

Poznańskie  
Studia  
Teologiczne

Adam Mickiewicz University in Poznań  
FACULTY OF THEOLOGY

# Poznań Theological Studies

VOLUME 32



POZNAŃ 2018

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

# Poznańskie Studia Teologiczne

TOM 32



POZNAŃ 2018

## POZNAŃSKIE STUDIA TEOLOGICZNE

### **Międzynarodowa Rada Naukowa International Scientific Council**

prof. dr Jean-Marie Auwers (Université Catholique de Louvain), o. dr Thomas Blankenhorn (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr Joseph Ellul OP (University of Malta, Msida), ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT, Wrocław), prof. dr Emery de Gaál, (University of St. Mary of the Lake, Mundelein, IL), o. prof. dr Paolo Garuti (École Biblique, Jerozolima), o. prof. KUL dr hab. Sławomir Ireneusz Ledwoń OFM (KUL, Lublin), o. prof. dr hab. Michał Paluch OP (PUST Angelicum, Roma), prof. dr Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), o. prof. dr Ryszard Rybka (PUST Angelicum, Roma), o. prof. dr hab. Jacek Salij OP (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr Joseph Sievers (Pontificio Istituto Biblico, Roma), prof. dr Stefano Tarocchi (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze)

### **Rada Wydawnicza Editorial Council**

ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak, ks. dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak – przewodniczący

### **Redaktor naczelny Editor in Chief**

ks. dr Tomasz Nawracała

### **Zastępca redaktora naczelnego Deputy Editor in Chief**

ks. dr Dawid Stelmach

### **Redaktorzy językowi Language Editors**

język polski: dr Ewa Matyba

język angielski: Ph.D. William F. Mahoney, mgr Małgorzata Wiertelowska

język niemiecki: dr Wolfram Hoyer OP, ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk

język włoski: prof. dr L. Mirri,

język hiszpański: o. Fabián Elicio Rico Virgüez OP

### **Recenzenci tomu 32 (2018) Reviewers of the volume 32 (2018)**

ks. dr hab. prof. UKSW Bartosz Adamczewski, UKSW Warszawa, prof. dr hab. Elżbieta Adamiak, Uniwersytet Koblenz-Landau, ks. dr hab. prof. UMK Daniel Brzeziński, UMK Toruń, o. prof. dr hab. Tomasz Maria Dąbek OSB, UPJPII Kraków, ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła, US Szczecin, ks. dr hab. prof. PWTW Dariusz Gardocki SJ, PWT Warszawa, bp dr hab. prof. ChAT Marcin Hintz, ChAT Warszawa, ks. dr hab. prof. US Grzegorz Hojnacki, US Szczecin, dr hab. prof. KUL Arkadiusz Jabłoński, KUL Lublin, dr hab. prof. UW Leszek Kleszcz, UW Wrocław, ks. dr hab. prof. UAM Adam Kalbarczyk, UAM Poznań, o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv, Città del Vaticano, ks. dr hab. prof. PWT Jan Klinkowski, PWT Wrocław, ks. dr hab. prof. US Cezary Korzec, US Szczecin, ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk, PUG Rzym, ks. prof. dr Aleksander Mackiewicz, WSD Grodno, ks. dr hab. prof. UŚ Artur Malina, UŚ Katowice, ks. dr hab. prof. UO Erwin Mateja, UO Opole, ks. prof. dr hab. Mieczysław Mikołajczyk, UAM Poznań, ks. dr hab. prof. UAM Piotr Ostaiński, UAM Poznań, ks. dr hab. Andrzej Piwowar, KUL Lublin, o. prof. dr. Łukasz Popko OP, EBAF Jerozolima, s. dr hab. prof. UPJPII Adelajda Sielepin CHR, UPJPII Kraków, ks. dr hab. prof. UKSW Jerzy Sikora, UKSW Warszawa, dr hab. prof. UKSW Maria Sroczyńska, UKSW Warszawa, o. prof. dr Wojciech M. Stabryła OSB, JIGG Jerozolima, ks. dr hab. Maciej Szczepaniak, UAM Poznań, ks. dr hab. prof. UŚ Leszek Szewczyk, UŚ Katowice, ks. dr hab. prof. UKSW Marek Tatar, UKSW Warszawa, ks. dr hab. prof. UJK Zbigniew Trzaskowski, UJK Kielce, ks. dr hab. prof. UWM Zdzisław Żywica, UWM Olsztyn

### **Projekt okładki: Ewa Wąsowska**

Wersją pierwotną czasopisma „Poznańskie Studia Teologiczne” jest wersja drukowana. Kolejne roczniki są dostępne na stronie internetowej czasopisma. Abstrakty publikowanych artykułów są dostępne w międzynarodowej bazie danych „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH).

„Poznańskie Studia Teologiczne” są dostępne również w wersji elektronicznej na stronie czasopisma: <http://www.poznanskie.studia.amu.edu.pl> oraz na platformie elektronicznej: <http://www.presto.amu.edu.pl/index.php/pst>

### **Czasopismo jest indeksowane na następujących platformach internetowych:**

“European Reference Index for the Humanities and Social Sciences” (ERIH Plus) <https://dbh.nds.uib.no/publiseringskanaler/erihplus>; “Index Copernicus Journal Masters List”: <http://www.journals.indexcopernicus.com/masterlist.php>, “The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH): <http://cejsh.icm.edu.pl/CEEOL>

Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

**ISSN 0209-3472**

## Spis treści

Janusz Nawrot, The meaning of the noun ὁρκισμός in 1 Macc 6:62.. . . . .	7
Stefano Tarocchi, Baptism in the Synoptic Gospels and the Acts of the Apostles . . .	29
Daniel Dzikiewicz, Wpływ perykopy Mk 16,9-20 na znaczenie rzeczownika ὁρχή w Mk 1,1 . . . . .	47
Piotr Ostański, „Maria Magdalena powiedziała do niego po hebrajsku: «rabbuni»” (J 20,16). „Rabbuni” i inne aramejskie określenia odnoszące się do Boga/Chry- stusa w greckim tekście Nowego Testamentu . . . . .	63
Jarosław Cwikła, Napięcie między wyborem bogactwa lub ubóstwa w perspekty- wie królestwa Bożego (Łk 18,18-30). . . . .	77
Artur Malina, Jedyne Imię przynoszące zbawienie. . . . .	105
Ignacy Bokwa, Impulsy ze strony teologicznej myśli Karla Rahnera SJ (1904-1984) i teologii narracyjnej w kierunku pogłębienia teologii imienia Jezus . . . . .	119
Bogdan Ferdek, <i>Aurora</i> Jakuba Böhme w świetle czterech zasad reformacji . . . .	141
Jacek Hadryś, Modlitwa Jezusowa w teorii i praktyce . . . . .	151
Dariusz Kwiatkowski, Pochodzenie i teologiczne treści <i>Litanii do Najświętszego Imienia Jezus</i> . . . . .	165
Adam Kalbarczyk, Wielkość osoby i dzieła pastora Valeriusa Herbergera w świetle jego przydomków. . . . .	181
Anna Zellma, Edward Wiszowaty, Przepowiadanie homilijne i katechetyczne w kontekście regionalnym . . . . .	195
Witold Jedynak, Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka? . . .	207
Małgorzata Krzysztofik, Motyw walki Jakuba z aniołem w piosence Jacka Kacz- marskiego wobec tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej. . . . .	229

## Recenzje

Recenzja książki ks. prof. zw. dr. hab. Jana Kantego Pytla „Świat cały rozgorzał i w ognjach stoi. Refleksje z wczoraj na jutro”, Pallottinum 2016. . . . .	245
Recenzja książki „Etyczne i społeczne wymiary pracy” pod red. Ireneusza M. Świ- tały, Norberta G. Pikuly i Katarzyny Białożyty, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2017 . . . . .	247



Janusz Nawrot<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## The meaning of the noun ὀρκισμός in 1 Macc 6:62

### Introduction

The Greek noun discussed in this study belongs to the rarest nouns found in classical literature and the Septuagint as it occurs only five times in the biblical text. The noun does not only have a decisive influence on the sense of the hagiographer's entire statement in the main quotation of the First Book of Maccabees, but it also has, from a historical perspective, a profound impact on the negative evaluation of the conduct of Antiochus V (i.e. the Seleucid king), that is his battle with the Jews for Jerusalem – the sacred capital of the chosen people. Such an approach to the subject matter requires not only an exegesis of biblical texts, but also a study of appropriate ancient literature which undoubtedly speaks of the term's etymology. A. Bailly's dictionary gives a laconic definition of this deverbative noun translated as "administering an oath". The term derives thus from the verb ὀρκίζω, meaning "to administer an oath", "to influence an oath" or "to receive an oath from a witness, to swear in". As such, it belongs to the family of the main noun ὀρκός, which means "an oath, a witness of an oath" and occurs much more frequently in ancient texts.<sup>2</sup> It is important to investigate the semantics of the expression used by the biblical author, who intentionally applied this very rare term, thereby commenting on the attitude of the Gentile ruler toward the Maccabean insurgents.

---

<sup>1</sup> Ksiądz Janusz Nawrot urodził się w 1960 r. w Międzychodzie, woj. wielkopolskie. Seminarium Duchowne w Poznaniu ukończył w 1985 r., zyskując tytuł magistra teologii. Po studiach specjalistycznych w Instytucie Katolickim w Paryżu, w 1992 obronił pracę doktorską, w 2005 habilitacyjną, a w 2013 uzyskał tytuł profesora nauk teologicznych. Jest autorem 7 książek i 54 artykułów o tematyce biblijnej. Obecnie specjalizuje się w teologii Pierwszej Księgi Machabejskiej.

<sup>2</sup> Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1963, p. 1402.

## 1. The text of 1 Macc 6:62

The statement made by the hagiographer in the original reads as follows:

καὶ εἰσῆλθεν ὁ βασιλεὺς εἰς ὄρος Σιών  
καὶ εἶδεν τὸ ὀχύρωμα τοῦ τόπου  
**καὶ ἠθέτησεν τὸν ὀρκισμόν ὃν ὥμοσεν**  
καὶ ἐνετείλατο καθελεῖν τὸ τεῖχος κυκλόθεν

Undoubtedly, the conjunction καί, which is present in the above verse, has a decisive influence on its separation *quo ad sensum*. As such, the passage can be translated as:

*the king entered Mount Zion  
and saw how the place was fortified  
and broke the oath he had sworn  
and gave orders to tear down the encircling wall.*

The historical context is related to the battle between the Seleucid monarch, i.e. the underage Antiochus V – who is the son of the widely hated persecutor of Jews, i.e. Antiochus IV Epiphanes – and the Maccabean insurgents. Lysias, on behalf of his king, launched a military operation against Judas Maccabeus and his companions. Lysias was then a regent and the guardian of the heir to the throne of his father's will, who had gone on a military expedition to the East of his empire.<sup>3</sup> This event took place in 162 BC, shortly before the death of the underage king who was condemned to death along with his guardian by his successor and cousin, Demetrius I Soter.<sup>4</sup> According to the inspired author, the military expedition of Antiochus and Lysias was supposed to deter the victorious march of the Maccabean insurgents under Judas' command so as not to allow them to take control of the whole province, thereby cutting the monarchy off from Egypt. The king decided to act according to the denunciation of Judas' adversaries, who were in favor of the Hellenization of the country and subjecting it to the autocratic rule of the Seleucid monarch (vv. 22-27). The ruler gathered a huge army of mercenaries (vv. 28-30) and began a successful campaign (vv. 31-47) despite a few difficult moments of combat caused by the insurgents' tremendous heroism. He captured

<sup>3</sup> This event is described in 1 Macc much earlier, that is in 3:31-33, where an order is issued to send an expedition against the insurgents and their entire uprising. In a wider perspective, cf. E.R. Bevan, *The House of Seleucus*, vol. 2, London 1902, pp. 178-187; A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides (323-63 avant J.C.)*, vol. 1, Aalen 1978, pp. 307-315.

<sup>4</sup> Cf. P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London – New York 2003, p. 50; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique. 323-30 av. J.-C.*, vol. 2, Paris 2003, p. 366.



the Bet-Sur fortress in the south of the country (vv. 49-50) and later took control of Jerusalem (vv. 51-54). Unfavorable news about a possible military putsch and takeover of power from Antiochus Epiphanes – who died during the campaign – by Philip caused an unexpected turn of events. A temporary pact which gave the insurgents the right to religious freedom in the country was made shortly after (vv. 55-60). The insurrectionists ceased combat and abandoned the temple fortress after the king took an appropriate oath (v. 61) and was allowed to enter the town and Mount Zion. Having seen its fortifications, the ruler broke his oath and ordered that the city's defensive walls be destroyed (v. 62), so that it became defenseless particularly against the citadel with besieged soldiers inside. Perhaps he wanted to thwart the possibility of the town being defended from a potential expedition if the insurgents rose up again.

The main part of the verse in question begins with the verb ἀθετέω, meaning “to revoke, to invalidate.”<sup>5</sup> Although the writer uses this verb to refer to the Gentile king's attitude, the insurgents can undoubtedly recall their infidelity and defiance of God.<sup>6</sup> Their unfaithfulness is going to result in betrayal from those in whom they put more trust (ἡθέτησαν) than in God.<sup>7</sup> According to the prophecy uttered in Isa 33:1 – which foreshadows a punishment of the Gentiles who break pacts (ἀθετοῦντες)<sup>8</sup> – the Jews can expect, as God's chosen people, that the culprits will be punished by God, who is always faithful to the Jews (οὐ μὴ ἀθετήσῃ/ἀθετηθῇ, Ps 131:11;<sup>9</sup> Isa 31:2; cf. 1 Macc 14:45). In this context, Gentile kings do not deserve to be called honorable and trustworthy people. Those who make trust-based agreements with them are fools.

---

<sup>5</sup> Later on, Simon Maccabeus will experience the same type of betrayal from Antiochus VII Sidetes (1 Macc 15:25).

<sup>6</sup> Denoted with the same verb, cf. 1 Par 5:25; 36:14; Isa 1:2; 48:8; Jer 3:20; 5:11; 12:1; Ezek 22:26; 39:23. As intended by the hagiographer, the bitterness felt by the insurgents in the current situation should get them to reflect on the permanent bitterness of God. His people have always remained unfaithful to Him by breaking the resolutions that they voluntarily made and were obliged to fulfill pursuant to the Sinai Covenant.

<sup>7</sup> Such an evaluation should be made in light of Lam 1:2, which stresses the deep dejection of inhabitants deceived by those whom they trusted. Commentators agree that this relates to the alliances made between the Judeans and foreign nations and to the acceptance of their idols. In this context, it is important to stress that the lament of those who have been betrayed is through their own fault; this is manifested in their failure to trust their own God in favor of the treacherous Gentiles, cf. D.A. Garrett, P.R. House, *Song of Songs, Lamentations*, WBC 23B, Nashville 2004, p. 347.

<sup>8</sup> In Isaiah, this most probably relates to Assyria, which symbolizes the Gentiles who are hateful towards Israelites and who use their better position through betrayal at the expense of the weaker, cf. G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007, p. 553.

<sup>9</sup> Translator's note: all references to the Book of Psalms in this paper are derived from the Septuagint.

Another important term which influences the meaning of ὀρκισμός, and which can be found in the First Book of Maccabees, is the verb ὅμνυμι. It can be translated as “to swear something, to take an oath” and has a strong binding connotation. In a great number of biblical verses, this verb is used to refer to oaths made by God Himself<sup>10</sup> or vows made in His Holy Name.<sup>11</sup> The verb ὅμνυμι is so important because Lev 19:12 contains a categorical and apodictic prohibition on making a false oath. The example of Ps 131:11 indicates that God will never cancel (οὐ μὴ ἀθετήσῃ) what he has pledged to do (ὥμοσεν, cf. also Judg 2:1). For this reason and according to Ps 14:4 only those who do not break (οὐκ ἀθετῶν) their promises (ὁμνύων) will endure with God.<sup>12</sup> The biblical text, however, recounts situations in which the Israelites did not manage to keep their solemnly made oaths, as was the case with Saul’s conduct toward the Gibeonites (2 Sam 21:2). The inspired author does not, however, use the term ἀθετέω here, but contents himself with the statement that the king has striven to annihilate the Gibeonite people from Israel despite the ancient oath of his predecessors given to the Gibeon inhabitants at the time of the occupation of the Promised Land (Josh 9:15).

What is the role of the noun ὀρκισμός in this semantic relationship? Surrounded by the two aforementioned verbs in the main verse, i.e. 1 Macc 6:62, the noun must be interpreted as an important and formally undertaken activity entailing a high degree of responsibility for those who take an oath and are expected to keep it. What is at stake is personal honor that guarantees the trust of the other side. It is imperative that such an oath be kept by all means necessary, regardless of the costs or efforts of the beneficiary.

## 2. The biblical context

The four remaining verses which contain the term in question and which can be found in the Septuagint will help to explain better the term’s semantics.

### a) Gen 21:31

*Therefore that place was called Beer-sheba (ὀρκισμοῦ)  
because there both of them swore an oath.*

<sup>10</sup> Cf. inter alia Gen 22:16; 24:7; 26:3; 50:24; Ex 13:5,11; 32:13; 33:1; Num 11:12; 14:16,23; 32:11; Deut 1:8,34-35; 2:14 etc.

<sup>11</sup> Cf. inter alia Gen 21:23-24:31; 31:53; Ex 22:7; Num 30:3; Deut 6:13; 10:20; 2 Sam 19:8; 3 Bas 1:30; 2:8,23; 2 Par 15:14; Ps 62:13.

<sup>12</sup> This is certainly supposed to show personal honesty and responsibility for one’s own word, and the value of the one who received this word, cf. J. Goldingay, *Psalms 1: Psalms 1-41*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2006, p. 222.

This verse occurs in the context of a pact made between Abraham and Abimelech, the king of Gerar (vv. 21-32). The main verse uses the word ὈΡΚΙΣΜΟΣ in the same sense as its Hebrew prototype. The root **שבע**, which can be translated as “to take an oath, a pledge or a vow”, is understood as a contract made by those who not only play the fundamental role of leading characters in the same pericope, but who are also the foundation of what they represent to the biblical author. On the one hand, Abraham is mentioned as a righteous, just and honest man, and above all – the prototype of the people with whom God made a covenant and from whom the hagiographer comes. On the other hand, the king speaks as the highest leader of another people, and is responsible for choosing the direction of its development – his decisions have a bearing on the fate of many. By definition, both Abraham and the king are expected to display the highest traits of humanity, the former as God’s friend and the carrier of His most important promises, while the latter as a role model for his people. These expectations increase their mutual responsibility to the maximum. Besides, the story utilizes ὈΡΚΙΣΜΟΣ in v. 31 to refer to the most important act accomplished by Abraham, that is his oath expressed through the verb ὁμοῦμαι in v. 24 (ὁμοῦμαι).<sup>13</sup> The weight of this promise shows in v. 23 which contains Abimelech’s demand of Abraham:

- a) the oath must be sworn by God;
- b) it shall concern the pledging party and his successors;
- c) it shall forbid betrayal in any form of conduct;
- d) this conduct shall be an adequate response to the kindness experienced from the other party to the pact;
- e) the oath shall be in effect in the country ruled by the party which showed the aforementioned kindness toward the other side.

One should not overlook the fact that the fundamental term **בְּרִית** occurs in v. 32 of the Hebrew original to denote the accomplishments of both leaders who made a mutual oath<sup>14</sup>. This type of oath (**בְּרִית**) was made by God with humanity (Gen 9:9), with Abraham (Gen 15:18; 17:13), and later with the chosen people (Ex 24:8). From a theological perspective, Abraham is supposed to treat the covenant with Abimelech as if it was a covenant with God. The Septuagint’s translator recognized this responsibility through the use of the Greek noun διαθήκη, which defines the Old Testament covenants and denotes the highest level of mutual

<sup>13</sup> In numerous texts derived from different Pentateuchal traditions, this verb is used in relation to God’s action toward Abraham when He gives him land and establishes inheritance of land by his descendants (Gen 26:3; 31:53; 50:24; Ex 32:13; 33:1; Num 32:11; Deut 1:8; 6:10; 9:5,27; 29:12; 30:20; 34:4). The verb is also used in the Prophetic Books (Mic 7:20; Bar 2:34) and the New Testament (Lk 1:73; Heb 6:13).

<sup>14</sup> Cf. TDOT XIV, p. 318.

commitment.<sup>15</sup> When talking about the activity of pledging, the above points indicate that ὀρκισμός entails the highest degree of importance and lasts throughout the life of the pledging party. This longevity is underscored in v. 31 through the name of the place where the pact was made between both main characters – Φρέαρ ὀρκισμοῦ – which can be literally translated from Hebrew as “a well of the oath”, and is etymologically derivative from **בְּאֵר שֶׁבַע**, that is “Beersheba”<sup>16</sup>. It also means an obligation for the descendants to act according to their ancestor’s conduct.

b) Gen 24:41

*You will be free from my oath only if,  
when you come to my kindred and they refuse to give her to you  
—then you will be free from my oath (ὀρκισμοῦ).*

Another text containing the noun in question is Gen 24:41, where it appears in the context of a commitment which Abraham gives to his servant, a steward of his goods, so that he should seek a wife for Isaac and bring her to Canaan (Gen 24:1-67). The narrower context of vv. 34-49 includes the servant’s speech before Laban, the brother of Rebekah, who was meant for Isaac. Verse 41 recounts the words of Abraham whereby his servant can be released from his oath if Abraham’s kindred refuse to send Rebekah with him. The terminology of this verse is quite typical – there are two synonymous words to refer to the servant’s oath that occur twice in the text. The first word, i.e. ἄρά, is understood as “a prayer, a plea” in its primary sense, but it can also mean “a curse, an anathema”. The second word, i.e. ὀρκισμός, is a counterpart of ἄρά. Both these nouns should not be treated merely as synonyms used to enrich the hagiographer’s entire account. This hypothesis is confirmed by the fact that the Hebrew original contains only one noun, that is **אָלָה**, meaning “an oath” or “a curse”. Commentators typically agree that the noun conveys the latter sense here; the Septuagint’s translator perhaps noted this detail and translated **אָלָה** as ἄρά, for Abraham’s servant treated his oath as a curse in case he did not fulfill the promise he swore to his master.<sup>17</sup> Now it goes without saying that ἄρά influences the proper understanding of what

<sup>15</sup> This is manifested through possible ritual slaughter of animals to make a covenant and to sacrifice the remaining flesh as a testimony of truthfulness and commitment (vv. 27-30), cf. K.A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 1B, Nashville 2005, p. 280-281.

<sup>16</sup> The Septuagint has several verses that convey this name through a synonym – Φρέαρ τοῦ ὅρκου – which can be translated as “a well of the oath” (Gen 21:14.32-33; 22:19; 26:23; 28:10; 46:1.5; Amos 5:5) or Φρέαρ ὅρκου in short (Gen 26:33).

<sup>17</sup> Cf. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 11,27-36,43*, NKB ST, vol. 1, pt. 2, Częstochowa 2013, p. 558.

ὀρκισμός means. The latter noun subsumes the highest degree of commitment to a delegated job under the threat of being cursed, which would influence one's future life.<sup>18</sup> The entire text features a particularly solemn style to underscore the significance of the discussed matter which requires that one make a binding oath.<sup>19</sup> This significance shows in the context of v. 3 where Abraham demands that his servant swear by God. It also shows in vv. 6-7 where God's authority is recalled once again, only this time it relates to His prohibition that Abraham should not return to the land he has left once and for all. Ὀρκισμός also displays a religious connotation in this passage; the servant is entirely conscious of the effects that his oath before God involves.

c) Lev 5:1

*When a person sins in hearing the spoken oath (ὀρκισμοῦ),  
and he is a witness, whether he saw or knew about the incident,  
if he does not report it, he bears guilt.*

The above verse introduces the theme of guilt offering for various kinds of sins (vv. 1-4). Verse 1 mentions the sin of contumacy despite one's having heard about a matter through the official channels and about the threat of being cursed in case of non-appearance in court. For a court trial benefits social welfare by restoring justice in a specific case.<sup>20</sup> With this in mind, a court witness should place a testimony confirmed by his personal oath in a trial against anyone who has committed a punishable act. A lack of such a testimony is equated with failure to keep one's own pledge. According to Prov 29:24, such a person is harmful to himself and is an enemy to his own life.<sup>21</sup> For if he disobeys a court order, he brings a curse to himself, and can only be released from it by providing a guilt offering preceded by a public confession of his sin (v. 5).<sup>22</sup> The necessity of bringing a guilt offering engages a man before God, who is a truthful witness, and who knows all the circumstances of human life. This offering is supposed to mollify God so that He abstains from punishing a person guilty of negligence. In this sense, the term ὀρκισμός appears once again as a Greek counterpart of

<sup>18</sup> It is possible that the curse will result in infertility, cf. J. Lemański, *ibidem*, pp. 545-546.

<sup>19</sup> Cf. T.L. Puett, *Institute of Biblical Studies: The Book of Genesis*, Pueblo 2013, p. 329.

<sup>20</sup> Cf. J.E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992, p. 68.

<sup>21</sup> Cf. M.F. Rooker, *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3A, Nashville 2000, p. 117.

<sup>22</sup> The author does not explain the issue of negligence whether due to his own fault or not. He rather assumes that the absence of a witness in trial results from reasons other than purposeful disregard. In such a case, the victim is supposed to bring the weight of their case to the attention of trial observers. Only under exceptional circumstances can a witness have the case withheld, cf. A. Tronina, *Księga Kapłańska*, NKB ST III, Częstochowa 2006, p. 115.

the Hebrew **יְהוָה** in a similar context referring first and foremost to God and His righteousness bestowed upon the chosen people.

d) Sir 36:7

*Hasten the day, and remember your oath (ὀρκισμοῦ),  
and let people recount your mighty deeds.*

The broader context of this final quotation concerns the hagiographer's prayer directed to God (vv. 4-19) while the closer context of vv. 9-12 concerns his plea for complete destruction of the Jews' adversaries (v. 9). This destruction is to be accomplished by God's oath, which will become a reason for the Jews' praise of the Almighty (v. 10). Verses 11-12 deal with further demands for the pulverization of those enemies who have managed to survive and who maintain in their pride that there is no one above them. The Seleucid people are doubtless the enemy destined for destruction and perdition here. The Lord is expected to hasten the end of their reign over Judea and the Jewish people (v. 10a).<sup>23</sup> In the quoted verse, ὀρκισμός refers to God Himself because the context mentions only that His actions are destined to work to the people's advantage. Besides, God has sworn an oath and promised to Israel through Abraham that He would multiply his progeny and give them a land forever (Gen 50:24). Pursuant to His oath, God should support his people and lead it to a better future, thereby ending the reign of the Gentiles over the chosen people once and for all. Ὀρκισμός certainly functions on both levels, that is the level of the people and its land, which the biblical tradition typically expresses through the verb ὀμνυμι.<sup>24</sup> The supplication is based entirely on God's absolute fidelity to His given word and the fact that He will never violate it.<sup>25</sup> Furthermore, such deter-

<sup>23</sup> Cf. A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P.W. Skehan. Introduction and Commentary*, AB 39, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987, p. 422. It is quite possible that the Maccabean revolt led by Mattathias is God's response to these expectations.

<sup>24</sup> This verb has already been mentioned in this article; cf. Gen 24:7; 26:3; Ex 13:5,11; 32:13; 33:1; Num 14:23; 32:11; Deut 1:8,35 etc.

<sup>25</sup> Ps 146:6 also mentions this fidelity, as both the Hebrew and Greek versions read that God "keeps faithfulness forever". This faithfulness concerns the fundamental relation to His creation; God does not only content Himself with bringing it to being, but also, in His faithfulness, He accompanies His creation and never leaves it, cf. J. Goldingay, *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2008, p. 711. In the Old Testament theology, this is perhaps the most profound motivation also for man; having created mankind, God has once and for all decided to take care of it. However, 2 Tim 2:13 introduces a New Testament definition of this fidelity and applies it to each of His disciples; this faithfulness means fidelity to Himself and the inability to break His own word or take a false oath. These are totally at variance with His "nature", that is His inner action that comes from His very essence. This feature can bring us a step closer in the theological understanding of God's fidelity to His creation, cf. W.D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46, Nashville 2000, p. 518.

mined action to destroy those who still reign over the chosen people will contribute to the praise of God's mighty deeds by the saved people. God's action will also fill the Gentiles with terror and respect for His potency, for He has shown mighty deeds against them. This will be an exact repetition of God's mighty liberation of the chosen people from the Egyptian oppression. Exactly these theological themes can be found in an account of the Book of Exodus. In passage 3:6-8, recounting God's conversation with Moses, the Lord first states that He is the God of the covenant through reference to the patriarchs, with whom He made the aforementioned covenant (v. 6). This statement is followed by God's acknowledgment of His chosen people's misery in exile (v. 7), combined with His decision to bring them out of the Egyptian land (v. 8). Now the themes of terror and praise can be observed looking at the ultimate fate of the Israelites and the Egyptians, when the former cross the Red Sea (14:5-31). A moment before their extermination, the Gentile Egyptians come to the realization that God, who has fought against them, is mighty indeed (14:25). After this annihilation, the saved people extol the Almighty with a song (15:1).

### 3. The context of ancient literature

It is noteworthy that the historical circumstances of ὀρκισμός are known and well documented in ancient Greek literature, similarly to the agreement between Antiochus V and the Jews involving a ceasefire. These circumstances can be exemplified by referring to an uneven treaty between the Aetolian League and Rome in 189 AD, when Marcus Fulvius Nobilior was a consul.<sup>26</sup> The treaty is mentioned by Polybius, who stresses that both sides provided oaths (ὀρκίων) and established peace (*The Histories* 21,32.15).<sup>27</sup>

Strictly speaking, the term ὀρκισμός appears in classical Greek literature only in *The Histories* by Polybius in Book 6,33.1:

μετὰ δὲ τὴν στρατοπεδείαν  
 συναθροισθέντες οἱ χιλιάρχοι  
 τοὺς ἐκ τοῦ στρατοπέδου πάντας ἐλευθέρους ὁμοῦ καὶ δούλους ὀρκίζουσι,  
 καθ' ἓνα ποιούμενοι τὸν ὀρκισμόν.

<sup>26</sup> Titus Livius writes about it in *Ab Urbe condita*, 37.50; 38.1–11, cf. also Z. Kubiak, *Dzieje Greków i Rzymian*, Kraków 2014, p. 241. The issue of taking mutual oaths was customary to kings and was their identification, cf. Plutarch, *Pyrrhus* 5.2; *Eumenes* 12.2.

<sup>27</sup> Cf. also inter alia 21, 44.1; 29, 3.6; Dionysius of Halicarnassus, *Antiquitates Romanae* 1:59,1; 4:58.4; Herodotus, *The Histories* 1:29.2; 9:106.4; Plutarch, *Lycurgus* 2.2.



*After forming the camp,  
the tribunes meet,  
and administer an oath, man by man, to all in the camp, whether freemen or  
slaves,  
each man swears individually.*

General principles of martial life and camp order are the context of this verse. These principles enable the troops to function properly in difficult circumstances (6,19-42) including the military draft and martial life, weaponry (19-26), the Roman campus (27-34), guard, prizes and punishments (35-39), and marching (40-42).

The oath assumed that each warrior was obliged not to steal anything in various parts of the camp but was rather expected to bring everything he had found to the tribunes (v. 2). One could suspect that the tribunes also gave a public oath to their subordinates. A Roman historian of the common era called Vegetius in his four-volume work *Concerning Military Matters* states that:

*Nothing does so much honor to the abilities or application of the tribune as the appearance and discipline of the soldiers, when their apparel is neat and clean, their arms bright and in good order and when they perform their exercises and evolutions with dexterity.*

It comes as no surprise that proper order and discipline in camp were given much more attention than physical appearance.

The semantics of ὀρκισμός used by Polybius is influenced primarily by the fact that it is not an oath taken *ad hoc* for a specific reason or on a specific occasion, but it is civil law. As such, the oath has concrete penal consequences in case of failure to keep it – although the author does not list the potential consequences of such an offense. It is impossible that such consequences should not exist whatsoever, because in such a case the law would not be obeyed but totally ignored given natural human inclination to evil. Fear of punishment must have been at work here. But one can suspect that the honor of each soldier mattered even more; no one probably wanted to tarnish their honor with a misdeed that would work to the disadvantage of all. Awareness of this simple fact involved personal honesty, loyalty toward others and decency. These attitudes resulted, in turn, from sharing the same fate and life circumstances. Demand for such an oath explicitly shows that thefts must have happened multiple times, including stealing from the weaker. These incidents must have significantly lowered the soldiers' morale as they frequently lived in uncertainty, feared getting cleaned out and suspected these or other colleagues. It is also noteworthy that taking the aforementioned oath was demanded immediately after forming an entire *castrum*. This very detail indicates



that the honesty of particular inhabitants was *conditio sine qua non* for a *castrum*'s proper functioning and for the desired atmosphere of mutual trust between soldiers. It is important to underscore that the foundation for taking an Ὀρκισμός is the personal welfare of particular soldiers, as well as the common wealth of the whole military unit founded on discipline and a code of conduct.

When considering ancient literature, there are a few examples which do not make explicit use of the noun Ὀρκισμός, but which utilize the verb ὀρκίζω, belonging to the same semantic group as the former noun. *The Histories* by Polybius mentions an instance of breaking one's word in Book 6, 58.1-13. The historian recounts the story of a Roman soldier who was taken to captivity by Hannibal and was then sent to Rome with ten others to plea for a ransom to bail out all the prisoners of war. Having sworn an oath to Hannibal, all the prisoners were expected to eventually return to captivity:

*Upon their naming ten of their most distinguished members, he sent them off after making them swear that they would return to him (v. 3).*

This way, the captives would be able to give him a report of their mission. But one of the ten attempts to deceive the Carthaginian leader by immediately returning to camp under the pretext that he has left something there – he takes it and goes on his way to Rome again. Thus, he has just attempted to deceive the enemy leader, his companions and probably himself that he has formally fulfilled the oath. Even the Romans, as the historian relates, will later return him in fetters, thereby suggesting that he truly acted in a dishonest way by attempting to outwit his enemies.<sup>28</sup>

Similar accounts can be found in *Alcibiades* 14,1-3 by Plutarch, who recounts a violation of the conditions and guarantees of the so-called Nicias' peace in Greece.

*Alcibiades was therefore distressed beyond measure, and in his envy planned a violation of the solemn treaty (ὀρκίων, v. 2).*

The undertaken measures resulted in the destruction of peace and the outbreak of the Peloponnesian War between Athens and Sparta in its second phase, that is the Sicilian Expedition (415-413 BC).<sup>29</sup>

Flavius Josephus notes another example of treason in *Antiquitates* 10, 6.3, recounting a similar behavior of the Babylonian king, Nebuchadnezzar. Having

<sup>28</sup> Herodotus notes a much more complicated case of the conduct of someone called Prexaspes, who having broken his oath (ὀρκίῳσι) acted in an honest manner by dying for what he had said (3:74-75).

<sup>29</sup> Cf. A. Ziolkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2011, pp. 511-513.

arrived at the walls of Jerusalem in 598 BC, the king also broke a treaty (οὐκ ἐφύλαξε τὰς πίστεις) with the Judean king – Jehoiachin. When he let Nebuchadnezzar into the city without combat, the Babylonian king slew the most distinguished citizens, including the Judean king and the royal retinue, and took the principal persons in dignity for captives.

*The Histories* by Herodotus describes an opposite situation in Book 3, 19.1-3. Here, the Phoenicians choose to disobey the order of the Persian ruler – Cambyse – who has commanded that they sail against Carthage, for they stated that:

*they would not do it; for they were bound, they said, by strong oaths (ὀρκίοισι, v. 2), and if they sailed against their own progeny they would be doing an impious thing*

As shown above, they kept their oath. One should therefore recognize their honesty toward the other party to the pact and their courage not to submit to the mighty ruler. Luckily for them, he did not decide to use his army against them, because they were valuable allies who had voluntarily given in to his orders. The above example shows that the ethos of honesty and loyalty to agreements and the given word was important in ancient times.

#### 4. The theological context of the Seleucid king's conduct

In light of the aforementioned remarks, it is justifiable to ask about a wider context of the biblical decisions taken by the Seleucid monarch because these had a bearing on both himself and the Maccabean insurgents whom the emperor had simply deceived. What matters here are not the historical consequences, because they can be easily foreseen. They were presented by the inspired author when he spoke of the destruction of the walls encircling Mount Zion (1 Macc 5:62d). It is imperative that one evaluate the entire issue on a theological plane, as it is the most important level of the Bible.

##### a) villainy of character

First of all, it is important to underscore the wickedness of the Seleucid ruler, who mocked at his own idols to whom he had probably sworn. This attitude is mentioned in LJe 34b (= Bar 6:34b). In his long and detailed satire of idolatry (vv. 3-57), Jeremiah mentions one important argument against the truthfulness of metal idols, that is the fact that no consequences will ever occur after breaking a word given to such idols<sup>30</sup> as they simply do not exist, but are plain dead. They

---

<sup>30</sup> Although the Greek author uses a different phrase here (εὐχὴν εὐξάμενος – “an oath is taken by”), the sense of this text is exactly the same as in the main verse of the First Book of the

are not capable of fulfilling what typically belongs to the world of God, i.e. a recompense or payback for committed evil or good rendered, material protection of His believers, fulfilling His vows and oaths, and liberation of His believers from the hands of their oppressors.<sup>31</sup> In this sense, treating idols as the highest value of human life is the biggest mistake. That which is dead cannot rule that which is alive.<sup>32</sup> This conviction may be a valuable explanation of why the Seleucid king made an oath to his idols despite knowing that they would probably prove ineffective. Even when one assumes that the monarch had some faith in his idols, he did not have to fear them as he himself was treated as a god.<sup>33</sup> In the Jewish mind, however, an oath to idols was binding in the highest degree, as no human is a god or is equal to one. In that way, the Gentile king was able to easily deceive the partners of his own commitment.

As mankind was created in God's image and according to His likeness, man should strive to remain totally faithful to his given word. This faithfulness is required not only from a member of the chosen people, who is bound to God by covenant, but from everyone on the grounds of being created by God. As God's creature, a human is supposed to reflect His image and likeness, and God is absolutely faithful to His given word.<sup>34</sup> But this is not their only task. Since Ps 14:5 mentions that those who do not break (οὐκ ἄθετῶν) their uttered pledges (ὁμνύων) will abide in God's sanctuary and in His presence, the Gentiles also have a chance to experience the close presence of the God of Israel on Mount Zion (Isa 2:2-5). No doubt, the biblical authors meant that the Gentiles' moral obligation is to act according to the eternal will of God, who has created all the peoples on Earth.

In light of the aforementioned points, the religiousness of Antiochus V turns out to be a dummy that serves his and his lieges' extrinsic purposes. Breaking his given word is not Antiochus V's concern, nor are his idols whom he allegedly serves.<sup>35</sup>

---

Maccabees. But due to the difference between these expressions, one cannot speak of a literary relationship between both verses, but only of a thematic or theological coincidence.

<sup>31</sup> Cf. S.A. Adams, *Baruch and the Epistle of Jeremiah: A Commentary Based on the texts in Codex Vaticanus*, Leiden – Boston 2014, p. 190.

<sup>32</sup> Cf. J.D.G. Dunn, J.W. Rogerson, *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids – Cambridge 2003, p. 802.

<sup>33</sup> Even if the Gentile world evoked actual fear of breaking a vow that would result in a punishment from idols, as was already mentioned, cf. also M. Wojciechowski, *Księga Barucha*, NKB ST, t. 24, pt. 2, Częstochowa 2016, p. 134.

<sup>34</sup> Cf. inter alia Josh 1:6; 5:6; Judg 2:15; Ps 89:4,36; 95:11; 132:2,11; Isa 45:23; 54:9; 62:8; 22:5; 32:22; 44:26-27; Bar 2:34; Ezek 16:8; Amos 6:8; Mic 7:20.

<sup>35</sup> This is nothing extraordinary, as the Greek mythology presents examples of gods breaking their own vows. The most important commitment was made regarding the river Styx, and failure to fulfill it involved one year of water and food shortage and nine years of exile, cf. L. and M. Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York 2010, p. 446, or one year of disability to

## b) damage suffered by victims

Dishonesty often triggers catastrophic results for its victims, who are gullible, trusting those from whom they have every right to expect honest behavior. 1 Macc 1:30 presents such a situation, where Apollonius, i.e. the agent of Antiochus IV, speaks using terminology defined as peaceful words that evoke no anxiety (λόγους εἰρηνικοὺς). These words are primarily supposed to protect his own troops from huge losses in case of attack. The Seleucid leader utters lies in order to lure away the attention of his listeners, so that they may become defenseless. 2 Macc 5:25 describes how Apollonius pretends to be peaceably disposed (εἰρηνικὸν ὑποκριθεὶς) only to later attack the Jews on the holy Sabbath day when they are resting.<sup>36</sup> The naive inhabitants of the city believe the words and assurances of the man who gives every reason to be trusted as one who serves an office. The inspired author underscores the apparent contradiction between Apollonius' declared attitude and his actual state of mind. The dissonance proves that the Seleucid leader has employed a trick and, in his hypocrisy, deceived the inhabitants of Jerusalem.<sup>37</sup>

## c) betrayal as God's punishment of a disloyal people

When looking at the entire event caused by Antiochus V, another aspect becomes apparent, namely God's punishment of His disloyal people manifested in their awareness that they have been deceived by those whom they trusted. There are a few biblical texts that present this type of situation. In the closer context of Isa 30:1-5 – which recounts the expedition of Judean messengers to Egypt with a request for help – Isaiah criticizes his fellow countrymen by calling them “rebellious children”.<sup>38</sup> As predicted by the prophet, seeking aid and refuge from the Pharaoh means humiliation (αἰσχύνην) and shame (ὄνειδος, Isa 30:3) for the Judeans regardless of whether Egypt fails to fulfill its obligation

---

move, breathe and speak, cf. R. Heggen, *Underground Rivers: From the River Styx to the Rio San Buenaventura, with occasional diversions*, Albuquerque 2009, p. 1056.

