana, a obficie udzielona poganom<sup>23</sup>. Izrael przestał głosić „potęgę bóstwa”<sup>24</sup>. Stąd kapłani żydowscy zazdroszą Kościołowi Bożego mandatu misyjnego, nie przyjmują nauczania Apostołów, a nawet ich przesładują<sup>25</sup>.

Obok krytyki moralnej Izraela, nasz autor znajduje słowo otwierające perspektywę nadziei. Bóg dokonał przecież wybrania tego ludu: powierzył mu obrzędy ofiarne, nauczanie Prawa i godność kapłańską<sup>26</sup>. Jemu najpierw

<sup>9</sup> Por. *In I Regum* III 4, CCL 144, 205.

<sup>10</sup> Por. *In Evangelia hom.* I 10, 2.

<sup>11</sup> Por. *In I Regum* III 4.

<sup>12</sup> Por. *In I Regum* II 46.

<sup>13</sup> Por. *In Evangelia hom.* II 33, 6; *In I Regum* III 26; 32; 54; V 99; *In Hiezechielem hom.* I 2.

<sup>14</sup> Por. *In Hiezechielem hom.* I 7.

<sup>15</sup> Por. *In I Regum* III 55.

<sup>16</sup> Por. *In I Regum* III 39; *Moralia* VI 4, 5.

<sup>17</sup> Por. *In I Regum* III 54, CCL 144, 229.

<sup>18</sup> Por. *In I Regum* III 63; 95; V 99.

<sup>19</sup> Por. *In I Regum* V 99, CCL 144, 480: „quia iudaicus populus, licet carnaliter, adhuc tamen in scripturis spiritalibus eruditur”.

<sup>20</sup> Por. *Moralia* III 28, 55; VI 5, 6.

<sup>21</sup> Por. *Moralia* XIV 42, 50.

<sup>22</sup> Por. *Moralia* XXXIII 3, 7.

<sup>23</sup> Por. *In Hiezechielem hom.* I 12; CCL 142, 74; *Moralia* II 31, 51.

<sup>24</sup> Por. *In Evangelia hom.* II 33, 6.

<sup>25</sup> Por. *In I Regum* I 29 i 38.

<sup>26</sup> Por. *In I Regum* I 23.

objawił się majestat Pański<sup>27</sup>. Ezaw, który spóźnia się z powrotem do ojca, symbolizuje lud żydowski, który na nowo zdobędzie upodobanie Pańskie<sup>28</sup>. Izrael nawróci się przy końcu świata i jako naród zostanie zbawiony<sup>29</sup>.

Mając na względzie Grzegorzową refleksję o ludzie żydowskim, lepiej dostrzegamy paralelizm pomiędzy jego losami a losami bogacza z przypowieści. W obydwu sytuacjach mamy do czynienia z bogactwem, które zostało niewłaściwie użyte, oraz zaciemnieniem umysłu i sumienia. W obydwu przypadkach zachodzi utrata misji wychowawczej. Mandat nauczycielski przejął od Izraela Kościół, a bogaczowi uniemożliwia się przestrzeżenie swoich krewnych. Każdy z tych losów zawiera własne subtelności. Izrael zachowywał przynajmniej zewnętrznie wierność Prawu, podczas gdy zepsucie bogacza idzie tak daleko, że nie dzieli się z biedakiem nawet resztkami ze swego stołu. Los ostateczny Izraelczyków jest jeszcze otwarty, podczas gdy los bogacza zdaje się być przesądzony.

Pojawia się pytanie o oryginalność powyższej interpretacji przypowieści Jezusa. Nasz papież nie jest pierwszy w takim zastosowaniu alegorii. Podobne rozumienie przypowieści spotykamy u św. Ambrożego, św. Augustyna i św. Cezarego z Arles.