<sup>36</sup> In the light of 1 Macc 7:15, one of the elements that calmed the inhabitants was Alcimus' oath that he would not seek to injure anyone, similarly to Mic 7:3, cf. K.L. Barker, W. Bailey, *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 20, Nashville 1999, p. 122.

<sup>37</sup> The inhabitants' gullibility can be interpreted as a punishment for rejection of the God of Israel and for letting the invaders into one's own ranks. Lack of trust in and fidelity to the Lord resulted in the fulfillment of the prophecy uttered in Deut 28:25-26. The historicity of Apollonius' campaign is confirmed by Polybius' texts which recount similar examples of treacherous seizures of land (*The Histories* 1, 7.2-4; 18, 14.1-4).

<sup>38</sup> For the meaning of this expression, see. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000, pp. 411-412.

out of powerlessness or aversion.<sup>39</sup> Knowing the destination of his kindred (v. 4), Isaiah further states that the people to whom they set out will not benefit them (οὐκ ὠφελήσει) and will bring neither help (βοήθειαν) nor profit (ὠφέλειαν) but shame (αἰσχύνην) and disgrace (ὄνειδος, v. 5). The very employment of the aforementioned synonyms and antonyms indicates that the disappointment of the messengers, their ruler and his people will be significant. This serves as sufficient punishment for their naivety founded on weakness and shallow human promises, as well as for rejection of God's unfailing protection. The prophet uncovers the true intentions of the Egyptians who seek, on the one hand, an alliance with the Judeans but who, on the other hand, are indifferent to their fate and merely want to secure the western flank of their borders. As long as the Judeans endure as a country, they block the Assyrians' way into Egypt. In this context, the conduct of Antiochus V can only be interpreted as a repetition of the king's earlier actions – he egotistically pursues his political interest and uses the naivety of his western neighbors to his own advantage.

Another quotation comes from the Book of Jeremiah who, on behalf of God, attacks his own people by questioning the point of God repeatedly showing mercy toward the stubbornly sinful people. The Judeans abandon their God and swear (ὄμνουν) by non-existent gods. The Lord's kindness (5:7) meets with the Judeans' guilt likened to prostitution.<sup>40</sup> They have accepted idols in the vain hope that this would give them a sense of security from those whose faith they adopted. Meanwhile, they have to endure strict consequences such as the invasion of a foreign nation, exile and terrible famine (vv. 14-16), because they have been unfaithful to God. Their painful punishment is not only supposed to evoke a bitter feeling related to their idols' deceit, but it is also supposed to make them recognize that the God of Israel is the only one and true God. In times of Antiochus V, they will likewise experience a bitter feeling of deceit from those whom they naively trusted.

In verse 7:9 of the same book, the prophet lists, on behalf of God, a number of hideous sins committed by members of the chosen people. On the one hand, they practice false and treacherous swearing (ὀμνύετε) combined with moral sins (i.e. theft, murder, adultery), and on the other reject God in favor of idolatry. Particular hideousness related to the Judeans' hypocrisy is shown in their coming to the temple to provide offerings to God while still retaining a sense of illusory security. The foundation for this illusion is the conviction that God is blind to their deeds and idolatry. If God's temple is located in the capital city, then He will not allow anyone to destroy His home. Meanwhile, the opposite thing happens – God

<sup>39</sup> Cf. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39*, NKB ST, vol. 22/2, Częstochowa 2014, p. 560.

<sup>40</sup> The inclusion of the cult of fertility idols is possible here, as it was part of the Judeans' idolatry, cf. P.C. Craigie, P.H. Kelley, J.F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Dallas 1991, p. 88.

lets his temple be destroyed as a sign of forsaking the people that first forsook Him through breach of the covenant's provisions (v. 14). Lack of reaction from God would mean that He permitted the sinful conduct of His people and disregarded different accidents from its history such as the destruction of one of its former sanctuaries.<sup>41</sup>

Finally, Jer 12:6 reveals the treason of some of the prophet's closest kindred, which must be particularly hurtful to him. To denote the actions of Jeremiah's fellow Israelites, the Greek text uses the same verb as the author of the main quotation – ἀθετέω. This verb can be translated as "I reject, I breach, I invalidate". It is noteworthy that the most important expression in this verse reads not as in 1 Macc 6:62, i.e. ἡθέτησεν τὸν ὀρκισμὸν, but ἡθέτησαν σε meaning "they rejected you".<sup>42</sup> This expression sheds important light on the actions of the Seleucid king toward the Jews; rejection of his own word means, in fact, showing disrespect to the other party through placing the current circumstances above honesty. The prophet's kindred act in the exact same way by deceiving him, on the one hand, and speaking well of him in his presence, on the other. In the context of Jeremiah's question to God about the success of scoundrels (vv. 1-2), it can be concluded that the prophet's kindred choose to ally themselves with the treacherous to win something for themselves at the expense of their own honesty and family relationships. With this in mind, the prophet is expected to distrust a single word of one of those people. Furthermore, Jeremiah shall place no trust in anyone, for there are traitors even among his closest ones.<sup>43</sup> The prophetic text in question helps to evaluate the attitude of Judas Maccabeus toward Antiochus V as sheer naivety which manifests itself in Judas' excessive and foolhardy trust in the king's honor. After all, the ruler acted opportunistically and broke his given word as the circumstances began to change.

#### d) God's punishment of the wrongdoer

God's punishment as a consequence of the presented attitude is mentioned at least in three texts. Isa 24:16, which is part of the so-called Grand Apocalypse,<sup>44</sup> is the first such text. Its closer context of vv. 14-18a speaks of the joy related

<sup>41</sup> According to 1 Sam 4, the sanctuary in Shiloh was destroyed by the Philistines, as confirmed by archeology, cf. J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT, Grand Rapids 1980, p. 282.

<sup>42</sup> This situation was mentioned earlier by the prophet Micah, who foresaw division among many families where those who chose to live by God's word would stand against those who placed their disloyalty above honesty (Mic 7:5-6), cf. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, p. 150.

<sup>43</sup> Cf. F.B. Huey, Jr., *Jeremiah, Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 16, Nashville 1993, pp. 140-141.

<sup>44</sup> This refers to chapters 24-27 of the book. These were probably written around the 5<sup>th</sup> century BC as a series of several eschatic prophecies and hymns created independently, cf. W. Harrington, *Introduction à la Bible*, Paris 1971, pp. 388-389.



to the praise of Yahweh, the God of Israel (vv. 14-16a), and the pain related to the prophesied destruction of the Earth and its inhabitants (vv. 16b-18).<sup>45</sup> Those who currently sing for joy and praise God's majesty, but have cunningly hoped that they would get away with their offense, will experience the dread of God's action in the form of total destruction, for they have particularly rejected the law (ἀθετοῦντες τὸν νόμον).<sup>46</sup>

The quotation of 1 Chron 12:18 can be seen in the broader context of vv. 1-23 which enumerate new supporters of David in his fight with Saul. The closer context of vv. 17-19 mentions the arrival of new comrades in arms with whom the young leader deals cautiously; he wants to validate their loyalty, which he eventually succeeds to do.<sup>47</sup> Verse 18 stresses the possibility of being loyal and enjoying God's blessing or being disloyal through betraying David to his enemies (παραδοῦναι τοῖς ἐχθροῖς), as David was a fugitive from the royal court.<sup>48</sup> This betrayal should therefore meet with God's retaliation. The wish for God's punishment is to come true if the newcomers attempt to probe into the weak points of David's camp. The future king seals the entire matter with an oath engaging God's authority on his side.

Sir 1:30 warns of exalting oneself. This attitude can in no way be pleasing to God who discovers the vile human intention and publicly humiliates the proud who reject the fear of God and whose heart is full of deceit (πλήρης δόλου).

Sir 23:11 appears in the closer context of vv. 7-12 which deal with the warning against swearing oaths one can easily break. Discipline concerning the mouth is the foundation of secure life (v. 7). After all, the lips can cause a sinner, a scoffer or a show-off to fall (v. 8). Therefore, the author discourages anyone who aspires to be wise from making reckless oaths (ὀρκῶ) or uttering the Holy Name (v. 9); those who swear (ὀμνύων) or call the Holy Name of God (v. 10) will incur sin similar to slaves incurring bruises. Verse 11 explicitly states that whoever takes frequent and unjustified oaths heaps up offenses and will be punished. If they swear in error, sin is incurred. If they neglect their obligation, they sin doubly. If they swear a false oath (κενῆς ὥμοσεν), they will not be justified, for their household will be filled with calamities. What becomes apparent here is the typical gradation of sin, from a coincidental flaw, through conscious belittling of one's

<sup>45</sup> Cf. M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL 16, Grand Rapids 1996, p. 329.

<sup>46</sup> This is probably related to some invasion similar to the Assyrian incursion into Judea, cf. G.V. Smith, *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007, p. 422.

<sup>47</sup> Cf. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik*, Lublin 2001, p. 104.

<sup>48</sup> Cf. A. Tronina, *Pierwsza Księga Kronik*, NKB ST 10/1, Częstochowa 2015, pp. 263-264. That this is not merely a parable is confirmed by the fact that David was betrayed three times by those whom he trusted, cf. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, p. 124.

own word, to complete denial of a given oath. When referring the above remarks to the conduct of Antiochus V, there is a clear correspondence between the biblical description and the king's later fate, i.e. his and his protector's, Lysias' death, which immediately followed the succession of Antiochus V by Demetrius I.

Finally comes the quotation derived from Zech 5:4, which should be interpreted in the closer context of a prophetic vision of a flying scroll (vv. 1-2) embodying a curse which goes out over the face of the whole land, where a thief steals and a perjurer (ἐπίορκος) takes a false oath – they will all be cut off (v. 3). The curse shall enter the house of the thief, and the house of anyone who swears falsely by the Holy Name (τοῦ ὀμνύοντος τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει), thereby desecrating it. It shall enter those houses and consume them. He who impudently takes a false oath by God breaks the rule of Lev 19:12, which explicitly forbids swearing falsely by the Lord's name (τοῦ ὀμνύοντος τῷ ὀνόματί μου ἐπὶ ψεύδει)<sup>49</sup> so as not to profane it.

The possibility of severe punishment for those who ignore an oath sworn in the name of God should come as no surprise. Although Antiochus certainly did not swear by the God of Israel, Josh 23:7 forbids Israelites to swear by the pagan gods, which means that such oaths were also in use in the Gentile world. This supposition is also confirmed by Zeph 1:5, which speaks of the annihilation of those who swear by the pagan god Milcom.<sup>50</sup> It is also confirmed by Jer 5:7, which attacks the Judeans for swearing by those who are not gods,<sup>51</sup> and 12:16, which accuses the Gentiles of teaching the chosen people to swear by false idols.<sup>52</sup> One can conclude, without error, that Antiochus V must have sworn by one of the Greek idols which he worshiped, thereby profaning its name. The fact that this idol, according to the faith of Israel, does not exist is meaningless here as the king must have believed in the authenticity of his gods. He turned out to be a man who disregarded those whom he officially worshiped.

---

<sup>49</sup> This breach is also a violation of the Third Commandment as stipulated in Ex 20:7 and Deut 5:11, which forbids making wrongful use of the Lord's name, as it is at variance with His glory, cf. M.F. Rooker, *Leviticus. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 3A, Nashville 2000, pp. 256-257.

<sup>50</sup> Thereby equating the false idol with God Himself, cf. K.L. Barker, W. Bailey, *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 20, Nashville 1999, p. 421.

<sup>51</sup> Commentators point out that the apostasy of Manasseh left a deep trace in the hearts of the chosen people since even Josiah's reform was unable to eliminate the attitude of the rejection of God and the elevation of idols as a guarantee for the fulfillment of previously sworn oaths, cf. J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, p. 239.

<sup>52</sup> Probably also Amos 8:14 and Wisdom 14:29 mention swearing by the name of idols.



## 5. The meaning of ὈΡΚΙΣΜΟΣ in 1 Macc 6:62

Summing up the hagiographer's entire account recounting the breach of a word given to the leader of the Maccabean revolt by the Seleucid king, there are a number of aspects related to the Greek term in question:

- a) Ὀρκισμός is not an occasional or a one-time oath, but rather it is a constant law and a moral imperative;
- b) the term entails a demand of absolute faithfulness to a given oath;
- c) having uttered such an oath, a man engages his own authority and incurs the risk of a total downfall or disgrace;
- d) breaking a given Ὀρκισμός reveals a person's dismissive attitude toward their own gods in whom they believe and whom they formally serve;
- e) the term entails a demand of total conformity of a declared attitude with the actual intentions behind an oath;
- f) Ὀρκισμός is supposed to prevent an egotistical approach to serve one's own political interests. It is also supposed to prevent the exploitation of its naive addressees by hidden and vile means;
- g) Ὀρκισμός incurs an irrevocable guilt when someone breaks his word that was sworn particularly in the name of the true God, who is a reliable guarantor of oaths.

This context reveals the negative attitude of the Seleucid king; he is not worthy of the trust placed in him. Furthermore, those who, in their gullibility, have been the object of deceit should await the consequences of having trusted the Gentiles even when they are rulers who, based on their might and the dignity of their office, are obliged to be faithful to their given word.

*Translated by: Mateusz Sylwestrzak*

## Summary

The discussed text of 1 Macc 6:62 contains the noun Ὀρκισμός, which defines an oath given to the leader of the Maccabean revolt by the king, and which is worthy of investigation. The fact that this oath is taken by the most noble person in the country, and is given to his adversary who played the highest role in the insurrection, i.e. that of the leader, reveals the term's significant value. Additionally, the two surrounding verbs related to the activity of taking an oath show that the term must be interpreted as an extremely important activity undertaken solemnly with a high degree of responsibility on the part of the one who takes it, so that he can keep it. What is at stake is personal honor, which guarantees the trust of the other party. An oath taken in such a way should be kept by any means necessary, even if this would require the highest costs and efforts from the one who made an oath to its beneficiary. If breaking the oath entirely ruins one's honor, then no office can compensate for one's loss of authority. In the discussed book, this downfall is also related to the fact that, contrary to the Jews, promises are never kept by the Gentiles.

## Keywords

Biblical exegesis, Old Testament, deuterocanonical books, The First Book of the Maccabees, Antiochus V Eupator, Judas Maccabaeus

## Słowa kluczowe

egzegeza biblijna, Stary Testament, księgi deuterokanoniczne, Pierwsza Księga Machabejska, Antioch V Eupator, Juda Machabeusz

## Abbreviations used in this paper

- AB – The Anchor Bible
- BCOT – Baker Commentary on the Old Testament
- FOTL – The Forms of the Old Testament Literature
- NICOT – New International Commentary on the Old Testament
- NIV NAC – New International Version – New American Commentary
- NKB ST – Nowy Komentarz Biblijny, Stary Testament
- OTL – Old Testament Library
- WBC – Word Biblical Commentary
- WT UAM – Wydział Teologiczny UAM Poznań

## Bibliography

- Adams S.A., *Baruch and the Epistle of Jeremiah: A Commentary Based on the texts in Codex Vaticanus*, Leiden–Boston 2014.
- Allen L.C., *Jeremiah. A Commentary*, OTL, The Westminster John Knox Press, Louisville–London 2008.
- Bailly A., *Dictionnaire grec-français*, Paris 1963.
- Bevan E.R., *The House of Seleucus*, vol. 2, London 1902.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2000.
- Bouché-Leclercq A., *Histoire des Séleucides (323-63 avant J.C.)*, vol. 1, Aalen 1978.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 13-39*, NKB ST, vol. 22/2, Częstochowa 2014.
- Craigie P.C., Kelley P.H., Drinkard J. F., *Jeremiah 1-25*, WBC 26, Word Books Publ., Dallas 1991.
- Dunn J.D.G., Rogerson J.W., *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids – Cambridge 2003.
- Garrett D., House P. R., *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23A, Th. Nelson Publ., Nashville 2004.
- Goldingay, *Psalms 1: Psalms 1-41*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2006.
- Goldingay J., *Psalms 3: Psalms 60-150*, BCOT: *Wisdom and Psalms*, Grand Rapids 2008.
- Hammer S., *Herodot. Dzieje*, Biblioteka Narodowa, Wrocław – Warszawa – Kraków 2005.
- Harrington W., *Introduction à la Bible*, Paris 1971.
- Hartley J.E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas 1992.

- Heggen R., *Underground Rivers: From the River Styx to the Rio San Buenaventura, with occasional diversions*, Albuquerque 2009.
- Huey F.B., Jr., *Jeremiah, Lamentations. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 16, Nashville 1993.
- Klein G.L., *Zechariah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 21B, Nashville 2008.
- Kubiak Z., *Dzieje Greków i Rzymian*, Kraków 2014.
- Langkammer H., *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, in: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 2001.
- di Lella A.A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with notes by P. W. Skehan. Introduction and Commentary*, AB 39, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1987.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 11, 27-36, 43*, NKB ST, vol. 1, pt. 2, Częstochowa 2013.
- Mathews K.A., *Genesis 11:27-50:26. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 1B, Nashville 2005.
- Mounce W.D., *Pastoral Epistles*, WBC 46, Nashville 2000.
- Nawrot J., *Zagłada Asyrii w teofanicznej symbolice ognia. Analiza tekstu Iz 30,27-33*, *Studia i Materiały*, WT UAM Poznań 2000.
- Puett T.L., *Institute Of Biblical Studies: The Book Of Genesis*, Pueblo 2013.
- Roman L. and M., *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York 2010.
- Schäfer P., *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, London – New York 2003.
- Smith G.V., *Isaiah 1-39. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 15A, Nashville 2007.
- Sweeney M.A., *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*, FOTL XVI, Grand Rapids 1996.
- Thompson J.A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, Eerdmans Publ. Comp., Grand Rapids 1980.
- Tronina A., *Księga Kapłańska*, NKB ST, vol. 3, Częstochowa 2006.
- Tronina A., *Pierwsza Księga Kronik*, NKB ST, vol. 10, pt. 1, Częstochowa 2015.
- Will E., *Histoire politique du monde hellénistique. 323-30 av. J.-C.*, vol. 2, Paris 2003.
- Wojciechowski M., *Księga Barucha*, NKB ST, vol. 24, pt. 2, Częstochowa 2016.
- Ziółkowski A., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2011.



Stefano Tarocchi<sup>1</sup>  
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale  
Firenze

## Baptism in the Synoptic Gospels and the Acts of the Apostles<sup>2</sup>

### I. The threefold synoptic tradition

The use of terms concerning baptism in Mark's Gospel, being the core of the threefold tradition, shows a meaningful trajectory. The two main events are,

---

<sup>1</sup> Ksiądz Stefano Tarocchi, kapłan archidiecezji florenckiej, jest profesorem i wykładowcą Wydziału Teologicznego Włoch Środkowych we Florencji oraz redaktorem naczelnym czasopiśma „Vivens homo”. W latach 2010-2017 pełnił funkcję dziekana wydziału. Autor dzieł z zakresu teologii biblijnej: *Marco. Il primo Vangelo*, EDB, Bologna 1999, *Luca. Il Vangelo della salvezza*, EDB, Bologna 2000; *Paolo. Lettere della prigionia. Efesini, Filippesi, Colossesi, Filemone*, Dabar – Logos – Parola. Lectio Divina Popolare NT, EMP; Padova 2004.

<sup>2</sup> See also Jn 1:29-34; Acts 1:8; 4:27; 10:37-38; L. Hartmann, “Baptism”, D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992: 383-394; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana*, Paideia, Brescia 1987; W. Bauer – F.W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2001<sup>3</sup>; M.-É. Boismard, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Les éditions du Cerf, Paris 2001; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2009; E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, I, Paideia, Brescia 2014; L. Hartmann, “Baptism”, in D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992; P.A. Kaswalder, *Galilea terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan*, Milano 2012; Légasse S., *Alle origini del battesimo: fondamenti biblici del rito cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; E. A. Nida – J.P. LOUW, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, United Bible Societies 1999; R.P. Merendino, *Testi anticotestamentari in Mk 1:2-8: “Riv Bibl It” 35 (1987) 3-25*; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit: Baptême et Esprit dans les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1985; L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano* 2011: Società editrice Dante Alighieri, Roma 2011; P. Sacchi, *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994; P. Tavadon, *Les métamorphoses de l'esprit: une exégèse du logion des deux baptêmes, Mt 3: 10-12 et parallèles*, Gabalda, Paris 2002; D. Vigne, *Christ au Jourdain: le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Gabalda, Paris 1992; Weigand P., οἰκος, in H. Balz – G. Schneider (edd.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento, II*, Paideia, Brescia 1998.

on the one hand John the Baptist's baptism opening Mark's narration, and on the other hand the baptism of Jesus. Anyway, in the text of Mark, the reference to baptism retains a fivefold meaning. In fact it is used (1) for the Baptist; (2) for Jesus; (3) to describe the Passion; (4) to designate the baptism of Christians; (5) to designate a cleansing ritual.

There is a complex interaction between Jesus' mission, His baptism (its meaning for all believers) and John's baptism. These baptizing acts share the same meaning and reach, for they consist of a "baptism of repentance for the forgiveness of sins", an element which is softened in the equivalent passages by Matthew and Luke given the implications suggested by a reference to the interpretation of Christ's figure, revealing nonetheless some important interpretative keys.

It is true that Luke announces that John is "proclaiming a baptism of repentance for the forgiveness of sins (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)" (Lk 3:3),<sup>3</sup> but only Paul goes as far as saying that: "For our sake he made the sinless one a victim for sin, so that in him we might become the uprightness of God" (2 Cor 5:21).

It has been speculated that, by means of a redactional intervention, Matthew transferred Mark's phrase ("for the forgiveness of sins [εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν])"<sup>4</sup> from the baptismal context to the one of the Last Supper in the presence of Jesus and the disciples, on the eve of His Passion. As a matter of fact, the passage reads: "this is my blood, the blood of the covenant, poured out for many for the forgiveness of sins (τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)" (Mt 26:28). Thus, a powerful bond is created between baptism and the Eucharist in an unequivocal context, charged with great meaning.

## 1. John the Baptist and Jesus' baptism

As a matter of fact, Mark opens his Gospel with the baptism of Jesus. At first John the Baptist is introduced, and the solemn *formula καθὼς γέγραπται*<sup>5</sup> refers to a quotation of a phrase put under the authority of Isaiah. It is made up of two Old Testament texts <sup>6</sup> related to the prophet's text <sup>7</sup> qualifying John's mission as centered on the themes of the "desert" and the "messenger":

---

<sup>3</sup> Luke himself says: "in his name, repentance for the forgiveness of sins would be preached to all nations, beginning from Jerusalem" (Lk 24:47); cf. Acts 2:38; 5:31; 10:43; 26:18.

<sup>4</sup> Mk 1:4.

<sup>5</sup> See Mk 9:13; Lk 2:23; Acts 7:42; 15:15; Rom 1:17; 2:24; 3:4...

<sup>6</sup> See R. P. Merendino, *Testi anticotestamentari in Mk 1:2-8*: "Riv Bibl It" 35 (1987) 3-25; E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, I, pp. 102-114.

<sup>7</sup> Is 40:3; cf. Es 23:20; Mal 3:1.

Look, I am going to send my messenger in front of you to prepare your way before you (ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου). A voice of one that cries in the desert (φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ): Prepare a way for the Lord (ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου), make his paths straight (εὐθείας ποιείτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν).<sup>8</sup>

Let us now see in parallel the Masoretic text and the LXX version of Isaiah's oracle (the "consolation book"):<sup>9</sup>

A voice cries [qôl qôreʿ], 'Prepare in the desert a way for Yahweh [bammidbâr pannû derek yhw]. Make a straight highway for our God across the wastelands (Is 40:3 TM)	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιείτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν (Is 40:3 LXX).
--	---

As we can see, Mark makes a deliberate change of the Masoretic text, in order to remark the "desert" theme.<sup>10</sup> If according to the Hebrew text of Isaiah, the desert was where the way of the Lord was supposed to be prepared, in the Gospel of Mark the desert is the place where John proclaims a baptism of repentance.

Actually, the appearance of John the Baptist in the narrative, occurs as follows:

John the Baptist ([ὁ] βαπτίζων)<sup>11</sup> was in the desert (ἐν τῇ ἐρήμῳ), proclaiming (κηρύσσων) a baptism of repentance (βάπτισμα μετανοίας) for the forgiveness of sins (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). All Judaea and all the people of Jerusalem made their way to him, and as they were baptised by him (ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ) in the river Jordan they confessed their sins (ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας) (Mk 1:4-5).

John's activity is presented by Mark as standing upon two parallel acts, namely baptising and proclaiming. Looking at the textual tradition which uses the expression "**the Baptist**" (ὁ βαπτιστής),<sup>12</sup> Metzger agrees and underlines the need to use the article ὁ before the noun βαπτίζων.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Mk 1:2-3.

<sup>9</sup> " 'Console my people, console them,' says your God. 'Speak to the heart of Jerusalem and cry to her that her period of service is ended, that her guilt has been atoned for, that, from the hand of Yahweh, she has received double punishment for all her sins' "(Is 40:1-2).

<sup>10</sup> See Mt 3:3 instead: "This was the man spoken of by the prophet Isaiah when he said: A voice of one that cries in the desert, 'Prepare a way for the Lord, make his paths straight'"; Lk 3:4-5: "as it is written in the book of the sayings of Isaiah the prophet: 'A voice of one that cries in the desert: Prepare a way for the Lord, make his paths straight! Let every valley be filled in, every mountain and hill be levelled, winding ways be straightened and rough roads made smooth'".

<sup>11</sup> See Mk 6:14: Ἰωάννης ὁ βαπτίζων; also Joh 1:28.31.33; 3:23; 10:40. Abbiamo invece Ἰωάννης ὁ βαπτιστής in Mk 6:25; 8:28; Mt 3:1; 11:11.12; 14:2.8; 16:14; 17:13; Lk 7:20.33; 9:19.

<sup>12</sup> See Mk 6:25; 8:28; Mt 3:1; 11:11.12; 14:12; 16:14; 17:3; Lk 7:20.33; 8:18; 9:19.

<sup>13</sup> See B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 62. In the text, the article is evidenced between brackets: [ὁ].

The text then runs: “I have baptised you with water (ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι), but he will baptise you with the Holy Spirit (βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ)”. The difference between John’s and Jesus’ baptism is here underlined, moving from water to the Holy Spirit.<sup>14</sup> Luke then adds: “he will baptise you with the Holy Spirit and fire”.<sup>15</sup>

Straight after John the Baptist’s speech on his role and the one of Jesus, Mark lets Jesus enter his narration (ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας: Mk 1,9a)<sup>16</sup>. The origin of Jesus is underlined by Matthew, too (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην); he also gives a brief chronological reference (τότε) and adds Jesus’ destination and purpose (πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ).<sup>17</sup> In Matthew a dialogue between John and Jesus regarding baptism is recorded: the Baptist claims his need to be baptised instead of Jesus (Ἐγὼ χρειᾶν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με) and as an answer he hears from Jesus about a divine plan to be accomplished (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην).<sup>18</sup> After this, John consents.

<p>Mk 1,9a It was at this time that Jesus came from Nazareth in Galilee (ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας) and was baptised (ἐβαπτίσθη) in the Jordan by John (εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου)</p>	<p>Mt 3,13-15 Then Jesus appeared: he came from Galilee to the Jordan (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην), to be baptised by John (τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ). John tried to dissuade him, with the words, ‘It is I who need baptism from you (ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι), and yet you come to me!’ But Jesus replied, ‘Leave it like this for the time being; it is fitting that we should, in this way, do all that uprightness demands (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην).’ Then John gave in to him.</p>
---	---

The event of the baptism of Jesus is recorded by Mark by using concise, solemn words: ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.<sup>19</sup> Mark is not afraid of leaving the reader with the conviction that there is a total communion between Jesus and the people coming to the Baptist to receive “a baptism of repentance (βάπτισμα μετανοίας) for the forgiveness of sins (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)”. The last concept is repeated again: “they confessed their sins (ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας)”.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> See Mt 3:11; At 1:5.

<sup>15</sup> Lk 3:16.

<sup>16</sup> See P.A. Kaswalder *Galilea terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan*, Milano 2012; E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, I, pp. 119-124.

<sup>17</sup> Mt 3:13.

<sup>18</sup> See Mt 5:6.10.20; 6:1.33; 21:32.

<sup>19</sup> Mk 1:9 b.

<sup>20</sup> Mk 1:4.5.



It is possible that this theme is revisited in the Fourth Gospel: “ ‘Look, there is the lamb of God that takes away the sin of the world (ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου)!’ ”.<sup>21</sup>

The Epistle to the Hebrews states that Jesus “is the lamb of God that takes away the sin of the world (χωρὶς ἁμαρτίας)” (Eb 4:15).

All of Matthew’s narration consists of the past participle βαπτισθεῖς. Luke seems to distinguish between the baptism of people and the one of Jesus, accompanied by the action of prayer. In Matthew there is no word about the fact that the baptism of Jesus is operated by John; Luke, according to his style, lets the description of John’s mission and its tragic epilogue precede the event of baptism.<sup>22</sup> Both the passive aorist voices of being baptised of Jesus and of the people can be intended as theological passive.

The Gospels then read:

<p><sup>9b</sup> was baptised in the Jordan by John (ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου).</p> <p><sup>10</sup> And at once, as he was coming up out of the water, he saw the heavens torn apart and the Spirit, like a dove, descending on him.</p> <p><sup>11</sup> And a voice came from heaven, ‘You are my Son, the Beloved; my favour rests on you.’ (Mk 1:9-11)</p>	<p><sup>16</sup>And when Jesus had been baptised (βαπτισθεῖς) he at once came up from the water, and suddenly the heavens opened and he saw the Spirit of God descending like a dove and coming down on him.</p> <p><sup>17</sup> And suddenly there was a voice from heaven, ‘This is my Son, the Beloved; my favour rests on him.’ (Mt 3:16-17)</p>	<p><sup>21</sup>Now it happened that when all the people had been baptised (ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν) and while Jesus after his own baptism was at prayer (Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου), heaven opened</p> <p><sup>22</sup> and the Holy Spirit descended on him in a physical form, like a dove. And a voice came from heaven, ‘You are my Son; today have I fathered you.’ (Lk 3:21-22)</p>
---	---	---

<sup>21</sup> Jn 1:29; cf. Jn 1:36). The verb αἶρω can have these two meanings: 1. to raise from the ground, raise, lift, take up, pick up; 2. to take upon oneself and carry what has been raised, to bear (così H. Liddel – R. Scott – H.S. Jones *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.1973; see also L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano* 2011: Società editrice Dante Alighieri, Roma 2011; J.P. Louw – E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, United Bible Societies 1999; W. Bauer - F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2001<sup>3</sup>.

<sup>22</sup> The text reads: “Herod the tetrarch, censured by John for his relations with his brother’s wife Herodias and for all the other crimes he had committed, added a further crime to all the rest by shutting John up in prison” (Lk 3:19-20). In Matthew the baptism is followed by the description of the opened heaven and the descent of the Holy Spirit. From the cloud, a voice is directed to all who are there. Luke adds to the baptism the detail of prayer (cf. Lk 5:37; 13:3; 14:33), at the very moment in which the Spirit comes down in the shape of a dove, and then comes the voice directed to the Son.

The narration goes on<sup>23</sup> and underlines the fact that for Jesus only, while he comes out of water (ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος), the “heavens” open (being the plural in Matthew, too: εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς,<sup>24</sup> while Luke has the singular “heaven” repeated twice).

The Spirit is made present,<sup>25</sup> (εἶδεν ... τὸ πνεῦμα) descending “like a dove” (ὥς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν). The phrase seems to refer to the way the Spirit comes down, more than to his physical appearance. Luke only tells: “in a physical form, like a dove” (σωματικῶς εἶδει ὥς περιστερὰν).<sup>26</sup> In the following theophany<sup>27</sup> the voice “from heaven” is directed to the Son, as it is in Luke, while in Matthew it is directed to all bystanders.<sup>28</sup> Jesus is presented as “servant of JHWH”, and moreover as the only Son of the Father. Two expressions can be noted: 1) “my favour rests on you” (ὁ ἀγαπητός);<sup>29</sup> 2) Is 42,1: “my chosen one in whom my soul delights” (ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχὴ μου).

## 2. References to John’s baptism

The Baptist is mentioned again in Mark, in Peter’s confession in the vicinity of Caesarea Philippi. This can be read in the parallel ones, too.<sup>30</sup>

Jesus and his disciples left for the villages round Caesarea Philippi. On the way he put this question to his disciples, ‘Who do people say I am?’ And they told him, ‘John the Baptist, others Elijah, others again, one of the prophets.’ ‘But you,’ he asked them, ‘who do you say I am?’ Peter spoke up and said to him, ‘You are the Christ.’ (Mk 8,27-29).

At the climax of the narration of the Transfiguration, in Matthew only, Jesus’ order is expressed in the following way:

As they came down from the mountain Jesus gave them this order, ‘Tell no one about this vision until the Son of man has risen from the dead.’ And the disciples put this question to him, ‘Why then do the scribes say that Elijah must come first?’ He replied, ‘Elijah is indeed coming, and he will set everything right again; however, I tell you that Elijah has come already and they did not recognise him but treated him as they pleased; and the Son of man will suffer similarly at their hands.’ Then the disciples understood that he was speaking of John the Baptist (Mt 17,9-13).

<sup>23</sup> Mk 1:10.

<sup>24</sup> Mt 3:16.

<sup>25</sup> Mat 3:16 has “the Spirit of God”; Lk 3:22 has “the Holy Spirit”.

<sup>26</sup> Lk 3:22.

<sup>27</sup> Mk 1:11.

<sup>28</sup> Mt 3:17; cf. Mk 9:7: the Transfiguration.

<sup>29</sup> See Gen 22:2.12.16; see also Is 42:1 (ὁ ἐκλεκτός μου), as a parallel to παῖς (= servant).

<sup>30</sup> See Mt 16:14: “And they said, ‘Some say John the Baptist, some Elijah, and others Jeremiah or one of the prophets’”.

In Mark the reference to John the Baptist is in the background, while Luke completely dismisses it.

And they put this question to him, ‘Why do the scribes say that Elijah must come first?’ He said to them, ‘Elijah is indeed first coming to set everything right again; yet how is it that the scriptures say about the Son of man that he must suffer grievously and be treated with contempt? But I tell you that Elijah has come and they have treated him as they pleased, just as the scriptures say about him.’ (Mk 9:11-13).<sup>31</sup>

Another important reference to John’s baptism can be found in Lk 7,29-30,

All the people who heard him, and the tax collectors too, acknowledged God’s saving justice by accepting baptism from John; but by refusing baptism (μὴ βαπτισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ) from him the Pharisees and the lawyers thwarted (ἠθέτησαν) God’s plan for them.<sup>32</sup>

The use of the verb ἀθετέω implies a strong juridical connotation: the ones who rejected John’s baptism, rejected the Lord’s will (βουλὴν).<sup>33</sup> So, John’s baptism rejected by the Pharisees and the lawyers “not having themselves baptised by him (μὴ βαπτισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ)” impedes God’s will (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ) to be actuated on them.<sup>34</sup>

In Mark’s narration of the ministry in Jerusalem, John’s baptism is the key to understanding Jesus’ mission. John’s baptism accomplishes God’s will, while Jesus acts on behalf of God. This is the key to get the sense of his enigmatic answer:

They came to Jerusalem again, and as Jesus was walking in the Temple, the chief priests and the scribes and the elders came to him, and they said to him, ‘What authority have you for acting like this? Or who gave you authority to act like this?’ Jesus said to them, ‘And I will ask you a question, just one; answer me and I will tell you my authority for acting like this. John’s baptism, what was its origin, heavenly or human? Answer me that.’ And they argued this way among themselves, ‘If we say heavenly, he will say, “Then why did you refuse to believe him?” But dare we say human?’ – they had the people to fear, for everyone held that John had been

<sup>31</sup> In this text, which is hard to interpret, Elijah is read as having John the Baptist in the background. Malachi says that Elijah’s venue precedes the Messiah’s one. Elijah is referred to the Baptist, whose violent death anticipates that of Jesus Christ, the Messiah: “Look, I shall send you the prophet Elijah before the great and awesome Day of Yahweh comes. He will reconcile parents to their children and children to their parents, to forestall my putting the country under the curse of destruction” (Ml 3:23-24).

<sup>32</sup> See Mt 21:32: “For John came to you, showing the way of uprightness, but you did not believe him, and yet the tax collectors and prostitutes did. Even after seeing that, you refused to think better of it and believe in him”; also Lk 7:18-23, 24-30; Mt 11:2-11.

<sup>33</sup> The *logion* appears after the question that the disciples of the Baptist ask in his name: “John the Baptist has sent us to you to ask, “Are you the one who is to come or are we to expect someone else?” (Lk 7:20) and Jesus’ answer to them and to all the bystanders (cf. Lk 7:24-28).

<sup>34</sup> Lk 7:30; cf. Acts 20:27: “for I have without faltering put before you the whole of God’s purpose” (βουλὴν); Eph 1:11; Heb 6:17.

a real prophet. So their reply to Jesus was, 'We do not know.' And Jesus said to them, 'Nor will I tell you my authority for acting like this.' (Mt 11:27-33).<sup>35</sup>

The third announcement of the Passion bears reference to the baptism,<sup>36</sup> in Jesus' answer to the request made by Jacob and John to both have a seat at each side of Jesus in His glory:

'You do not know what you are asking. Can you drink the cup that I shall drink, or be baptised with the baptism (τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι) with which I shall be baptised (βαπτισθῆναι)?' They replied, 'We can.' Jesus said to them, 'The cup that I shall drink you shall drink,<sup>37</sup> and with the baptism with which I shall be baptised (τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι) you shall be baptised (βαπτισθήσεσθε)' (Mt 10:38-39).

A parallel to this can be found in Matthew (Mt 20,20-23) after the request of the mother of Zebedeus' sons, which modifies the text of Mark we have just referred to.

A *logion* is added in Luke: "There is a baptism I must still receive, and what constraint I am under until it is completed!".<sup>38</sup> It comes out of a series of *logia*, relying on an apocalyptic background, dealing with the sense of the mission of Jesus who did not come "to bring peace on earth... but rather division".<sup>39</sup>

### 3. Other uses

In Matthew, speaking of the mission of the Risen Jesus and the sending of the Eleven, we read:<sup>40</sup>

Go, therefore, make disciples of all nations; baptise (βαπτίζοντες αὐτοὺς) them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος) (Mt 28:19).<sup>41</sup>

Even though some may think of a redactional choice, it is difficult to deny that behind this command lies the will of Jesus himself, then extended in the expression to all the three divine Persons.<sup>42</sup> Jesus' authority ("All authority in

<sup>35</sup> See Mt 21:23-27; Lk 20:1-8.

<sup>36</sup> Mk 10:32-34; cf. Mat 20:17-17-199; Lk 18:31-33.

<sup>37</sup> See Mt 20:23; Mk 14:36; Is 51:17.

<sup>38</sup> Lk 12:50.

<sup>39</sup> Lk 12:51.

<sup>40</sup> Mt 28:16.

<sup>41</sup> See E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, pp. 160-166.

<sup>42</sup> So as in E. Ferguson *Il battesimo nella Chiesa antica*, p. 164; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, pp. 79-119.

heaven and on earth has been given to me” (Mt 28:18) founds the mission that is assigned to the Eleven.

Baptism is the distinctive sign of the mission of the Eleven, in their dimension of faith and, at the same time, at a distance from the Risen Jesus,<sup>43</sup> to make the whole mankind disciples, and most of all to do this in the name of the Three Divine Persons.<sup>44</sup>

In Mark’s “canonical” conclusion, influenced by different elements coming from the tradition, the baptism of believers appears as it was expressed by tradition and related to the mission after the Resurrection of Christ: “Whoever believes and is baptised (βαπτισθεῖς) will be saved; whoever does not believe will be condemned” (Mk 16:16).

The synoptic tradition shows a further usage of terms related to baptism.<sup>45</sup> The verb and the noun<sup>46</sup> have kept the meaning of “immerge, immersion”, typical of the verb βάπτω:<sup>47</sup>

The Pharisees and some of the scribes who had come from Jerusalem gathered round him, and they noticed that some of his disciples were eating with unclean hands, that is, without washing them. For the Pharisees, and all the Jews, keep the tradition of the elders and never eat without washing (ἐὰν μὴ βαπτίσωνται) their arms as far as the elbow; and on returning from the market place they never eat without first sprinkling themselves. There are also many other observances which have been handed down to them to keep, concerning the washing of cups (βαπτισμοὺς ποτηρίων) and pots and bronze dishes. So the Pharisees and scribes asked him, ‘Why do your disciples not respect the tradition of the elders but eat their food with unclean hands?’ (Mk 7:1-5).

On this purpose in Luke it can be read:

The Pharisee saw this and was surprised that he had not first washed (ἐβαπτίσθη) before the meal. But the Lord said to him, ‘You Pharisees! You clean (καθαρίζετε) the outside of cup and plate, while inside yourselves you are filled with extortion and wickedness’ (Lk 11:38-39).<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Cf. Mt 28:17: “When they saw him they fell down before him, though some hesitated”.

<sup>44</sup> Cf. Acts 8:16: “baptised in the name of the Lord Jesus”; Acts 22:16: “Hurry and be baptised and wash away your sins, calling on his name.”

<sup>45</sup> For purity questions, see Mk 7:1-23; Mt 15:1-20; Mt 23:1-36; Lk 11:37-54.

<sup>46</sup> Respectively βαπτίζω e βάπτισμα. For P. Chantraine (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 2009: pp. 156.1279-1280), form βαπτίζω is a deverbative from βάπτω “immerge”, progressively limited to the meaning of “paint” only, this one connected with βαθύς, “deep” (cf. Jn 4:11; Lk 24:1; Acts 20:9; Rv 2:24).

<sup>47</sup> See Jn 13:26; Lk 16:24 (ἵνα βάψῃ); Rv 19:13. Also Mk 14:20 and Mt 26:23, verb ἐμβάπτω (ὁ ἐμβαπτόμενος / ὁ ἐμβάψας).

<sup>48</sup> See parallels Mt 15:20; 23:25-26: there this vocabulary is absent.

## II. The Acts of the Apostles

A meaningful key point in the second book by Luke is the confession of Peter in front of centurion Cornelius, at Caesarea:

You know what happened all over Judaea, how Jesus of Nazareth began in Galilee, after John had been preaching baptism (μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης). God had anointed him with the Holy Spirit and with power, and because God was with him, Jesus went about doing good and curing all who had fallen into the power of the devil (ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου) (Acts 10:37-38).

Baptism comes to be the key point of Jesus' mission and of the testimony to it that the disciples must give. This appears to be the main feature of the book of Acts, found since the moment in which Peter appeals to the community of Jerusalem to choose Judas' substitute:

from the time when John was baptising (ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου) until the day when he was taken up from us, one must be appointed to serve with us as a witness to his resurrection.

We can therefore assume that baptism in this book is set as the borderline between the time of Christ and the time of the Church: "John baptised with water but, not many days from now, you are going to be baptised with the Holy Spirit." (Acts 1:5).<sup>49</sup>

The book of Acts follows the path of the Gospels tradition. Baptism in the Holy Spirit, operating in the Twelve on the 50<sup>th</sup> day after Easter, is in fact operating in order to let the bystanders in the holy city turn to Peter: "What are we to do, brothers?" (Acts 2:37). Here, Peter's answer looks significant:

'You must repent,' Peter answered, 'and every one of you must be baptised (βαπτισθήτω) in the name of Jesus Christ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ),<sup>50</sup> for the forgiveness of your sins (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν), and you will receive the gift of the Holy Spirit (Acts 2:38).

These words are strictly connected to the mandate we find in Lk 24:47: "in his name (ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ), repentance for the forgiveness of sins (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) would be preached to all nations, beginning from Jerusalem".<sup>51</sup> Prep-

<sup>49</sup> See Acts 11:16; 13:24; 19:4; Lk 3:16; 7:19; 13:35; 19:38; Jn 1:15: " 'This is the one of whom I said: He who comes after me has passed ahead of me because he existed before me' ".

<sup>50</sup> See Acts 2:21- the only time this expression is used referring to baptism; see E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, p. 215 n. 3.

<sup>51</sup> See E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, p. 199; Acts 4:12: "for of all the names in the world given to men, this is the only one by which we can be saved".

osition ἐπὶ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) might be a variant for the following preposition εἰς (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν).<sup>52</sup>

baptism is, essentially, the determining factor in order for the Holy Spirit to be given. Acceptance of this key element is conveyed by the threefold synoptic tradition since its first appearance in Mark's Gospel together with the unheard-of message of Christ's solidarity with a sinful humanity.<sup>53</sup>

Chapter 8, after the narration of the "bitter persecution started against the church in Jerusalem" which followed Stephen's execution, tells that "everyone except the Apostles scattered to the country districts of Judaea and Samaria" (Acts 8:1). The dispersion causes a centrifugal movement of the community:

When the Apostles in Jerusalem heard that Samaria had accepted the word of God, they sent Peter and John to them, and they went down there and prayed for them to receive the Holy Spirit, for as yet he had not come down on any of them: they had only been baptised (βεβαπτισμένοι) in the name of the Lord Jesus (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). Then they laid hands on them, and they received the Holy Spirit (Acts 8:14-17).

Further we read<sup>54</sup> that baptism in the name of the Lord Christ (a proper, water-using baptism) precedes the gift of the Spirit. Anyway, the Pentecost event shows the disciples receiving the Spirit: according to the author of the Acts, it is their true baptism: "John baptised with water but, not many days from now, you are going to be baptised with the Holy Spirit (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ)" (Acts 1:5). The gift of the Spirit is somehow perceivable in Simon's longing to get it by purchasing it through money: he is the one who "had for some time been practising magic arts" (Acts 8:9).<sup>55</sup>

Still in Chapter 8 we find Philip, one of the seven who are chosen to daily care (ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ)<sup>56</sup> of those who come to faith in Christ from the Greek-speaking world. Philip proclaims the Gospel "along the road that leads from Jerusalem down to Gaza, the desert road" to an Ethiopian, "a eunuch and an officer at the court of the kandake, or queen, of Ethiopia; he was her chief treasurer".<sup>57</sup> In Acts we are told that Philip, after having explained the fourth song of the Servant of the Lord in Isaiah<sup>58</sup> to an officer of the Ethiopian queen,

<sup>52</sup> See 8:16 (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) and 19:5 (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). As a consequence of Peter's words, Acts records that "they accepted what he said and were baptised. That very day about three thousand were added to their number" (Acts 2:41).

<sup>53</sup> Cf. Gal 3:22: "scripture makes no exception when it says that sin is master everywhere (συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν); so the promise can be given only by faith in Jesus Christ to those who have this faith".

<sup>54</sup> Acts 19:5: "When they heard this, they were baptised in the name of the Lord Jesus".

<sup>55</sup> Acts 8,9; cf. Acts 8:18-19.

<sup>56</sup> Acts 6:5.1.

<sup>57</sup> See Acts 8:26-27.

<sup>58</sup> We refer to Is 53:7-8.

Starting, therefore, with this text of scripture Philip proceeded to explain the good news of Jesus to him. Further along the road they came to some water, and the eunuch said, ‘Look, here is some water; is there anything to prevent my being baptised?’ (τί κωλύει με βαπτισθῆναι)?” (Acts 8:35-36).

So it happened, given that Philip:

ordered the chariot to stop, then Philip and the eunuch both went down into the water and he baptised him. But after they had come up out of the water again Philip was taken away by the Spirit of the Lord, and the eunuch never saw him again but went on his way rejoicing (Acts 8:38-39).<sup>59</sup>

We may suggest that Philip was speaking of baptism. This done, the Spirit gets Philip out of sight: “Philip appeared in Azotus and continued his journey, proclaiming the good news in every town as far as Caesarea”.<sup>60</sup>

Following the thread of the narrative of the Acts, it is meaningful that two out of three narrations about the call of Paul<sup>61</sup> refer precisely to baptism. In the first one,<sup>62</sup> the Holy Spirit is connected to the Apostle recovering his lost sight.

“[Ananias] entered the house, and laid his hands on Saul and said, ‘Brother Saul, I have been sent by the Lord Jesus, who appeared to you on your way here, so that you may recover your sight and be filled with the Holy Spirit.’ It was as though scales fell away from his eyes and immediately he was able to see again. So he got up and was baptised (ἀναστὰς ἐβαπτίσθη)” (Acts 9:18).

In the second account,<sup>63</sup> the apology before the governor Felix, Paul reports Ananias’ words. Baptism is the sign of the shift from his previous condition to the upcoming one. The emphasis is laid on the medium aorist imperative βάπτισαι: the action is done to and for Paul:

“The God of our ancestors has chosen you to know his will, to see the Upright One and hear his own voice speaking, because you are to be his witness before all humanity, testifying to what you have seen and heard. And now why delay? Hurry and be baptised (ἀναστὰς βάπτισαι) and wash away (ἀπόλουσαι) your sins, calling on his name” (Acts 22:14-16).

The same abovementioned city of Caesarea appears again in chapter 10. Here we can see how the effects of the mission and its expansion, started after

---

<sup>59</sup> Cf. E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica*, p. 204.

<sup>60</sup> Cf. Acts 8:40.

<sup>61</sup> Acts 9:1-29; 22:3-21; cf. 26:9-20.

<sup>62</sup> Acts 9:1-29.

<sup>63</sup> Acts 22:3-21.

<sup>64</sup> Acts 24:10-21.



Stephen's martyrdom,<sup>65</sup> are apparently fully developing only with dispersion of Christians in Antiochia, as described in the following chapter.<sup>66</sup> The main character is centurion Cornelius of Caesarea Marittima, who was "devout and God-fearing (εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν)",<sup>67</sup> follower of the practices of Judaic religion ("he gave generously to Jewish causes and prayed constantly to God").<sup>68</sup>

Peter goes to Caesarea bringing along men who stand in Judaic belief, who find it difficult to accept the news of getting together with pagan people,<sup>69</sup> and are astonished by the descent of the Spirit on the latter ones (like it had happened to the Judeans on Pentecost).<sup>70</sup> The word of the Apostle opens up Christian reality to those who "respect God and practice justice":<sup>71</sup> it is the faith in Christ (and in Him only),<sup>72</sup> that gives access to salvation and "redemption from sins". This *kerigma* relies upon the reality of post-resurrectional mission, and on the human life of Christ, from his being baptized by John to his death:

"You know what happened all over Judaea, how Jesus of Nazareth began in Galilee, after John had been preaching baptism. God had anointed him with the Holy Spirit and with power, and because God was with him, Jesus went about doing good and curing all who had fallen into the power of the devil (διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου) (Acts 10:37-38).

The Spirit himself goes further, beyond Peter's project:

While Peter was still speaking the Holy Spirit came down on all the listeners. Jewish believers who had accompanied Peter were all astonished that the gift of the Holy Spirit should be poured out on gentiles too, since they could hear them speaking strange languages and proclaiming the greatness of God (ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν

<sup>65</sup> Cf. Acts 8:1-4.

<sup>66</sup> Cf. Acts 11:19-21: "Those who had scattered because of the persecution that arose over Stephen travelled as far as Phoenicia and Cyprus and Antioch, but they proclaimed the message only to Jews. Some of them, however, who came from Cyprus and Cyrene, went to Antioch where they started preaching also to the Greeks, proclaiming the good news of the Lord Jesus to them".

<sup>67</sup> Acts 10:2; cf. 10:7.22.35. To "respect of God" opposes δεισιδαιμονία in Acts 17:22.

<sup>68</sup> Precisely during prayer time at "ninth hour" he has a vision: he is ordered to look for Paul in Jaffa, in leather tanner Simon's house. While the latter is praying, he gets a revelation in his turn, asking him to overgo any religious or cultural food distinction, as a prelude to the acceptance of the God who "has no favourites" (Acts 10:34). Cf. Acts 10:4.31; see Lv 11; cf. P. Sacchi, *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994: pp. 415-453.

<sup>69</sup> See Acts 10:28.

<sup>70</sup> Acts 2:7.

<sup>71</sup> Acts 10:34-36: "Then Peter addressed them, 'I now really understand', he said, 'that God has no favourites (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός), but that anybody of any nationality who fears him and does what is right is acceptable to him.

God sent his word to the people of Israel, and it was to them that the good news of peace was brought by Jesus Christ – he is the Lord of all'"; cf. Rm 2:11.

<sup>72</sup> See Acts 10:43.

θεόν). Peter himself then said, ‘Could anyone refuse the water of baptism to these people, now they have received the Holy Spirit just as we have?’ He then gave orders for them to be baptised in the name of Jesus Christ (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι) (Acts 10:44-48).

Here baptism by water is distinguished by the outpouring of the Spirit, which effectively anticipates it. It is interesting to notice that the reference to the baptism of this group (“all the listeners”) is explained by the note of the location in which it takes place: the house (οἶκον) of Cornelius,<sup>73</sup> where Peter had been sent.

Nevertheless οἶκος has a wider meaning: from “house” it comes to denote “lineage”, that is, by and large, “family”.<sup>74</sup> So, the same happens to Lidia’s family (οἶκος) (Acts 16:15); the same as to the family of the prison keeper in Philippi (were Paul and Barnabas had been kept), who “was baptised then and there with all his household (οἱ αὐτοῦ πάντες)” (Acts 16:33). Moreover, in Corinth “Crispus, president of the synagogue, and his whole household (οἶκῳ), all became believers in the Lord. Many Corinthians when they heard this became believers and were baptised” (Acts 18:8).<sup>75</sup>

Significantly, remembering the promise made by Jesus to the disciples on the fortieth day since His Resurrection,<sup>76</sup> Peter shall tell to the Church of Jerusalem:

I remembered that the Lord had said, “John baptised with water (ἐβάπτισεν ὕδατι), but you will be baptised with the Holy Spirit (βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ).” I realised then that God was giving them the identical gift he gave to us when we believed in the Lord Jesus Christ; and who was I to stand in God’s way?” (Acts 11:16-17).

we move to Paul’s speech in the synagogue at Antioch in Pisidia. There, he sums up the history of salvation speaking of

“Jesus, whose coming was heralded by John when he proclaimed a baptism of repentance (βάπτισμα μετανοίας) for the whole people of Israel. Before John ended his course he said, “I am not the one you imagine me to be; there is someone coming after me whose sandal I am not fit to undo.” (Acts 13:24-25).

The recall of baptism is accompanied by the *logion* on undoing the sandal, typical for the threefold tradition, as happens in the Fourth Gospel.<sup>77</sup> In Luke and Matthew, we also find a variant of no small importance: “he will baptise you with

<sup>73</sup> Ac ts 10:22.

<sup>74</sup> Cf. P. Weigand, οἶκος, in H. Balz–G. Schneider (eds.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, pp. 566-573.

<sup>75</sup> Cf. Acts 11:14 (σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου); 16:31 (σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου). Paul, for his part, adds: “I did baptise the family (οἶκον) of Stephanas” (1 Co 1:16).

<sup>76</sup> Cf. Acts 1,5.

<sup>77</sup> Jn 1:26-27: “I baptise with water; but standing among you – unknown to you – is the one who is coming after me; and I am not fit to undo the strap of his sandal.”; cf. Mk 1:7; Acts 13,24-25.

the Holy Spirit and fire”.<sup>78</sup> It can be argued that the phrase recalls the same Pentecost; however, after having completed the baptism in Spirit, Jesus will also be the centre of the baptism with fire, that is judgement over people.<sup>79</sup>

The next reference occurs in the narration of Apollo<sup>80</sup> coming to Ephesus before Paul. Aquila and Priscilla take care of his education. Apollo had just moved to Corinth, when

“Paul made his way overland as far as Ephesus, where he found a number of disciples. When he asked, ‘Did you receive the Holy Spirit when you became believers?’ they answered, ‘No, we were never even told there was such a thing as a Holy Spirit.’ He asked, ‘Then how were you baptised?’ They replied, ‘With John’s baptism.’ Paul said, ‘John’s baptism was a baptism of repentance (ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας); but he insisted that the people should believe in the one who was to come after him – namely Jesus.’ When they heard this, they were baptised in the name of the Lord Jesus (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), and the moment Paul had laid hands on them the Holy Spirit came down on them, and they began to speak with tongues and to prophesy (ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ’ αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον). There were about twelve of these men in all” (Acts 19:1-7).

Together with the knowledge of John’s baptism only, Apollo and Paul’s disciples in Ephesus also share the ignorance about the existence of the Holy Spirit. Paul baptises his disciples in the name of the Lord Christ, and immediately after that the Spirit lays himself upon them.<sup>81</sup> This is the only case in which, after having received John’s baptism, complete and real baptism takes place.

### III. Towards a conclusion

Embracing both John’s and Jesus’ baptism, baptism finds its place in the dynamic of the gift of the Spirit, which gains in intensity in the path upon which the three synoptic Gospels run, and is discussed at two main points in the Acts.

It is Mark above all who shockingly includes in his narrative Jesus’ sharing of the human sinful condition. Thus, the baptism presents itself as the sign of a new economy of salvation; at the same time, it indicates the starting point of the disciples’ testimony, called by virtue of the post-Easter mission to make disciples of

<sup>78</sup> Lk 3:16-17; Mt 3:11-12. See Mk 9:49; Mt 13:40.

<sup>79</sup> Cf. Jl, 3:1-5; see P. Weigand, οἶκος, in H. Balz – G. Schneider (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, pp. 118-119.

<sup>80</sup> Apollo was “an eloquent man, with a sound knowledge of the scriptures, and yet, though he had been given instruction in the Way of the Lord and preached with great spiritual fervour and was accurate in all the details he taught about Jesus, he had experienced only the baptism of John” (Acts 18:24-25).

<sup>81</sup> See Acts 8:14-17: “When the apostles in Jerusalem heard that Samaria had accepted the word of God, they sent Peter and John to them, and they went down there and prayed for them to receive the Holy Spirit, for as yet he had not come down on any of them: they had only been baptised in the name of the Lord Jesus. Then they laid hands on them, and they received the Holy Spirit”.

all the distant nations, foreign to Israel, and anoint every man with the baptismal seal “in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit”, but also “in the name of Jesus Christ” “for of all the names in the world given to men, this is the only one by which we can be saved” (Acts 4,12).

The Trinitarian element which accompanies the baptism as explicitly reported by Matthew, as well as the connection between Jesus and the Spirit in the Acts, can hardly be excluded from the intention of the Lord Jesus inferred from the Gospel narrative.

The same disciples, called to share the baptism of the cross of the Lord, shall witness with their lives to it, and shall teach every man the way of the cross as a sign of communion with the Lord of all.

So, baptism represents the beginning of a path shared by the newly established community of Christ’s disciples, not just a mere membership mark. Moreover, as underlined by the Acts, the substantial equivalence between the baptism and the gift of the Spirit runs far beyond the disciples’ ability to witness to baptism, and beyond the believers’ ability to ask for it and accept it.

A new theological reading of Pauline letters preceding (and, in the case of pseudepigraphic letters, following) the three synoptic Gospels and the Acts will enable us to give baptism a further meaning.

## Summary

The baptism of Jesus and John, presented in the synoptic Gospels, shows it as an event full of the dynamics of the Spirit. It takes place according to the assumptions of each Gospel and the Acts of the Apostles. In the Gospel of Mark Jesus shares with humanity the same nature that has been subjected to sin. Baptism becomes the beginning of a new saving economy in which it is necessary to bear witness. The essential element of this testimony is the cross which all His disciples have to share with the Lord. The community on the one hand then needs baptism as a way to go out, and on the other, it is strengthened by the gift of the Spirit that leads to the testimony.

## Keywords

baptism, synoptic Gospels, Saint Mark, Acts of the Apostles, testimony, gift

## Słowa kluczowe

chrzest, ewangelie synoptyczne, św. Marek, Dzieje Apostolskie, świadectwo, dar

## Bibliography

- Barth G., *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia 1987.
- Bauer W., Danker F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 2001.
- Boismard M.-É., *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris 2001.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 2009.
- Ferguson E., *Il battesimo nella Chiesa antica*, t. I, Brescia 2014.
- Hartmann L., “Baptism”, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992, pp. 383-394.
- Kaswalder P.A., *Galilea terra della luce. Descrizione geografica, storica e archeologica di Galilea e Golan*, Milano 2012;
- Légasse S., *Alle origini del battesimo: fondamenti biblici del rito cristiano*, Cinisello Balsamo 1994.
- Liddel H., Scott R., Jones H.S., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.1973.
- Merendino R.P., *Testi anticotestamentari in Mk 1:2-8*, “Riv Bibl It” 35 (1987) 3-25.
- Metzger B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2012.
- Nida E.A., Louw J.P., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, United Bible Societies 1999.
- Quesnel M., *Baptisés dans l'Esprit: Baptême et Esprit dans les Actes des Apôtres*, Paris 1985.
- Rocchi L., *Vocabolario Greco-Italiano 2011*, Roma 2011.
- Sacchi P., *Storia del secondo tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994.
- Tavardon P., *Les métamorphoses de l'esprit: une exégèse du logion des deux baptêmes, Mt 3: 10-12 et parallèles*, Paris 2002.
- Vigne D., *Christ au Jourdain: le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris 1992.
- Weigand P., οἶκος, in: H. Balz – G. Schneider (edd.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Brescia 1998.



Daniel Dzikiewicz<sup>1</sup>

Seminarium św. Józefa w Wilnie  
Instytut Teologiczny

## Wpływ perykopy Mk 16,9-20 na znaczenie rzeczownika ἀρχή w Mk 1,1

### Wstęp

„Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ” (Mk 1,1)<sup>2</sup>. Tymi słowami rozpoczyna się narracja najstarszej ewangelii kanonicznej. Jest to poniekąd sztandarowe zdanie całej księgi, przypisywanej autorstwu św. Marka<sup>3</sup>. W toku historii egzegezy biblijnej doczekało się ono rozmaitych interpretacji. Dla jednych werset Mk 1,1 stanowi pewną formę tytułu całego dzieła lub pierwszej jego części<sup>4</sup>. Dla drugih z kolei dany ustęp jest dodatkiem redakcyjnym, bądź późniejszą glosą<sup>5</sup>. Dyskusje trwają także nad treścią i autentycznością poszcze-

---

<sup>1</sup> Ksiądz Daniel Dzikiewicz (ur. 1971) – kapłan arch. wileńskiej, wykładowca przedmiotów biblijnych w Instytucie Teologicznym Seminarium św. Józefa w Wilnie, absolwent z teol.: Wydział Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie (1995), licencjat z teol. biblijnej: Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie (2003), doktorat z teol. biblijnej: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (2014).

<sup>2</sup> Wszystkie greckojęzyczne cytaty bądź pojedyncze słowa Starego i Nowego Testamentu pochodzą odpowiednio z: *Septuaginta*, A. Rahlfs (red.), Stuttgart 1979 i *Novum Testamentum Graece*, Nestle – Aland (red.), Stuttgart 1999<sup>27</sup>.

<sup>3</sup> Zob. D.J. Harrington, *Ewangelia według świętego Marka*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 981; S. Mędała, *Ewangelia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym (Ewangelia według św. Marka)*, w: S. Mędała (red.), *Ewangelie synoptyczne*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 8, Warszawa 2006, s. 158nn.

<sup>4</sup> „Der Eingangsvers ist von Markus vermutlich als Überschrift über das ganze Buch gedacht”, C.E.G. Swift, *Das Evangelium nach Markus*, w: D. Guthrie – J. A. Motyer (red.), *Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band*, Witten 2012<sup>8</sup>, s. 58; „[I]nscriptio primae partis, an totius libri?”, M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 107, Romae 1966<sup>3</sup>, s. 78; zob. S. Hareźga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 38; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 179.

<sup>5</sup> „Dieser erste Vers wird ja bisweilen sehr skeptisch betrachtet. Bultmann hält ihn für eine ‚alte Glosse‘; Friedrich glaubt, daß es sich ‚wahrscheinlich‘ um einen späteren Zusatz handelt”,

gólnych wyrazów i zwrotów tego passusu. Egzegeci zastanawiają się nad znaczeniem semantycznym rzeczowników ἀρχή (początek absolutny, historyczny, literacki?)<sup>6</sup> i εὐαγγέλιον (rodzaj literacki, orędzie zbawienia?)<sup>7</sup>; wysuwają argumenty za i przeciw *genetivus subiectivus* i *genetivus obiectivus* wyrażenia Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>8</sup>; debatuje nad oryginalnością słów υἱοῦ θεοῦ<sup>9</sup> etc.

Niniejsze opracowanie jest kolejnym przyczynkiem do studium nad powyższym werselem, a właściwie nad początkowym jego słowem ἀρχή. Jest to wyraz o stosunkowo szerokim polu znaczeniowym: *początek, zwierzchność, władza, kraniec, róg*<sup>10</sup> etc. Jednakże w przekładach Nowego Testamentu ów termin w ustępie Mk 1,1 jest oddawany przeważnie za pomocą określenia wyrażające-

W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956, s. 24.

<sup>6</sup> „Die Freudenbotschaft hat einen Anfangspunkt, bis zu dem sie zurückverfolgt werden kann. Sie ist ein Ereignis, das in Gang kommt, ehe ihr Inhalt proklamiert wird (vgl. 1, 14f.). Dieser Anfangspunkt liegt an Gottes Zuspruch an seinen Sohn, und er ergeht in der Verheißung”, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2, Berlin 1968<sup>3</sup>, s. 26; „[L]’inizio [...] deve essere inteso in senso storico. [...] Giovanni [...] è appunto l’inizio”, J. Gnilka, *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi 1998<sup>3</sup>, s. 40; „Początek: Werset 1. rozpoczyna opowieść [...]”, D. J. Harrington, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 985; zob. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu III/2, Poznań – Warszawa 1977, s. 73.75; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1–8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, t. II/1, Częstochowa 2013, s. 74; S. Mędala, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 179.

<sup>7</sup> „Słowo *euangelion* nie oznacza ewangelii jako gatunku literackiego, lecz [...] przesłanie o zbawieniu [...]”, D.J. Harrington, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 985; „Na formę księgi wskazują dwa pierwsze słowa: *początek Ewangelii* [...]”, A. Malina, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 74; zob. A.K. Fenz, *Die Heiligenkreuz-Bibel. Das Neue Testament neu übersetzt & kommentiert. Die Evangelien*, Leipzig 2012, s. 146-147; W. Grundmann, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 26; S. Hareźga, *Jezus...*, dz. cyt., s. 40; H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 75-76; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, Geistliche Schriftlesung 2/1, Düsseldorf 1966, s. 17-18; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Das Neue Testament Deutsch 1, Göttingen 1975<sup>14</sup>, s. 11-12.

<sup>8</sup> „L’antica controversia era così espressa grammaticamente: il genitivo *Iēsou Christou* indica il soggetto o l’oggetto del vangelo?”, J. Gnilka, *Marco*, dz. cyt., s. 40; zob. S. Hareźga, *Jezus...*, dz. cyt., s. 40; H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 76; R. Schnackenburg, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 17; A. Malina, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 74; S. Mędala, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 179; M. Zerwick, *Analysis...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>9</sup> „Da diese Bezeichnung im Markus-Evangelium an entscheidenden Stellen begegnet (1,11; 3,11; 9,7; 13,32; 14,61f.; 15,39; auch 14,36 gehört in diesen Zusammenhang), ist mit der Ursprünglichkeit dieser Lesart ernstlich zu rechnen”, W. Grundmann, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 26; zob. J. Gnilka, *Marco*, dz. cyt., s. 41; S. Hareźga, *Jezus...*, dz. cyt., s. 39; H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 77-78; A. Malina, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 67; R. Schnackenburg, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 18; E. Schweizer, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>10</sup> Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski. Tom I. A–A*, Warszawa 1958, s. 340; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich hasel, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1997, s. 75; R. Romizi – M. Negri, *Greco antico. Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna 2001, s. 212.



go ideę zapoczątkowania Jezusowej Ewangelii: *initium* (Wulgata), *der Anfang* (M. Luther), *the beginning* (King James Version), *początek* (Nowy Testament Królewiecki), *commencement* (La Bible de Jérusalem), *inizio* (Bibbia CEI), *pradžia* (J.J. Skvireckas) itd.

Niemniej jednak istnieją również i takie translacje, które odbiegają od standardowego ujęcia danego słowa. Jedną z nich jest, przykładowo, tłumaczenie prof. Tomasza Węclawskiego: „Źródło dobrej nowiny Jezusa, Mesjasza, syna Boga”<sup>11</sup>. W danym przypadku zamiast tradycyjnego wyrazu *początek* użyto terminu *źródło*. Całkiem oryginalna, choć i niepozbawiona mankamentów, interpretacja, albowiem tekst świętego Marka jest bardziej *nośnikiem*, niż *fundamentem* bądź *praprzyczyną* Jezusowej Ewangelii.

Jednakże propozycja Węclawskiego jest niejako wyrazem pewnego stopnia „niezadowolenia” bądź „buntu” przeciwko dominującemu *status quo* translatorskiemu słowa ἀρχή w Mk 1,1. Obecny artykuł konstituuje kolejny krok w tej dziedzinie. Mianowicie przedstawia sobą próbę odczytania znaczenia rzeczownika ἀρχή w passusie Mk 1,1 w świetle tzw. *kanonicznego zakończenia*, usytuowanego w perykopie Mk 16,9-20. Teza tego studium brzmi następująco: dołączenie fragmentu Mk 16,9-20 do tekstu narracji Mk 1,1-16,8, które miało miejsce prawdopodobnie w II wieku<sup>12</sup>, wpłynęło również na zmianę akcentów semantycznych substantivum ἀρχή. Skutkiem tego utraciło ono pierwotne znaczenie *początku* a przybrało wartość *zarysu* w sensie sumarycznego zbioru kerygmatycznego przesłania, dotyczącego tego, co teologia nazywa *Wydarzeniem Jezusa Chrystusa*.

W celu wykazania powyższej hipotezy to postępowanie badawcze podzielono na dwa etapy. Na pierwszym etapie jest opisywane zjawisko *zespalandia* w tekstach biblijnych oraz jego transformacyjny wpływ na pole semantyczne poszczególnych wyrazów bądź całych perykop. Na drugim z kolei są przytaczane argumenty przemawiające za odczytaniem rzeczownika ἀρχή w wersji Mk 1,1 w znaczeniu sumaryczno-kerygmatycznego *zarysu*. Rozprawę zwieńcza również stanowisko autora podsumowujące zakończenie.

## Zjawisko zespalandia tekstów w Biblii

Zjawisko *zespalandia* słów, wersetów, perykop a nawet poszczególnych ksiąg biblijnych jest dobrze poświadczonym faktem. Na kartach Pisma Świętego przybiera ono różnorodne formy i występuje na różnych poziomach: języka,

<sup>11</sup> *Ewangelia Marka. Dobra Nowina według świętego Marka*, T. Węclawski (tł.), Poznań 1999, s. 7.

<sup>12</sup> „Według tradycji, [...] ta harmonizacja [...] pochodzić ma od presbytera Aristona (ok. 100 po Chr.)”, H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 360; zob. W.R.F. Browning, *Oxford Dictionary of the Bible*, Oxford 2004, s. 244; D.J. Harrington, *Ewangelia...*, s. 1033; H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 360; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 208.

gramatyki, fonetyki, dyskursu, narracji, lecz także na szczeblu kanonicznym całej Biblii<sup>13</sup>.

Pierwszy przykład biblijny, potwierdzający istnienie zjawiska *zespala*nia, znajduje się już w początkowym wersecie Księgi Rodzaju. Chodzi tu oczywiście o słowa *niebo* i *ziemia*, których połączenie w parę tworzy figurę retoryczną powszechnie zwaną *meryzmem* i oznacza całość stworzenia<sup>14</sup>.

Następny wzorzec *zespala*nia materiału biblijnego stanowią tzw. *dwa opisy stworzenia świata* także usytuowane w Księdze Rodzaju, z których pierwszy Rdz 1,1-2,4a pochodzi mniej więcej z przełomu VI–V w. p.n.e. a drugi Rdz 2,4b-25 sięga czasów X–IX w. p.n.e.<sup>15</sup>. Autor pierwszego rozdziału, w duchu poglądów Lwa Tołstoja (1828–1910), optymistycznie deklaruje dobroć całego stworzenia (Rdz 1,4.10.12.18.21.31), z kolei twórca drugiego fragmentu, à la Michaił Bułhakow (1891–1940), nawet w dobrej rzeczywistości dostrzega załączki zła bądź frustracji (Rdz 2,9.17.18.20)<sup>16</sup>.

Kolejnym przykładem fenomenu *zespala*nia w Biblii są tzw. *paralelizmy*, czyli takie środki retoryczne, których istota polega na wieloaspektowym zestawieniu „sąsiadujących” ze sobą wersetów tekstu biblijnego. Stały się one przedmiotem szczególnego zainteresowania egzegetów pod wpływem publikacji anglikańskiego orientalisty bp. Roberta Lowtha (1710–1787)<sup>17</sup>. Dany środek literacki, chociaż pojawia się także w prozie (Rdz 4,3-5a), jest przede wszystkim rozpowszechniony w kompozycjach poetyckich Pisma Świętego (Rdz 2,23; 4,23; Łk 1,46b-47), szczególnie w Księdze Psalmów (Ps 6,6; 26,4; 33,2; 91,7; 103,10; 145,18)<sup>18</sup>.

Dalszym dowodem istnienia fenomenu *zespala*nia tekstów w Biblii jest Księga Psalmów, wolumin cechujący się wyjątkowo *antologicznym* charakte-

<sup>13</sup> Zob. R. Meynet, *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, w: R. Komurka (red.), *Język Biblii a język współczesny. Praca zbiorowa*, Kraków 2006, s. 11-22.

<sup>14</sup> Zob. R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento. Volume 1: I testi canonici*, Strumenti Biblica 5, Torino 2001, s. 25-26.

<sup>15</sup> Zob. W. Brueggemann, *Genesi*, Strumenti Commentari 9, Torino 2002, s. 44-45; J. Le-mański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002, s. 150-151.161; R. Rendtorff, *Teologia...*, dz. cyt., s. 26-27; G. von Rad, *Genesi. Traduzione e commento*, Antico Testamento 2/4, Brescia 1978, s. 51-52.88-91.

<sup>16</sup> Zob. R. Gibert, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Biblioteca biblica 11, Brescia 1993, s. 22-23.

<sup>17</sup> Zob. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, s. 3; A. Berlin, *Parallelism*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. V, New Haven – London 2009, s. 155.

<sup>18</sup> Zob. L. Alonso Schökel, *Manuale di poetica ebraica*, Biblioteca biblica 1, Brescia 1989, s. 65-83; R. Alter, *The Art...*, dz. cyt., s. 3-26; A. Berlin, *Parallelism*, art. cyt., s. 156-160; P.J. Achtemeier – W. Chrostowski (red.), *Encyklopedia biblijna*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1999, s. 897; C. Baldick, *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008, s. 247; K. Pauritsch, *Parallelismus*, w: A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 930-931; J. Limburg, *Psalms, Book of*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. V, New Haven – London 2009, s. 528-530.

rem<sup>19</sup>. W nim zebrane utwory powstawały – w odrębnych warunkach i okolicznościach – w przeciągu kilku dobrych stuleci<sup>20</sup>. Obecna forma danej księgi, jak wykazały odkrycia rękopisów w pobliżu Qumran nad Morzem Martwym, istniała już co najmniej w II w. przed Chrystusem (*terminus ad quem*)<sup>21</sup>.

Coś podobnego można stwierdzić również o Księdze Przysłów i o Pieśni nad Pieśniami. To są także dzieła synkretyczne. Pierwsze jest kolekcją maksym sapiencjalnych a drugie stanowi zbiór pieśni miłosnych<sup>22</sup>.

Zjawisko *zespalandia* tekstów występuje również w Nowym Testamencie. Jedną z wymownych ilustracji tego fenomenu jest chociażby Drugi List do Koryntian. Większość biblistów neguje pierwotną integralność owego pisma, dostrzegając w nim kompozycję złożoną z uprzednio odrębnie istniejących urywków<sup>23</sup>.

Powyższe wyliczanie można byłoby oczywiście uzupełnić jeszcze co najmniej kilkoma wzorcami. Zilustrowanie fenomenu *zespalandia* tekstów biblijnych nie jest jednakże jedynym celem tego rozdziału. W nim, zgodnie z zapowiedzią, musi mieć również miejsce ukazanie istnienia faktu wpływu dołączonych fragmentów na pole semantyczne uprzednio odrębnie istniejących tekstów.

Najprostszym przykładem danego zjawiska jest geneza Księgi Psalmów. Owszem, przedstawia ona sobą, jak wyżej zaznaczono, pewną formę antologii utworów poetyckich, jednakże o dobrze przemyślanym wewnętrznym układzie literackim, odzwierciadlającym pewną koncepcję teologiczną. Jeden zaś z najważniejszych nośników tego konceptu polega właśnie na wprowadzeniu tzw. *doxologii* (Ps 41,14; 72,18-20; 89,53; 106,48; 150,1-6), tj. suplementów tekstualnych, które w toku pracy redakcyjnej nad danym zbiorem dodano do wprzódki istniejących tekstów<sup>24</sup>. To właśnie dzięki nim prywatne kompozycje liryczne (np. Asafa, Dawida, Koracha, Salomona) oraz już istniejące mniejsze kolekcje liturgiczne (np. Ps 120-134; 113-118) przybrały strukturę uniwersalnego Psalterza-Pięcioksięgu (Ps 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150), nawiązującego do

<sup>19</sup> „Psalms [...] is distinguished from all other biblical books by its manifestly anthological nature”, R. Alter, *Psalms*, w: R. Alter – F. Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, London – Glasgow 1997, s. 244; zob. D.J. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Job. Psalms. Proverbs. Ecclesiastes. Song of Songs*, Grand Rapids 2007, s. 141.145; J. Limburg, *Psalms...*, art. cyt., s. 522.

<sup>20</sup> Zob. R. Alter, *Psalms*, art. cyt., s. 244; J. Limburg, *Psalms...*, art. cyt., s. 524-526.

<sup>21</sup> Zob. D.J. Estes, *Handbook...*, dz. cyt., s. 141-144; J. Limburg, *Psalms...*, art. cyt., s. 523.

<sup>22</sup> Zob. D.J. Estes, *Handbook...*, dz. cyt., s. 213-217.393-396; R. Alter, *Psalms*, art. cyt., s. 244.

<sup>23</sup> Zob. J. Murphy-O'Connor, *Drugi list do Koryntian*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004<sup>2</sup>, s. 1348-1349; K.H. Schelkle, *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Berckers Theologische Grundrisse 2, Rottenburg 1970<sup>4</sup>, s. 154-156.

<sup>24</sup> „Each Book ends with a doxology, probably not an original part of the final psalm in each book, but an insertion made in the final editing [...]. Psalm 150 provides a concluding doxology for Book V and for the Psalter as a whole”, J. Limburg, *Psalms...*, art. cyt., s. 526.

Pentateuchu Mojżeszowego<sup>25</sup>. Prawdopodobnie w taki sposób zamierzano wykazać, iż psalmy nie są jedynie laudacyjno-lamentacyjną odpowiedzią ludzką na Boże działanie w historii zbawienia<sup>26</sup>, lecz także autorytatywno-obligatoryjnym słowem samego Boga, na modłę Tory<sup>27</sup>.

Następną klarowną ilustrację fenomenu wpływu dołączonego fragmentu na pole semantyczne pewnej perykopy podaje Ps 51. Jest to jeden z siedmiu tzw. *psalmów pokutnych* (Ps 6; 32; 38; 102; 130; 143), nawiązujący, przynajmniej tak to wynika z jego nagłówka (Ps 51,1), do wydarzeń z życia króla Dawida, opisanych w perykopie 2 Sam 11,1-12,25<sup>28</sup>. Dany tekst stanowi pewną formę przeplatanki błagań o łaskę przebaczenia i duchowego odrodzenia. Posiada jednak stosunkowo problematyczny werset 18, w którym się stwierdza, iż Pan Bóg wcale nie żąda od człowieka składania ofiar i nie ma zupełnie upodobania w całopaleniach. W objaśnieniach egzegetycznych, zwłaszcza katolickich, ta linijka jest opatrzona zazwyczaj pewnym apologetycznym komentarzem. Przykładowo, sławny hiszpański biblista Luis Alonso Schökel (1920–1998) umieszcza następującą adnotację: „Te linijki nie mogą być potraktowane jako formalne zniesienie kultu ofiarniczego”<sup>29</sup>. Do takiego wniosku jednakże można dojść jedynie po przeczytaniu poniższego passusu Ps 51,20-21. Wers 20 zawiera prośbę skierowaną do Boga o odbudowanie murów Jerozolimy. Słowo *mur* spełnia tu oczywiście funkcję figury retorycznej zw. *synekdochą*, sugeruje więc również błaganie o odbudowanie świątyni jerozolimskiej. Natomiast w. 21 zapowiada *expressis verbis* odrodzenie kultu ofiarniczego. Lecz dana perykopa, jak to utrzymuje wielu autorytatywnych badaczy Księgi Psalmów, jest późniejszym dodatkiem<sup>30</sup>. Zatem dołączony fragment Ps 51,20-21 zrelatywizował antykultyczny charakter wersu 18. Toteż i wpływ fenomenu *zespalandia* na semantykę uprzednio istniejącego fragmentu jest również oczywisty.

Nie jest to wcale pojedynczy przypadek w Księdze Psalmów. Coś podobnego można zaobserwować także w innych jej epizodach (przykładowo w Ps 22

<sup>25</sup> Zob. D.J. Estes, *Handbook...*, dz. cyt., s. 145-146; J.S. Kselmann – M.L. Barré, *Księga Psalmów*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 482; J. Limburg, *Psalms...*, art. cyt., s. 526-527; R. Rendtorff, *Teologia...*, dz. cyt., s. 339-344.

<sup>26</sup> Zob. B.S. Childs, *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme Theologica, Casale Monferrato 1998, s. 216.

<sup>27</sup> Zob. R. Rendtorff, *Teologia...*, dz. cyt., s. 341.

<sup>28</sup> Zob. W. Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg – Minneapolis 1984, s. 102; J.S. Kselmann – M.L. Barré, *Księga...*, art. cyt., s. 497-498.

<sup>29</sup> „Non si possono addurre questi versi come un’abolizione formale del culto sacrificale”, L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi. Volume primo*, Commenti biblici, Roma 1992, s. 829.

<sup>30</sup> „Wersety te są wyraźnie późniejsze”, J.S. Kselmann – M.L. Barré, *Księga...*, art. cyt., s. 489; „Verso la fine dell’Esilio, o poco dopo il ritorno, qualcuno aggiunse questi due versi, attualizzando il salmo”, L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi*, dz. cyt., 830; zob. W. Brueggemann, *The Message...*, dz. cyt., s. 101-102.

i Ps 102). Obecnie wśród eksploratorów tej księgi dominuje nawet tzw. *tendencja plura-stratyfikacyjna*, której przedstawiciele, w odróżnieniu od badaczy à la Hermann Gunkel (1862–1932), nie tylko wyodrębniają dodatki redakcyjne w poszczególnych psalmach, lecz także próbują odczytać przesłanie teologiczne takich uzupełnień<sup>31</sup>.

Jeżeli zaś chodzi o nowotestamentalne przykłady wpływu zjawiska *zespawania* tekstów na pole semantyczne poszczególnych perykop, to jeden z najbardziej oczywistych takich przypadków stanowi passus J 21,15-19. Dany fragment pochodzi z końcowego rozdziału Ewangelii według św. Jana, który stosunkowo powszechnie jest postrzegany jako redakcyjny<sup>32</sup>.