Św. Augustyn wykłada Łukaszową perykopę w powyższym sensie w *Quaestiones Evangeliorum*<sup>30</sup>. Bogacza oznaczają Żydzi, którzy zaniedbali Bożą sprawiedliwość, a realizują własną. Purpura i bisiory są symbolem królestwa niebieskiego, które zostało im zabrane, a dane innym (por. Mt 21, 43), przepych – chęłpienie się Prawem, którym posługiwali się bardziej dla wyniosłości aniżeli dla zbawienia. Bogacz jest nasycony sprawiedliwością, a zatem zostaje pozbawiony błogosławieństwa danego tym, którzy łakną i pragną sprawiedliwości (por. Mt 5, 6). Jego skąpstwo, nie pozwalające żebrakowi posilić się resztkami ze stołu, przypomina postawę uczonych w Piśmie, którzy mając klucze królestwa sami do niego nie weszli, ani innym nie pozwolili wejść (por. Łk 11, 52). Biskup z Hippony ukazuje jeszcze jedną paralelę: Żydów i pogan reprezentuje dwóch modlących się w świątyni, faryzeusz i celnik, jeden chęłpiwy, a drugi – skruszony i pokorny (por. Łk 18, 10-14). Przy okazji Augustyn, idąc za tradycją innych, z której korzysta również Grzegorz Wielki<sup>31</sup>, wyjaśnia etymologię imienia Łazarz, które oznacza „tego, który doznał pomocy” (*adiutus*) od Boga<sup>32</sup>. Wrzody wyrażają, jak u Grzegorza, wyznanie przez pogan swoich grzechów, psy liżące rany – niegodziwych pochlebców,

<sup>27</sup> Por. *In Hiezechielem hom.* I 12.

<sup>28</sup> Por. tamże I 6; zob. Rdz 27, 30.

<sup>29</sup> Por. *Moralia* XXXV 14, 24; *In Hiezechielem hom.* I 6; zob. Rz 2, 25-26.

<sup>30</sup> Por. Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* II 38, CCL 44B, 87-92.

<sup>31</sup> Por. *Moralia* XXV 13, 31.

<sup>32</sup> Por. *Enarrationes in Psalmos* 69, 7, CCL 39, 938: „Rectissime et Lazarus Adiutus interpretari dicitur”. Augustyn, odwołując się do etymologii, dostrzega w Łazarzu obraz Kościoła. Imię to jest i dziś tak samo interpretowane: „Łazarz” jest skrótem od „Eleazar” i oznacza „tego, komu Bóg pomaga”.

k którzy zachwalają złe uczynki, łono Abrahama – spoczynek ubogich w królestwie niebieskim, a otchłań – miejsce kary dla pysznych i niemiłosiernych. „Pięciu braci” symbolizuje Żydów podobnych do bogacza; liczba pięć odsyła do Pięcioksięgu, z którego brali oni swoje prawodawstwo.

Wyznanie ustami prowadzi do zbawienia (Rz 10, 10), a ponieważ bogacz nie czynił tego na skutek pychy, więc odmówiona została ulga dla jego języka. Augustyn nie przesądza o przyszłości ludzi pysznych i niemiłosiernych. Powtórza zagadkową pointę innej przypowieści: nie wyjdą ze swego więzienia, aż zwrócą ostatni grosz (Mt 5, 26). Pismo Święte nie obiecuje, że ci ludzie kiedykolwiek zostaną przyjęci do wiecznych mieszkań, a jest pewne, że sprawiedliwi w żaden sposób nie będą mogli im w tym pomóc. Autor *Quaestiones Evangeliorum* pozostawia tę sprawę Bożemu miłosierdziu.

Augustyn podnosi przy okazji wątek chrystologiczny. Podobnie jak Grzegorz, anonimowemu sformułowaniu: „choćby kto z umarłych powstał”, nadaje wyraźny sens; ma na myśli powstałego z martwych Chrystusa. W samej postaci Łazarza dostrzega podwójne znaczenie. Poza ludem pogańskim reprezentuje on Chrystusa, którego uniżenie w tajemnicy Wcielenia odrzucili Żydzi, podobni przez pychę do owego bogacza. Taka interpretacja wprowadza nową symbolikę całej przypowieści i Augustyn przedstawia ją w szczegółach.

Spotykamy więc wyraźną zbieżność pomiędzy alegorycznym rozumieniem analizowanej przypowieści przez Grzegorza i Augustyna, aczkolwiek miejscami, w zasadzie nieistotnymi, Grzegorz dokonuje własnej interpretacji. Czy owa zależność wynika z faktu, iż Grzegorz, zwłaszcza w homilii na temat Łukaszeowej perykopy, bezpośrednio korzystał z *Quaestiones Evangeliorum*? Nie ulega wątpliwości, że był regularnym czytelnikiem pism augustyńskich.