Otóż, zdaniem fachowców, ten urywek został przyłączony do czwartej ewangelii kanonicznej w celu odbudowania zachwianego prestiżu hierarchicznego św. Piotra, którego autorytet zapewne podupadł na skutek jego potrójnego zaparcia się Mistrza (J 18,17.25-27) oraz w wyniku Jezusowego powierzenia *swoich*, których uobecniała stojąca pod krzyżem Maryja, opiece umiłowanego ucznia (J 19,25-27). Prawdopodobnie takie tendencje panowały przede wszystkim we wspólnotach znajdujących się pod wpływem teologii szkoły Janowej<sup>33</sup>. Jeden z argumentów przemawiających za taką interpretacją zawiera *potrójne* Piotrowe *kocham* oraz *potrójne* Jezusowe *paś* (J 21,15-17), które niewątpliwie nawiązują do *trzykrotnej* Piotrowej negacji *nie jestem*, wypowiedzianej na dziedzińcu pałacu najwyższego kapłana (J 18,17.25-27)<sup>34</sup>. Innymi słowy, w świetle dodanej perykopy J 21,15-19 do narracji J 1,1-20,31, Piotrowe *nie jestem* (J 18,17.25-27) przybrało charakter chwilowego tchórzostwa (J 20,1-10; 21,1-14) a powierzenie Jezusowych *swoich* umiłowanemu uczniowi (J 19,25-27) utraciło koloryt podstawy podważania papieskiego urzędu Piotra (J 1,42; Mt 16,17-19)<sup>35</sup>. Czyli znów wpływ *wtórny* na znaczenie *uprzedniego* jest oczywisty. I to nawet wówczas,

<sup>31</sup> Zob. B.S. Childs, *Teologia...*, dz. cyt., s. 217-219.

<sup>32</sup> „Der Evangelist hatte sein Evangelium in aller Form mit 20, 30f abgeschlossen. Kap. 21 dürfte ein später hinzugefügter Nachtrag sein [...]”, S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Das Neue Testament Deutsch 4, Göttingen 1975<sup>13</sup>, s. 249; zob. R.E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, The Anchor Bible Reference Library, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, s. 360-361; P. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004<sup>2</sup>, s. 1174; J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2012, s. 480.

<sup>33</sup> „Widocznie szkoła Janowa uznała, że nie dość wyraźnie został podkreślony prymat Piotra w całej Ewangelii i dlatego w tym rozdziale jego postać została wyeksponowana”, J. Klinkowski, *Analiza...*, dz. cyt., s. 480; zob. P. Perkins, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 1174.

<sup>34</sup> Zob. P. Perkins, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 1175-1176; J. Klinkowski, *Analiza...*, dz. cyt., s. 480; C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003<sup>2</sup>, s. 136.

<sup>35</sup> Zob. R.E. Brown, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 361; J. Klinkowski, *Analiza...*, dz. cyt., s. 480-481.



gdyby się okazało, iż powyżej przytoczone teksty wcale nie posiadają dodatków redakcyjnych bądź takimi nie są, to i tak końcowy fragment pewnego utworu, w ujęciu narracyjnym, zawsze będzie chronologicznie *późniejszym* względem *wcześniejszego* materiału. Oznacza to, że tylko po uwzględnieniu *narracyjnie późniejszego* można wnioskować o znaczeniu *narracyjnie wcześniejszego*. Wszakże – tytułem przykładu – wyrażenie „πάντα ὅσα εἶχεν” w passusie Mk 12,44, bez bezpośrednio po nim następującego zwrotu „ὅλον τὸν βίον αὐτῆς”, mogłoby znaczyć po prostu, iż uboga wdowa ofiarowała tylko to, co miała aktualnie przy sobie, ale nie całe swe utrzymanie<sup>36</sup>.

## Argumentacja

Skoro zjawisko *zespalandia* tekstów i jego wpływu na semantykę poszczególnych fragmentów jest częścią składową literatury biblijnej, to być może po dołączeniu perykopy Mk 16,9-20 do narracji Mk 1,1-16,8 zaszło coś podobnego ze słowem ἀρχή w Mk 1,1, w konsekwencji czego utraciło ono pierwotne znaczenie *początku* a przybrało sens *zarysu*!? Za taką interpretacją przemawiają prawdopodobnie poniższe argumenty.

### 1. Argument semantyczny

W danej materii jest to jeden z najważniejszych argumentów. Jego istota, na to wskazuje już sama nazwa, polega na wykazaniu, iż słowo ἀρχή posiada również znaczenie *zarysu* w sensie pewnego zbioru zawierającego podstawowe wiadomości z jakiejś dziedziny.

Udowodnienie tego jest stosunkowo łatwe. Aby się o tym przekonać, wystarczy zajrzeć do kilku słowników starożytnej greki, szczególnie tych większych, bo nie wszystkie podają wyczerpujący zasięg pola semantycznego tego wyrazu<sup>37</sup>. Do tych pierwszych należy niewątpliwie *Słownik grecko-polski*, wydany pod redakcją Zofii Abramowiczówny. Otóż, zgodnie z danym opracowaniem, wyraz ἀρχή, pomimo zasadniczych znaczeń, takich jak *początek*, *zaczęcie*, *pierwsza zasada*, *pierwszeństwo*, *władza* etc., oznacza także *sumę*, *rekapitulację* i *całość*<sup>38</sup>.

Kolejnym przykładem stwierdzającym taki zasięg semantyczny słowa ἀρχή jest *Greek-English Lexicon* autorstwa H. G. Liddell’a i R. Scott’a. W nim też się

<sup>36</sup> Zob. J.L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids 2005, s. 49.

<sup>37</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki...*, dz. cyt., s. 75; R. Romizi – M. Negri, *Greco...*, dz. cyt., s. 212; J. Strong, *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, Nashville – Atlanta – London – Vancouver 1996, s. 587.

<sup>38</sup> Zob. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik...*, dz. cyt., s. 340.

wzmiankuje, iż dany termin może wyrażać idee *całości* – *sum* i *podsumowania* – *total*<sup>39</sup>. Nie są to oczywiście pojedyncze przypadki<sup>40</sup>.

Jeżeli więc taka możliwość istnieje, to teza o odczytaniu znaku językowego ἀρχή w Mk 1,1 jako *zarysu* jest całkiem uzasadniona i realna. U podstaw danej treści leży prawdopodobnie sens wyrazu ἀρχή jako *władzy* w znaczeniu rządzenia nad kimś<sup>41</sup>. Owszem, można sprawować władzę jedynie nad pojedynczą osobą (Mt 8,9), jednakże, formalnie rzecz biorąc, wyraz *władza* sugeruje raczej istnienie pewnej zbiorowości (rodziny, instytucji, stowarzyszenia, państwa etc.), kierowanej przez osobę rządzącą (Lb 16,13; Sdz 9,22; Tt 3,1).

## 2. Argument translacyjny

Jeśli zaś idea jakiejś całości (*suma*, *rekapitulacja*, *podsumowanie* etc.) należy do pola semantycznego wyrazu ἀρχή (argument semantyczny), to warto byłoby poszukać takich przekładów biblijnych, w których dane słowo jest tłumaczone w takim właśnie ujęciu.

Najpierw trzeba zajrzeć do LXX. W tej starożytnej translacji słowo ἀρχή występuje 236 razy. Przybiera ono oczywiście różnorodne znaczenia: *odnogi* (Rdz 2,10), *siedziby* (Rdz 10,10), *urzędu* (Rdz 40,20; 2 Mch 4,27; 5,7; 13,3), *księcia* (Rdz 49,3), *protoplasty* (Wj 6,25), *rogu* (Wj 36,23), *władzy* (Pwt 17,18; 1 Krn 29,12; Est 4,17<sup>r</sup>; 1 Mch 10,52; Oz 2,2), *odległości* (Sdz 7,11), *zarządu* (1 Krn 26,10), *kierownika* (Ne 12,46), *fundamentu* (Prz 1,7; 8,23; Mdr 12,16), *zasady* (Prz 8,22; 17,14), *podstawy* (Prz 9,10), *źródła* (Mdr 14,27), *krainy* (Pnp 4,8), *uwieńczenia* (Hi 40,19) etc., dominuje jednakże raczej sens *chronologicznego początku* (Rdz 1,1; Wj 12,2; 34,22; Pwt 11,12; Rt 1,22; 2 Sm 14,26; 21,9-10; 2 Krl 17,25; 2 Krn 23,8; Ezd 4,6; Jdt 8,29; Est 4,17<sup>r</sup>; 2 Mch 4,10; 8,27; Ps 73,2; 76,12; 77,2; 101,26; 109,3; 118,152; Koh 3,11; 7,8; 10,13; Mdr 6,17.22; 7,5.18; 9,8; 12,11; 14,6.12-13; Syr 1,14; 10,12-13; Iz 2,6; Oz 1,2 itd.)<sup>42</sup>. Niemniej jednak, przynajmniej w niektórych miejscach, termin ἀρχή oznacza *pewną całość*. Chodzi tu zwłaszcza o kilka fragmentów Księgi Liczb, w których jest mowa o nakazie ustalenia liczebności synów całego zgromadzenia Izraelitów (Lb 1,2;

<sup>39</sup> Zob. H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon With a Revised Supplement*, Oxford 1996<sup>8</sup>, s. 252.

<sup>40</sup> Zob. G.E. Benseler – G. Autenrieth, *Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch*, Leipzig 1886<sup>8</sup>, s. 107-108; F.E.J. Valpy, *The Etymology Of The Words Of The Greek Language In Alphabetical Order With The Omission Generally Of Plants And Sometimes Of The More Uncommon Animals*, London 1860, s. 17; A. Д. Вейсман, *Греческо-русский словарь*, Москва 1991, s. 202-203.

<sup>41</sup> Zob. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome I. A – Δ*, Paris 1968, s. 120-121.

<sup>42</sup> Zob. H. Bietenhard, *Principio, origine*, w: L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (red.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, s. 1424-1425.

26,2) bądź poszczególnych ich rodów (Lb 4,22). Przykładowo, w przekładzie ks. prof. Remigiusza Popowskiego dane ustępy brzmią następująco: „Ustalcie *liczbę* [ἀρχήν] całego zgromadzenia synów Izraelitów [...]” (Lb 1,2); „Zbadaj *liczbę* [τὴν ἀρχὴν] synów Gerszoma [...]” (Lb 4,22); „Sprawdź *liczbę* [τὴν ἀρχὴν] całego zgromadzenia synów Izraela [...]” (Lb 26,2)<sup>43</sup>. W tych tekstach słowo *liczba* niewątpliwie oddaje sens ἀρχή jako pewnej całości. Analogiczny przypadek zachodzi także w wierszach: Sdz 7,16.20; 9,34.37.43-44; 1 Sm 11,11; 13,17-18; 1 Mch 5,33 i Ps 138,17. W nich występujący wyraz ἀρχή jest oddawany w tłumaczeniu Popowskiego jako *oddział* (np., Sdz 7,16), *grupa* (np., Sdz 9,34) lub jako *ród* (np. Ps 138,17). Z całą pewnością są to również znaki językowe, wyrażające ideę określonej całości.

A co z Nowym Testamentem? Na jego stronach wyraz ἀρχή pojawia się 55 razy, ale, przynajmniej tak wynika z wielu słowników nowotestamentalnej greki, nie posiada znaczenia jakiegoś całokształtu<sup>44</sup>. W trakcie kartkowania różnorodnych tłumaczeń biblijnych udało się jednakże natrafić na przekład zwany *Słowem Życia* (2005), protestancką parafrazę Nowego Testamentu we współczesnej polszczyźnie, w którym passus Mk 1,1 oddano jako: „Oto niezwykła opowieść o Jezusie–Mesjaszu, Synu Bożym”. W tym ujęciu słowa *oto niezwykła opowieść* są odpowiednikiem greckiego wyrażenia ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου: *oto* odnosi się do ἀρχή a *niezwykła opowieść* parafrazuje τοῦ εὐαγγελίου. Owszem, zaimek *oto* rozpoczyna narrację Markową, nie wyraża jednak idei jej początku w tradycyjnym ujęciu słowa ἀρχή. Jego funkcja polega raczej na odesłaniu czytelnika bądź słuchacza do tej ewangelii jako do pewnego całokształtu, który się znajduje w zasięgu wzroku bądź słuchu.

### 3. Argument skrypturystyczny

Do pola semantycznego słowa ἀρχή należy idea *pewnej całości* (argument semantyczny). Występują też takie przekłady biblijne, w których dany wyraz jest tłumaczony (R. Popowski) lub parafrazowany (*Słowo Życia*) w takim właśnie sensie (argument translacyjny). Jak dotąd nic nie przeczy oddaniu wyrazu ἀρχή w Mk 1,1 jako *zarysu*. Niemniej jednak warto byłoby sięgnąć jeszcze po kolejne uzasadnienie, tym razem skrypturystyczne. Jego sedno polega na wykazaniu, iż ewangelie kanoniczne same w sobie stanowią zbiory jedynie najważniejszych kerygmatycznych „wiadomości” o *Wydarzeniu Jezusa Chrystusa*.

<sup>43</sup> *Biblia Pierwszego Kościoła*, R. Popowski (tłum. i kom.), Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2016, s. 156.162.191.

<sup>44</sup> Zob. H. Bietenhard, *Principio...*, art. cyt., s. 1426-1427; R. Popowski, *Wielki...*, dz. cyt., s. 75; J. Strong, *The New...*, dz. cyt., s. 587; K. Weiß, ἀρχή, w: H. Balz – G. Schneider (red.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, t. I, Brescia 1995, s. 429-433.



Czym są ewangelie *in se*, zastanawiano się nad tym, w mniejszym lub większym stopniu, w przeciwieństwie całej historii chrześcijaństwa<sup>45</sup>. Obecne czasy nie stanowią żadnego wyjątku pod tym względem. Dla jednych – dla przykładu – są to wiarygodne zapisy kronikarskie, dla innych – nasycone motywami cudowności legendy<sup>46</sup> etc.

A jak postrzegali swe utwory sami ewangelisci? Wielorako! Mateusz i Jan pomianowali swe dzieła *księga* – βίβλος (Mt 1,1; J 20,30), Marek – *dobrą i radosną nowiną* – εὐαγγέλιον (Mk 1,1), a Łukasz – *opowiadaniem* – διήγησις (Łk 1,1). Określenia podane przez Mateusza, Łukasza i Jana akcentują literacką formę ich dzieł, natomiast przez Marka – treść. Na pierwszy rzut oka – zbyt skąpo! Wprawdzie ze słowa *opowiadanie* można już wywnioskować, iż jest to całościowy utwór napisany prozą, poświęcony jednowątkowej fabule i posiadający chronologiczny układ wydarzeń<sup>47</sup>. Na tym jednakże nie koniec, albowiem w Janowym opusie słowo *księga* – βίβλος, odnoszone do całego utworu, występuje w tzw. *pierwszym epilogu*, który wprowadza czytelnika w pewne tajniki metodologii autora oraz w teleologię jego kreacji. Tekst epilogu jest następujący: „Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεῦ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεῦοντες ζωῇν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ” (J 20,30-31). Wers 30 stwierdza, iż nie wszystko, czego dokonał Jezus, zostało zapisane w księdze Janowej. Z kolei w. 31 wyjaśnia, że podstawowym celem utrwalenia wybranego materiału jest doprowadzenie odbiorcy tekstu do wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, skutkiem czego ma być posiadanie przez niego pełni życia. Zatem dzieło Janowe charakteryzuje przede wszystkim *selektywność* materiału i *kerygmatyczność* zamysłu. To samo można stwierdzić w odniesieniu do pozostałych tekstów ewangelicznych: żaden z nich nie jest wyczerpującą biografią Jezusa z Nazaretu, lecz teologicznym zapisem *wybranych, zsyntezowanych* i do potrzeb poszczególnych wspólnot *dopasowanych* „wiadomości” o *Wydarzeniu Jezusa Chrystusa*<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Zob. V. Fusco, *Introduzione generale ai sinottici*, w: M. Làconi – et alt., *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos Corso di Studi Biblici 5, Leumann 2002<sup>2</sup>, s. 78-89.

<sup>46</sup> Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014; s. 139-140; M. Skierkowski, *Ewangelie jako biografie kerygmatyczne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(2003), s. 175-190; M. Wojciechowski, *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(1998), s. 168-196.

<sup>47</sup> Zob. C. Baldick, *Oxford...*, dz. cyt., s. 317.

<sup>48</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967, nr 19; Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 139nn.

#### 4. Argument egzegetyczny

Wszystkie powyżej przytoczone argumenty – semantyczny, translacyjny i skrypturystyczny – potwierdzają słuszność postawionej tezy: nic nie stoi na przeszkodzie przetłumaczenia słowa ἀρχή w wersecie Mk 1,1 jako *zarysu* w sensie zbioru podstawowych „wiadomości” o *Wydarzeniu Jezusa Chrystusa*. Niemniej jednak, w celu posiadania obszerniejszej bazy argumentacyjnej, wypadałoby podać przynajmniej jeszcze jeden dowód. Tym razem z dziedziny egzegetyki biblijnej. Otóż, liczni komentatorzy Nowego Testamentu dostrzegają w ustępie Mk 1,1 pewną formę streszczenia fabuły narracyjnej Ewangelii według św. Marka. Na przykład, znany niemiecki biblista Joachim Gnilka (1928–2018) wypowiada się na ten temat tak: „Wers 1 jest [...] syntezą całego dzieła Markowego, nie tytułem książki, ale wskaźnikiem jej treści”<sup>49</sup>. I rzeczywiście dane spostrzeżenie posiada całkiem obiektywne uzasadnienie tekstowe. Druga ewangelia kanoniczna, oprócz prologu (Mk 1,1-8) i epilogu (Mk 16,9-20), dzieli się przeważnie na dwie części: pierwsza ukazuje Jezusa jako Chrystusa (Mk 1,1-8,30), druga jako Syna Bożego (Mk 8,31-16,8)<sup>50</sup>. Werset Mk 1,1 zapowiada pierwszą część za pomocą wyrażenia Ἰησοῦ Χριστοῦ, a drugą poprzez zwrot υἱοῦ θεοῦ. Analogiczną reasumującą treść posiada również słowo εὐαγγελίου. Odnosi się ono nie tylko do *czynów* i *słów* Jezusa (*genetivus objectivus*), lecz także do jego *Osoby* jako takiej (*genetivus subjectivus*)<sup>51</sup>. Skoro więc większość słów wersetu Mk 1,1 odznacza się syntetycznym charakterem, to po dodaniu perykopy Mk 16,9-20 do uprzednio istniejącej narracji Mk 1,1-16,8 wyraz ἀρχή też musiałby taką wartość przybrać.

#### Zakończenie

Według świadectwa najbardziej autorytatywnych manuskryptów Nowego Testamentu (ⲁ Ⲃ Ⲭ Ⲕ Ⲕ), najstarsza ewangelia kanoniczna posiadała początkowo dość nietypowe zakończenie: wystraszone niewiasty uciekły od pustego grobu Pańskiego i zachowały w tajemnicy to, co im się tam przydarzyło

<sup>49</sup> „Il v. 1 è [...] la sintesi di tutta l'opera marciana, non il titolo del libro ma l'indicazione del suo contenuto”, J. Gnilka, *Marco*, dz. cyt., s. 40; zob. B.S. Childs, *Teologia...*, dz. cyt., s. 293; A. Malina, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 74; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 179.

<sup>50</sup> Zob. R.E. Brown, *An Introduction...*, dz. cyt., s. 127; B.S. Childs, *Teologia...*, dz. cyt., s. 294-296; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, s. 263; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 156-158; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008, s. 2212.

<sup>51</sup> „Inhalt seines Buches ist die Freudenbotschaft, die Jesus Christus gebracht hat und deren Inhalt er selbst ist”, W. Grundmann, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 26; zob. R. Schnackenburg, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 17; C.E.G. Swift, *Das Evangelium...*, art. cyt., s. 58.

(Mk 16,1-8)<sup>52</sup>. Co legło u podstaw właśnie takiego finału tej narracji, przy obecnym stanie wiedzy, nie jest jasne. Badacze wysuwają różnorodne hipotezy: utraczonego zakończenia, świadomego zabiegu literackiego, nieukończonego dzieła<sup>53</sup> itd. Jakkolwiek by było, fakt pozostaje faktem, pierwotnie Ewangelia według św. Marka, zresztą zgodnie z duchem pierwszego jej słowa ἀρχή, rzeczywiście przedstawiała sobą pewne *novum*: chronologiczne, literackie, kerygmatyczne<sup>54</sup>. Z biegiem czasu jednakże dodano do niej to, co się dzisiaj nazywa *kanonicznym zakończeniem* (Mk 16,9-20)<sup>55</sup>. W ten sposób najstarsza ewangelia stała się bardziej „kanoniczna” i „synoptyczna”, lecz także otrzymała formę *zamkniętej kompozycji literackiej*. A to z kolei wywarło wpływ na znaczenie semantyczne wyrazu ἀρχή w Mk 1,1, który, po dodaniu perykopy Mk 16,9-20 do narracji Mk 1,1-16,8, przybiera obecnie raczej wydźwięk *zarysu* podstawowych kerygmatycznych „wiadomości” o *Wydarzeniu Jezusa Chrystusa* niżli *początku*. Przemawiają za tym, jak wykazano, wielorakie czynniki: zjawisko *zespалania* tekstów oraz jego wpływ na zmianę akcentów semantycznych poszczególnych słów bądź passusów, a także argumenty: semantyczny, translacyjny, skrypturystyczny i egzegetyczny. W związku z tym warto byłoby, szczególnie w pracy translatorskiej, postrzegać początek Ewangelii według św. Marka (1,1) w świetle kanonicznego jej zakończenia (16,9-20).

## Influence of the pericope Mk 16,9-20 on the meaning of the noun ἀρχή in Mk 1,1

### Summary

This study is devoted to the issue of the influence of the pericope Mk 16,9-20 on the semantic meaning of the noun ἀρχή in Mk 1,1. The starting thesis is: after the joining of the so-called *canonical ending* Mk 16,9-20 to the Gospel of Mark, the first word of this work ἀρχή, lost the meaning of

<sup>52</sup> Zob. W.R.F. Browning, *Oxford...*, dz. cyt., s. 244; B.S. Childs, *Teologia...*, dz. cyt., s. 295-296; J. Drury, *Mark*, w: R. Alter – F. Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, London – Glasgow 1997, s. 410; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 207-209; E. Schweizer, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 206; Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie...*, dz. cyt., s. 200-201.

<sup>53</sup> Zob. H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 359-360; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 208.

<sup>54</sup> „Spisanie pierwszej Ewangelii było ogromnym i nowatorskim zadaniem, wiązało się bowiem z wymyśleniem nowej formy literackiej”, S.M. Miller – R.V. Huber, *Historia Biblii. Dzieje powstania i odczytywania Pisma Świętego*, Przewodniki Chrześcijańskie, Warszawa 2005, s. 104; zob. J. Drury, *Mark*, art. cyt., s. 403-404; H. Langkammer, *Ewangelia...*, dz. cyt., s. 73; S. Mędała, *Ewangelia...*, art. cyt., s. 156.

<sup>55</sup> Zob. W.R.F. Browning, *Oxford...*, dz. cyt., s. 244; J. Gnlika, *Marco*, dz. cyt., s. 932-937; R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, Geistliche Schriftlesung 2/2, Düsseldorf 1971, s. 327-328; E. Schweizer, *Das Evangelium...*, dz. cyt., s. 207.

the *beginning* and assumed the value of the *summary* in the sense of a collection of basic kerygmatic information about the Event of Jesus Christ.

In order to demonstrate the validity of the put forward hypothesis, the current study has been divided into two parts. The first part discusses the issue of the phenomenon of combining biblical texts and its influence on the semantic meaning of particular words or pericope. The second part, however, gives arguments for the proposed solution. The semantic argument shows that the word ἀρχή may have the meaning of *summary*. The translational argument cites some examples of biblical translations of the word ἀρχή as *a certain summary*. The scriptural argument shows that canonical gospels are a literary summary of the words and works of Jesus Christ. And the exegetical argument justifies the summary character of the entire first verse Mk 1,1.

In the light of the quoted evidence, the following conclusion is to be drawn: the addition of the pericope Mk 16,9-20 to the Gospel of Mark made the latter a closed literary composition, and this in turn also influenced the meaning of the word ἀρχή in Mk 1,1, which lost the sense of the *beginning* and took the character of a *summary*.

## Keywords

The first word of the Gospel of Mark, the canonical ending of the Gospel of Mark, the phenomenon of combining biblical texts and its influence on the semantics of words, translation

## Słowa kluczowe

Pierwsze słowo Ewangelii wg św. Marka, kanoniczne zakończenie Ewangelii wg św. Marka, fenomen zespalanie tekstów biblijnych i jego wpływ na semantykę słów, tłumaczenie

## Bibliografia

- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski. Tom I. A – Δ*, Warszawa 1958.
- Achtemeier P.J. – Chrostowski W. (red.), *Encyklopedia biblijna*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1999.
- Alonso Schökel L., *Manuale di poetica ebraica*, Biblioteca biblica 1, Brescia 1989.
- Alonso Schökel L. – Carniti C., *I Salmi. Volume primo*, Commenti biblici, Roma 1992.
- Alter R., *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985.
- Alter R., *Psalms*, w: R. Alter – F. Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, London – Glasgow 1997, s. 244-262.
- Baldick C., *Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford 2008<sup>3</sup>.
- Benseler G.E. – Autenrieth G., *Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch*, Leipzig 1886.
- Berlin A., *Parallelism*, w: D.N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. V, New Haven – London 2009, s. 155-162.
- Biblia Pierwszego Kościoła*, R. Popowski (tłum. i kom.), Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2016.
- Bietenhard H., *Principio, origine*, w: L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (red.), *Dizionario dei concettibiblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, s. 1424-1429.
- Brown R.E., *An Introduction to the New Testament*, The Anchor Bible Reference Library, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997.

- Browning W.R.F., *Oxford Dictionary of the Bible*, Oxford 2004.
- Brueggemann W., *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg – Minneapolis 1984.
- Brueggemann W., *Genesi*, Strumenti Commentari 9, Torino 2002.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome I. A – Δ*, Paris 1968.
- Childs B.S., *Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme Theologica, Casale Monferrato 1998.
- Drury J., *Mark*, w: R. Alter – F. Kermode (red.), *The Literary Guide to the Bible*, London–Glasgow 1997, s. 402-414.
- Estes D.J., *Handbook on the Wisdom Books and Psalms. Job. Psalms. Proverbs. Ecclesiastes. Song of Songs*, Grand Rapids 2007.
- Ewangelia Marka. Dobra Nowina według świętego Marka*, T. Węclawski (tłum.), Poznań 1999.
- Fenz A. K., *Die Heiligenkreuz-Bibel. Das Neue Testament neu übersetzt & kommentiert. Die Evangelien*, Leipzig 2012.
- Fusco V., *Introduzione generale ai sinottici*, w: M. Làconi – et al., *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos Corso di Studi Biblici 5, Leumann 2002, s. 37-136.
- Gibert P., *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Biblioteca biblica 11, Brescia 1993.
- Gnilka J., *Marco*, Commenti e studi biblici, Assisi 1998.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 2, Berlin 1968.
- Haręzga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- Harrington D.J., *Ewangelia według świętego Marka*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 981-1033.
- Klinkowski J., *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2012.
- Koester C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003.
- Kselmann J.S. – Barré M.L., *Księga Psalmów*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 481-524.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu III/2, Poznań – Warszawa 1977.
- Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Studia Biblica 4, Kielce 2002.
- Liddell H.G. – Scott R., *Greek–English Lexicon With a Revised Supplement*, Oxford 1996.
- Limburg J., *Psalms, Book of*, w: D. N. Freedman (red.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. V, New Haven–London 2009, s. 522-536.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1–8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, t. II/1, Częstochowa 2013.
- Marxsen W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956.
- Meynet R., *Binarność, podstawowa cecha języka biblijnego*, w: R. Komurka (red.), *Język Biblii a język współczesny. Praca zbiorowa*, Kraków 2006, s. 11-22.
- Mędała S., *Ewangelia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym (Ewangelia według św. Marka)*, w: S. Mędała (red.) *Ewangelie synoptyczne*, Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych 8, Warszawa 2006, s. 156-215.
- Miller S.M. – Huber R.V., *Historia Biblii. Dzieje powstania i odczytywania Pisma Świętego*, „Przewodniki Chrześcijańskie”, Warszawa 2005.

- Murphy-O'Connor J., *Drugi list do Koryntian*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 1348-1369.
- Novum Testamentum Graece*, Nestle – Aland (red.), Stuttgart 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.
- Pauritsch K., *Parallelismus*, w: A. Grabner-Heider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 930-931.
- Perkins P., *Ewangelia według świętego Jana*, w: R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy – W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2004, s. 1108-1176.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa 2008.
- Rendtorff R., *Teologia dell'Antico Testamento. Volume 1: I testi canonici*, Strumenti Biblici 5, Torino 2001.
- Resseguie J.L., *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids 2005.
- Schellke K.H., *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Berckers Theologische Grundnisse 2, Rotenburg 1970.
- Schnackenburg R., *Das Evangelium nach Markus*, Geistliche Schriftlesung 2/1, Düsseldorf 1966.
- Schnackenburg R., *Das Evangelium nach Markus*, Geistliche Schriftlesung 2/2, Düsseldorf 1971.
- Schulz S., *Das Evangelium nach Johannes*, Das Neue Testament Deutsch 4, Göttingen 1975.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Markus*, Das Neue Testament Deutsch 1, Göttingen 1975.
- Skierkowski M., *Ewangelie jako biografie kerygmatyczne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(2003), s. 175-190.
- Septuaginta*, A. Rahlfs (red.), Stuttgart 1979.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1967, s. 350-362.
- Strong J., *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*, Nashville – Atlanta – London – Vancouver 1996.
- Swift C.E.G., *Das Evangelium nach Markus*, w: D. Guthrie – J.A. Motyer (red.), *Kommentar zur Bibel. AT und NT in einem Band*, Witten 2012, s. 54-102.
- Valpy F.E.J., *The Etymology Of The Words Of The Greek Language In Alphabetical Order With The Omission Generally Of Plants And Sometimes Of The More Uncommon Animals*, London 1860.
- Von Rad G., *Genesi. Traduzione e commento*, Antico Testamento 2/4, Brescia 1978.
- Weiß K., ἀρχή, w: H. Balz – G. Schneider (red.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, t. I, Brescia 1995, s. 429-433.
- Wojciechowski M., *Ewangelie jako biografie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3(1998), s. 168-196.
- Вейсман А. Д., *Греческо-русский словарь*, Москва 1991.
- Zerwick M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 107, Romae 1966.



Piotr Ostański<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## **„Maria Magdalena powiedziała do niego po hebrajsku: «rabbuni»” (J 20,16). „Rabbuni” i inne aramejskie określenia odnoszące się do Boga/Chrystusa w greckim tekście Nowego Testamentu**

Autor prezentowanego artykułu opublikował w 2015 roku w periodyku „Wrocławski Przegląd Teologiczny” artykuł zatytułowany „Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie”<sup>2</sup>. Przybliżył w nim realia językowe na obszarach działalności Jezusa w Palestynie, a w podsumowaniu stwierdził, iż mieszkańcy tych terenów byli często ludźmi trójjęzycznymi: mówili po aramejsku, hebrajsku i grecku<sup>3</sup>. Trudno jednak dziś rozstrzygnąć definitywnie, jaki był zasięg społeczny i terytorialny tych języków, w jakiej zależności pozostawały do siebie języki hebrajski i aramejski oraz jaką rolę odgrywał w Palestynie język grecki<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ksiądz Piotr Ostański, ur. 1952, sakrament kapłaństwa 1977 w Poznaniu, kolejno wikariusz, kapelan szpitala wojewódzkiego i proboszcz. Doktorat 1990, habilitacja 2008. Od wielu lat związany z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Poznaniu i Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2014 pracuje na stanowisku profesora UAM. Jest współautorem monografii *Księga Dziejów Apostolskich* (1999) i autorem następujących książek: *Piszemy pracę magisterską. Przewodnik metodyczny* (1998; 2003), *Jak Biblia zamieszkała między nami. Dzieje tekstu biblijnego* (2000), *Bibliografia biblistyki polskiej. 1945-1999* (2002), *Objawienie Jezusa Chrystusa. Praktyczny komentarz do Apokalipsy* (2005), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2000-2009* (2010), *Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego. Kazania katechizmowe* (2014), *Bibliografia biblistyki polskiej. 2010 – 2013/2014* (2015).

<sup>2</sup> Zob. P. Ostański, *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23(2015) 2, s. 45-74. W artykule tym czytelnik znajdzie odpowiedzi na wiele pytań i wątpliwości, które mogą się zrodzić podczas lektury niniejszego opracowania.

<sup>3</sup> Por. C. Arnould-Béhar, *La Palestine à l'époque romaine*, Paris 2007; A. Tresham, *The languages spoken by Jesus*, „Master's Seminary Journal” 20(2009) 1, s. 93.

<sup>4</sup> Por. P. Muchowski, *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2(2010), s. 131.

Wielojęzyczność rzymskiej Palestyny poświadcza wyraźnie i jednoznacznie *titulus culpa*e umieszczony przez Piłata na krzyżu Jezusa. Według ewangelisty Jana został on zredagowany aż w trzech językach: *Hebraisti, Rōmaisti, Hellēnisti* („w języku hebrajskim, łacińskim i greckim”; J 19,20). Ten niepozorny szczegół świadczy o złożonej sytuacji językowej w ojczyźnie Jezusa. Uwarunkowania te pozostawiły niewątpliwie ślady w greckim tekście Nowego Testamentu. Badania nad tą kwestią są nie do przecenienia dla właściwego odczytania przesłania biblijnego. Niniejsze opracowanie jest kontynuacją wspomnianego studium, z wyraźnym akcentem na język aramejski.

Jezus jako palestyński Żyd znał niewątpliwie język aramejski i nim się posługiwał<sup>5</sup>. Był to z całą pewnością Jego język ojczysty<sup>6</sup>, w którym nauczał zapewne napotykanych ludzi. Również po aramejsku zaczęto spisywać logia Jezusowe, które najpierw krążyły wśród ludzi w odpisach, a później stały się jednym ze źródeł dla ewangelistów<sup>7</sup>.

Wśród biblistów rodzi się pytanie, czy oryginalnym językiem Nowego Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, mógł być język aramejski<sup>8</sup>? Niektórzy uczeni sądzą, iż Ewangelie powstały oryginalnie właśnie po aramejsku, a później zostały przełożone na grekę. Takie opinie są jednak na ogół odosobnione<sup>9</sup>. Dziś uważa się powszechnie, że pisma Nowego Testamentu spisywali po grecku redaktorzy, którzy na co dzień posługiwali się dwoma albo i trzema językami, przy czym ich językiem ojczystym mógł być właśnie aramejski<sup>10</sup>.

Nie zachował się żaden starożytny aramejski tekst Ewangelii. Jedyne dziś dostępne najstarsze odpisy Ewangelii są kopiami greckimi. Tym niemniej studia nad ich greczyzną prowadzą do niezwykle interesujących wniosków: język grecki Ewangelii pozostaje pod wyraźnym wpływem języka aramejskiego. Tych wpływów badacze upatrują w:

<sup>5</sup> R. Por. Bartnicki, *Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, s. 75.

<sup>6</sup> J. Barr sugeruje, że dla ustalenia ojczystego języka Jezusa należałoby przełożyć Ewangelie z greckiego na aramejski i hebrajski. Ten z tekstów, który okazałby się najbardziej zrozumiały, byłby językiem ojczystym Jezusa. Por. J. Barr, *Which language did Jesus speak? Some remarks of a semitist*, „Bulletin of the John Ryland Library” 53(1970) 1, s. 14-15.

Okazuje się, że przekład tekstu Nowego Testamentu na język hebrajski pozwala wyjaśnić wiele trudnych miejsc. Por. D. Bivin, R. Blizzard, *Understanding the difficult words of Jesus*, Arcadia 1983, s. 79-91; 119-169.

<sup>7</sup> Por. C. Tuckett, *Q and the history of early Christianity. Studies on Q*, Peabody 1996, s. 88.

<sup>8</sup> Według rozeznania Papiasza, zacytowanego przez Euzebiusza z Cezarei, „Mateusz uporządkował logia (*synētaxato ta logia*) w języku hebrajskim (*Hebraidi dialektō*), a każdy je tłumaczył (*hermēneusen* – ‘interpretował’) jak potrafił” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościoła*, 3,39,16). „Język hebrajski” może, choć nie musi, oznaczać w tym kontekście język aramejski.

<sup>9</sup> Np. J. Carmignac, *Początki Ewangelii synoptycznych*, Mogilany; Kraków 2009; R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 259-262.

<sup>10</sup> Ta uwaga nie dotyczy ewangelisty Łukasza. Zob. P. Ostański, dz. cyt., s. 51, 54.



– aramejskich nawykach językowych u autorów redagujących teksty po grecku, np. w używaniu nietypowego dla języka greckiego aramejskiego szyku wyrazów w zdaniu (orzeczenie – podmiot – dopełnienie)<sup>11</sup>;

– obecności skażeń w tekście greckim, które dają się w miarę łatwo wyjaśnić przez odwołania do aramejskiego słownictwa<sup>12</sup>;

– istnieniu zapożyczeń z języka aramejskiego, czyli tzw. arameizmów<sup>13</sup>. Przy wnikliwej obserwacji tekstu okazuje się, że jest ich więcej w tych fragmentach, które przekazują słowa Jezusa niż w partiach narracyjnych<sup>14</sup>. Dlatego też uczeni wysuwają przypuszczenie, iż redaktorzy Ewangelii mogli korzystać z pisanych aramejskich źródeł logiów Jezusa i „oprawiać” je w bardziej poprawne (z punktu widzenia języka greckiego) teksty narracyjne<sup>15</sup>.

– niezwykle ważnym świadectwem wpływu języka aramejskiego na grecki tekst Ewangelii są aramejskie nazwy pospolite (np. *sikera*, *raka*), wyrażenia i zwroty (np. *’ēlī ’ēlī lāmā ’āzabtānī, talitha koum*) oraz nazwy własne osób (np. *Kēphas*, *Barnabas*) i miejsc (np. *Gethsēmani*, *Gabbatha*), pozostawione w tekście w oryginalnej formie aramejskiej, jedynie w greckiej transkrypcji<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> W językach semickich (w tym w aramejskim) kluczowa jest kolejność słów w zdaniu: „orzeczenie – podmiot – dopełnienie”. Natomiast w języku greckim kolejność wyrazów jest najczęściej inna: „podmiot – orzeczenie – dopełnienie”, choć ten porządek nie jest aż tak krytyczny jak w języku aramejskim, ponieważ greckie słowa (rzeczowniki, przymiotniki, imiesłowy, zaimki) mają końcówki, które wyraźnie wskazują na ich funkcję w zdaniu: mianownik jest przypadkiem podmiotu, dopełniacz wskazuje na dzierżawczość, celownik na dopełnienie dalsze, a biernik – na dopełnienie bliższe. Natomiast w języku aramejskim, w którym nie ma fleksji, porządek słów w zdaniu jest bardzo ważny. Por. <https://www.studylight.org/language-studies/aramaic-thoughts.html?article=212> [dostęp 27.5.2018 r.]. Kilka przykładów porządku semickiego („orzeczenie – podmiot – dopełnienie”) w greckich tekstach Ewangelii: „Gdy Jezus znalazł osiołka...” (J 12, 14): *heurōn de ho lēsoūs onarion*; „uczniowie przystąpili do Jezusa...” (Mt 18, 1): *prosēlthon hoi mathētai tō Iēsoū*; „Jezus udał się ze swoimi uczniami do wioski...” (Mk 8, 27): *kai exēlthen ho Iēsoūs kai hoi mathētai autoū eis tas kōmas*.

<sup>12</sup> Przykładem może być mało zrozumiały werset Łk 11, 41: „Raczej dajcie to, co jest wewnątrz, na jałmużnę, a zaraz wszystko będzie dla was czyste”. W paralelnym miejscu u Mateusza tekst brzmi nieco inaczej: „Oczyść wpierrw wnętrze kubka, żeby i zewnętrzna jego strona stała się czysta” (Mt 23, 25). Mateuszowa lekcja tekstu o oczyszczeniu kubka ma zrozumiały sens, a ponadto oba człony tworzą wyraźny paralelizm. Z perspektywy tekstu Mateuszowego widać, iż wersja Łukaszcza jest skażona. Bibliści uważają, że u podłoża trudności tekstu Łukasza leży aramejskie źródło Q, na którym ewangelista prawdopodobnie się oparł. Otóż w aramejszczyźnie istnieją dwa podobne słowa: *zākkāū* („dawać jałmużny”) i *dākkāū* („oczyszczać”). Ewangelista przypuszczalnie źle odczytał oryginalne słowo *dākkāū* i dlatego mylnie przekazał Jezusowy logion. Por. C. Tuckett, dz. cyt., s. 88.

<sup>13</sup> Uczeni mają sporo problemów z odróżnianiem arameizmów od hebraizmów.

<sup>14</sup> Ta uwaga dotyczy zwłaszcza Ewangelii Janowej.

<sup>15</sup> Por. B. Knox, *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6(1947) 2, s. 29.

<sup>16</sup> Por. J. Fitzmyer, *Essays on the Semitic background of the New Testament*, Missoula 1974, s. 93-184; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. I. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 16-19; G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 167.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie analiza aramejskich określeń odnoszących się do Boga i Chrystusa w greckim tekście Nowego Testamentu. Natomiast inne aramejskie słowa pospolite i zwroty językowe, a także nazwy własne (antroponimy i toponimy), wymagają osobnego studium.

## Messias

Tłem dla terminu *Messias* jest zwyczaj nanoszenia oliwy na ciało. W starożytności uważano bowiem, iż oliwa, przenikając przez skórę do wnętrza ludzkiego ciała, dawała mu siłę, radość i piękno<sup>17</sup>, zaś wylanie jej na głowę w ramach specjalnego rytu przynosiło namaszczanemu siłę i majestat. Hetyci mieli zwyczaj namaszczać swoich królów, faraonowie – urzędników, a Kanaaniejczycy – wasali<sup>18</sup>.

Również w Izraelu natłuszczanie oliwą było ważnym rytuałem. Autorzy biblijni określali namaszczanego terminem *māšīach*, co zwykle tłumaczono jako „osoba namaszczona w imieniu Boga”, „pomazaniec” albo „mesjasz”. Pierwotnie w Izraelu *māšīach* był tytułem królów (np. Saula – 1 Sm 24,7; Dawida – 2 Sm 19,22; Salomona – 2 Krn 6,42), a także osób pełniących ważne funkcje: arcykapłanów, kapłanów i proroków (Kpł 4,3.5.16; 6,15; 1 Krn 16,22). Namaszczano także przedmioty (np. Arkę Przymierza – Wj 30,26, ołtarz – Wj 40,10 czy każdą do rytualnych obmyć – Wj 40,9).