Zachodzi jednak jeszcze jedna możliwość. Tego rodzaju alegoryczna interpretacja Jezusowej przypowieści stała się w czasach naszego autora pewnym *toposem* egzegezy alegorycznej. Spotykamy ją na przykład w *Mowach* św. Cezarego z Arles<sup>33</sup>. W kilku sformułowaniach teksty Grzegorza, Cezarego i Augustyna są tak zbieżne, że narzuca się wniosek o literalnej zależności italskiego mnicha od biskupa z Hippony, którego interpretację mógł przyswoić pośrednio, przez lekturę galijskiego duszpasterza<sup>34</sup>. Potwierdzałby to nadto

<sup>33</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 165, 1, CCL 104, 675-676.

<sup>34</sup> Oto najbardziej oczywiste zależności:

Augustinus, *Quaestiones Evangeliorum* II 38, 1, CCL 44B, 88:

Caesarius, *Sermo* 165, 1, CCL 104, 675-676:

Gregorius, *Moralia* XXV 13, 31, CCL 143 B, 1257:

„Epulatio splendida iactantia legis est, in qua gloriabantur plus ad pompam elationis abutentes ea quam ad necessitatem salutis utentes.

„Epulatio splendida, iactatio legis est, in qua gloriabantur plus ad pompam elationis abutentes eam, quam ad necessitatem salutis.

„...copiam scilicet legis non ad necessitatem salutis, sed ad pompam elationis assumens [...]”.

fakt, że egzegeza Grzegorza wspomnianej przypowieści zbiega się z egzegezą Augustyna dokładnie w tym miejscu, w którym zbiega się również z egzegezą Cezarego. Nie ulega wątpliwości, że Cezary był wytrwałym czytelnikiem augustyńskich pism, podobnie jak był nim Grzegorz<sup>35</sup>.

Szukając źródeł powyższej interpretacji Jezusowej przypowieści, warto zapytać, na ile oryginalny pod tym względem był sam Augustyn. Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć tego w sposób pewny, ale w naszej kwerendzie natykamy się na komentarz św. Ambrożego do Łk 16, 19-31, który ma wiele wspólnego z niniejszym rozumieniem tekstu<sup>36</sup>. Autor przeciwstawia Łazarza, „ubogiego w świecie”, ale „bogatego w Bogu”, bogaczowi pogrążonemu w ziemskich uciechach i dręczonemu w piekle, kojarząc tego pierwszego z tymi, którzy – bogaci w wiarę – zwalczają heretyków: Manesa, Marcjona, Sabeliusza, Ariusza i Fotyna. Wymienionych herezjarchów Ambroży nazywa „braćmi Żydów, z którymi łączy ich braterstwo niewiary”<sup>37</sup>. Dla ścisłości, dostrzega dwojaką alegorię w pięciu braciach bogacza. Po pierwsze, oznaczają oni pięć zmysłów, jak to widzimy u Grzegorza, co ściślej biorąc wyraża wspólnotę ludzi o zmysłowym trybie życia. Po drugie, jak wynika z powyższego, motyw braterstwa symbolizuje wspólnotę herezji, a zatem i niewiary, do której Ambroży zalicza razem Żydów i wymienionych błędnowierców. Ambroży, podobnie jak Augustyn, nadaje Łazarzowi znamiona postaci Chrystusa. Okruszyny chleba, których odmawiał mu bogacz, oznaczają słowo wiary, a ściślej jej dogmaty. Idąc za tokiem rozumowania Ambrożego, wolno powiedzieć, że Żydzi sami nie uczynili właściwego użytku z chleba wiary, ani też nie podzielili się nim z innymi.

Jak widzimy, u wszystkich trzech pisarzy, nadanie chrystologicznej interpretacji postaci Łazarza wzmacnia alegoryczny sens postaci bogacza, który

Mendicus autem nomine Lazarus, quod interpretatur adiutus, significat indigentem veluti gentilem aliquem aut publicanum, qui tanto magis adiuvatur, quanto minus de suarum copia facultatum praesumit [...].

Ulcera sunt confessiones peccatorum velut mali humores a visceribus intimis foras erumpentes”

Mendicus autem nomine Eleazarus, quod interpretatur adiutus, significat populum gentium, qui tanto amplius adiuvatur, quanto minus de suarum copia facultatum praesumit [...].

Ulcera, quibus Eleazarus plenus erat, significant confessiones peccatorum, velut malos humores a visceribus intimis foris erumpentes”.

...et per vulneratum Lazarum, qui interpretatur adiutus, forma populi gentilis exprimitur, quem divinum adiutorium tanto magis erigit, quanto minus de suarum virium facultate confidit.

Qui pauper et plenus ulceribus esse describitur, quia gentilitas corde humilis peccatorum suorum aperuit confessiones”.