Określenie *māšīach* zostało użyte w Starym Testamencie 38 razy, i to zawsze w stosunku do osób: 30 razy do królów, 6 razy do arcykapłanów i 2 razy do praojców, Abrahama, Izaaka i Jakuba (Ps 105,15). Nieco później słowo to nabrało, pod wpływem proroków, znaczenia eschatycznego. Tak bowiem zaczęto określać tajemniczą osobę – wysłannika Jahwe, który miał przynieść ostateczne rozwiązanie problemu zła, grzechu i śmierci w świecie oraz ustanowić nowy ład – królestwo mesjańskie<sup>19</sup>.

Greckim odpowiednikiem hebrajskiego terminu *māšīach* jest imiesłów *chri-stos* („namaszczony”), pochodzący od czasownika *chriō* („namaszczać”, „wyznaczać”). W Septuagincie występuje on 43 razy, natomiast w Nowym Testamencie – 529 razy (w tym 379 razy u Pawła), i to zawsze w odniesieniu do

<sup>17</sup> Por. I. de la Potterie, *Namaszczenie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1973, s. 514.

<sup>18</sup> Por. F. Hesse, *Chrio*, w: *Theological dictionary of the New Testament. Abridged in one volume*, Grand Rapids, Mi 1990, s. 1322-1323.

<sup>19</sup> Nurt mesjański przewija się przez karty całej Biblii, zaś oczekiwania Narodu Wybranego w tym względzie raz mają charakter bardziej religijny i duchowy, a kiedy indziej – bardziej doczesny i polityczny. Współczesny bardzo zróżnicowany judaizm trwa w dużej części w oczekiwaniu na przyjście Mesjasza. Chrześcijanie natomiast uznają, że zapowiedzianym Mesjaszem jest Jezus Chrystus. W tym sensie Jezus jest *māšīach*, czyli Wysłannikiem Boga.

Jezusa, zwykle w zwrotach: *ho Christos Iēsous* („Chrystus Jezus”) lub *Iēsous Christos* („Jezus Chrystus”).

Tylko ewangelista Jan, i to dwukrotnie, określił Jezusa oryginalnym semickim słowem *Messias*, ale natychmiast wyjaśnił ten termin jego greckim odpowiednikiem *Christos*. Pierwszy raz miało to miejsce po spotkaniu Jezusa z Andrzejem. Kiedy później Andrzej z Betsaidy natknął się na swego brata Szymona Piotra, oświadczył mu:

„Znaleźliśmy Mesjasza (*ton Messian*) – to znaczy Chrystusa” (*Christos*; J 1,41)<sup>20</sup>.

Drugi raz określenie *Messias* padło w rozmowie Jezusa ze Samarytanką. Kobieta oświadczyła (J 4,25): „Wiem, że przyjdzie Mesjasz (*Messias*), zwany Chrystusem (*Christos*)”. Jezus potwierdził jej słowa, oświadczając: „Jestem nim Ja, który z tobą mówię” (J 4,25-26).

Tak więc Jan dwukrotnie posłużył się oryginalnym semickim tytułem Jezusa – *Messias*, a dla czytelników nieznających języka Żydów podał jego grecki odpowiednik – *Christos*. Termin ten występuje w Czwartej Ewangelii 19 razy, w tym 2 razy w zwrocie „Jezus Chrystus” (J 1,17; 17,3). Należy je tłumaczyć jako „Namaszczony”, choć w przypadku Jezusa nie chodzi o fizyczne rozprowadzenie oleju, ale o namaszczenie i misję duchową.

Użyte przez Jana określenie *Messias* jest transkrypcją albo hebrajskiego określenia *māšīach*<sup>21</sup>, albo też jego aramejskiego odpowiednika *mešichā*<sup>22</sup>. Jednak nie na hebrajski, ale na aramejski źródłosłów tytułu *Messias* wskazuje zarówno spółgłoskowy schemat słowa, jak również końcowe *-ā*, które odpowiada aramejskiemu imiesłowowi biernemu<sup>23</sup>.

Tak więc Janowy tytuł Jezusa – *Messias*, będący źródłem dla greckiego przekładu i odpowiednika *Christos* (a ponadto także nasze polskie określenie „Mesjasz”) ma proveniencję aramejską. Tym samym hebrajski termin *māšīach*, jakkolwiek bardzo bliski, nie jest bezpośrednim źródłem dla tytułu Jezusa w Ewangelii według św. Jana 1,41 i 4,25.

## Rabbouni

Zasadniczym rysem działalności Jezusa w czasie Jego publicznej służby było nauczanie. Jezus wykorzystywał każdą okazję, aby nauczać: czynił to w synagogach (np. J 6,59), w świątyni jerozolimskiej (np. Łk 20,1), na łonie natury

<sup>20</sup> Cytaty biblijne w przekładzie Biblii Tysiąclecia, wyd. 5.

<sup>21</sup> Por. np. Dn 9,25.

<sup>22</sup> Por. np. Targum do 1 Sm 24,7.

<sup>23</sup> Por. K. Baranowski, *Aramejskie słowa i wyrażenia w grece Nowego Testamentu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 26(2016) 2, s. 50.

(np. Mt 13,1-2), w podróży (np. Łk 13,22) i po domach (np. Łk 10,37), z okazji świąt (np. J 8,20), a nawet codziennie (np. Mt 26,55). Nie dziwi więc, że współcześnie Jezusowi uważali Go za nauczyciela. Jezus był tego świadomy i godził się, aby zwracano się do Niego „Nauczycielu”: „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» (*Didaskalos*) i «Panem», i dobrze mówicie, bo nim jestem” (J 13,13). Ludzie tytułowali Jezusa *rabbi*, czyli dokładnie tak samo, jak innych swoich nauczycieli religijnych (uczonych w Piśmie i faryzeuszów; Mt 23,7-8). W Ewangeliach w 13 miejscach Jezus został nazywany *rabbi*<sup>24</sup>.

Określenie *rabbi* jest grecką transkrypcją semickiego terminu *rabbî*, które zarówno w języku hebrajskim, jak i aramejskim znaczy to samo<sup>25</sup>: *rab* to tyle co „wielki” (por. Dn 2,31), zaś końcówka *-î* jest przyrostkiem dzierżawczym pierwszej osoby liczby pojedynczej. Etymologicznie *rabbî* znaczy więc „mój wielki”; określenia tego używano w sensie: „mój pan”, a także jako tytułu, jakim zwracano się do poważnych znawców Biblii i Prawa Mojżeszowego<sup>26</sup>. Według J 3,2, *rabbi* znaczy *didaskalos*, czyli „nauczyciel”.

Obok określenia *rabbi*, które może mieć pochodzenie zarówno hebrajskie, jak i aramejskie, ewangelisti używają również aramejskiego synonimu tego słowa. Chodzi o tytuł *rabbouni*. W Ewangelii Markowej tak tytułuje Jezusa niewidomy żebrak Bartymeusz:

„Jezus przemówił do niego: «Co chcesz, abym ci uczynił?» Powiedział Mu niewidomy: «Rabbuni» (*Rabbouni*), żebym przejrzał” (Mk 10,51).

Drugi raz tytuł *Rabbouni* pojawia się w Ewangelii Janowej w dialogu zmar twychwstałego Chrystusa z Marią Magdaleną:

„Jezus rzekł do niej: «Mario! » (*Mariam*). A ona obróciwszy się, powiedziała do Niego po hebrajsku (*Hebraisti*): «Rabbuni» (*Rabbouni*), to znaczy [Mój] Nauczycielu!” (*Didaskale*; J 20,16).

Tytuł Jezusa *Rabbouni* jest grecką transkrypcją semickiego określenia *ribbônî*. Objasnienie dołączone przez ewangelistę: „Maria powiedziała po hebrajsku (*Hebraisti*)” – zdaje się sugerować, że *Rabbouni* jest określeniem pochodzenia hebrajskiego. Musimy jednak pamiętać, że przysłówek *Hebraisti* używany był w Nowym Testamencie nie tylko w sensie ścisłym („hebrajski”), ale także na określenie tego, co nie-greckie: nie-Greków i nie-greckiego języka<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Zob. Mt 26,25.49; Mk 9,5; 11,21; 14,45; J 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8.

<sup>25</sup> Por. S. Segert, *The languages of historical Jesus*, „Communio Viatorum” 44(2002) 2, s. 163.

<sup>26</sup> Por. K. Baranowski, dz. cyt., s. 51.

<sup>27</sup> Por. S. Segert, dz. cyt., s. 163.

Słowo *rabbouni* pochodzi od *ribbôn* („pan”, „mistrz”, „nauczyciel”)<sup>28</sup> i występuje w greckich manuskryptach w kilku wariantach<sup>29</sup>. R. Popowski sugeruje, że *rabbouni* jest formą hiperboliczną użytą zamiast popularnego w Ewangeliach tytułu *rabbi*<sup>30</sup>. Natomiast K. Baranowski uważa, że *ribbôn* jest aramejskim odpowiednikiem hebrajskiego słowa *rab*, zbudowanym z tego samego rdzenia *r-b-b* z dodatkiem formantu *-ôn*<sup>31</sup>.

Istnieje jednak drobna różnica między aramejskim słowem *ribbônî* a jego grecką transkrypcją. Samogłoska „a” („alfa”) w określeniu *rabbouni* nie ma z pewnością źródła w semickim „i” („chireq”), ale pochodzi raczej od samogłoski „a” („patach”) w słowie *rab*. Natomiast końcowe „i” („jota”) w tytule *rabbouni* odpowiada przyrostkowi dzierżawczemu pierwszej osoby liczby pojedynczej („mój nauczyciel”), analogicznie jak „i” w zakończeniu słowa *rabbi*.

Gdyby ewangelista Jan chciał przekazać dialog zmartwychwstałego Chrystusa z Marią Magdaleną w czystej greczyźnie, musiałby użyć dwóch greckich słów: *Maria* i *Didaskalos*, a gdyby po hebrajsku – słów *Miriam* i *Rabbi*. Tymczasem użył słów aramejskich, *Mariam* i *Rabbouni*. Bibliści sądzą, że stało się tak dlatego, ponieważ starożytny Kościół – kierując się szacunkiem – zachował słowa dialogu z pierwszej chrystofanii po zmartwychwstaniu w najbardziej pierwotnej, oryginalnej wersji, czyli po aramejsku i tak też zapisał je później redaktor. Prawdopodobnie z tego powodu tytułem Jezusa w innych perykopach jest *rabbi*, natomiast w J 20,16 (i z szacunku również w Mk 10,51) *rabbouni*, czyli w ojczystym języku Jezusa. Jan natychmiast przetłumaczył to słowo na język zrozumiały dla czytelników, czyli grecki: „Rabbouni, to znaczy: [Mój] Nauczycielu! (*ho legetai Didaskale*).

## Abba

Imieniem własnym Boga w Starym Testamencie było JHWH, które w Biblii hebrajskiej występuje 6828 razy. Izraelici zastępowali je zwykle w mowie, z szacunku dla imienia Bożego (Wj 20,7; Pwt 5,11), słowem *’Ādōnay* („mój Pan”).

<sup>28</sup> Końcówka *-ôn* jest podobna do końcówki *-ôn* w takich słowach jak np. *gā’ôn* („świeć”) i *h#āzôn* („widzenie”).

<sup>29</sup> *Rabbounei, rabboni, rabbonei, rabbōni*. Por. K. Baranowski, dz. cyt., s. 51.

<sup>30</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 543; por. też: R. Buth, Ch. Pierce, *Hebraisti in ancient texts: Does Hebraisti ever mean “Aramaic”?*, w: *The language environment of first century Judaea*, ed. R. Buth., R. Notley, Leiden 2014, s. 100.

<sup>31</sup> Por. K. Baranowski, dz. cyt., s. 51; G. Dalman sugeruje, że istniały dwa warianty tego samego słowa aramejskiego, *ribbôn* w dialekcie wschodnim i *rabbôn* (bliższe *rab*) w dialekcie zachodnim języka aramejskiego; por. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemische Targume*, Leipzig 1905, s. 176.

Tytuł ten podkreślał raczej autorytet Boga aniżeli Jego bliskość. Bóg Jahwe był Ojcem dla Izraela i ta idea była w Narodzie Wybranym mocno zakorzeniona, niemniej jednak rzadko był On wprost nazywany Ojcem<sup>32</sup>. Zdarzało się, że autorzy natchnieni porównywali Go do ojca ziemskiego (np. Prz 3,12; Ps 103,13) lub też podkreślali jego ojcowski autorytet (np. Iz 45,9-11; 64,7).

Sytuacja zmieniała się wraz z nadejściem Nowego Testamentu. Praktycznie zaniknęło imię JHWH, natomiast pojawiły się nowe imiona Boga. Jednym z nich było „Ojciec” (*patēr*) jako określenie Ojca Jezusa i Ojca ludzi<sup>33</sup>. Jezus wielokrotnie dawał do zrozumienia, że Bóg jest Jego Ojcem w bardzo wyjątkowym i szczególnym znaczeniu, i potwierdzał czyniąc wyraźne rozróżnienie pomiędzy formułami: „mój Ojciec” (np. Mt 7,21; Łk 2,49; 22,29) i „wasz Ojciec” (np. Mt 5,45; Łk 12,32)<sup>34</sup>.

W Biblii Nowego Testamentu Jezus nazywa zawsze swojego Ojca *patēr* (*ho pater*), z jednym wszakże wyjątkiem, podczas modlitwy w Ogrójcu:

„[...] Jezus mówił: «Abba, Ojcie (Abba *ho patēr*), dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]»” (Mk 14,36).

*Abba* jest grecką transkrypcją aramejskiego słowa *'abbā'*. Bezpośrednio po nim ewangelista podał, prawdopodobnie ze względu na nieżydowskich czytelników, jego grecki ekwiwalent (*Abba ho patēr*).

Słowo *'abbā'* pochodzi od rzeczownika *'āb* („ojciec”). Końcówka *-ā'* służy w języku aramejskim do budowy wołacza; jednocześnie nadaje ona terminowi *'āb* formę określoną („Ojcie!”; por. *malkā'* w Dn 2,4: „O królu!”)<sup>35</sup>.

G. Kittel uważa, że terminu *'abbā'* zasadniczo nie używano w kontekście religijnym, ale jedynie w relacjach międzyludzkich i rodzinnych. Gdy niekiedy zdarzało się użyć tego określenia w sensie religijnym, zaraz dołączano dopowiedzenie, że nie chodzi o relacje rodzinne (np. Targum do Hi 34,36n: „*'abbā'*, który jest w niebie”)<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. H. Ringgren, *'āb*, w: *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 1, ed. by J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids 1974.

<sup>33</sup> Wybrana literatura tematu: J. Kręcidło, *Ojcostwo Boga w Biblii*, w: *Tylko służyć. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Urbańskiemu*, t. 2, red. W. Gałązka, Warszawa 2016, s. 31-38; P. Łabuda, *Bóg Ojciec w myśli apostoła Pawła*, w: *Bóg Ojciec*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015 (Źródło Wody Żywej, t. 2), s. 125-157; M. Bednarz, *Bóg Ojciec w przekazie czterech Ewangelii*, [w:] *Bóg Ojciec*, red. P. Łabuda, Tarnów 2015 (Źródło Wody Żywej, t. 2), s. 75-123; S. Zarzycki, *Pelnia objawienia się Boga jako Ojca*, „Communio” 35 (2015) 1 (189), s. 71-96; Góźdz K., *Bóg, Ojciec Jezusa Chrystusa*, w: *Bóg – Ojciec wszystkich*, red. K. Góźdz, J. Lekan, Lublin 1999 (Duszpasterskie Wykłady Akademickie), s. 101-122.

<sup>34</sup> Por. P. Ternant, *Ojcowie – Ojciec*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 626.

<sup>35</sup> W języku hebrajskim wołacz i formę określoną tworzy się przy pomocy rodzajnika określonego *ha-*.

<sup>36</sup> Por. G. Kittel, *Abba*, w: *Theological dictionary of the New Testament*, t. 1, ed. by G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1981, s. 5.



Kittel podaje też za Zahnem, iż według Jana Chryzostoma, Teodoreta i Teodora Lektora małe dzieci używały aramejskiej formy wołacza *'abbā'*, kiedy zwracały się do swoich ojców. Tym samym słowo *'abbā'* nabierałoby nowego znaczenia, nie tylko zwykłego „ojcze!”, ale także – niosącego duży ładunek emocjonalny wołania dziecka, pełnego intymności i zażyłości.

W podobnym kierunku zmierzają uwagi lingwistów, którzy uważają, że aramejskie słowo *'abbā'* może być formą dziecięcego gaworzenia podobnego do greckiego *papa*<sup>37</sup>. W tym sensie można by *'abbā'* tłumaczyć jako „tatusiu”. Jak jednak powiązać to z faktem, iż u początku słowa *'abbā'* stoi termin *āb*, a więc tytuł wyrażający respekt i nadawany kapłanom, prorokom, władcom, ojcom rodów i panom?

Jak wspomniano wcześniej, słowa *'abbā'* używano wyłącznie w kontekście świeckim i rodzinnym, a prawie nigdy w religijnym, w odniesieniu do Jahwe. *Novum* Jezusowe polegało na tym, iż zaadaptował On do Boga termin, który dla Jemu współczesnych brzmiał swojsko i nie wprowadzał atmosfery powagi i respektu, ponieważ na co dzień był używany przez dzieci w żydowskiej rodzinie. Innymi słowy, Jezus użył w odniesieniu do Boga prostego języka, takiego, jakim dziecko zwracało się do swojego ojca<sup>38</sup>.

Ta dziecięca nuta w głosie Jezusa jest wyraźnie obecna w badanym fragmencie Mk 14,36. Jezus zwraca się do swojego Ojca jak dziecko do tatusia prosząc o pomoc i wsparcie: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]”.

W Ewangeliach Jezus zwrócił się do swojego Ojca tylko jeden raz słowem *Abba* (Mk 14,36). Jednak bibliści sądzą, że we wszystkich tych aklamacjach, w których Jezus mówił do Boga *ho patēr*<sup>39</sup>, *patēr*<sup>40</sup>, *ho patēr mou*<sup>41</sup>, albo nawet *patēr hēmōn*<sup>42</sup>, *de facto* używał On słowa *'abbā'*.

Frazę „Abba, Ojcze (*Abba ho patēr*)” powtórzył też dwukrotnie apostoł Paweł. W Liście do Rzymian uzmysławia czytelnikom, iż wszyscy ci, którzy podlegają Prawu, przypominają pełnych lęku niewolników; natomiast ci, którzy przez chrzest wchodzą do rodziny Bożej, wstępują do niej nie jako niewolnicy, ale otrzymują ducha adopcji i przystępują do wspólnoty jako synowie. Instynkt duchowy podpowiada im, aby patrząc na Boga zwracać się do niego po synowsku, „Abba”<sup>43</sup>:

<sup>37</sup> Por. G. Schrenk, *Patēr*, w: *Theological dictionary of the New Testament*, t. 5, dz. cyt., s. 985.

<sup>38</sup> Por. G. Kittel, dz. cyt., s. 6.

<sup>39</sup> Zob. Mt 11,26; J 5,35.

<sup>40</sup> Zob. Mt 11,25; Łk 11,2; 23,34; J 11,41; 12,27n; 17,5.

<sup>41</sup> Zob. Mt 26,39.42.

<sup>42</sup> Zob. Mt 6,9.

<sup>43</sup> Por. W. MacDonald, *Komentarz biblijny do Nowego Testamentu*, Jastrzębie Zdrój 2005, s. 456.

„Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze! (*Abba ho patēr*; Rz 8,14-15).

W drugim fragmencie Listu do Galatów Paweł uświadamia czytelnikom, że niewolnikowi nie wolno tytułować swego pana „ojcze”. Natomiast w kręgu Chrystusa jest inaczej: Duch Święty przybliży wielką godność tym, którzy stali się synami Bożymi i uczy ich, że powinni mówić do Boga „Abba”:

„Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! (*Abba ho patēr*; Ga 4,6).

Uczeni sądzą, że imię Boga *Abba* może stanowić w obu tych Listach reminiscencję liturgiczną i nawiązywać do początku modlitwy „Ojcze nasz”<sup>44</sup>. Zwracają też uwagę, że obecność w tekstach Pawła tytułu, jakim Jezus określał swojego Ojca i zwracał się do Niego, jest świadectwem, iż wspólnota wczesnochrześcijańska zapamiętała słowo *Abba* jako słowo samego Jezusa<sup>45</sup>, a Jego uczniowie zwracając się w taki sposób do Boga upewniają się, że mają udział w synostwie i dziedzictwie swojego Pana.

Obie te perykopy świadczą też, że określanie *Abba*, charakterystyczne tylko dla Jezusa, stało się też wymownym rysem tych, którzy w Niego uwierzyli. Nie chodzi przy tym jedynie o literalny aspekt słowa Jezusa, ale o jego głębo-ki wydźwięk. Dla Żydów *'abbā'* wskazywało na bliską i zażyłą relację dziecka z Ojcem. Używając tego słowa, Jezus objawia swój prawdziwy związek z Bogiem, a wprowadzając w tę rzeczywistość swoich uczniów – odsłania, Kim jest naprawdę Bóg: nie jest On dalekim Panem egzystującym w swojej niedostępnej transcendencji, ale Kimś niezwykle bliskim<sup>46</sup>.

Tak więc określenie *Abba* jest w istocie podstawowym, najbardziej fundamentalnym słowem prawdy w objawieniu Jezusa, a jednocześnie wyznaniem całego Kościoła. Może na to wskazywać czasownik *krazō* („wołać”) powtarzający się w obu tekstach Pawłowych.

Jezus zaczerpnął prosty, wręcz kolokwialny język z bliskich relacji rodzinnych i używając słowa, które każdego dnia rozlegało się w izraelskich domostwach, bez wahania zastosował je w odniesieniu do swojego Ojca. Mówiąc inaczej, słowem *Abba* Jezus odsłonił swoją uczuciową zażyłość z Ojcem, a jednocześnie niepomrotnie skrócił dystans dzielący jego uczniów, dzieci Boga, od Niego samego.

<sup>44</sup> Por. G. Kittel, dz. cyt., s. 6.

<sup>45</sup> Uczeni zaliczają słowo *Abba* do *ipssissima verba Iesu*.

<sup>46</sup> Por. J. Dunn, *Romans 1-8*. Dallas 2002 (Word Biblical Commentary, vol. 38a), s. 453.



Warto nadmienić, iż termin *'abbā'* tworzy aramejskie imię „Barabasz”. *Bar-'abbā'* (w greckiej transkrypcji *Barabbas*) znaczy tyle co „syn ojca” (Mt 27,16).

## Podsumowanie

W poważnym studium nad greckim Nowym Testamentem trzeba uwzględnić wielorakie językowe podłoże tekstów biblijnych, ponieważ rzymska Palestyna w I wieku po Chr. była krajem wielu języków. Jednym z nich był język aramejski. W tym języku mówił na co dzień Jezus, po aramejsku zapisywano krążące wśród ludzi Jego logiony i tym też językiem posługiwały się pierwsze wspólnoty chrześcijańskie<sup>47</sup>. Nie dziwi więc, że pisarze biblijni mieli zwyczaj zapisywać greckimi literami nie tylko nazwy osobowe i geograficzne, ale także wyrażenia i słowa pospolite.

Przedmiotem niniejszego opracowania były aramejskie określenia odnoszące się do Boga i do Chrystusa, przekazane w greckim tekście Nowego Testamentu. Są to trzy określenia:

- *Messias* (J 1,41; 4,25); greckim odpowiednikiem jest *Christos*;
- *Rabbouni* (J 20,16; Mk 10,51); greckim odpowiednikiem jest *Didaskale*;
- *Abba* (Mk 14,36; Rz 8,15; Ga 4,6); greckim odpowiednikiem jest *ho patēr*.

To ostatnie określenie różni się znaczeniowo od podanego przez autorów natchnionych greckiego równoważnika. Pochodząc z języka codziennego, w zaskakujący sposób odślania prawdę o Bogu.

Jak wspomniano, w Nowym Testamencie występuje wiele pospolitych słów i wyrażen aramejskich, a także aramejskich antroponimów i toponimów. Wymagają one osobnego opracowania.

**“Mary of Magdala said to him in Hebrew, «Rabbouni»” (John 20:16). “Rabbouni” and other Aramaic words referring to the God/Christ in the Greek New Testament**

## Summary

Everyone who studies the New Testament Bible must take into account its Aramaic background and that results from several factors:

- the Aramaic language was very popular in Roman Palestine during the first century A.D.;
- the Aramaic was Jesus’ mother tongue;
- Jesus’ teaching was being recorded in Aramaic and then it circulated among the people;
- the oldest Church consisted of Aramaic speaking communities.

<sup>47</sup> Por. P. Ostański, dz. cyt., s. 54-55.

It is worth remembering that the New Testament authors, when working on the Greek Gospels, they were following their Aramaic language habits. The effects of them were aramaisms in the Greek texts, Aramaic sentence constructions and even Aramaic words rendered by Greek letters.

The aim of this paper was to investigate the Aramaic words referring to the God/Christ in the Greek text of the New Testament. Three Aramaic words were analysed:

- *Messias* (John 1:41; 4:25); Greek equivalent is *Christos*;
- *Rabbouni* (John 20:16; Mk 10:51); Greek equivalent is *Didaskale*;
- *Abba* (Mk 14:36; Rom 8:15; Gl 4:6); Greek equivalent is *ho patēr*.

The last term is semantically different from its Greek equivalent. Being derived from everyday language, it reveals the truth about God in a surprising way.

## Keywords

Aramaic, the Greek New Testament, Messiah, Teacher, Father

## Słowa kluczowe

język aramejski, grecki Nowy Testament, Mesjasz, Nauczyciel, Ojciec

## Bibliografia

- Baranowski K., *Aramejskie słowa i wyrażenia w grece Nowego Testamentu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 26(2016) 2, s. 45-57.
- Buth R., Notley R. (eds.), *The language environment of first century Judaea*, Leiden 2014.
- Chrostowski W., *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, „Przegląd Powszechny” 1985 nr 4, 46-61.
- Eskhult M., *The language of Jesus and related questions. A historical survey*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt” 15(2013), s. 315-373.
- Fitzmyer J., *The Aramaic language and the study of the New Testament*, „Journal of Biblical Literature” 99(1980) 1, s. 5-21.
- Hurst L., *The neglected role of semantics in the search for the Aramaic words of Jesus*, „Journal for the Study of the New Testament” 28(1986), s. 63-80.
- Kahle P., *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, „Theologische Rundschau” 17(1949) 3, s. 201-216.
- Knox B., *The Aramaic background of the Gospels*, „Reformed Theological Review” 6(1947) 2, s. 24-29.
- McDaniel Th., *Clarifying New Testament Aramaic names & words and Shem Tob's Hebrew Gospel of Matthew*, Winnewood 2008.
- Montgomery J., *Some aramaisms in the Gospels and Acts*, „Journal of Biblical Literature” 46(1927) 1-2, s. 69-73.
- Muchowski P., *Język codzienny Judei w I i II wieku w świetle rękopisów znad Morza Martwego*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2(2010), s. 131-139.
- Muchowski P., *Języki Judei czasów Jezusa w świetle świadectwa rękopisów znad Morza Martwego (na marginesie „Pasji” Mela Gibsona)*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 2(2004), s. 156-160.
- Ong H., *The multilingual Jesus and the sociolinguistic world of the New Testament*, Leiden 2016.

- Ostański P., *Języki używane przez Jezusa na tle sytuacji językowej w rzymskiej Palestynie*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 23(2015) 2, s. 45-74.
- Segert S., *The languages of historical Jesus*, „Communio Viatorum” 44(2002) 2, s. 161-173.
- Selby G., *The language in which Jesus taught*, „Theology” 86(1983) 711, s. 185-193.
- Spolsky B., *The languages of the Jews. A sociolinguistic history*, Cambridge 2014.
- Szmajdziński M., *Język aramejski. „Lingua franca” starożytnego Bliskiego Wschodu*, w: „*Gloriam praecedat humilitas*” (Prz 15,33). *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, s. 737-755.
- Torrey Ch., *The Aramaic of the Gospels*, „Journal of Biblical Literature” 61(1942) 2, s. 71-85.
- Tresham A., *The languages spoken by Jesus*, „Master’s Seminary Journal” 20(2009) 1, s. 71-94.



Jarosław Ćwikła<sup>1</sup>

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

## Napięcie między wyborem bogactwa lub ubóstwa w perspektywie królestwa Bożego (Łk 18, 18-30)<sup>2</sup>

*Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. [...] uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca* (Mt 11, 28-29). *Bądźcie [...] doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski* (Mt 5, 48). Tymi słowami Jezus zachęcał przygodnie spotykanych ludzi do gruntownej przemiany serca. Inspirował ich do autentycznej świętości i pobożności, do pokory i czystości. Namawiał do pójścia drogą Ewangelii. Głosił również: *Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6, 24; Łk 16, 13). *Starajcie się najpierw o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a [...] wszystko będzie wam dodane* (Mt 6, 33). Nauczał także: *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi* (Mt 6, 19). *Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać* (Mt 6, 25).

Swoich naśladowców uwrażliwiał zatem, by z grona wielu wartości wybierali nie doczesne, lecz wieczne, nie materialne, lecz duchowe, i oczywiście nie zło, lecz dobro. Zachęcał ich także, by chodzili nie *przestronną drogą* przyjemności i uciech życiowych, lecz *wąską ścieżką* wyrzeczeń (Mt 7, 13-14), by przechodzili nie przez *szeroką bramę* wygod i zabaw, lecz przez *ciasną furtkę* poświęceń (Mt 7, 13-14; Łk 13, 24). Chciał więc, by Jego naśladowcy wybierali raczej ubóstwo niż bogactwo, mogące być przeszkodą na drodze do zbawienia (Mk 10, 17-31; Mt 19, 16-30; Łk 18, 18-30), raczej pobożnie przeżywaną chorobę niż zdrowie, mogące być przyczyną potępienia (Mt 5, 29-30; Mk 9,

<sup>1</sup> Jarosław Ćwikła, dr teologii biblijnej, absolwent Prymasowskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy, Podyplomowych Studiów Teologicznych na WT UAM w Poznaniu oraz Podyplomowych Studiów Pedagogicznych dla Teologów na WT UAM w Poznaniu. Od 2011 r. prowadzi zajęcia z Pisma Świętego w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy. Od 2013 roku należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

<sup>2</sup> Niniejszy artykuł powstał w oparciu o drobny fragment dysertacji doktorskiej „Przestroga przed nadmiernym bogactwem w Nowym Testamencie. Studium źródłowo-porównawcze”, którą to dysertację autor artykułu obronił na WT UAM w Poznaniu w 2001 roku. W porównaniu do „oryginału” został on jednak bardzo mocno zmieniony, gruntownie przepracowany i pogłębiony o nowe wyniki badań.

43-48) i wreszcie raczej samotność niż towarzystwo grzeszników, szerzących zgorzenie i zło (Łk 17, 1-2).

Z ubolewaniem jednak stwierdzał, że wielu ludzi odrzuca orędzie o królestwie Bożym i kpi z Jego rad ewangelicznych. A do grona Jego najzacieklejszych oponentów, wręcz wrogów, należeli ludzie majątni. Ewangelisci w swoich zapisach kanonicznych nie próbowali ukrywać tego faktu. Mało tego, wielokrotnie podkreślali, że Jezusowi z trudem przychodziło ewangelizowanie bogatych. Szczególnie wiele krytycznych słów pod adresem bogaczy odnotował Łukasz, na przykład: *[Bóg] bogaczy odprawia z niczym* (Łk 1, 53), *[...] biada wam bogaczom, bo odebraliście już waszą pociechę* (Łk 6, 24). Trzeci Ewangelista odnotował nie tylko pojedyncze zdania wymierzone w bogaczy, ale i obszernie fragmenty, na przykład: zapis kanoniczny o chciwości (Łk 12, 13-21), przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), perykopę o uczcie (Łk 14, 15-24; par. Mt 22, 1-14) czy też tekst o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30; par. Mk 10, 17-31; Mt 19, 16-30).

Szczególnie interesującym jest ten ostatni. Jest on bowiem relacją ze spotkania Jezusa z bogatym dostojnikiem. Jest relacją ze spotkania, podczas którego Chrystus w bardzo ostrych słowach zganił bogaczy: *Jak trudno tym, którzy mają dostatki, wejść do królestwa Bożego. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego* (Łk 18, 24-25).

Zapis kanoniczny o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30; par. Mk 10, 17-31; Mt 19, 16-30) jawi się więc jako ostre upomnienie wymierzone w ludzi majątnych. Jawi się jako ostre ostrzeżenie, iż karą dla nich za grzeszne przywiązanie do dóbr materialnych będzie potępienie wieczne. Posiada on zatem wyraźny wydźwięk parenetyczny. Ale nie tylko. Jest on bowiem również apoteozą ubóstwa i ubogich, jest pochwałą dla tych wszystkich, którzy nie zawahali się porzucić wygod i bogactwa, i poszli drogą Ewangelii.

Z tego względu, że ludzie wszystkich czasów byli, są i będą zobowiązani do dokonywania wyborów między Bogiem a Mamoną, między zbawieniem a potępieniem oraz między bogactwem a ubóstwem, warto zagłębić się w jego treść i na nowo odczytać jego przesłanie.

W niniejszym artykule zostanie zatem przeanalizowana perykopa o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30). Dla przejrzystości artykuł zostanie podzielony na trzy części. W pierwszej części zostaną przedstawione zagadnienia literackie, w drugiej – semantyczne, w trzeciej zaś – teologiczne.

W pierwszej części zostaną więc wytyczone granice zapisu kanonicznego Łk 18, 18-30 i syntetycznie zaprezentowany jego kontekst oraz struktura. Z kolei w drugiej części objaśnione zostaną najbardziej kluczowe zwroty i terminy, które na późniejszym etapie badań umożliwią pełniejsze odczytanie analizowanej perykopy. I wreszcie w trzeciej części przedstawiona zostanie nauka wypływająca z omawianego tekstu Łk 18, 18-30.

## I. Zagadnienia literackie zapisu kanonicznego Łk 18, 18-30

Perykopa o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia zachodzi w trzech Ewangeliach kanonicznych, a mianowicie: w Ewangelii Marka (Mk 10, 17-31), Mateusza (Mt 19, 16-30) i Łukasza (Łk 18, 18-30). Przyjmuje się, że wersja Marka jest najstarsza i posłużyła jako źródło zarówno Mateuszowi<sup>3</sup>, jak i Łukaszwowi<sup>4</sup>. Byłoby jednak dużym nadużyciem stwierdzenie, jakoby Mateusz i Łukasz skopiowali tekst Marka. Materiał bowiem, który przejęli od niego, najpierw opracowali pod kątem swoich założeń teologicznych, a następnie zapisali własnym stylem i językiem. W efekcie zredagowali teksty, które posiadają wszystkie cechy, charakterystyczne dla całych ich Ewangeli. Zredagowali teksty, które są – koniecznie należy to podkreślić – tylko podobne do zapisu Marka, ale nie identyczne z nim<sup>5</sup>. Już bowiem pobieżna lektura trzech wersji perykopy o bogaczu poszukującym drogi do zbawienia (Mk 10, 17-31; Mt 19, 16-30; Łk 18, 18-30) pozwala stwierdzić, że różnią się one między sobą. Pozwala stwierdzić, że różnią się nawet w bardzo istotnych kwestiach, jak chociażby w kwestii statusu i wieku człowieka, który przyszedł do Jezusa po poradę duchową, czy też w kwestii radykalnych wymagań, jakie Jezus przedstawił swojemu rozmówcy.

I właśnie tym dwom niezwykle ważnym zagadnieniom, odmiennie odnotowanym przez synoptyków, koniecznie należy się teraz dokładniej przyjrzeć. Tylko bowiem po dokładnym przeanalizowaniu tychże dwóch kwestii będzie można później, po pierwsze, w precyzyjny sposób nadać tytuł każdej z wersji omawianej perykopy, po drugie, będzie można ustalić, kto i kiedy odcisnął radykalne piętno na omawianej perykopie: czy uczynił to już Jezus, czy może dopiero wspólnota Kościoła bądź ewangelistów, a co się z tym łączy, będzie również można odpowiedzieć na najważniejsze pytanie: czy zrelacjonowane w analizowanej perykopie spotkanie rzeczywiście się odbyło. Oczywiście nie trzeba dodawać, że ustalenie tych faktów jest wielce niezbędne dla właściwego uchwycenia przesłania teologicznego, wynikającego z omawianej perykopy. Ale po kolei.

Marek swoją perykopę o bogaczu poszukującym drogi do zbawienia rozpoczął od wzmianki, że do Jezusa po poradę przyszedł anonimowy, bliżej nieznamy rozmówca. Rozmówcę tego określił bowiem jedynie  *pewnym człowiekiem*

<sup>3</sup> Zob. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gaudentinum, Gniezno 1992, s. 64-65; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Mateusza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 62; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1979, s. 274.

<sup>4</sup> Zob. S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, dz. cyt., s. 113; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Łukasza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 199; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1974, s. 285.

<sup>5</sup> Zob. K. Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* (tł. J. Czuj; wstęp i opracowanie – J. Naumowicz), Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 51.

(Mk 10, 17)<sup>6</sup>. Co prawda, dodał jeszcze, że ów człowiek był bardzo bogaty (Mk 10, 22), jednak nie odnotował, czy był on człowiekiem młodym, czy starym. Z kolei Mateusz w swojej perykopie powtórzył za Markiem, że interlokutorem Jezusa był anonimowy człowiek, jednak w przeciwieństwie do Marka sprecyzował, i to aż dwukrotnie, że ów człowiek był *młodzieńcem* (Mt 19, 20)<sup>7</sup> i to bardzo *bogatym młodzieńcem* (Mt 19, 22). Natomiast Łukasz w wersecie otwierającym omawianą perykopę zapisał, że do Jezusa przyszedł nie ktoś anonimowy, mało znaczący – jak odnotowali to Marek i Mateusz – lecz *dostojnik* (Łk 18, 18)<sup>8</sup> i to bardzo *bogaty dostojnik* (Łk 18, 23). Jednak próżno w jego Ewangelii, podobnie jak w Ewangelii Marka, szukać informacji na temat wieku owego dostojnika.

Z powyższej analizy wynika więc, że tylko Mateusz nazwał młodzieńcem bohatera omawianej perykopy. A zatem należy stwierdzić, że powszechnie znana nazwa: *perykopa o bogatym młodzieńcu*, tak na dobrą sprawę nie powinna być stosowana ani w przypadku zapisu zachodzącego w Ewangelii Marka, ani w przypadku tekstu odnotowanego w Ewangelii Łukasza. Marek i Łukasz nie bowiem nie wspominają o bogatym młodzieńcu w swoich wersjach omawianej perykopy.

Jak więc należałoby zatytułować poszczególne wersje analizowanej perykopy? Otóż, wersję zachodzącą w Ewangelii Marka należałoby nazywać tekstem o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia. Z kolei perykopę odnotowaną przez Mateusza powinno nazywać się tekstem o bogatym młodzieńcu poszukającym drogi do zbawienia i wreszcie tekst zredagowany przez Łukasza powinno nazywać się fragmentem o bogatym dostojniku poszukającym drogi do zbawienia. Tylko bowiem tak sformułowane tytuły perykop w pełni oddają zawartą w nich treść. Tylko tak sformułowane tytuły wiernie trzymają się faktów.

Jak już wspomniano, druga ważna rozbieżność zachodząca między synoptykami, gdy chodzi o analizowaną perykopę, dotyczy wymagań, jakie Jezus przed-

<sup>6</sup> Zob. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1980, s. 85; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Marka*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 118; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1977, s. 244.

<sup>7</sup> Zob. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1962, s. 622–623; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968, s. 431; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt. s. 85; T. Loska, *Ewangelia według św. Mateusza. Księga wypełnionych obietnic Bożych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995, s. 189.

<sup>8</sup> Zob. G. Schiwy, *Weg ins Neue Testament. Kommentar und material. Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas*, Bd. 1, Echter-Verlag, Würzburg 1966, s. 364; S. Légasse, *L' appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l' étude des fondements scripturaires de l' état religieux*, Beauchesne, Paris 1965, s. 99; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, St. Benno – Verlag GmbH, Leipzig 1977, s. 339; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Pallottinum, Poznań–Kraków 1999, s. 377.



stawił swojemu rozmówcy. A dotyczy ona słów związanych z koniecznością sprzedania przez niego majątku i rozdania pieniędzy ubogim, by potem mógł pójść drogą Ewangelii. Słowa te bowiem inaczej odnotowali Marek i Mateusz, a inaczej Łukasz.

Na wstępie trzeba jednak dodać, że Chrystus nigdy takich wymagań nie stawiał tym, których powoływał. Z lektury tekstów Ewangelii wynika bowiem, że Jezus, powołując Piotra i Andrzeja, Jana i Jakuba (Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Łk 5, 4-11) czy Mateusza (Mk 2, 13-14; Mt 9, 9; Łk 5, 27-28) – by wspomnieć tylko bohaterów najbardziej klasycznych tekstów powołaniowych Nowego Testamentu – nie zażądał od nich, aby sprzedali swoje majątki i rozdali pieniądze ubogim, zanim podążą drogą Ewangelii. A jednak z omawianej perykopy wynika, że właśnie takie wymagania przedstawił swojemu, słynącemu z bogactw, rozmówcy. Rodzi się pytanie, dlaczego tylko jemu? Rodzi się następne pytanie, dlaczego ewangelisci niejednomyślnie odnotowali te radykalne wymagania? Według bowiem Marka, a za nim Mateusza, Jezus zobowiązał swojego interlokutora, by ten *sprzedał, co ma*, pieniądze rozdał ubogim i poszedł drogą Ewangelii. Z kolei, zdaniem Łukasza, Jezus był jeszcze radykalniejszy. Zobowiązał bowiem bogacza, by ten *sprzedał, wszystko, co ma* – z akcentem na *wszystko* – pieniądze rozdał ubogim i poszedł drogą Ewangelii<sup>9</sup>.

Odpowiadając więc na wszystkie wyżej postawione pytania, należy stwierdzić, że słowa *sprzedaj, co masz i rozdaj ubogim* na pewno nigdy nie padły z ust Jezusa. Należy stwierdzić, że to nie Jezus, lecz Marek jest ich autorem. A zatem to Marek – autor najstarszej wersji omawianej perykopy – odcisnął na niej radykalne piętno. Ten zaś radykalizm, w niezmienionej formie, przejął od niego Mateusz, a Łukasz dodając słowo *wszystko* – jeszcze bardziej wyostrzył. Oczywiście wszystkie te wnioski nie zmierzają do zakwestionowania historyczności spotkania Jezusa z dostojnikiem. To spotkanie z pewnością się odbyło i podczas tego spotkania z pewnością doszło do odrzucenia powołania oferowanego przez Jezusa. Trzeba jednak pamiętać, że relacja z tego spotkania to nie stenogram wiernie oddający fakty, lecz jedynie opis literacko-teologiczny najpierw Marka, potem pozostałych synoptyków. Trzeba również pamiętać, że nigdy nie ma znaku równości między opisem a opisywanym faktem. Opis bowiem zawsze jest tylko przybliżoną wersją tego, co się wydarzyło, zawsze posiada szatę słowną zamierzoną przez jego autora i wreszcie zawsze uwzględnia Sitz im Leben odbiorców, do których jest kierowany. A zatem Markowi, a potem pozostałym synoptykom, wolno było wprowadzić do ich tekstów wyżej wspomniane radykalne słowa, gdyż dzięki temu mogli wyraźniej wyakcentować problemy związane z ewan-

---

<sup>9</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Apostolicum, Ząbki 1999, s. 266-267; tenże, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, RW KUL, Lublin 1986, s. 114.

gelizowaniem bogaczy, a co za tym idzie, mogli również wyraźniej ostrzec odbiorców swoich Ewangelii przed nieuporządkowanym stosunkiem do bogactwa.

Podsumowując ten etap badań, należy stwierdzić, że trzy wersje perykopy o bogaczu poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30; Mk 10, 17-31; Mt 19, 16-30) opisują wydarzenie, które z pewnością miało miejsce. Należy również stwierdzić, że relacje te są do siebie bardzo podobne. Podobne, ale nie identyczne. Mateusz bowiem i Łukasz, opierając się na tekście Marka, wprowadzili do swoich paralelnych perykop wiele drobnych, nieznanych Markowi, szczegółów. I mimo że szczegóły te są niekiedy bardzo istotne, nie zmienia to faktu, że pierwszy i trzeci Ewangelista w swej pracy nad omawianą perykopą, byli literacko zależni od Marka.

## 1. Granice zapisu kanonicznego Łk 18, 18-30 i jego kontekst

### a) Granice fragmentu Łk 18, 18-30

Łukasz umieścił perykopę o bogatym dostojniku poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30) po wzmiance o przyjmowaniu dzieci przez Jezusa (Łk 18, 15-17), a przed trzecią zapowiedzią męki i zmartwychwstania Jezusa (Łk 18, 31-34).

Już pobieżna lektura 18 rozdziału Ewangelii Łukasza pozwala stwierdzić, że analizowany fragment idealnie wpisuje się w swój kontekst i wyróżnia z niego. Posiada on zatem wyraźne granice. Rozpoczyna go zaś pytanie bogatego dostojnika skierowane do Jezusa: *Nauczycielu dobry, co mam uczynić, aby osiągnąć życie wieczne* (Łk 18, 18). Werset 18, werset otwierający omawianą perykopę, wprowadza do narracji Łukasza nową postać, a mianowicie postać dostojnika, a wraz z nim zagadnienie *życia wiecznego*. I zagadnienie to z regularną konsekwencją będzie rozwijane aż do wersetu 30, kończącego analizowaną perykopę. Wtedy to bowiem Jezus po zdemaskowaniu fałszywej pobożności bogatego dostojnika, po wygłoszeniu ostrych słów pod adresem bogaczy, zwróci się do apostołów i wygłosi mowę pochwalną na cześć ubóstwa i ubogich: *Zaprawdę powiadam wam. Nikt nie opuszcza domu albo żony, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego* (Łk 18, 29-30).

Z tego więc względu, że zagadnienie *życia wiecznego* przewija się przez cały omawiany fragment, od wersetu początkowego aż do wersetu końcowego, o analizowanym fragmencie należy mówić wyłącznie w granicach już wcześniej zasygnalizowanych. A zatem klamrą obejmującą perykopę o bogatym dostojniku poszukającym drogi do zbawienia są wersety Łk 18, 18 i Łk 18, 30. Tylko bowiem tak obramowany tekst idealnie wpisuje się w swój kontekst i wyróżnia z niego, a przy tym jest spójny pod względem logicznym i tematycznym.

## b) Kontekst perykopy Łk 18, 18-30

Łukasz w kontekście poprzedzającym perykopę o bogatym dostojniku poszukającym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30)<sup>10</sup> umieścił sześć perykop, a mianowicie: perykopę o wdzięcznym Samarytaninie (Łk 17, 11-19), zapis kanoniczny o przyjściu królestwa Bożego (Łk 17, 20-21) i fragment o dniu Syna Człowieczego (Łk 17, 22-37). Zaprezentował również: przypowieść o sędzim i wdowie (Łk 18, 1-8), parabolę o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9-14) oraz zapis kanoniczny o Jezusie przyjmującym dzieci (Łk 18, 15-17). Co łączy wszystkie te teksty? Otóż wszystkie te teksty tworzą spójną i logiczną narrację. Wszystkie opowiadają o wydarzeniach, które miały miejsce podczas podróży Jezusa do Jerozolimy. Cechuje je zaś stała dążność do ukazania wymagań, jakie Jezus stawia swoim uczniom poszukającym drogi do zbawienia. A z lektury tych tekstów wynika, że Jezus wymaga, by Jego uczniowie byli miłośnikami dla wszystkich ludzi, by byli czujni i uważnie wpatrywali się w „znaki czasu”, by wytrwale modlili się i wreszcie, by stali się jak dzieci. Tylko bowiem wtedy zasłużą na udział w życiu wiecznym.

Z kolei w kontekście następującym po omawianej perykopie Łukasz umieścił jeden tekst, a mianowicie fragment zawierający trzecią zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa (Łk 18, 31-34). Z lektury zaś tego tekstu wynika, że Chrystus świadomie i dobrowolnie zmierzał do Jerozolimy (Łk 18, 31), gdzie miał zostać odrzucony przez swoich i wydany poganom, ponadto umęczony i zabity, i wreszcie, gdzie miał zmartwychwstać (Łk 18, 32-33). Z lektury tego zapisu wynika także, że apostołowie nie rozumieli dramatu, w którym uczestniczyli, że nawet nie przeczuwali zagrożenia, jakie czekało na Jezusa w Świętym Mieście (Łk 18, 34).

## 2. Struktura tekstu Łk 18, 18-30

Zapis kanoniczny o bogatym dostojniku poszukującym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30) składa się z trzech części, gdzie pierwszą część stanowi dysputa Jezusa z dostojnikiem (Łk 18, 18-23), drugą – nauka Jezusa na temat bogaczy (Łk 18, 24-27), trzecią zaś – wypowiedź Jezusa na temat ubogich (Łk 18, 28-30).

---

<sup>10</sup> Analizowana perykopa zachodzi nie tylko w Ewangelii Łukasza, ale i u pozostałych synoptyków. Warto zauważyć, że Marek w kontekście poprzedzającym perykopę o bogaczu poszukującym drogi do zbawienia (Mk 10, 17-31) odnotował dwa teksty, a mianowicie: zapis o nierozzerwalności małżeństwa (Mk 10, 1-12) oraz fragment o błogosławieniu dzieci przez Jezusa (Mk 10, 13-16). Z kolei w kontekście następującym po perykopie – jeden zapis, trzecią zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa (Mk 10, 32-34).

Gdy chodzi o Mateusza, to w kontekście poprzedzającym perykopę o bogatym młodzieńcu poszukującym drogi do zbawienia (Mt 19, 16-30) odnotował on trzy teksty, a mianowicie: perykopę o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19, 1-9), zapis o dobrowolnej bezżenności (Mt 19, 10-12) oraz fragment o błogosławieniu dzieci przez Jezusa (Mt 19, 13-15). Z kolei w kontekście następującym – dwa zapisy: przypowieść o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1-16) oraz fragment zawierający trzecią zapowiedź męki i zmartwychwstania Jezusa (Mt 20, 17-19).

W ramach każdej z tych części można jeszcze wyróżnić mniejsze jednostki:

część pierwsza – dysputa Jezusa z dostojnikiem (Łk 18, 18-23):

- Łk 18, 18: pytanie dostojnika skierowane do Jezusa: *Nauczycielu dobry, co mam uczynić, aby osiągnąć życie wieczne,*
- Łk 18, 19-20: odpowiedź Jezusa udzielona dostojnikowi: *Znasz przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij swego ojca i matkę,*
- Łk 18, 21: wyznanie dostojnika: *Tego wszystkiego przestrzegałem od młodości,*
- Łk 18, 22: radykalne słowa Jezusa skierowane do dostojnika: *sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; potem przyjdź i chodź za Mną,*
- Łk 18, 23: wzmianka o smutku bogatego dostojnika, który odrzucił zaofiarowane mu powołanie,

część druga – nauka Jezusa na temat bogaczy (Łk 18, 24-27):

- Łk 18, 24-25: ostre słowa Jezusa pod adresem bogaczy: *Jezus zaś (δε – de), zobaczywszy go [zasmuconym] rzekł: Jak trudno tym, co mają dostatki, wejść do królestwa Bożego. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego,*
- Łk 18, 26: wzmianka o reakcji uczniów na usłyszane słowa i ich pytanie o możliwość zbawienia: *Któż więc może być zbawiony?*
- Łk 18, 27: odpowiedź Jezusa: *Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga,*

część trzecia – wypowiedź Jezusa na temat ubogich (Łk 18, 28-30):

- Łk 18, 28: wypowiedź Piotra, który przypomniał Jezusowi, o własnym ubóstwie podjętym ze względu na Ewangelię i o ubóstwie pozostałych apostołów: *Piotr zaś (δε – de) rzekł: Oto my opuściwszy swoją własność, poszliśmy za Tobą,*
- Łk 18, 29-30: odpowiedź Jezusa udzielona Piotrowi i apostołom: *Nikt nie opuszcza domu lub żony, braci, rodziców lub dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego.*

Z powyższego wykazu wynika, że głównym tematem omawianej perykopy jest zagadnienie życia wiecznego oraz kwestia bogactwa i ubóstwa. Wynika z niego również, że szczególną rolę w strukturze omawianej perykopy pełni spój-

nik δέ (de). Zachodzi on bowiem w niej aż 9 razy<sup>11</sup> (wersety: 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28 oraz 29) i zawsze oznacza *zaś, i, a, natomiast*. Warto nadmienić, że czasami pomija się go w polskich tłumaczeniach Nowego Testamentu.

A co osiągnął Łukasz posługując się tak często spójnikiem δέ (de)? Otóż, posługując się tym spójnikiem, stworzył w omawianej perykopie łańcuch przyczynowo-skutkowy, zachodzący między wszystkimi aktami sukcesywnie opisywanego przez siebie spotkania, jakie odbyło się między Jezusem a dostojnikiem. Stworzył ten łańcuch zarówno na poziomie każdej z trzech części omawianej perykopy, jak i między tymi częściami. Na poziomie każdej z trzech części, ponieważ za pomocą spójnika δέ (de) zbudował logiczną i spójną narrację, zachodzącą między pytaniami dostojnika, a odpowiedziami Jezusa (część pierwsza; Łk 18, 18-23), między pytaniem uczniów, a odpowiedzią Jezusa (część druga; Łk 18, 24-27) i wreszcie między wypowiedziami Piotra i Jezusa, które kończą omawianą perykopę (część trzecia; Łk 18, 28-30). Z kolei między częściami, ponieważ posługując się w wersetach 24 i 28 spójnikiem δέ (de), z wersetów tych stworzył ogniwa (= pomosty), które wyraźnie połączyły sąsiadujące ze sobą części omawianej perykopy, pierwszą z drugą (werset 24) i drugą z trzecią (werset 28). I tym samym stworzył z tych części jeden spójny fragment, jedną spójną kompozycję. Spójnik δέ (de) pełni zatem nad wyraz ważną rolę w strukturze omawianej perykopy. Scala ją zarówno na poziomie każdej z jej części, jak i między częściami.

Z tego względu, że w omawianej perykopie występują słowa: *Chodź za Mną* (Łk 18, 22), koniecznie należy jeszcze sprawdzić, czy omawiana perykopa jest tekstem powołaniowym, czy swoją budową przypomina teksty powołaniowe. Najpierw więc należy przyjrzeć się tekstom powołaniowym Nowego Testamentu.

Do najbardziej klasycznych tekstów powołaniowych Nowego Testamentu należą: zapisy kanoniczne o powołaniu: Piotra, Andrzeja, Jana i Jakuba (Mk 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Łk 5, 4-11) oraz fragmenty o powołaniu Mateusza (Mk 2, 13-14; Mt 9, 9; Łk 5, 27-28). Wnikliwa analiza tych tekstów pozwala stwierdzić, że w strukturze tych zapisów zachodzą cztery elementy, a mianowicie: w tekstach tych ewangelistów wyraźnie zaznaczyli, że do spotkania Jezusa z powoływanymi doszło nie z ich, lecz z Jego inicjatywy, że doszło do tego spotkania przypadkowo, i że było to ich pierwsze spotkanie (element pierwszy). W zapisach tych wyakcentowali również, że powoływani właśnie byli zajęci pracą, że nie spodzielali się powołania, ani tym bardziej go nie wyczekiwali (element drugi). Podkreślili także, że Jezus mocą swego autorytetu powołał apostołów, a ci posłuszni Jego słowom: *Pójdź za Mną*, bez dyskusji wykonali Jego polecenie (element trzeci). I wreszcie we fragmentach tych ewangelistów wyakcentowali, że powołani nie

---

<sup>11</sup> Zob. *Novum Testamentum graece et latine*, red. E. Nestle, Stuttgart 1930, s. 205-206; *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, (tł. R. Popowski, M. Wojciechowski), Vocatio, Warszawa 1997, s. 349-350.

mieli problemów ani z opuszczeniem domu, rodziny, bliskich i znajomych, ani z porzuceniem pracy (element czwarty)<sup>12</sup>.

Czy w strukturze perykopy o bogatym dostojniku poszukującym drogi do zbawienia zachodzą te elementy? Absolutnie nie. A zatem analizowany fragment Łk 18, 18-30 na pewno nie jest tekstem powołaniowym.

## II. Pole semantyczne zapisu kanonicznego Łk 18, 18-30

### 1. Dysputa Jezusa z dostojnikiem (Łk 18, 18-23)

18 <sup>18</sup> Zapytał Go pewien dostojnik (ἄρχων – archon): Nauczycielu dobry (Διδάσκαλε ἀγαθέ – Didaskale agathe), co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne (ζωὴν αἰώνιον – zoen aionion)? <sup>19</sup> Jezus mu odpowiedział: Czemu nazywasz mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. <sup>20</sup> Znasz przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij swego ojca i matkę. <sup>21</sup> On odrzekł: Tego wszystkiego (πάντα – panta) przestrzegałem od młodości. <sup>22</sup> A Jezus, usłyszawszy to, powiedział do niego: Jednego ci jeszcze brak: sprzedaj (πώλησον – poleson) wszystko (πάντα – panta), co masz i rozdaj (διάδος – diados) ubogim (πτωχοῖς – ptochois), a będziesz miał skarb w niebie; potem przyjdź i chodź ze Mną. <sup>23</sup> Gdy to usłyszał mocno się zasmucił, gdyż był bardzo bogaty (ἦν πλούσιος σφόδρα – en plousios sphodra).

Pierwszą część omawianej perykopy Łukasz rozpoczął od wzmianki, że do Jezusa po poradę duchową przybył *pewien dostojnik* (ἄρχων – archon; Łk 18, 18). Ewangelista, przedstawiając rozmówcę Jezusa, określił go za pomocą rzeczownika ἄρχων (archon; Łk 18, 18), a ten oznacza właśnie dostojnika i urzędnika. Oznacza również zwierzchnika, przełożonego i przywódcę. Oznacza zatem każdego, kto w czasach biblijnych sprawował jakiekolwiek ważne funkcje we wspólnocie izraelskiej. Warto wspomnieć, że w Nowym Testamencie termin ten zachodzi 37 razy<sup>13</sup>, np.: [...] przyszedł do Niego pewien zwierzchnik (ἄρχων – archon; Mt 9, 18). Albowiem rządzący (ἄρχοντες – archonetes) nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego (Rz 13, 3). [...] głosimy mądrość [...], ale nie mądrość tego świata ani władców (ἀρχόντων – archonton) tego świata (1 Kor 2, 6).

<sup>12</sup> Zob. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, (tł. J. Zychowicz), Znak, Kraków 1997, s. 203; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1997, s. 67-68; K. Romaniuk, *Uczniowie i Apostołowie Pańscy*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. K. Romaniuk, A. Jankowski, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków-Tyniec 1994, s. 167; W. Harrington, *Chrystus i życie*, (tł. T. Radożycki), PAX, Warszawa 1987, s. 25-27.

<sup>13</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, PWN, Warszawa 1958, s. 342; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Vocatio, Warszawa 1995, s. 77.



Z Ewangelii Łukasza wynika, że do spotkania pomiędzy Jezusem a dostojnikiem doszło już pod koniec publicznej działalności Jezusa. Doszło więc wówczas, gdy Jezus był już bardzo sławny (Łk 4, 37; 5, 15; 6, 17; 7, 17), gdy słynął z cudotwórczej mocy (Łk 5, 17; 7, 21) i Boskiego autorytetu (Łk 5, 17; 7, 16), gdy mówiono o Nim, że jest Prorokiem (Łk 7, 16), Mesjaszem (Łk 4, 41; 9, 20), Synem Człowieczym (np. Łk 5, 24; 7, 34; 9, 22; 9, 26) i Synem Bożym (Łk 4, 41; 8, 28). I z pewnością to sława Jezusa sprawiła, że ów dostojnik szukał sposobności do rozmowy właśnie z Nim, a nie z kimś innym. Rodzi się jednak pytanie: za kogo uważał on Jezusa? Kogo w Nim widział? Czy widział w Nim Syna Bożego, czy Syna Człowieczego? Czy Boga, czy Człowieka? Odpowiedzi dostarcza sam zapis kanoniczny: widział w Nim jedynie człowieka, wielkiego człowieka, ale tylko człowieka.

Otóż z relacji Łukasza wynika, że dostojnik przyszedłszy do Jezusa, przywitał Go tak, jak wypadało powitać każdego uczzonego i nauczyciela (Łk 18, 18). Na powitanie posłużył się bowiem wołaczem rzeczownika διδάσκαλος (didaskalos), a rzeczownik ten określa właśnie uczzonego<sup>14</sup> i nauczyciela<sup>15</sup>. Oznacza każdego, kogo w czasach biblijnych uważano za pobożnego i mądrego. Oznacza każdego, kto cieszył się szacunkiem, autorytetem i poważaniem. To zaś, że ów dostojnik dodał jeszcze do tego rzeczownika przymiotnik ἀγαθός (agathos) i zwrócił się do Jezusa słowami: Διδάσκαλε ἀγαθέ (Didaskale agathe; Łk 18, 18), co znaczy: *Nauczycielu dobry*, niczego nie zmienia. Nadal jego słowa pozostają zwykłym zwrotem grzecznościowym, którym należało powitać każdego nauczyciela. Warto wspomnieć, że za tytułem διδάσκαλος (didaskalos), a właściwie za jego hebrajskim odpowiednikiem רַבִּי (rabbi)<sup>16</sup>, szczególnie przepadali uczeni w Piśmie i faryzeusze, że wręcz domagali się, by ich tak tytułowano, że wręcz wymuszali, by tak się do nich zwracano<sup>17</sup>. A zatem dostojnik zwracając się do Jezusa słowami: Διδάσκαλε ἀγαθέ (Didaskale agathe), niczym szczególnym Go nie wyróżnił, w żaden szczególniejszy sposób Go nie uszanował. Zadane zaś przez niego pytanie: *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne* (ζῶναι αἰώνιον – zoen aionion; Łk 18, 18), także niczym szczególnym nie wyróżniało się wśród pytań, jakie zwykle zadawano innym nauczycielom. Także bowiem i innych nauczycieli py-

<sup>14</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, (tł. K. Romaniuk), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1993, s. 642.

<sup>15</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 134; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 418.

<sup>16</sup> Zob. A. Baum, *Rabbi*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, (tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek), PAX, Warszawa 1994, kol. 1117-1118; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 540.

<sup>17</sup> Zob. A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, (tł. K. Romaniuk), Pallottinum, Poznań 1990, s. 531; T. Loska, *Ewangelia według św. Marka. Dobra nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996, s. 111.



tano o sprawy wiary. Także i innych pytano o sposoby pełnienia woli Bożej, o sposoby osiągnięcia doskonałości.

Zatem dla dostojnika – bohatera omawianej perykopy – Jezus był tylko nauczycielem, co prawda sławnym i wielkim nauczycielem, ale tylko nauczycielem. I z pewnością przychodząc do Niego oczekiwał spokojnej rozmowy, prowadzonej w przyjaznej atmosferze i to w granicach wyznaczonych relacją uczeń–nauczyciel, a nie człowiek–Bóg. I na pewno nie spodziewał się, że podczas tej rozmowy, będzie zmuszony do podejmowania fundamentalnych decyzji życiowych, które swoimi reperkusjami będą daleko wykraczały poza horyzont doczesności. Niestety, pomylił się.

Z omawianej perykopy Łk 18, 18-30 wynika bowiem, że Jezus po pierwszej łagodnej radzie, zachęcającej przygodnego rozmówcę do przestrzegania przykazań, zaraz potem bardzo zradykalizował swoje wymagania wobec niego. Mocą bowiem swojego Boskiego autorytetu zwrócił się do niego z nakazem: *sprzedaj* (πώλησον – poleson) *wszystko* (πάντα – panta), *co masz i rozdaj* (διάδος – diados) *ubogim* (πτωχοῖς – ptochois; Łk 18, 22). W imperatywie Jezusa zachodzą cztery nad wyraz ważne terminy, dwa czasowniki: πωλέω (poleo) i διαδίδωμι (diadidomi) oraz dwa przymiotniki: πᾶς (pas) i πτωχός (ptochos). A dlaczego są one aż tak ważne? Otóż są one ważne, ponieważ nadają omawianej perykopie Łk 18, 18-30 bardzo radykalny wydźwięk.

Pierwszy z tych terminów, a mianowicie czasownik πωλέω (poleo), oznacza sprzedawać, wystawić na sprzedaż kogoś lub coś<sup>18</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest czasownik מכר (makar)<sup>19</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki termin πωλέω (poleo) zachodzi w nim 22 razy<sup>20</sup>, np.: *Uradowany poszedł, sprzedał* (πωλεῖ – polei) *wszystko, co miał i kupił rolę* (Mt 13, 44). *Wszedłszy do świątyni zaczął wyrzucać sprzedających* (πωλοῦντας – polountas) *i kupujących* (Mk 11, 15). *Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali* (πωλοῦντες – polountes) *je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów* (Dz 4, 34-35).

Z kolei drugi z tych terminów, a więc czasownik διαδίδωμι (diadidomi), oznacza rozdawać coś komuś. Pojawia się on w Nowym Testamencie tylko 4 razy, raz oznaczając czynność Jezusa (zob. J 6, 11), a 3 razy czynność innych ludzi (zob. Łk 11, 22; 18, 22; Dz 4, 35)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. IV, PWN, Warszawa 1965, s. 653; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 541.

<sup>19</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1999, s. 193; U. Szwarc, *Ubody w przepowiadaniu proroka Amosa* (Am 2, 6b-7a; 4, 1b; 5, 11a.12b i 8, 4.6), RTK 35, 1(1988), s. 13.

<sup>20</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 541.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 127.

Natomiast trzeci z wyszczególnionych terminów to przymiotnik  $\pi\alpha\varsigma$  (pas). Przymiotnik ten oznacza każdego, całego, wszelkiego<sup>22</sup>, a w omawianym fragmencie Łk 18, 18-30 ma formę πάντα (panta) – formę biernika (acc.), liczby mnogiej (plur.), rodzaju nijakiego (neu.) i jest odpowiednikiem polskiego słowa *wszystko*. Gdy zaś chodzi o jego rolę w omawianej perykopie, to wzmacnia on w niej radykalizm wymagań przedstawionych dostojnikowi przez Jezusa. Wręcz wyostreza je i potęguje.

I wreszcie ostatni z wyszczególnionych terminów to przymiotnik  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  (ptochos), który oznacza człowieka lichego, marnego i mizernego. Określa również biednego, nędznego, ubogiego i żebrzącego<sup>23</sup>. Jego więc hebrajskimi odpowiednikami są terminy דַּל (dal), אֲבִיּוֹן (ebyon), אָנִי (ani) i אָנָו (anaw)<sup>24</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki przymiotnik  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  (ptochos) pojawia się w nim 34 razy<sup>25</sup>, np.: *Kiedy urządzasz przyjęcie, zaprosz ubogich* ( $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  – ptochous), *ułomnych, chromych i niewidomych* (Łk 14, 13). *Błogosławieni ubodzy* (οἱ  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\iota$  – hoi ptochoi) *w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie* (Mt 5, 3). *Przecież można było drogo to sprzedać i rozdać ubogim* ( $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\iota\varsigma$  – ptochois; Mt 26, 9). Termin  $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  (ptochos) oznacza zatem ubogiego bądź w wymiarze materialnym, bądź duchowym.

Z omawianej perykopy wynika, że dostojnik nie był w stanie sprostać radykalnym wymaganiom przedstawionym mu przez Jezusa, nie był w stanie ani sprzedać swojego majątku, ani rozdać pieniędzy ubogim. A skoro tak, nie był również zdolny, by pójść za Jezusem, a taki nakaz otrzymał od Niego. (Łk 18, 22-23). A dlaczego nie był zdolny? Otóż, wszystko wskazuje na to, że przestraszył się zostać ubogim ( $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  – ptochos) w wymiarze materialnym, a co za tym idzie, że nie odważył się zostać ubogim ( $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$  – ptochos) w wymiarze duchowym. A zatem jedynym powodem, dla którego dostojnik odrzucił oferowane mu powołanie, był fakt, iż *był bardzo bogaty* (ἐν πλούσιος σφόδρα – en plousios sphodra; Łk 18, 23) i niewolniczo przywiązany do swojego majątku.

W przytoczonym wyżej wyrażeniu: ἐν πλούσιος σφόδρα (en plousios sphodra; Łk 18, 23), Łukasz posłużył się przymiotnikiem πλούσιος (plousios).

<sup>22</sup> Zob. P.C. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Bernardinum, Pelplin 2001, s. 445; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 472.

<sup>23</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, PWN, Warszawa 1962, s. 762; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 539-540.

<sup>24</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 637; L. Roy, *Ubodzy*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Pallottinum, Poznań 1990, s. 998; J. Łach, *Błogosławieni ubodzy w duchu* (Mt 5, 3), *Com* 6, 5(1986), s. 43; J. Ćwikła, *Przeestroga przed nadmiernym bogactwem w perykopie o chciwości* (Łk 12, 13-21) oraz w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), „*Studia Bydgoskie*” 10(2016), s. 343; tenże, *Umiejętność rozeznawania wartości doczesnych w perspektywie królestwa Bożego* (Łk 14, 15-24), *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10, 1(2017), s. 23.

<sup>25</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 540.

Przymiotnik ten określa człowieka zamożnego, majątnego i bogatego<sup>26</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest termin עָשִׂיר (aszir)<sup>27</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki termin πλούσιος (plousios) pojawia się w nim 28 razy<sup>28</sup>, np.: *Zaprawdę powiadam wam: Bogaty (πλούσιος – plousios) z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego* (Mt 19, 23). [...] *biada wam bogatym (πλουσίοις – plousiois), bo odebraliście już waszą pociechę* (Łk 6, 24). *Czy to nie bogaci (πλούσιοι – plousioi) uciskają was bezwzględnie* (Jk 2, 6)?

Z pierwszej części omawianej perykopy Łk 18, 18-30 wynika zatem, że dostojnik nie sprostął wymaganiom Jezusa, ponieważ był bardzo bogaty (πλούσιος – plousios; Łk 18, 23) i niewolniczo przywiązany do swojego bogactwa<sup>29</sup>. Wynika z niej również, że był on człowiekiem nie prawdziwej, lecz pozornej religijności, nie autentycznej, lecz fałszywej pobożności. Zobowiązany bowiem do wyboru między ogromnym bogactwem, które posiadał, a oferowanym mu ubóstwem ewangelicznym, wybrał swoje bogactwo. Zobowiązany do wyboru między własną wolą a wolą Bożą, wybrał własną wolę. I wreszcie zobowiązany do wyboru między potępieniem a zbawieniem, wybrał potępienie. Co prawda ze smutkiem podejmował wszystkie te decyzje, jednak pozostał im wierny (Łk 18, 23). Swoją zaś postawą sprowokował Jezusa do wygłoszenia ostrych słów pod adresem ludzi majątnych (Łk 18, 24-27).

## 2. Nauka Jezusa na temat bogaczy (Łk 18, 24-27)

18<sup>24</sup> Jezus zaś zobaczywszy go [zasmuconym] rzekł: *Jak trudno tym, co mają dostatki* (τὰ χρήματα ἔχοντες – ta chremata echontes), *wejść do królestwa Bożego* (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ – eis ten basileian tou Theou). <sup>25</sup> *Łatwiej jest wielbłądowi (κάμηλον – kamelon) przejść przez ucho igielne (διὰ τρήματος βελόνης – dia trematos belones) niż bogatemu (πλούσιον – plousion) wejść do królestwa Bożego* (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ – eis ten basileian tou Theou). <sup>26</sup> *Zapytali ci, którzy to słyszeli: Któż więc może być zbawiony?* <sup>27</sup> *Jezus odpowiedział: Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga.*

<sup>26</sup> Zob. P.C. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 472; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, dz. cyt., s. 561; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 501; J. Ćwikła, *Terminologia bogactwa w Piśmie Świętym oraz literaturze greckiej i hellenistycznej*, „Studia Bydgoskie” 7(2013), s. 75.

<sup>27</sup> Zob. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993, s. 1138-1139; P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 274; J. Ćwikła, *Terminologia bogactwa w Piśmie Świętym oraz literaturze greckiej i hellenistycznej*, dz. cyt. s. 69; tenże, *Przestroga przed nadmiernym bogactwem w perykopie o chciwości* (Łk 12, 13-21) oraz, w *przypowieści o bogaczu i Łazarzu* (Łk 16, 19-31), dz. cyt., s. 231.

<sup>28</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 501.

<sup>29</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 285.

W drugiej części perykopy o bogatym dostojniku poszukującym drogi do zbawienia Łukasz przytoczył ostre słowa Jezusa, skierowane zarówno do bogatego dostojnika, jak i do pozostałych bogaczy. Odnotował bowiem: *Jak trudno tym, co mają dostatki* (τὰ χρήματα ἔχοντες – ta chremata echontes), *wejść do królestwa Bożego* (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ – eis ten basileian tou Theou; Łk 18, 24). Zapisał również: *Łatwiej jest wielbłądowi* (κάμηλον – kamelon) *przejsć przez ucho igielne* (διὰ τρήματος βελόνης – dia trematos belones), *niż bogatemu* (πλούσιον – plousion) *wejść do królestwa Bożego* (εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ – eis ten basileian tou Theou; Łk 18, 25). Mimo że obydwie te zdania tworzą spójną i logiczną całość, to jednak głównie to drugie z nich jest częściej cytowane i komentowane. Dlaczego? Otóż w zdaniu tym zachodzą trzy sporne dla egzegetów rzeczowniki, a mianowicie: κάμηλος (kamelos), τρήμα (trema) i βελόνη (belone).

Pierwszy z nich, rzeczownik κάμηλος (kamelos), oznacza wielbłąda. W Nowym Testamencie pojawia się on sporadycznie, bo tylko 6 razy<sup>30</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik גָּמָל (gamal)<sup>31</sup>. I tak na dobrą sprawę to rzeczownik κάμηλος (kamelos) niczym szczególnym się nie wyróżnia. Niczym szczególnym poza faktem, iż jest on graficznie podobny do rzeczownika κάμιλος (kamilos), który oznacza sznur i linę żeglarską<sup>32</sup>. I właśnie z tego względu, że obydwie te rzeczowniki są graficznie do siebie podobne, i że drugi z tych rzeczowników, a mianowicie rzeczownik κάμιλος (kamilos), oznacza linę żeglarską, w egzegezie biblijnej pojawiły się głosy, iż to on lepiej by pasował do wyżej przytoczonej wypowiedzi Jezusa na temat bogaczy, ponadto lepiej by oddziaływał na wyobraźnię tak słuchaczy Jezusa, jak i czytelników Ewangelii. Pojawiły się bowiem opinie, że łatwiej jest wyobrazić sobie – skądinąd i tak niewykonalną – próbę przeciągnięcia liny żeglarskiej przez dziurkę od igły, niż podobną operację z wielbłądem<sup>33</sup>.

Z kolei drugi z tych rzeczowników, a mianowicie τρήμα (trema), oznacza ucho igielne, dziurę i wyłom<sup>34</sup>, a w Nowym Testamencie występuje tylko raz. Oczywiście tylko w analizowanym tekście, a konkretnie w Łk 18, 25<sup>35</sup>. I wreszcie

<sup>30</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 315.

<sup>31</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 78.

<sup>32</sup> Zob. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Bd. II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968, s. 213; P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, dz. cyt., s. 625; J. Gnilička, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 88; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 315.

<sup>33</sup> Zob. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Marka*, w: *PŚSiNT*, t. IV, dz. cyt., s. 119.

<sup>34</sup> Zob. P.C. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 579; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 610.

<sup>35</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 610.

ostatni z tych terminów, a więc termin βελόνη (belone), oznacza igłę<sup>36</sup>, a w tekstach Nowego Testamentu pojawia się tylko raz, także oczywiście w Łk 18, 25<sup>37</sup>.

Z tego względu, że rzeczownik τρήμα (trema) można tłumaczyć bądź jako ucho igielne, bądź jako dziurę, otwór lub wyłom, w egzegezie biblijnej pojawiły się opinie, że w przytoczonej wyżej wypowiedzi na temat bogaczy Jezus nie mówił o przechodzeniu wielbłąda przez ucho igielne, ale o przechodzeniu wielbłąda przez wyłom w murze. Zaczęto także głosić, że *Ucho igielne* to nazwa własna niewielkiej, niskiej bramy w Jerozolimie – o kształcie dziurki od igły – o której to bramie miał rzekomo myśleć Jezus, gdy wyrażał swoje ostre słowa pod adresem ludzi majątnych<sup>38</sup>. Co należy myśleć o tych presumpcjach? Otóż należy je odrzucić i uznać za niepotrzebne. Należy więc uznać, że Jezus w słowach: *Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego* (Łk 18, 25) posłużył się nie obrazem liny żeglarskiej (κάυλος – kamilos), lecz obrazem wielbłąda (κάμηλος – kamelos), nie obrazem wyłomu w murze (τρήμα – trema), lecz obrazem dziurki od igły (τρήμα – trema). I wreszcie, że na pewno nie mówił o żadnej niskiej i wąskiej bramie w Jerozolimie<sup>39</sup>. Należy również wyakcentować, że Jego wyżej przytoczona wypowiedź to hiperbola. To świadome zastosowana przesada<sup>40</sup>, która z pewnością była zrozumiała dla Jego słuchaczy. Dowód? Otóż hiperbola ta wyraźnie koresponduje z innymi Jego orientalnymi, przerysowanymi obrazami. Koresponduje na przykład z Jego wypowiedziami skierowanymi do uczniów: *Jeśli twoje prawe oko* (ὁ ὀφθαλμός – ho ophthalmos) *jest ci powodem do grzechu, wyłup* (ἔξελε – eksele) *je [...]. Lepiej jest bowiem dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła* (Mt 5, 29). *I jeśli twoja prawa ręka* (χεῖρ – cheir) *jest ci powodem do grzechu, odetnij* (ἐκκοψον – ekkopson) *ją [...]. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało iść do piekła* (Mt 5, 30). Koresponduje również z wypowiedziami, które skierował do hipokrytów: *Czemu to widzisz drzazgę* (τὸ κάρφος – to karpfos) *w oku swego brata, a nie dostrzegasz belki* (δοκὸν – dokon) *we własnym oku* (Łk 6, 41). [...] *Obłudniku, usuń najpierw belkę* (τὴν δοκὸν – ten dokon) *z twego oka, a wtedy przejrzysz, ażeby usunąć drzazgę* (τὸ κάρφος – to karpfos) *z oka swego*

<sup>36</sup> Zob. P.C. Bosak, *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 113.

<sup>37</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 95.

<sup>38</sup> Zob. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Marka*, w: *PŚSiNT*, t. IV, dz. cyt., s. 119; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, dz. cyt., s. 276.

<sup>39</sup> Zob. G. Ricciotti, *Życie Jezusa*, (tł. J. Skowroński), PAX – ADAM, Warszawa 2000, s. 502; T. Loska, *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, WAM, Kraków 2011, s. 498. Por. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, (tł. A. Czwojdrak), Vocatio, Warszawa 2004, s. 89.

<sup>40</sup> Zob. K. Romaniuk, *Czyż nie płonęło w nas serce, gdy wyjaśniał nam Pisma. Objasnienia trudności nowotestamentalnych*, Bratni Zew, Kraków 1998, s. 80; A. Ramirez, *Lektura Pisma Świętego inspiracją miłości społecznej*, (tł. G. Ostrowski), Com 15(1995) 5, s. 117.



*brata* (Łk 6, 42). I wreszcie koresponduje z Jego ostrą wypowiedzią, skierowaną do duchowych przywódców narodu: *Biada wam uczeni w Piśmie i faryzeusze [...] Ślepi przewodnicy, którzy precedzacie* (διῴλιζοντες – diulizontes) *komara* (τὸν κώνωπα – ton konopa), *a połykacie* (καταπίνοντες – katapinontes) *wielbłąda* (κάμηλον – kamelon; Mt 23, 23-24).

Skoro więc Jezus, przestrzegając swoich słuchaczy przed potępieniem, mógł użyć obrazów wyłupywania oka (Mt 5, 29) i odcinania ręki (Mt 5, 30), skoro, karcąc obłudników, mógł użyć obrazów belki i drzazgi w oku (Łk 6, 41-42) i wreszcie, skoro grzmiąc na uczonych w Piśmie, mógł mówić o precedzaniu komara i połykaniu wielbłąda (Mt 23, 23-24), to i, karcąc bogaczy, mógł mówić o przechodzeniu wielbłąda przez ucho igielne (Łk 18, 25). Wszystkie te wypowiedzi w jednakowej mierze mieszczą się bowiem w granicach Jego poetyki i retoryki. I z pewnością wszystkie one były zrozumiałe zarówno dla Jego słuchaczy, jak i dla pierwszych czytelników Ewangelii. A zatem niezrozumiałą dziś hiperbolę o przechodzeniu wielbłąda przez ucho igielne należy traktować jako autentyczne słowa Jezusa. Należy traktować ją jako autentyczną Jego wypowiedź, w której świadomie zamierzył hebrajską przesadę i orientalne obrazy, by w ten sposób skłonić swoich słuchaczy do przemiany serca i uwrażliwić ich na życie wieczne.

Z omawianej perykopy wynika, że apostołowie, usłyszawszy tę hiperbolę, przerazili się jej treścią. Przerazili się, że zbawienie jest aż tak trudno osiągalne. Jezus jednak uspokoił ich i zapewnił, że to, co jest niemożliwe u ludzi, możliwe jest u Boga. A zatem zbawieni mogą być wszyscy ludzie, zarówno bogaci, jak i biedni. Warunek jest jednak jeden – wszyscy muszą całych siebie oddać Bogu. Wszyscy muszą pełnić nie własną, lecz Bożą wolę.

### 3. Wypowiedź Jezusa na temat ubogich (Łk18, 28-30)

18 <sup>28</sup> *Piotr zaś rzekł: Oto my opuściwszy swoją własność, poszliśmy za Tobą.*

<sup>29</sup> *On im odpowiedział: Zaprawdę powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu* (οἰκίας – oikian) *lub żony* (γυναῖκα – gynaika), *braci* (ἀδελφοὺς – adelphous), *rodziców* (γονεῖς – goneis) *lub dzieci* (τέκνα – tekna) *dla królestwa Bożego* (ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ – heneken tes basileias tou Theou), <sup>30</sup> *żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego* (ζωὴν αἰώνιον – zoen aionion).

W trzeciej części omawianej perykopy Łukasz przytoczył słowa Jezusa skierowane do ubogich. Odnotował laudację skierowaną zarówno do apostołów, jak i do wszystkich tych, którzy wybrali ewangeliczne ubóstwo i poszli drogą Ewangelii. Zapisał bowiem: *Nikt nie opuszcza domu* (οἰκίας – oikian) *lub żony* (γυναῖκα – gynaika), *braci* (ἀδελφοὺς – adelphous), *rodziców* (γονεῖς – goneis)

*lub dzieci* (τέκνα – tekna) *dla królestwa Bożego* (ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ – heneken tes basileias tou Theou), *żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego* (ζῶην αἰώνιον – zoen aionion; Łk 18, 29-30). W przytoczonej wyżej wypowiedzi Jezusa zachodzi pięć ważnych rzeczowników, a mianowicie: οἰκία (oikia), γυνή (gyne), ἀδελφός (adelphos), γονεῖς (goneis) oraz τέκνον (tekonon). Dlaczego są one ważne? Otóż są one ważne, ponieważ oznaczają wszystko to, co apostołowie kochali, co było dla nich niezbędne do życia i wreszcie co musieli porzucić, aby pójść drogą Ewangelii.