<sup>35</sup> Por. np. L. Eisenhofer, *Augustinus in den Evangelien-Homilien Gregors des Grossen, w: Festgabe Alois Knöpfler*, Freiburg 1917, 56-66; C. Weyman, *Augustinisches bei Gregor dem Grossen*, „Historisches Jahrbuch” 40 (1920) 185-186; V. Recchia, *La memoria di Agostino nell'esegesi biblica di Gregorio Magno*, „Augustinianum” 25 (1985) 405-434.

<sup>36</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam VIII 13-20*, CCL 14, 302-305, PSP 16, 355-358.

<sup>37</sup> Tamże VIII 13, PSP 6, 355.

zaczyna się kojarzyć z ludem odrzucającym wiarę w Chrystusa. Być może, to chrystologiczne rozumienie ubogiego Łazarza w jakiś sposób posiłkowało się, ze wzajemnym skutkiem, chrystologicznym rozumieniem innego Łazarza, brata Marii i Marty. Piotr Chryzolog powie, że prośba bogacza trawionego w otchłani przez pragnienie zostaje wysłuchana, ponieważ Bóg zamiast Łazarza posyła innego Łazarza, który pokonał otchłań śmierci, a więc Chrystusa<sup>38</sup>. Perspektywę chrystologiczną odnajdujemy również i w innej interpretacji Łazarza z Betanii. Według Pseudo-Hieronima zmarły Łazarz przedstawia Żydów, którzy okazali się martwi, niepodatni na wiarę w Chrystusa<sup>39</sup>.

Nie wykluczone, że św. Augustyn w wykładni interesującego nas passusu korzystał z odnośnych wyjaśnień św. Ambrożego, tym bardziej że czerpał z innych fragmentów tego dzieła<sup>40</sup>. Może usłyszał homilię biskupa w katedrze mediolańskiej wyjaśniającą tę perykopę? Biskup mediolański przedstawił pewne sugestie, które bardziej szczegółowo rozwinęli jego następcy. Czy łańcuch zasygnalizowanych wpływów może sięgać jeszcze bardziej w głąb tradycji? Narzuca się pytanie o interpretację Jezusowej przypowieści przez Orygenesę, którego duch jest obecny bez wątpienia, zwłaszcza w pierwszych dwóch księgach *Expositio Evangelii* Ambrożego. Ocalałe fragmenty z Orygenesowego komentarza i homilii do Ewangelii według św. Łukasza<sup>41</sup> nie zawierają jednak takiej wykładni naszej przypowieści. Jedno z miejsc<sup>42</sup> traktuje tę perykopę zdawkowo, bez żadnych sugestii pozwalających stwierdzić bezpośrednią inspirację Aleksandryjczyka w dziejach rozpatrywanej tu interpretacji.

Tymczasem mamy dowody, że alegoria bogacza z przypowieści w znaczeniu ludu żydowskiego przeszła do późniejszej tradycji. Św. Odo z Cluny (878-942) w *Expositio Novi Testamenti*<sup>43</sup> i Alulfus z Tornaco w *Moralia in Job*<sup>44</sup> kopiują dosłownie fragmenty Grzegorzowe na temat Łk 16, 19-31<sup>45</sup>, potwierdzając

<sup>38</sup> Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 66 (De Lazaro et Eleazaro), 8, CCL 24A, 398: „Nam sicut dives petit, Deus pro Lazaro Lazarum misit”.

<sup>39</sup> Por. Ps. Hieronymus, *Expositio quattuor evangeliorum*, PL 30, 583 B: „Lazarus figurat Iudaeos quia Iudaei infirmi erant a fide Christi”.

<sup>40</sup> Por. J. Quasten, *Patrology*, IV, London 1995, 165.

<sup>41</sup> Por. Origenes, *In Lucam homiliae*, Sch 87 lub GCS 49, 1-222; *Commentarii in Lucam*, GCS 49, 227-336 lub Sch 87, 464-547.

<sup>42</sup> Por. fragm. graec. 222n.

<sup>43</sup> Drugi benedyktyński opat z Cluny (878/9-942); pod jego rządami opactwo stało się centrum reformy monastycznej; wśród jego dzieł widzimy: biografię św. Geralda z Aurillac, *Collationes* (moralne rozprawy), mowy, poemat *Occupatio* nt. odkupienia oraz dwanaście antyfon ku czci św. Marcina z Tours; *Expositio Novi Testamenti*, PL 79, 1137-1424.