Pierwszy z tych rzeczowników, rzeczownik οἰκία (oikia), określa dom, mieszkanie, budynek. Oznacza również rodzinę i ród<sup>41</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik בית (bajit)<sup>42</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki termin οἰκία (oikia) zachodzi w nim 94 razy<sup>43</sup>, np.: *Weszli do domu* (οἰκίαν – oikian) *i zobaczyli Dziecię z Matką* (Mt 2, 11). *W domu* (τῇ οἰκίᾳ – te oikia) *Ojca mego jest mieszkań wiele* (J 14, 2). *Przecież w wielkim domu* (οἰκίᾳ – oikia) *znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz także drewniane i gliniane: jedne do użytku zaszczytnego, a drugie do – niezaszczytnego* (2 Tm 2, 20).

Z powyższych zapisów wynika, że rzeczownik οἰκία (oikia) może oznaczać dom bądź w wymiarze doczesnym, bądź duchowym. Doczesnym, bo może oznaczać dom, budynek oraz rodzinę. Z kolei duchowym, bo może oznaczać królestwo Boże, miejsce wiecznego przebywania z Bogiem. Oczywiście w omawianej perykopie rzeczownik οἰκία (oikia) oznacza dom w wymiarze doczesnym.

Drugi z tych rzeczowników, rzeczownik γυνή (gyne), określa kobietę, niewiaстę i żonę<sup>44</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik נִשְׂאָה (isza<sup>h</sup>)<sup>45</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki termin γυνή (gyne) zachodzi w nim 215 razy<sup>46</sup>, np.: *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto* (γύναι – gynai; J 2, 4). *I od tej chwili kobieta* (γυνή – gyne) *była zdrowa* (Mt 9, 22). *Po-tem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta* (γυνή – gyne) *obleczone w słońce i księżyc pod jej stopami* (Ap 12, 1).

Z przytoczonych tekstów wynika, że termin γυνή (gyne) może posiadać znaczenie wyrazowe bądź duchowe. Wyrazowe, bo ogólnie może oznaczać jakakol-

<sup>41</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 421-422; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, dz. cyt., s. 248.

<sup>42</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 55.

<sup>43</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 422.

<sup>44</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 341; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 115-116.

<sup>45</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 46.

<sup>46</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 116.



wiek kobietę, czyjąkolwiek żonę. Z kolei duchowe, bo może oznaczać wyłącznie Maryję. W omawianej perykopie posiada oczywiście znaczenie wyrazowe.

Trzeci z wyszczególnionych terminów to termin ἀδελφός (adelphos). Rzeczownik ten określa brata, kuzyna, krewnego i rodaka<sup>47</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik אח (ach)<sup>48</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to grecki termin ἀδελφός (adelphos) zachodzi w nim 343 razy<sup>49</sup>, np.: *Abraham był ojcem Izaaka; Izaak ojcem Jakuba; Jakub ojcem Judy i jego braci* (ἀδελφούς – adelphous; Mt 1, 2). *Bracia* (ἀδελφοί – adelphoi), *musiało wypełnić się słowo Pisma, które Duch Święty zapowiedział przez usta Dawida o Judaszu* (Dz 1, 16). *Wiemy, bracia* (ἀδελφοί – adelphoi) *przez Boga umiłowani, o wybraniu waszym* (1 Tes 1, 4).

Z lektury przytoczonych zapisów wynika, że rzeczownik ἀδελφός (adelphos) może oznaczać brata w trzech różnych wymiarach. Może bowiem określać brata w wymiarze rodzinnym, narodowym i religijnym. W wymiarze rodzinnym, ponieważ może określać rodzonego brata, kuzyna i krewnego. Z kolei w wymiarze narodowym, ponieważ może oznaczać współrodaka. I wreszcie w wymiarze religijnym, bo może oznaczać wyznawcę tej samej wiary. Oczywiście w omawianym fragmencie rzeczownik ἀδελφός (adelphos) określa brata w wymiarze rodzinnym.

Czwarty z wyszczególnionych terminów, rzeczownik γονεῖς (goneis), określa rodziców<sup>50</sup>, a w Nowym Testamencie występuje 20 razy<sup>51</sup>, np.: *A gdy Rodzice* (γονεῖς – gonies) *wnosili Dzieciątka Jezus [...], on wziął Je w objęcia* (Łk 2, 27). *Brat wyda brata na śmierć i ojciec swoje dziecko; powstaną dzieci przeciw rodzicom* (γονεῖς – goneis) *i o śmierć ich przyprawią* (Mk 13, 12). *Ludzie bowiem będą samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bluźniący, nieposłuszni rodzicom* (γονεῦσιν – goneusin) *niewdzięczni, niegodziwi* (2 Tm 3, 2).

Z kolei ostatni z wyszczególnionych terminów to rzeczownik τέκνον (teknon). Rzeczownik ten oznacza dziecko<sup>52</sup>, a jego hebrajskim odpowiednikiem jest termin ילד (jeled)<sup>53</sup>. Gdy chodzi o występowanie w Nowym Testamencie, to gre-

<sup>47</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, dz. cyt., s. 25; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt. s. 9-10; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 172.

<sup>48</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 26.

<sup>49</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 10.

<sup>50</sup> Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. I, dz. cyt., s. 476; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 113-114.

<sup>51</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 114.

<sup>52</sup> Zob. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 235; Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. IV, dz. cyt., s. 294; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 597.

<sup>53</sup> Zob. P. Briks, *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 146.

ki termin τέκνον (teknon) zachodzi w nim 99 razy<sup>54</sup>, np.: *Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom* (τοῖς τέκνοις – tois teknois), *to o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre tym, którzy Go proszą* (Mt 7, 11). *Po upływie tych dni udaliśmy się w drogę, a wszyscy z żonami i dziećmi* (τέκνοις – teknois) *odprowadzili nas za miasło* (Dz 21, 5). *Dzięki temu można rozpoznać dzieci* (τὰ τέκνα – ta tekna) *Boga i dzieci* (τὰ τέκνα – ta tekna) *diabła* (1 J 3, 10).

Z powyższych zapisów wynika, że termin τέκνον (teknon) określa dziecko bądź w wymiarze fizycznym, bądź duchowym. W wymiarze fizycznym, bo może oznaczać dziecko, akcentując jego pokrewieństwo lub powiązanie prawne z rodzicami. Z kolei w wymiarze duchowym, bo może oznaczać naśladowcę Boga lub szatana. Oczywiście w omawianym fragmencie oznacza on dziecko w wymiarze fizycznym.

Podsumowując trzecią część analizowanej perykopy, należy stwierdzić, iż każdy, kto porzuci *dom, żonę, rodziców, braci, dzieci* ze względu na Ewangelię, odziedziczy królestwo Boże (Łk 18, 29-30). Trzeba jednak pamiętać, że przeanalizowane wyżej rzeczowniki nie ogarniają, lecz jedynie reprezentują całą rzeczywistość doczesną, którą uczniowie Jezusa – wszystkich czasów – będą musieli porzucić, aby pójść drogą Ewangelii. Jezus bowiem od każdego powoływanego będzie żądał czegoś innego. Z pewnością czegoś innego zażąda od bezdomnych, od sierot, od bezżennych czy też od bezdzietnych. I na pewno każdego z powoływanych postawi w sytuacji, która będzie wymagała od niego ogromnej ofiary i wyrzeczenia, ogromnego poświęcenia i duchowego ubóstwa.

### III. Przesłanie teologiczne zapisu kanonicznego Łk 18, 18-30

Jezus, przemierzając wioski, miasteczka i miasta Palestyny, głosił: *Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię* (Mt 11, 28). [...] *uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca* (Mt 11, 29). *Bądźcie [...] doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski* (Mt 5, 48). Tymi słowami zachęcał swoich słuchaczy, by z każdym dniem upodabniali się do Niego, by uczyli się Jego duchowości i pokory, by świadomie podążali drogą Ewangelii. Inspirował ich także, by byli ludźmi nie fałszywej, lecz prawdziwej religijności, nie pozornej, lecz autentycznej pobożności. Uwrażliwiał ich więc, by modląc się, nie czynili tego na pokaz (Mt 6, 5-6), by poszcząc, nie okazywali tego przed ludźmi (Mt 6, 16-17)<sup>55</sup> i wreszcie, by przestrzegając przekazania, nie

<sup>54</sup> Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 597.

<sup>55</sup> Zob. J. Kudasiewicz, *Biblia – Historia – Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Znak, Kraków 1986, s. 392.

czynili tego powierzchownie, jak czynią to faryzeusze, ale w pogłębiony sposób, jak On to czyni (Mt 5, 21-48).

Jezus, ucząc Dekalogu, uczył nie tylko litery Prawa, ale i jego ducha<sup>56</sup>. Nauczał na przykład: *Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj; a kto by dopuścił się zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam Każdy, kto się gniewa na swego brata [już] podlega sądowi* (Mt 5, 21-22). *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. A Ja wam powiadam: Każdy kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa* (Mt 5, 27-28). Chrystus uczył więc, że grzechem jest nie tylko morderstwo, ale i gniew, nie tylko cielesne cudzołóstwo, ale i myśli nieczyste. W efekcie od swoich uczniów wymagał, by regularnie przeglądali się w lustrze Dekalogu i by czynili to według Jego wykładni. Wymagał zatem, by przyglądali się nie tylko swoim czynom i słowom, ale i myślom, nie tylko swoim zewnętrznym postawom, ale i wewnętrznym motywacjom. Tylko bowiem wtedy będą widzieli siebie takimi, jakimi są naprawdę, a nie takimi, jakimi chcieliby być. Tylko wtedy będą widzieli siebie takimi, jakimi Bóg ich widzi. I tylko wtedy będą zdolni do autentycznej przemiany serca, do prawdziwego nawrócenia i do pójścia drogą Ewangelii.

Jezus, przemierzając wioski, miasteczka i miasta Palestyny, proklamował Ewangelię o zbawieniu. Wieścił orędzie o nadchodzącym i rzeczywistniającym się królestwie Bożym. Nauczał na przykład: *[...] przyszło już do was królestwo Boże* (Łk 11, 20). *Starajcie się najpierw o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a [...] wszystko będzie wam dodane* (Mt 6, 33). Obwieszczał także: *Nie możecie służyć Bogu i Mamonie* (Mt 6, 24; Łk 16, 13). *Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi* (Mt 6, 19). *Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać* (Mt 6, 25). Od swoich uczniów i naśladowców wymagał zatem, by z grona wielu wartości wybierali nie doczesne, lecz wieczne, nie materialne, lecz duchowe i oczywiście nie Mamonę, lecz Boga. Wymagał również, by Jego uczniowie byli ludźmi wewnętrźnie wolnymi, by byli duchowo ukształtowanymi oraz by byli zdolnymi do dokonywania wyborów zgodnych z wolą Bożą<sup>57</sup>.

Ktoregoś dnia do Jezusa przyszedł bardzo bogaty dostojnik i poprosił o rozmowę. Ów dostojnik szukał odpowiedzi na pytanie, co zrobić, aby osiągnąć życie wieczne (Łk 18, 18). Zbawiciel wstępnie zachęcił go do przestrzegania przykazań. W tym celu przytoczył mu nawet kilka z nich: *Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, czcij swego ojca i matkę*, (Łk 18, 20-21). Jednak

<sup>56</sup> Zob. S. Hareźga, *Mt 19, 16-22 źródłem nauki moralnej w encyklice Veritatis splendor*, RBL 47(1994) 1, s. 50; H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1987, s. 25; tenże, *Etyka Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 107; M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Biblos, Tarnów 1994, s. 229.

<sup>57</sup> Zob. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, tł. J. Marzęcki, PAX, Warszawa 2012, s. 406.

z czasem zradyzalizował swoje wymagania wobec niego. Zażądał bowiem, aby bogacz sprzedał swój majątek, pieniądze rozdał ubogim, a następnie poszedł drogą Ewangelii (Łk 18, 22). Niestety, dla bogatego dostojnika było to zbyt wiele. Odrzucił więc propozycję Jezusa (Łk 18, 23)<sup>58</sup> i odszedł zasmucony.

Jego zatem postawa w rażący sposób kontrastuje z paralelnym zachowaniem Patriarchy Abrahama. Otóż w XVIII wieku przed Chrystusem Bóg zażądał od Abrahama: *Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę* (Rdz 12, 1). I Abraham – w przeciwieństwie do bogatego dostojnika – mimo że nie znał Boga, który go wzywał, to jednak spełnił Jego nakaz i poszedł wyznaczoną mu drogą (Rdz 12, 4). Wymagania zaś, którym sprostał, były nad wyraz radykalne. Patriarcha pozwolił bowiem, by nieznany Bóg wykorzenił go z jego ojczyzny i religii. Pozwolił, by wykorzenił go ze wszystkiego tego, co dotąd było mu znane i niezbędne do życia. Pozwolił, by poprowadził go w nieznane.

Bohater omawianego zapisu Łk 18, 18-30 nie był zdolny do takiej postawy. Mimo że uważał się za człowieka pobożnego i bogobojnego, nie pozwolił jednak, by Bóg wykorzenił go z jego starego, jak się okazało, grzesznego życia, by wykorzenił go z jego nieuporządkowanego przywiązania do wygod i dóbr materialnych. W efekcie podczas spotkania z Jezusem obnażył całą prawdę o sobie i swojej wierze. I, niestety, okazał się być człowiekiem małej, płytkiej, pozornej wiary. Okazał się być człowiekiem, który w religii szukał jedynie sposobu samodoskonalenia, a nie uświęcenia, który w religii szukał jedynie terapii pozwalającej lepiej się poczuć, a nie sposobu pełnieniu woli Bożej. Religia wymagająca od niego ofiar i wyrzeczeń była więc nie dla niego. Radykalizm Jezusa był nie dla niego.

Chrystus przy okazji spotkań z egoistycznymi, chciwymi bogaczami zawsze w ostry sposób wypowiadał się na ich temat. I z regularną konsekwencją obalał starotestamentalne stereotypy dotyczące bogatych i ubogich.

W Starym Testamencie przez długie wieki bogactwo uchodziło za dar Boży i znak Bożego błogosławieństwa, a ubóstwo – za znak kary. W efekcie w bogaczach widziano ludzi sprawiedliwych, a w ubogich – grzeszników. Dopiero od VIII wieku przed Chrystusem, a więc od pojawienia się pierwszych proroków „piszących”: Amosa, Protoizajasza i Micheasza, zaczęto podważać te poglądy. Wyżej wymienieni prorocy zaczęli bowiem zdecydowanie głosić, iż nie każdy bogacz jest sprawiedliwy i nie każdy biedak jest grzesznikiem. Zaczęli również głosić, iż nie każde bogactwo jest uczciwie zdobywane i nie każda nędza jest zawiniona. Niewola babilońska (586 r. przed Chr.) zaś i szok z nią związany nakazały prorokom i mędrcom pójść jeszcze dalej w ocenie bogactwa i ubóstwa. Od VI wieku przed Chrystusem zaczęto więc głosić, iż bogactwo jest jednym z największych zagrożeń tak dla życia społecznego, jak i religijnego. Społeczne, bo budzi ono zazdrość i chciwość, a co za tym idzie, jest powodem oszustw,

---

<sup>58</sup> Zob. A. Sicari, *Objawienie rad ewangelicznych*, Com 5(1985) 6, s. 20.

kradzieży a nawet morderstw. Z kolei religijnego, bo jest ono poważną przeszkodą na drodze do uświęcenia<sup>59</sup>. W efekcie zaczęto również bardziej przychylnie spoglądać na ubogich. Zaczęto życzliwiej wypowiadać się na ich temat.

Mimo że starotestamentalna nauka na temat bogactwa i ubóstwa stopniowo ewoluowała w kierunku krytyki bogactwa i pochwały ubóstwa, to jednak jeszcze w czasach Nowego Testamentu ciągle dość powszechnie wierzono, iż bogactwo jest darem Bożym i znakiem Bożego błogosławieństwa, a w konsekwencji, że ubóstwo jest karą Bożą i znakiem odrzucenia.

Jezus więc z regularną konsekwencją przeczył tym teoriom. Przeczył i przy każdej okazji kierował ostre słowa krytyki pod adresem chciwych, egocentrycznych bogaczy, a przy tym negował również wartość ich bogactwa<sup>60</sup>. Ostre *biada* pod adresem bogaczy wykrzyczał już podczas Kazania na Równinie: [...] *biada wam bogacze, bo odebraliście już waszą pociechę. Biada wam, którzy teraz jesteście syści, albowiem głód cierpieć będziecie* (Łk 6, 24-25). Z bogaczy uczynił nawet negatywnych bohaterów swoich przypowieści, a mianowicie: parabolę o nierozsądnym bogaczu (Łk 12, 16-21), o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31) i o uczcie (Łk 14, 16-24). Ostre słowa pod adresem bogaczy wypowiedział także podczas spotkania z dostojnikiem, niechlubnym bohaterem omawianej perykopy. Stwierdził wówczas: *Jak trudno tym, co mają dostatki, wejść do królestwa Bożego. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego* (Łk 18, 24-25). Stanowczo jednak trzeba podkreślić, że Jezus krytykował bogaczy nie dlatego, że odziedziczyli bądź wypracowali ogromny majątek, ale dlatego, że mieli niewłaściwy stosunek do bogactwa. Karcił ich nie z tego powodu, że byli nad wyraz bogaci, ale dlatego, że byli niewolniczo, wręcz bałwochwalczo przywiązani do swego majątku<sup>61</sup>.

Chrystus, przecząc błędnym teoriom na temat bogactwa i ubóstwa, nie tylko krytykował bogaczy, ale i wychwalał ubogich. Pierwsze słowa pochwały pod adresem ubogich wypowiedział już w Nazarecie, podczas swojego ingresu mesjańskiego. Powiedział wówczas: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał, abym ubogim niósł dobrą nowinę [...]* (Łk 4, 18). Wychwalał ich również w trakcie Kazania na Równinie: *Błogosławieni jesteście wy ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże. Błogosławieni, wy, którzy teraz głodujecie*

<sup>59</sup> Zob. J. Ćwikła, *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, „Studia Bydgoskie” 8(2014), s. 185-203; tenże, *Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy*, „Studia Bydgoskie” 9(2015), s. 41-57.

<sup>60</sup> Zob. A. Ramirez, *Lektura Pisma Świętego inspiracją miłości społecznej*, dz. cyt., s. 117.

<sup>61</sup> Zob. H. Giesen, *Problem posiadania majątku w wypowiedziach Jezusa i w tradycji nowotestamentalnej*, (tł. E. Mendyk), Com 19(1999) 1, s. 44-45; D. Gooding, *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na trzecią Ewangelię*, (tł. W. Gorecki), Wydawnictwo Ewangeliczne, Poznań 1992, s. 320; P.R. Gryziec, *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk*, Bratni Zew, Kraków 1999, s. 200; R. Meynet, *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, (tł. K. Łukowicz), WAM, Kraków 1998, s. 196-198.



*cie, albowiem będziecie nasyceni* (Łk 6, 20-21). Wiele ciepłych słów pod adresem ubogich wypowiedział także w domu faryzeusza, tuż przed opowiedzeniem przypowieści o uczcie (Łk 14, 16-24). Polecił wówczas, by Jego uczniowie z radością zapraszali ubogich na swoje uczty i by traktowali ich jako najważniejszych gości (Łk 14, 12-14). Warto jeszcze dodać, że odrzuconego przez społeczeństwo nędzarza Jezus uczynił pozytywnym bohaterem swojej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31), że wręcz uczynił z niego wzór do naśladowania.

Wiele miłych słów Jezus wypowiedział także pod adresem anonimowej, ubogiej wdowy, którą zauważył w świątyni przy skarbonie (Łk 21, 1-4). Dostrzegł wówczas, jak wrzucała do skarbony monety niewielkiej wartości (Łk 21, 1-2). Spozstrzegł również, jak wielu bogaczy do tej samej skarbony wrzucało nominalnie więcej niż ona (Łk 21, 3). Jednak z tego względu, że spoglądał On nie tylko na to, co wpadało do skarbony, ale i na to, co pozostawało w sakiewkach ofiarodawców, z tego względu, że spoglądał nie tylko na dłonie wrzucające monety, ale i w serca ofiarodawców, ją właśnie uznał za najhojniejszą (Łk 21, 3-4). Ona bowiem wrzuciła do skarbony wszystko, co miała, bogacze zaś wrzucali tylko to, co im zbywało. Ona co dnia zawierzała się Bogu, bogacze zaś z regularną konsekwencją dążyli do źle pojmowanej samowystarczalności.

Także i w omawianej perykopie Jezus pochwalił ubogich. Najpierw pochwalił apostołów za ich dobrowolne ubóstwo, a następnie pochwalił wszystkich tych, którzy kiedykolwiek wybiorą ubóstwo i pójdą drogą Ewangelii. Stanowczo jednak należy podkreślić, że Jezus wychwalał ubogich nie dlatego, że byli ubogimi w wymiarze materialnym, ale dlatego, że byli ubogimi w wymiarze duchowym. Wychwalał ich nie dlatego, że nie mieli nic, ale dlatego, że całych siebie powierzali Bogu i Jego wybrali za Pana swego losu, za Pana swej doczesności i wieczności<sup>62</sup>.

Z omawianej perykopy Łk 18, 18-30 wynika zatem, że wszyscy ludzie są zaproszeni do zbawienia, że są zaproszeni zarówno bogaci, jak i ubodzy. Jednak dla bogaczy bałwochwalczo przywiązanych do bogactwa, zbawienie będzie niezwykle trudne. Trudne, ale nie niemożliwe. Dla Boga bowiem wszystko jest możliwe. Wystarczy bowiem, że bogacze zawierzą się Bogu, oddadzą Mu całych siebie, niczego sobie nie zachowując, a wówczas i oni będą godni życia wiecznego.

## Podsumowanie

W niniejszym artykule przeanalizowano perykopę o bogatym dostojniku poszukującym drogi do zbawienia (Łk 18, 18-30). Przeanalizowano ją pod względem literackim, semantycznym i reologicznym.

---

<sup>62</sup> Zob. S. Gądecki, *Niech słowo moje pada jak rosa. Homilie, rozważania i przemyslenia biblijne*, t. II, Gaudentinum, Gniezno 1997, s. 151; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, (tł. F. Dylewski), PAX, Warszawa 1983, s. 115-116.

Podczas analiz wykazano, że omawiana perykopa Łk 18, 18-30 posiada swoje paralele w Ewangelii Marka i Mateusza. Wykazano także, że najstarszą wersją omawianej perykopy jest zapis Marka i że to właśnie on posłużył jako źródło zarówno Mateuszowi, jak i Łukaszowi. Dowiedziono przy tym, że wszystkie trzy wersje perykopy o bogaczu poszukującym drogi do zbawienia są do siebie podobne. Podobne, ale nie identyczne. Mateusz i Łukasz, wzorując się bowiem na zapisie Marka, sukcesywnie wprowadzali do własnych wersji liczne zmiany. W efekcie odcisnęli swoje literackie i teologiczne piętno na perykopach, które odnotowali.

W toku analiz udowodniono również, że omawiana perykopa jest zarówno parenezą wymierzoną w bogaczy, jak i laudacją skierowaną do ubogich. Parenezą wymierzoną w bogaczy, ponieważ jest upomnieniem skierowanym do ludzi mających. Jest ostrzeżeniem, iż karą dla nich za ich bałwochwalcze przywiązanie do majątku będzie potępienie wieczne. Jest też, jak wspomniano, laudacją dla ubogich, gdyż pochwała wszystkich tych, którzy odważyli się przyjąć ubóstwo ewangeliczne i poszli drogą zbawienia.

W niniejszym artykule dowiedziono wreszcie, że wszyscy ludzie są zaproszeni do zbawienia, że są zaproszeni zarówno bogaci, jak i ubodzy. Jednak jedni i drudzy muszą pełnić nie własną, lecz Bożą wolę. Muszą również z grona wielu wartości wybierać nie materialne, lecz duchowe, nie doczesne, lecz wieczne. Bo jeśli nie, prędzej czy później duchowo upodobnią się do niechlubnego bohatera omawianej perykopy Łk 18, 18-30 i podzielą jego los wieczny, przed czym – oczywiście pośrednio – w niniejszym artykule przestrzegano.

## **The tension between the choice of wealth or poverty in the perspective of the kingdom of God (LK 18: 18-30)**

### **Summary**

In Gospel of Luke there are a number of critical statements about rich people. The third Evangelist wrote down, for example: *[God] sent the rich away with empty hands* (Lk 1: 53). *But how terrible for you who are rich now, you have had your easy life* (Lk 6: 24).

The third Evangelist wrote down not only single, critical sentences about the rich, but extensive excerpts. He enrolled for example: the text of the greed (Lk 12: 13-21), the parable about the rich man and Lazarus (Lk 16: 19-31) the text of a great feast (Lk 14: 15-24) and the text of rich man (Lk 18: 18-30).

The last one, namely text of rich man (Lk 18: 18-30) focuses on the ability to make choices in the perspective of the kingdom of God. It is a sharp rebuke directed to the rich. Luke in this text warned the rich, that the penalty for them for their sinful choices in temporality, will be eternal damnation.

In this article was analyzed this text.



## Keywords

a Jewish leader, choice, the kingdom of God, eternal life, rich man, the poor, salvation, damnation

## Słowa kluczowe

zwierzchnik żydowski, wybór, królestwo Boże, życie wieczne, bogacz, ubodzy, zbawienie, potępienie

## Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. I, PWN, Warszawa 1958.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. III, PWN, Warszawa 1962.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. IV, PWN, Warszawa 1965.
- Barucq A., Grelot P., *Nauczać*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, (tł. Kazimierz Romaniuk), Pallottinum, Poznań 1990, s. 528-533.
- Baum A., *Rabbi*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, (tł. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek), PAX, Warszawa 1994, kol. 1117-1118.
- Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne*, Biblos, Tarnów 1994.
- Bosak P. C., *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Bernardinum, Pelplin 2001.
- Briks P., *Praktyczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1999.
- Ćwikła J., *Przyczyny starotestamentalnego osądu bogaczy*, „Studia Bydgoskie” 9(2015), s. 41-57.
- Ćwikła J., *Syntetyczne spojrzenie na bogactwo w Starym Testamencie*, *Studia Bydgoskie* 8(2014), s. 185-203.
- Ćwikła J., *Terminologia bogactwa w Piśmie Świętym oraz literaturze greckiej i hellenistycznej*, *Studia Bydgoskie* 7(2013), s.67-80.
- Ćwikła J., *Przestroga przed nadmiernym bogactwem w perykopie o chciwości (Łk 12, 13-21) oraz w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31)*, „Studia Bydgoskie” 10(2016), s. 221-251.
- Ćwikła J., *Umiejętność rozeznawania wartości doczesnych w perspektywie królestwa Bożego (Łk 14, 15-24)*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 10, 1(2017), s. 11-33.
- Ernst J., *Das Evangelium nach Lukas*, St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 1977.
- Gaechter P., *Das Matthäus Evangelium. Ein Kommentar*, Tyrolia – Verlag, Innsbruck – Wien – München 1962.
- Gądecki S., *Niech słowo moje pada jak rosa. Homilie, rozważania i przemyślenia biblijne*, t. II, Gaudentinum, Gniezno 1997.
- Gądecki S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gaudentinum, Gniezno 1992.
- Giesen H., *Problem posiadania majątku w wypowiedziach Jezusa i w tradycji nowotestamentalnej*, (tł. Emil Mendyk), *Com* 19, 1 (1999), s. 42-56.
- Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus*, St. Benno – Verlag, Leipzig 1980.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, (tł. Juliusz Zychowicz), Znak, Kraków 1997.
- Gooding D., *Według Łukasza. Nowe spojrzenie na trzecią Ewangelię*, (tł. Witold Gorecki), Wydawnictwo Ewangeliczne, Poznań 1992.
- Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, (tł. Remigiusz Popowski, Michał Wojciechowski), Vocatio, Warszawa 1997.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Bd. II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968.

- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1974.
- Gryziec P.R., *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk*, Bratni Zew, Kraków 1999.
- Hareźga S., *Mt 19, 16-22 źródłem nauki moralnej w encyklice Veritatis splendor*, RBL 47, 1(1994), s. 48-52.
- Harrington W., *Chrystus i życie*, (tł. Tomasz Radożycki), PAX, Warszawa 1987.
- Harrington W., *Klucz do Biblii*, (tł. Józef Marzęcki), PAX, Warszawa 2012.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1979.
- Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* (tł. Jan Czuj; wstęp i opracowanie Józef Naumowicz), Wydawnictwo M, Kraków 1999.
- Kudasiewicz J., *Biblia – Historia – Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Znak, Kraków 1986.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Apostolicum, Żąbki 1999.
- Kudasiewicz J., *Teologia Ewangelii synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, RW KUL, Lublin 1986.
- Langkammer H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1987.
- Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1977.
- Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 1997.
- Légasse S., *L'appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Beauchesne, Paris 1965.
- Léon – Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, (tł. Kazimierz Romaniuk), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1993.
- Lisowsky G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1993.
- Loska T., *Ewangelia według św. Marka. Dobra nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.
- Loska T., *Ewangelia według św. Mateusza. Księga wypełnionych obietnic Bożych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995.
- Loska T., *Ewangelie z komentarzem duszpasterskim*, WAM, Kraków 2011.
- Łach J., *Błogosławieni ubodzy w duchu (Mt 5, 3), Com 6, 5(1986), s. 40-47*.
- Meynet R., *Czytaliście św. Łukasza? Przewodnik, który prowadzi do spotkania*, (tł. Kazimierz Łukowicz), WAM, Kraków 1998.
- Novum Testamentum graece et latine*, red. E. Nestle, Stuttgart 1930.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu, wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Vocatio, Warszawa 1995.
- Ramirez A., *Lektura Pisma Świętego inspiracją miłości społecznej*, (tł. Grzegorz Ostrowski), Com 15, 5(1995), s. 105-120.
- Ricciotti G., *Życie Jezusa*, (tł. Jan Skowroński), PAX – ADAM, Warszawa 2000.
- Romaniuk K., *Czyż nie płonęło w nas serce, gdy wyjaśniał nam Pisma. Objasnienia trudności nowotestamentalnych*, Bratni Zew, Kraków 1998.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Pallottinum, Poznań – Kraków 1999.

- Romaniuk K., *Uczniowie i Apostołowie Pańscy*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu* red. K. Romaniuk, A. Jankowski, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 1994, s. 145-352.
- Roy L., *Ubodzy*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Pallottinum, Poznań 1990, s. 998-1002.
- Schiwy G., *Weg ins Neue Testament. Kommentar und material. Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas*, Bd. 1, Echter – Verlag, Würzburg 1966.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, (tł. Franciszek Dylewski), PAX, Warszawa 1983.
- Sicari A., *Objawienie rad ewangelicznych*, (tł. Lucjan Balter), Com 5, 6(1985), s. 9-28.
- Stern D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, (tł. Aleksandra Czwojdrak), Vocatio, Warszawa 2004.
- Szwarc U., *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa (Am 2, 6b-7a; 4, 1b; 5, 11a.12b i 8, 4.6)*, RTK 35, 1(1988), s. 5-14.
- Wolniewicz M., *Ewangelia według Łukasza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 147-216.
- Wolniewicz M., *Ewangelia według Marka*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 91-141.
- Wolniewicz M., *Ewangelia według Mateusza*, w: *PŚSiNT*, t. IV, red. M. Peter (ST), M. Wolniewicz (NT), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, s.10-87.

Artur Malina<sup>1</sup>

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## Jedyne Imię przynoszące zbawienie

Kiedy Piotr naucza w Jerozolimie, mówi o imieniu, „w którym mamy być zbawieni” (Dz 4,12)<sup>2</sup>. Także inne teksty Nowego Testamentu są świadectwem wiary pierwszych chrześcijan w zbawczą moc wzywania imienia „Jezus”. Najmocniej jest ona wyrażona w centralnym fragmencie nauczania Pawła, skierowanego do Rzymian na temat uniwersalnego charakteru daru zbawienia, który może otrzymać każdy, kto wyznaje, że Jezus jest Panem, oraz wierzy, że Bóg Go wskrzesił z martwych (Rz 10,9).

### 1. W pierwszych wyznaniach wiary

Jednym z najkrótszych wyznań wiary pierwszych chrześcijan jest powtarzane w listach Pawła zdanie: „Panem (ku,riój) jest Jezus” (Rz 10,9; 1 Kor 12,3; Flp 2,11). Grecki termin *ku,riój* w Septuagincie oddaje dwa różne hebrajskie słowa, które mają odmienne znaczenie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ksiądz Artur Malina, ur. 1965, kapłan archidiecezji katowickiej, ukończył Papieski Instytut Biblijny w Rzymie doktoratem z nauk biblijnych w 2001 r., uzyskał habilitację na KUL w 2007 r., profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach od 2011 r., kierownik Katedry Teologii Biblijnej Starego i Nowego Testamentu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, wiceprzewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Członek m.in.: Catholic Biblical Association of America, Society of Biblical Literature, Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Korpusu Ekspertów Narodowego Centrum Nauki i Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (kadencje 2007-2010; 2011-2014). Koordynator Gruppo Internazionale di Studio Esetico sui Vangeli. Opublikował m.in.: *Ewangelia według św. Marka, część 1: 1, 1–8, 26. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2013; *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2018.

<sup>2</sup> Tłumaczenia tekstów biblijnych, jeśli nie podano inaczej, są własne (A.M.). W tekście greckim fragmentu przytoczonego zdania występuje czasownik *dei/* z bezokolicznikiem. Całe zdanie nie tylko wyklucza możliwość zbawienia w jakimkolwiek innym imieniu, ale także stwierdza wystarczalność imienia „Jezus” dla zbawienia ludzi.

<sup>3</sup> Twierdzenie to odnosi się do dwóch najczęstszych odpowiedników: rzeczownika z sufiksami zaimkowymi oraz imienia JHWH w kombinacji z innymi określeniami Boga. Najważniejsza kon-

Hebrajski rzeczownik *'ādōn* może odnosić się do osoby posiadającej władzę oraz wyrażać cześć i szacunek dla adresata tego tytułu. Efron kieruje do Abrahama zwrot „panie mój” (hebr. *'ādōnī*) (Rdz 23,15). Rebeka w ten sposób tytułuje sługę patriarchy (Rdz 24,18), zaś Rachela swojego ojca Labana (Rdz 31,35). Jakub, który spotyka Ezawę, nie zwraca się do niego po imieniu, lecz wielokrotnie używa zwrotu „panie mój” (Rdz 32,6; 33,8.13.14.15). Tytuł ten odnoszono do sprawujących władzę oraz ich reprezentantów (Rdz 44,7.9; 1 Sm 22,12; 24,7.9). W pierwszym okresie władzy królewskiej nazywano Panem również Boga Izraela (2 Sm 7,18.19).

Termin ten ma jeszcze częstszy odpowiednik w tekście hebrajskim Biblii. Przed wyprowadzeniem Izraelitów z Egiptu Bóg przez Mojżesza objawił im swoje imię: JHWH. W dawniejszych czasach odróżniano je od tytułu „Pan”. Przykładem tego rozróżnienia jest imię nadane czwartemu synowi Dawida: „Adoniasz” (hebr. *'ādōnijāh*) (2 Sm 3,4). W brzmieniu hebrajskim znaczy ono dosłownie: „Panem moim jest JH[WH]”. W wiekach bezpośrednio poprzedzających przyjście Jezusa imię Boże wymawiał już tylko arcykapłan i tylko raz w roku – w Dniu Przebłagania. Nie wypowiadano go z powodu troski o przestrzeganie drugiego przykazania Dekalogu. W modlitwie i w głośniejszej lekturze tekstów Pisma Świętego zastępowano je przez tytuł „Pan”. Świadectwem tej zamiany są starożytne przekłady greckie czy syryjskie Starego Testamentu oraz cytaty w Nowym Testamencie, w których zamiast imienia Bożego występuje słowo „Pan”.

Kiedy chrześcijanie powtarzają najkrótsze wyznanie wiary, wtedy wyrażają nie tylko cześć dla Jezusa i uznanie dla Jego panowania, ale przede wszystkim głoszą, że Jezus jest JHWH – wyznają Go jako Boga. Wyznanie to ma przynieść zbawienie, które nie jest rezultatem aktywności ludzkiej ani nagrodą za nią, lecz owocem działania Boga, które jest urzeczywistnione przez Jezusa<sup>4</sup>. Przekłady zdania o zbawieniu zależnym od wyznawanej wiary w Jezusa jako Pana przesuwają akcent ze znaczenia imienia „Jezus”, które wskazuje na zbawcze działanie

---

kordancja Septuaginty wylicza 24 odpowiedniki hebrajskie na prawie 40 stronach; por. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, t. 2, Grand Rapids 1987 [reprint Oxford 1897], s. 800-839.

<sup>4</sup> Chrystologia narracyjna, która identyfikuje Jezusa z Bogiem, wyraża się w opowiadaniach o działalności cudotwórczej Jezusa oraz w Jego wypowiedziach. W nich są użyte formy czasownikowe strony biernej, oznaczające zbawcze działanie, które może mieć za podmiot zarówno Boga Ojca, jak i Jezusa. Wiele przykładów takiej dwuznaczności można znaleźć się w Ewangelii Marka: „bądź oczyszczony” (Mk 1,41), „został oczyszczony” (Mk 1,42), „są odpuszczone” (Mk 2,5.9), „zostaną odpuszczone” (Mk 3,28), „jest dana” (Mk 4,11), „niech jest odpuszczone” (Mk 4,12), „będzie zmierzone” i „będzie dodane” (Mk 4,24), „będzie dane” i „będzie zabrane” (Mk 4,25), „niech będzie ocalona” (Mk 5,23), „będę ocalona” (Mk 5,28), „byli ocaleni” (Mk 6,56), „będzie dany” (Mk 8,12), „aby zostały wypełnione” (14,49) i inne. Podobna dwuznaczność, polegająca na możliwości odniesienia do Boga lub Jezusa, występuje w posługiwaniu się terminem „Pan” (ku,rioj) (Mk 1,3; 5,19; 11,3; 13,35).

w Nim Boga, na osiągnięcie zbawienia przez ludzi. Zamiast tłumaczenia oryginalnej formy strony biernej, przedstawiającej treść obietnicy: „Jeśli wyznasz nami, że Jezus jest Panem, i uwierzysz w sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony”<sup>5</sup>, kończą to zdanie stroną czynną w zwrocie odnoszącym się do zbawienia: „Jeśli wyznasz [...] osiągniesz zbawienie”<sup>6</sup>.

## 2. Znaczenie aktu nazwania

Źródłem przekonania o zbawczej mocy imienia „Jezus” oraz fundamentem dla tej wiary jest pochodzące od Boga objawienie prawdy o tym imieniu. Ten, który nosi to imię, otrzymał je od Ojca, ono zaś zostało objawione ludziom ze względu na ich zbawienie. Na zbawczy sens imienia „Jezus” wskazują pierwsze jego wzmianki w Nowym Testamencie. Ten sens odsłaniają formy gramatyczne czasownika, oznaczające nadawanie imienia, a zwłaszcza rozróżnienie między ich stroną aktywną a bierną. Doniosłość tego zróżnicowania form gramatycznych można dostrzec przy uważnej lekturze tekstów o nadawaniu imion i nazw stworzeniu, które znajdują się na początku Pisma Świętego.

### 2.1. W pierwszych tekstach Biblii

Na rolę imion i nazw w Biblii mają znaczący wpływ okoliczności przedstawiania lub wypowiedzania ich po raz pierwszy. Objawienie już wcześniej posiadane imienia różni się od nadawania imion osobom czy nazw rzeczom po raz pierwszy. Akty drugiej kategorii oznaczają, że ich podmiot ma pewną władzę nad nazywanymi albo pretenduje do pozycji jakiejś dominacji nad nimi.

Pierwsze wersety Biblii zawierają pojedyncze wzmianki o nazwaniu części stworzenia. Pierwszym aktem Stwórcy jest wypowiedzenie zdania: „Niechaj stanie się światłość” (Rdz 1,3). Po pojawieniu się światłości następnym Jego dziełem jest jej oddzielenie od ciemności (Rdz 1,4). Odseparowane są także wody pod sklepieniem niebieskim od tych ponad firmamentem (Rdz 1,6-7), a następnie te pierwsze są zebrane w jedno miejsce, tak, że odsłania się powierzchnia sucha (Rdz 1,9-10). Te pierwsze działania przedstawiają stwarzanie nie tylko jako powoływanie do istnienia, ale także jako porządkowanie jego części. W serii pierwszych trzech dni działanie Stwórcy jest oznaczone przez czasowniki „oddzielać” (*BDL*) i „gromadzić” (*QWH*). Dzięki temu wyróżnione są przestrzenie

<sup>5</sup> Ten trafny przekład podają m.in.: Biblia Edycji św. Pawła, Biblia Ekumeniczna.

<sup>6</sup> Tłumaczenie ze zwrotem „osiągniesz zbawienie” znajduje się w Biblii Tysiąclecia, zaś „dostąpisz zbawienia” w przekładzie *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz*, tł. R. Popowski, Warszawa 2000.

i powierzchownie jako gotowe na przyjęcie bytów. W kolejne trzy dni słowo Stwórcy również powołuje do istnienia nowe byty oraz wyznacza im właściwe miejsce i zadania. Stwórcza aktywność jawi się jako porządkowanie tego, co zaczyna istnieć – jest prowadzeniem stworzenia od chaosu do kosmosu. Obok dwóch zasadniczych rodzajów tej aktywności – powoływania do istnienia części stworzenia oraz wprowadzania ładu między tymi częściami – zwraca uwagę jeszcze jedno działanie: nazywanie niektórych bytów. Jest ono rzadziej wzmiankowane w tzw. pierwszym opisie stworzenia (Rdz 1,1-2,4a). Tylko w trzech miejscach pojawia się w nim czasownik „nazwać” (*QR*’).