<sup>44</sup> Alulf z Tornaco w północnej Italii, w Piemontcie, mnich i drugi opat klasztoru św. Marcina w Tornaco (1080-1141); troszczył się o śpiew gregoriański i zbiory biblioteczne; na prośbę Odon, pierwszego opata klasztoru, zredagował *Gregoriale* – trzytomowy komentarz do całego Starego i Nowego Testamentu z dzieł Grzegorza Wielkiego; *Moralia in Job*, PL 133, 105-512.

<sup>45</sup> Alulfus Tornacensis, *Expositio Novi Testamenti* 66, PL 79, 1222C-1223A = *Moralia* XXV 13, 31-32; Odo Cluniacensis, *Moralia in Job* XXV, PL 133, 399A: „quamvis fortasse melius per tumorem

i w tej dziedzinie Grzegorzowy wpływ na myśl średniowieczną<sup>46</sup>. W historii alegorycznej wykładni tej Jezusowej przypowieści odzwierciedlają się losy całej myśli patrystycznej, która kształtuje *tradycję*. Myśl, pojawiająca się w zarodku u jednego autora, zostaje rozwinięta przez drugiego, uzupełniona, a czasami zmieniona przez trzeciego, aż stanie się klasycznym ujęciem, utrwalonym przez kolejnych, którzy zadowolą się już tylko jej kolekcją.

*POPULUS IUDAICUS* IN DER SYMBOLIK  
DES GLEICHNISSES VOM REICHEN MANN  
UND VOM ARMEN LAZARUS NACH GREGORIUS DEM GROSSEN

(Zusammenfassung)

Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19-31) wurde von Gregorius dem Grossen allegorisch interpretiert als Parabel, das zwei Nationen – *populus iudaicus* und *populus gentilis* – darstellt. Die Juden sind dem Reichen ähnlich. Sie besaßen das Gesetz und den Glauben an Gott. Obwohl sie im Besitz des grossen Vermögens waren, machten sie davon keinen guten Gebrauch. Die Heiden dagegen öffneten sich dem christlichen Glauben und bekannten ihre Sünden, wie der Arme seine Geschwüre. In dieser allegorischen Interpretation spielt jede Einzelheit eine Rolle: Purpur, Hunde, fünf Brüder, Ermahnung der Lebenden. Im obigen Artikel haben wir diese Gegenüberstellung von nicht glaubenden Juden und glaubenden Heiden im weiteren Kontext der Gregorios Gedanken an die Heilsoökonomie präsentiert. Man muss einige Formulierungen als rhetorische Ausdrücke verstehen. Dasselbe Gleichnis wird auf ähnliche Weise von Augustinus und Caesarius von Arles interpretiert. Wir finden bei ihnen variierte Details, doch sind sie voneinander nicht nur inhaltlich, aber auch buchstäblich abhängig. Die Quellen reichen bis Ambrosius hinein. Der lückenhafte Text der Homilien und des Kommentars von Origenes zu Lukas und seine sehr sparsamen Worte über diesen Abschnitt erlauben nicht, ihn als Autor dieser Allegorie zu verstehen. Man kann zumindest dies feststellen, dass Augustinus die Ambrosios *Expositio in Lucam* las und kannte. Augustinus wurde von Caesarius und Gregorius gelesen. Die Textabhängigkeit der dreien voneinander weist vermutlich darauf hin, dass Gregorios die Augustinus Interpretation durch Caesarius anzueignete. Dagegen kann man mit Sicherheit feststellen, dass die Gregorios Interpretation von mittelalterlichen Autoren übernommen wurde, wie Odo von Cluny und Alulfus von Tornaco. Sie bestimmte also die Denkweise der nächsten Generationen.

potentium superbia Iudaeorum, et per clamorem pauperum desideria gentium figurantur, sicut attestante Veritate, per epulantem splendide divitem Iudaicus populus designatur. Et per vulneratum Lazarum, qui interpretatur *adjutus*, forma gentilis populi exprimitur. Illis ergo peccantibus pauperum clamor auditur, quia dum Iudaei contra Deum superbiunt, ad Deum vota gentilium pervenerunt”.

<sup>46</sup> Por. M. Morelli, *S. Odone da Cluny, discepolo di s. Gregorio Magno*, Perugia 1963; S. Rosik, *Twórczość Grzegorza Wielkiego i jego wpływ na myśl średniowiecza*, RTK 21 (1974) z. 3, 53-74.