Jaki jest ogólny sens nazywania? Kiedy nadawane są nowe imiona, wtedy nadający je pokazują, że panują nad tymi, którzy je otrzymują<sup>7</sup>. Tego rodzaju imiona oznaczają nastanie rzeczywistości zmienionej w stosunku do uprzedniego stanu. Nadawanie nazw częściom stworzenia ma pełniejszy sens niż zmiana imion władców podbitych krajów. W stworzeniu nazwy są bowiem po raz pierwszy nadawane nowym bytom – wcześniej jeszcze nienazwanym: światłość jest nazwana dniem, zaś ciemność nocą (Rdz 1,5); sklepienie niebem (Rdz 1,8); sucha powierzchnia ziemią, zaś wody morzem (Rdz 1,10)<sup>8</sup>. Choć komentatorzy podają różne wyjaśnienia faktu nazwania niektórych części stworzenia, to jednak ich interpretacje są zbieżne w tym, że w nazywaniu dostrzegają wyraz panowania Boga nad stworzeniem<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Zwycięzcy władcy nadają nowe imiona przywódcom pokonanych narodów. Władca babiloński zmienia imię ustanowionego przez niego nowego króla w Jerozolimie: Mattaniasz staje się Sedecjaszem (2 Krl 24,17). Faraon Neko dokonuje analogicznej zmiany: Eliakim jest Jojakimem (2 Krl 23,34). W takich przypadkach chodzi o zmianę już w istniejących stosunkach.

<sup>8</sup> Zwraca uwagę rozmięszczenie form czasownikowych czasownika *QR*’. W dwóch wersetach przedstawiających paralelnie akty nazwania – w pierwszym zdaniu nazwania światłości i ciemności, a w trzecim nazwania powierzchni suchej i wód – są użyte formy zgodnie z podstawową regułą składni czasownika hebrajskiego: *wajjiqtōl* oraz *qātal*, gdyż chodzi o jednoczesne nazwanie dwóch odpowiadających sobie części stworzenia. Gdyby zaś autor biblijny chciał wyrazić, że Bóg najpierw nazwał światłość, a potem dopiero ciemność, oraz analogicznie wpierw powierzchnię suchą, a następnie wody, wówczas posłużyłyby się w tych dwóch przypadkach formami z *wāw* inwersyjnym, które przedstawiałyby powiązane czynności jako następujące po sobie. Autor jest konsekwentny w tym przedstawianiu paralelnych do siebie działań – używa w ten sposób form *wajjiqtōl* i *qātal* w narracji o Kainie i Ablu (Rdz 4,2-5); por. U. Casuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, I: *From Adam to Noah I–VI* 8. Jerusalem 1961, s. 27. Staranne posługiwanie się formami czasownikowymi przez autora oznacza, że także w przypadkach użycia innych form gramatycznych nawet niewielkie różnice między nimi mogą być znaczące dla poprawnej interpretacji tekstu.

<sup>9</sup> Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 187: „Autor biblijny wspominając, iż Bóg nazwał światłość i ciemność, chciał pouczyć, że światłość i ciemność nie są, jak to było u pogan, osobnym bóstwem, ale stworzeniem zależnym od Boga, który jest ich władcą i panem”. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 310-311: „Lakonicznie brzmiąca formuła nazwania sklepienia *niebem* spełnia podwójną funkcję. Z jednej strony, potwierdza władzę Boga nad wodami, akcentując Jego zdolność tworzenia podziału między nimi i wyznaczania im granic. Z drugiej natomiast podkreśla,



Chociaż dwa opisy stworzenia (Rdz 1,1-2,4a; 2,4b-25) kształtowały się niezależnie od siebie, to jednak ich scalenie w jeden tekst sprawia, że podobne działania zyskują spójne znaczenie. Czasownik „nazwać” (*QR*'), który przedstawia nadawanie nowych nazw częściom stworzenia, pojawia się kilkakrotnie w opowiadaniu o wydarzeniach mających miejsce po wydaniu przez Boga sądu o pierwotnym położeniu mężczyzny: „Nie [jest] dobrem być mężczyźnie samemu” (Rdz 2,18). Ten sąd nie kłóci się z wcześniejszym stwierdzeniem o bardzo dobrym stanie całego stworzenia (Rdz 1,35). Z perspektywy połączonych opowiadań proces stworzenia nie jest jeszcze zakończony. Przedmiotem pierwszego opisu są rezultaty działalności stwórczej, zaś drugiego jest jej proces w odniesieniu do ludzi.

Nazywanie nie jest już przypisane samemu Stwórcy, lecz w nadawaniu nazw częściom stworzenia ma udział również mężczyzna. Zwierzęta są przyprowadzone do niego, a on je „nazwał [...] imionami” (Rdz 2,20; tego aktu oczekuje od niego Bóg w Rdz 2,19). Czasownik występuje w koniugacji podstawowej *qal*, która przedstawia działanie w stronie czynnej. Mężczyzna jest rzeczywistym podmiotem nazywania. Także wcześniej czasownik „nazwać” (*QR*'), który przedstawia działanie Boga, występuje w koniugacji *qal*, a więc w stronie czynnej (Rdz 1,5.8.10). Z perspektywy połączonych opisów stworzenia nadawanie przez mężczyznę nazw przedstawia się jako naśladowanie Stwórcy. Nadający nazwy częściom stworzenia wykonują ten akt z pozycji władzy<sup>10</sup>. Jeśli pamięta się o tej perspektywie, to przyprowadzanie do mężczyzny stworzonych przez Boga istot nie jest nieudanym eksperymentowaniem Stwórcy. Bóg pozwala człowiekowi rozpoznać w końcu to, co On sam wcześniej stwierdza odnośnie do położenia mężczyzny, że nie jest dobrze, by pozostawał sam.

Natomiast analogiczny akt nazwania kobiety różni się od nadania nazw zwierzętom. Jego znaczenie jest uwydatnione przez zestawienie z sumarycznym przedstawieniem całej dotychczasowej aktywności poznawczej mężczyzny wobec wszystkich zwierząt: „I nazwał mężczyzna imionami wszystkie zwierzęta [domowe], ptactwo niebieskie i wszystkie zwierzęta dzikie. I dla mężczyzny nie znalazła się pomoc mu odpowiadająca” (Rdz 2,20). Mężczyzna jednak nie nazywa sam kobiety, lecz uznaje, że ona (dosł. „ta”) „jest nazywana” / „się nazywa” (hebr. *jiqqārē*) kobietą. Forma czasownika oznaczająca akt nazywania nie ma postaci strony czynnej *qal*, lecz występuje w koniugacji *nifal*, która jest właściwa

---

iż Bóg nazywając sklepienie *niebem*, ustanowił wertykalny punkt odniesienia w wymiarze przestrzennym stworzenia”. J. Lemański, *Księga Rodzaju: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2013, s. 153: „Przez «nazwanie» Bóg pokazuje pełną wiedzę o tym, co stworzył”.

<sup>10</sup> Stwórca w Rdz 1,5.8.10; mężczyzna w Rdz 2,19.20, też po pierwszym grzechu w Rdz 3,20, co jest wyrazem władzy mężczyzny nad kobietą w systemie patriarchalnym według Rdz 3,16.

dla oznaczania strony biernej lub zwrotnej<sup>11</sup>. Tłumaczenie powinno uwzględnić występującą tutaj koniugację *nifal*, która przedstawia stronę bierną lub zwrotną czynności. Mężczyzna nie jest samodzielny podmiotem dającym imię kobiecie, lecz tylko rozpoznającym, że to imię jest lub będzie jej nadane. W Biblii hebrajskiej ta forma wskazuje nieraz na Boga jako podmiot rzeczywisty czynności oznaczonej przez stronę medialno-pasywną lub pasywną czasownika. W takich przypadkach ta szczególna forma czasownikowa jest określana jako *passivum divinum* lub *passivum theologicum*, dlatego że odsyła do Boga jako pierwszego sprawcę działania lub stanu oznaczonego przez czasownik w tej formie.

Nazwanie kobiety ma zatem charakter teofanijny: w tym akcie objawia się działanie samego Stwórcy. Sens tego działania ujawnia się nie tylko w warstwie gramatycznej wypowiedzi, ale również na jej poziomie leksykalnym. Mówiąc o kobiecie, mężczyzna rozpoznaje szczególną tożsamość kobiety, która chociaż wyrażona jest w relacji do niego, to jednak nie zależy od jego działania ani nawet od jego inicjatywy. Zdanie „ta będzie nazywana kobietą (hebr. *'iššā*)” łączy się z uzasadnieniem „z mężczyzny (hebr. *mēiš*) została wzięta ta”. Związek przyczynowy między tymi dwoma krótkimi zdaniami uwydatnia konstrukcja częściowo chiaszczna: A – X – C – C' – Y – A'. Orzeczenia X i Y – „będzie nazwana” oraz „została wzięta” też sobie odpowiadają ze względu na ten sam podmiot. Forma pasywna pierwszego orzeczenia wskazuje na Stwórcę jako rzeczywisty podmiot nazwania kobiety. Także drugie orzeczenie jest użyte w formie biernej, zaś w bliskim kontekście pojawia się ono na oznaczenie dwóch czynności Boga: „wziął mężczyznę i umieścił go w ogrodzie Eden” (Rdz 2,15) oraz „wziął jedno z jego żeber” (Rdz 2,21; także w 2,22)<sup>12</sup>. Ustanowienie relacji między mężczyzną a kobietą zależy nie od człowieka, ale od Boga stwarzającego i określającego stosunki między częściami stworzenia. W ten sposób rozpoznanie przez mężczyznę nazwy, która jest nadana kobiecie, wskazuje na teofanijny wymiar tego nazywania. Akt nazwania jest dziełem Stwórcy, a jego treść zostaje tylko poznana przez człowieka.

Analogiczny charakter mają także inne przypadki użycia czasownika „nazywać” w koniugacji *nifal*, które wyróżniają przełomowe wydarzenia w dziejach patriarchów. Pierwszy z nich otrzymuje od Boga objawienie swojego nowego imienia: „Nie będziesz już nazywany twoim imieniem Abram, lecz będzie twoje

<sup>11</sup> Takie rozumienie znaczenia tej formy jest najbardziej właściwe w przypadku używania tego samego czasownika w koniugacji podstawowej *qal*, która ma znaczenie strony czynnej. Por. T.O. Lambdin, *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin 2011, s. 301: „Jeśli czasownik występujący w Qalu ma znaczenie czynne i jest przechodni, jego odpowiednik w Nif'alu zawsze można przetłumaczyć za pomocą niepełnej strony biernej”.

<sup>12</sup> Natomiast później dwukrotnie pojawia się w narracji już po pierwszym grzechu: „wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty” (Rdz 3,19); „By uprawiał ziemię, z której został wzięty” (Rdz 3,23).

imię Abraham, ponieważ ojcem mnóstwa narodów cię ustanowię” (Rdz 17,5). Patriarcha ten otrzymuje także zapewnienie odnośnie do znaczenia imienia syna zrodzonego z jego żony: „Posłuchaj jej głosu, ponieważ w Izaaku będzie nazwane twoje potomstwo” (Rdz 21,12). Natomiast kulminacyjnym momentem w historii wnuka Abrahama jest nadanie mu nowego imienia przez Boga. Akt ten wyraża się w uroczystej, rozbudowanej formie: „I rzekł do niego Bóg: «Twoje imię jest Jakub. Nie będzie twoje imię już nazywane Jakub, ponieważ Izrael będzie twoje imię». I nazwał jego imię Izrael” (Rdz 35,10). Również akt adopcji dokonany przez Jakuba, który nadaje synom Józefa pozycję równą wśród innych synów patriarchy, zawiera czasownik „nazwać” w koniugacji *nifal* (Rdz 48,6.16).

## 2.2. W pierwszych odniesieniach do imion Chrzciela i Chrystusa

Chociaż imiona było nadawane przez rodziców<sup>13</sup>, to jednak w nowotestamentowych opowiadaniach o obrzędzie ich nadania obok strony czynnej pojawia się także bierna. Jej znaczenie jest uwydatnione przez kontrast ze stroną czynną odnoszącą się do próby nazwania Chrzciela. Przybyli na tę uroczystość „usiłowali go nazwać (dosł. nazywali go)<sup>14</sup> imieniem ojca jego Zachariasza” (Łk 1,59). Rodzice dziecka jednak przeciwstawiają się tym próbom. Matka posługuje się formą w stronie biernej, odpowiadając na naciski ze strony bliskich: „Nie, lecz będzie nazwany (klhqh,setai) Jan”<sup>15</sup>. Ojciec zaś zapisuje na podanej mu tabliczce: „Jan jest jego imię” (Łk 1,63). Nadanie imienia dziecku nie ma być zdeterminowane przez zwyczaj nadawania mu imienia któregoś z przodków, ale ma zależeć od woli objawionej jego ojcu przez anioła<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Stary Testament często wskazuje na matkę jako nadającą imię swojemu nowonarodzonemu dziecku (Rdz 4,25; 16,11; 19,37-38; 29,32-35; 30,6-24; 35,18; 38,4-5; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 4,21; 1 Krn 7,16; także córka faraona daje imię Mojżeszowi w Wj 2,10). W szeregu przypadków imię jest nadane przez ojca (Rdz 4,26; 16,15; 17,19; 21,3; 35,18; 41,51-52; Wj 2,22; Sdz 8,31; 1 Krn 7,23). Wyjątkiem jest nadanie imienia dziecku Rut przez sąsiadki (Rt 4,17).

<sup>14</sup> Czas przeszły niedokonany jest tak zwanym imperfectum wolitywnym czy *de conatu*, przedstawiającym działanie usiłowane, które nie osiągnęło swojego celu; por. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2017, s. 320.

<sup>15</sup> Przekłady nie zawsze oddają znaczenie dość wyraźnie (Biblia Tysiąclecia: „Nie, lecz ma otrzymać imię Jan”).

<sup>16</sup> Dla Izraelitów przekazanie imienia przodka jego potomkom wywodziło się z pragnienia przedłużenia na kolejne pokolenia dobrodziejstw obiecanych pierwszym noszącym te imiona. To życzenie wyraża błogosławieństwo Jakuba dla Józefa i dwóch jego synów – Efraima i Manasses: „Anioł, który mnie wybawił od wszelkiego zła, niech błogosławi tym chłopcom. Niech jest nazywane w nich moje imię i imię moich ojców, Abrahama i Izaaka [...]” (Rdz 48,16; por. Lb 27,4). To samo pragnienie przedłużenia trwania imienia zmarłego, który nie pozostawił potomstwa, stanowi uzasadnienie dla prawa lewiratu (Pwt 25,6-7; Rt 4,10). Śmierć bez potomka oznacza nieprzetrvanie imienia zmarłego wśród żyjących na ziemi (2 Sm 14,7). Zwyczaj przywołany przez bliskich Zachariasza i Elżbiety świadczył o żywym w Izraelu pragnieniu nieśmiertelności; por. F. Mickie-

Jeszcze wyraźniej znaczenie aktu nazwania odsłania się w objawieniu tożsamości Jezusa jako Syna Bożego. Dwukrotnie pojawia się czasownik „nazwać” (kalei/n) w stronie biernej. Anioł oznajmia Maryi, że Jej dziecko „będzie nazwane” Synem Najwyższego i Synem Boga: ui`o.j u`yi, stou klqh, setai (1,32); klqh, setai ui`o.j qeou/ (1,35)<sup>17</sup>. Kiedy to się spełnia? Dopiero słowa głosu z nieba wychodzą naprzeciw oczekiwaniom czytelnika, wywołanym przez tę zapowiedź. Jej treść – Jezus jest Synem Boga – odsłania się zaraz po Jego chrzcie w Jordanie: głos z nieba oznajmia: „Ty jesteś Synem moim umiłowanym, w Tobie upodobałem [sobie]” (Łk 3,22). Nazwanie bowiem nie jest równoznaczne z nadaniem imienia dziecku przez ojca lub matkę. Czasownik kalei/n z dopełnieniem bliższym w akuzatywie albo w stronie biernej może bowiem oznaczać także uznanie jakiegoś stanu, godności lub cechy danej osoby. Taki sens posiada ten czasownik również w innych miejscach Ewangelii Łukasza: w zwrocie charakteryzującym Elżbietę: „nazywana nieplodną” (kaloume, nh stei, ra) (Łk 1,36); w wyznaniu syna marnotrawnego przed ojcem: „Nie jestem godny, by być nazywany twoim synem” (ouvke, ti eivmi. a; xioj klqh, nai ui`o.j sou) (Łk 15,19.21)<sup>18</sup>; w słowach Dawida o godności Mesjasza: „Zatem Dawid Panem go nazywa” (Daui. d ou=n ku, rion auvto. n kalei/) (Łk 20,44). Nazwanie Jezusa przez odniesienie do Niego tytułu „Syn Boży” nie nadaje Mu nowego statusu ani nie zmienia Jego pozycji, ale jest sądem, który odsłania jakość istniejącą już w rzeczywistości i uprzednią względem jej poznania przez ludzi<sup>19</sup>.

### 3. Znaczenie imienia „Jezus”

Imię Jezus występuje we wszystkich księgach Nowego Testamentu z wyjątkiem bardzo krótkiego Drugiego Listu św. Jana. Uwzględniając, że nie pojawia się w mowach samego Jezusa, można rozpoznać jego większą częstotliwość występowania w Ewangeliach niż w innych pismach Nowego Testamentu<sup>20</sup>.

wicz, *Ewangelia według św. Łukasza: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011, s. 143.

<sup>17</sup> Por. R.F. O’Toole, *Luke’s Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2004, s. 170. Do tych bezpośrednich zapowiedzi trzeba dodać specyficzny sposób mówienia o Jezusie i Jego ziemskich początkach. Chociaż Jezus jest uważany za syna Józefa, Jego poczęcie nie jest owocem relacji kobiety z mężczyzną – Maryja mówi o sobie: „Nie znam mężczyzny” (1,34). Anioł objawia tutaj działanie Ducha Świętego i Moc Najwyższego (1,35). Imienia nie nadaje mu Józef, który jest powszechnie uważany za Jego ojca, ale Maryja (Łk 1,31; por. 2,21). W przypadku Jana nadanie imienia zależy ostatecznie od Zachariasza (Łk 1,13; por. 1,59-63).

<sup>18</sup> Takie znaczenie posiada on także w wyznaniu Pawła: „Nie jestem godny nazywać się apostołem (kalei/sqai)” (1 Kor 15,9).

<sup>19</sup> W sensie nadawania tytułu, czasownik występuje w przypominanym przez Jezusa zwyczaj: „Panujący nad nimi są nazywani (kalou/ntai) dobroczyńcami” (Łk 22,25).

<sup>20</sup> W Ewangelii Jana występuje najczęściej także proporcjonalnie do długości tekstu (co pokazuje druga liczba: x na 1000 słów): Mt – 152 – 8.28; Mk – 82 – 7.25; Łk – 88 – 4.51; J – 244 –

W nich można najlepiej dostrzec specyfikę obecności imienia zbieżną z ich teologią. Przedstawione kilkanaście lat temu studium nad jego obecnością w drugiej Ewangelii<sup>21</sup> warto w tym punkcie uzupełnić o kilka spostrzeżeń dotyczących dwóch pozostałych synoptyków w zakresie ich soteriologii.

Imię „Jezus” występuje sześć razy w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1,1.16.18.21.25; 2,1). Znaczenie tego imienia jest uwydatnione przez znaczącą nieobecność w niej pełniejszego, tytułarnego określenia: „Jezus, Chrystus Syn Boży (Ihsou/j cristo.j ui`o.j qeou/ w Mk 1,1; J 20,31)<sup>22</sup>. W ten sposób większą wagę ma sam akt nadania imienia. Akt ten nawiązuje do momentu zwrotnego w historii zbawienia, kiedy Bóg objawia swoje imię przed Mojżeszem (Wj 3,14-15). Jego treść wskazuje nie tyle na naturę objawiającego się – metafizycznie pojmowaną jako absolutny akt istnienia – ile na historiozbawczy związek podmiotu objawienia z jego adresatem. Bóg jest bliski swojemu ludowi w niewoli, tak jak był ściśle złączony z patriarchami<sup>23</sup>. Ta bliskość jest podstawą Jego zbawczego działania (Wj 3,3-17; 6,3). Objawienie imienia Bożego Mojżeszowi odsłania zatem nie tyle naturę Boską („Ten, który jest”), ile nową relację między objawiającym a adresatem objawienia: Bóg jest obecny wśród swojego ludu (por. Wj 3,3-17; 6,3)<sup>24</sup>. Interpretując znaczenie samookreślenia Boga w najbliższym kontekście, należy wziąć pod uwagę to, że:

---

15.57; Dz – 69 – 3.74; Rz – 36 – 5.06; 1 Kor – 26 – 3.80; 2 Kor – 19 – 4.23; Ga – 17 – 7.61; Ef – 20 – 8.25; Flp – 22 – 13.47; Kol – 7 – 4.42; 1 Tes – 16 – 10.77; 1 Tes – 13 – 15.74; 1 Tm – 14 – 8.78; 1 Tm – 13 – 10.47; Tt – 4 – 6.05; Flm – 6 – 17.80; Hbr – 14 – 2.82; Jk – 2 – 1.14; 1 P – 9 – 5.35; 2 P – 9 – 8.17; 1 J – 12 – 5.60; 2 J – 2 – 8.06; 3 J – 0 – 0.00; Jud – 7 – 15.22; Ap – 14 – 1.42.

<sup>21</sup> Pojawienie się imienia w określonych miejscach Ewangelii – nieraz wcale nie na początku perykop, ale w kolejnych zdaniach narracji – służy uwydatnieniu treści chrystologicznych, które są bądź przytaczane w mowie niezależnej, bądź przywołane przez czynności podmiotu takich wypowiedzi. Por. A. Malina, *Imię „Jezus” w Ewangeliach*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M. Wróbel, Lublin 2005, s. 237-246.

<sup>22</sup> Najbliższe temu podwójnemu tytułowi jest pytanie arcykapłana: „Czy Ty jesteś Mesjaszem Synem Boga?” (Mt 26,63).

<sup>23</sup> Bóg objawia swoje imię JHWH oraz ukazuje się jako „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”. To połączenie potwierdza kontynuację historii patriarchów opowiedzianej w Księdze Rodzaju. Zakończenie odpowiedzi pokazuje, że objawienie imienia dotyczy nie tylko współczesnych Mojżeszowi, ale rozciąga się „na wieki i [...] na najdalsze pokolenia”.

<sup>24</sup> Jego sens należy odróżnić od: możliwego znaczenia, które mogłoby być mu przypisywane we wcześniejszych względem Tory lub paralelnych do Pięcioksięgu nurtach tradycji Izraela; późniejszych interpretacji tekstu ze względu na uwarunkowane filozoficzno-kulturowe czytającego, który rozumiał bóstwo jako doskonałe bytowanie (w Septuagincie: „Jestem [ten] istniejący”, czyli czystym istnieniem); teologii apofatycznej, w której zdanie „Jestem tym, który jestem” byłoby stwierdzeniem niemożliwości odsłonięcia tego, co niepoznawalne dla ludzi. Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2009, s. 151: „W deklaracji [...] nie ma bowiem stwierdzenia o charakterze ontologicznym, podkreślającym istnienie Boga lub jego [sic!] stwórczą moc wobec tego, co istnieje, lecz fakt jego historiozbawczej aktywności, która była, jest i będzie zawsze cechą charakterystyczną Boga Izraela”.

1) Odpowiedzialny za ostateczną redakcję autor analizowanego tekstu oraz jego pierwsi czytelnicy/słuchacze kojarzyli imię Boże JHWH z czasownikiem *HYH/HWH* „być” (etymologia popularna), a nie brali wcale pod uwagę jego rzeczywistej genezy (etymologii naukowej), gdyż była ona im nieznaną.

2) Samookreślenie Boga ma swój odpowiednik we wcześniejszym Jego zapewnieniu złożonym wobec pierwszej wątpliwości Mojżesza: „Ja będę (*'ehjeh*) z tobą” (Wj 3,12). Forma *'ehjeh* to imperfectum, które może mieć znaczenie czynności w przeszłości, w teraźniejszości lub w przyszłości – w zależności od jej związku z innymi elementami wypowiedzi, w której ona występuje. Na przykład w odniesieniu do samego Mojżesza ma znaczenie z odcieniem przyszłości: „Ja będę z tobą” (Wj 3,12), zaś w relacji do Izraelitów ma sens teraźniejszy: „Ja jestem, który jestem” oraz „Ten/On, który jest” (Wj 3,14-15).

3) Bliska obecność Boga przy Izraelitach jest sławiona w ich pieśni po przejściu przez morze (Wj 15,1-19). Imię JHWH, przywołane w niej zaraz na początku (Wj 15,3), odnosi się do narracji o przejściu Izraelitów przez morze, która ukazuje obecność Boga, rozpoznaną nawet przez Egipcjan<sup>25</sup>.

Mateuszowe wyjaśnienie – podane przez anioła Pana – imienia nadanego narodzonemu z Maryi, wskazuje na działanie Boga, którego – według słów Psalmisty – miał oczekiwać lud Izraela: „On bowiem zbawi swój lud z jego<sup>26</sup> grzechów” (Mt 1,21; por. Ps 130,8). Imię „Jezus” (VIhsou/j) odpowiada w Biblii greckiej hebrajskiemu imieniu „Jozue” (*J'hôšua*)<sup>27</sup>. Wyjaśnienie podane przez anioła oznacza odwołanie się do ludowej etymologii tego pierwszego imienia w Biblii hebrajskiej, które zawiera imię Boga: „JHWH jest zbawieniem”<sup>28</sup>. Zbawcze działanie Jezusa wynika z bliskości Boga do swojego ludu, na co wskazuje tytuł „Emmanuel” (VEmmanouh,l), które otrzymuje natychmiast wyjaśnienie: „z nami Bóg” meqV h`mw/n o` qeo,j) (Mt 1,23)<sup>29</sup>. Ewangelia Mateusza akcentuje

<sup>25</sup> Warto zwrócić uwagę na obecność imienia, które występuje w niej jedenaście razy, z tego aż sześć razy w funkcji adresata pieśni pochwalnej (Septuaginta przekłada jako wołacz ku,rie). Niektóre tłumaczenia (Septuaginta, Wulgata i Biblia Tysiąclecia) nie oddają nacisku wynikającego już z jego miejsca na samym początku: „Dla JHWH będę śpiewał”, czy w trzecim wersecie: „JHWH mąż wojny, JHWH imię Jego!

<sup>26</sup> W tekście greckim drugi zaimek osobowy jest użyty w liczbie mnogiej dla rozróżnienia dwóch odniesień: lud jest Jego, to znaczy Pana, zaś grzechy są ich, to znaczy tych, którzy należą do ludu Pana.

<sup>27</sup> Etymologia naukowa także tego imienia nie jest pewna; por. J. Lemański, *Księga Wjścia*, s. 374.

<sup>28</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza; rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, I, Częstochowa 2005, s. 94. Złożenie 'J + ŠW' kojarzy się z: „JHWH jest pomocą”; por. L. Koehler, W. Baumgartner, B. Hartmann, E. Y. Kutscher, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden: Brill 1967-1996, s. 379.

<sup>29</sup> W Jego osobie i działalności odśłania się związek z Bogiem i relacja Boga do ludu. Jezus jest Emmanuel, to znaczy tylko w Nim „Bóg jest z nami”, czyli bliskość ludzi do Jezusa jest koniecznym warunkiem bycia blisko Boga. Stąd brak wiary u współczesnych jest bolesny dla Jezusa:



ten zbawczy charakter działania osoby noszącej to imię. Mateusz na pierwszy plan wysuwa z orędzia Jana wezwanie do nawrócenia (Mt 3,2.8.11). Ludzie wychodzący ze swoich miejsc zamieszkania przyjmują od niego chrzest w Jordanie, wyznając swoje grzechy (Mt 3,8). Wyznanie nad Jordanem opisuje stan ludu, który odpowiada wyjaśnieniu znaczenia imienia „Jezus”. W Ewangelii Mateusza dwie pierwsze wzmianki rzeczownika „grzech” (a`marti,a) wiążą obydwie teksty: wyjaśnienie imienia (Mt 1,21) oraz wyznanie grzechów (Mt 3,6). Następne wzmianki mocno akcentują bliskość Boga do ludzi w Jezusie, w którego kompetencji jest działanie zawsze przypisywane tylko samemu Bogu: uwolnienie ludzi od grzechów (Mt 9,3.6).

Z soteriologią Mateusową, która ściśle odpowiada znaczeniu imienia „Jezus”, harmonizuje koncepcja Łukasza, chociaż w zwiastowaniu dla Maryi (Łk 1,31) nie ma wprost objawionego znaczenia tego imienia<sup>30</sup>. Świadectwem rozumienia znaczenia imienia w sensie zbawczym jest praktyka apostołów i pierwszych chrześcijan, szczególnie uwydatniona przez Łukasza w obydwu księgach.

Uczniowie wzywają imienia Jezusa w okresie Jego publicznej działalności, wyrzucając demony: „Nawet demony są nam poddane w Twoje imię (evn tw/ovno,mati, sou)” (Łk 10,17; por. Mk 9,38). Tak samo czynią po Jego wniebowstąpieniu, dokonując egzorcyzmów. W Filipi Paweł, uwalniając kobietę od złego ducha, wypowiada słowa: „Rozkazuję ci w imię Jezusa Chrystusa, abyś z niej wyszedł” (Dz 16,18; por. Mk 16,17). To samo próbują czynić egzorcysti niechrześcijańscy, ale powołanie się na samo imię nie wystarcza, jeśli brakuje więzi z Jezusem i Kościołem: „Ale i niektórzy wędrowni egzorcysti żydowscy próbowali wzywać nad mającymi złego ducha imienia Pana Jezusa, mówiąc: «Zaklinam was przez Pana Jezusa, którego głosi Paweł»” (Dz 19,13; por. Mt 7,22). Uczniowie w imię Jezusa dokonują także innych cudownych uzdrowień: „W imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, powstań i chodź” (Dz 3,6; por. 3,16; 4,10). Piotr uzdrowia Eneasa, zwracając się do niego: „Jezus Chrystus cię uzdrowia, wstań i zaściel swoje łóżko!” (Dz 9,34). W modlitwie zgromadzeni zwracają się do Boga słowami: „Ty wyciągać będziesz swą rękę, aby uzdrawiać i dokonywać znaków i cudów przez imię świętego Sługi Twego, Jezusa” (Dz 4,30). W centrum nauczania Filipa w Samarii znajduje się orędzie „o królestwie Bożym oraz o imieniu Jezusa Chrystusa” (Dz 8,12). Uczniom władze w Jerozolimie za-

---

„Dokąd z wami mam być?” (Mt 17,17). Z tego samego powodu jedność między wierzącymi musi mieć swoją podstawę w ich autentycznej więzi z Jezusem: „Tam jestem wśród nich” (Mt 18,20). Rozpoznającym w Jezusie Emmanuela przekazane są ostatnie słowa Ewangelii św. Mateusza jako trwała obietnica: „I oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

<sup>30</sup> W komentarzach do tekstu Łukaszeckiego są akcentowane konsekwencje mariologiczne faktu nadania imienia przez Maryję, chociaż przesłanie tekstu jest wybitnie chrystocentryczne nie tylko w wersji Mateusza, lecz również Łukasza; por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Thumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 58.



kazują przemawiać i nauczać w imię Jezusa (Dz 4,18; 5,40). Znaczące są dwa ostatnie teksty, w których imię występuje bez dodatkowych tytułów, co wyraża dystans posługujących się samym imieniem.

Dzieje Apostolskie tak naprawdę nie znają chrztu tylko w imię Jezusa, jeśli nawet w tej księdze nie występuje formuła trynitarna chrztu, która odpowiada nakazowi chrzcielnemu w pierwszej Ewangelii: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). W drugiej księdze Łukasza występują zwroty: „być ochrzczony w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 2,38; 10,48); „być ochrzczony w imię Pana Jezusa” (Dz 8,16; 19,5). Tym formułom odpowiadają zwroty Pawła, który pyta retorycznie podzielonych Koryntian, czy zostali ochrzczeni w jego imię (1 Kor 1,13.15). Tylko pozornie formuły odwołujące się do imienia Jezusa różnią się od sformułowania powszechnie przyjętego w kościelnej praktyce chrzcielnej. Wszystkie one określają Jezusa przez tytuły chrystologiczne „Chrystus” i „Pan”, które w wyznaniach wiary chrześcijańskiej implikują uznanie Go jako ogłoszonego Panem i Mesjaszem przez Boga Ojca (Dz 2,36) oraz wyznawanie tej Jego godności w Duchu Świętym (1 Kor 12,3). Ta praktyka chrzcielna jest wyraźnym przykładem powoływania się od samego początku wspólnot chrześcijańskich na imię „Jezus” zgodnie z jego znaczeniem objawionym na początku Nowego Testamentu przez anioła Pana: „On bowiem zbawi swój lud z jego grzechów (Mt 1,21).

#### **4. Podsumowanie**

Liczne teksty Nowego Testamentu świadczą o wierze pierwszych chrześcijan w zbawczą moc wzywania imienia „Jezus”. Ta wiara jest w relacji do starotestamentowego znaczenia nazywania rzeczy i osób przez Boga: nadanie im nazwy lub imienia ściśle odpowiada tożsamości Boga jako Stwórcy w relacji do dzieł stworzenia oraz Jego pozycji jako Zbawiciela swojego ludu. Na podwójną funkcję – dającego imię i wzywającego to imię – wskazują teksty biblijne w warstwie gramatycznej i leksykalnej. Posługiwanie się imieniem „Jezus” przez autorów Nowego Testamentu, a zwłaszcza przez synoptyków, uwydatnia soteriologiczne znaczenie tekstów.

#### **Only Name Bringing Salvation**

##### **Summary**

Many New Testament texts bear witness to the faith of the first Christians in the saving power of the name “Jesus”. This faith is related to the Old Testament significance of giving the names of things and of persons by God: calling with names corresponds closely to God’s role as Creator in

relationship to His creative works and to His position as Savior of His people. This double function of naming and calling is pointed out in the Biblical texts on the grammatical and lexical level. The using the name “Jesus” by the New Testament authors and, first of all, by the Synoptics emphasizes a soteriological meaning of the texts.

## Keywords

Jezus (name), Biblical anthropology, Soteriology

## Słowa kluczowe

Jezus (imię), antropologia biblijna, soteriologia

## Bibliografia

- Casuto U., *A Commentary on the Book of Genesis, I: From Adam to Noah I–VI* 8. Jerusalem: Magnes Press 1961.
- Hatch E., Redpath H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, t. 2, Grand Rapids: Baker Book House: 1987 [reprint Oxford: Clarendon 1897].
- Lambdin T.O., *Wprowadzenie do hebrajskiego biblijnego*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011.
- Lemański J., *Księga Rodzaju: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2013.
- Lemański J., *Księga Wjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań: Pallottinum 1962.
- Malina A., *Imię „Jezus” w Ewangeliach*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M. Wróbel, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005, s. 237–246.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza: rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011.
- Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz*, tł. R. Popowski, Warszawa: Vocatio 2000.
- O’Toole R.F., *Luke’s Presentation of Jesus: A Christology*, Roma: Pontificio Istituto Biblico 2004.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2003.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2017.



Ignacy Bokwa<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Wydział Teologiczny

## **Impulsy ze strony teologicznej myśli Karla Rahnera SJ (1904-1984) i teologii narracyjnej w kierunku pogłębienia teologii imienia Jezus**

### **1. Założenia formalno-treściowe**

Do podstawowych treści wiary chrześcijańskiej należy uznanie Jezusa z Nazaretu za prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Ojcowie Soboru Chalcedońskiego, odbytego w 451 roku, ujęli tę naukę w postać twierdzenia o unii hipostatycznej: jeden i ten sam odwieczny Syn Boży, Boski Logos istnieje w dwóch pełnych naturach – Boskiej i ludzkiej, ten sam w Bóstwie, ten sam w człowieczeństwie. Połączenie obu natur następuje mocą jednej jedynej Osoby – Drugiej Osoby Trójcy Świętej, Syna Bożego i trwa wiecznie<sup>2</sup>. Stając się człowiekiem, odwieczny Syn Boży przyjął całkowitą naturę ludzką. Konsekwencją tego faktu jest to, że jako człowiek Syn Boży podlegał temu wszystkiemu, co ludzkie. Mieści się w tym nadanie Mu jako człowiekowi imienia: „Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jezus, którym Je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki]” (Łk 2,21). Imię pozwalało identyfikować wcielonego Syna Bożego jako Jezusa z Nazaretu, co podkreślało prawdziwość Jego człowieczeństwa.

Jest rzeczą powszechnie znaną, że w kulturze semickiej imię wiąże się ściśle z tożsamością osoby je noszącej. W imieniu *Jezus* zawarte jest imię Boga oraz cel posłannictwa Mesjasza, który wcielił się w ludzką naturę po to, by odkupić nie tylko samą ludzkość, ale i całość stworzenia. Odkąd Syn Boży stał się

<sup>1</sup> Ksiądz Ignacy Bokwa, ur. 1957, kapłan diecezji radomskiej, profesor nauk teologicznych, profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pola badań: teologia systematyczna, teologia kultury i teologia religii. Autor i redaktor 11 książek oraz ponad 115 artykułów naukowych.

<sup>2</sup> Por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann, H. Hoping (Hg.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien<sup>39</sup> 2001, nr 300-303: *Konzil von Chalkedon*.

człowiekiem, odtąd Bóg nosi nowe imię, które wolno traktować jako objawione i powierzone. W ten sposób imię Jezus staje się imieniem własnym Boga, esencją wcielenia, epifanii i odkupienia człowieka.

Imię Jezus ma również podstawowe znaczenie w soteriologii: *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,12). Zasadą zbawienia jest uznanie Jezusa z Nazaretu za Bożego Syna i Pomazańca, objawiającego całą prawdę o Bogu i Jego zamiarze zbawienia człowieka. Soteriologia podkreśla, że zbawienie dokonało się w ludzkiej naturze Jezusa Chrystusa doskonale zjednoczonej z Jego Boską naturą. W tym sensie człowieczeństwo wcielnego Syna Bożego jest przyczyną sprawczą naszego zbawienia. Wynika więc stąd, że pogłębiona refleksja nad imieniem Jezus prowadzi w teologii systematycznej do podjęcia wysiłku ponownego odkrycia człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Próby te uprawniają do wniosku, że imię Jezus oznacza program życia i działalności wcielnego Syna Bożego, który bez wątpienia ma zdecydowany wymiar soteriologiczny.

Przy tak zarysowanym problemie warto spojrzeć w kierunku współczesnej teologii systematycznej i poszukać w niej propozycji, które mogą posłużyć pogłębieniu teologii imienia Jezus – w znaczeniu powyżej naszkicowanym. Chodzi przede wszystkim o poszerzenie refleksji nad człowieczeństwem Jezusa Chrystusa jako narzędziem Bożego zbawienia i o świadomość obecności zbawienia w codziennym życiu człowieka wierzącego. Zatrzymując się nad tym zagadnieniem, jednocześnie pogłębiamy teologię imienia Jezus. Wydaje się, że istotne impulsy w tym względzie mogą pochodzić od teologii Karla Rahnera oraz ze strony teologii narracyjnej. Należy przy tym dodać, że prezentacja obu typów systematycznej refleksji teologicznej z oczywistych względów nie wyczerpuje zagadnienie, a niniejsze opracowanie ma charakter przyczynkowski.

W teologii katolickiej XX wieku mało który teolog uczynił tak wiele dla systematycznego wbudowania antropologii w struktury chrystologii i soteriologii jak niemiecki jezuita, Karl Rahner (1904-1984). Już w jednym ze swoich pierwszych opracowań zdecydowanie teologicznych, a poświęconych zagadnieniom chrystologicznym<sup>3</sup>, stwierdził on, że przeciętny chrześcijanin jest „anonimowym monofizytą”. Oznacza to, że choć formalnie wyznaje on wiarę w pełne człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, to jednak faktycznie postrzega on ludzką naturę wcielnego Słowa jako zdominowaną przez Jego Bóstwo. Stąd rodził się Rahnerowski postulat dowartościowania człowieczeństwa Jezusa Chrystusa poprzez odkrycie go na nowo. Jego teologia i chrystologia transcendentalna stanowią udaną próbę włączenia antropologii do refleksji teologicznej jako jej integralnej

---

<sup>3</sup> Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, s. 169-222.

części. Jest to uzasadnienie dla zajmowania się teologią Karla Rahnera w kontekście systematycznej refleksji nad imieniem Jezus.

Druga część niniejszego opracowania zostanie poświęcona teologii narracyjnej. Pozostaje ona w ścisłym związku z teologiczną myślą Karla Rahnera, choć, w odróżnieniu od niej, zajmuje się ona przede wszystkim praktycznymi aspektami przybliżenia postaci Jezusa z Nazaretu przeciętnemu człowiekowi współczesnemu, żyjącemu w warunkach postępującej ateizacji i sekularyzacji. Teologia narracyjna nie jest pozbawiona elementu teoretycznego, ale jej zadaniem jest próba ukazania, że także dziś można z powodzeniem ukazać Jezusa Chrystusa jako Dawcę zbawienia, angażując egzystencjalnie człowieka w życiowy związek z wcielonym Synem Bożym.

## 2. Karl Rahner: Odkrycie znaczenia antropologii dla chrystologii i całości teologii

### 2.1. Człowiek w wymiarze teologicznym

Jeden z największych katolickich teologów XX wieku, Karl Rahner, proponuje jednoznacznie teologiczną wizję człowieka<sup>4</sup>. To, co człowiek wie o sobie – „naturalnie” – a więc niezależnie od historycznego objawienia Bożego, powinno zostać przeświecone światłem Bożego Objawienia. Oznacza to więc, że koncepcja teologiczna staje się najważniejszym fundamentem antropologii<sup>5</sup>. Światło wiary jest tu najważniejsze, gdyż przewyższa ono światło naturalnego rozumu, czyniąc go swoim integralnym elementem. Przesłanie wiary staje się najwyższą, nienormowaną normą istotnej wypowiedzi o człowieku, także wtedy, kiedy zostanie ono poddane egzystencjalnemu oglądowi tegoż człowieka, następującemu w świetle jego doświadczenia samego siebie. W warunkach historycznej i bytowej zależności oraz niewystarczalności człowieka dokonuje się teologiczna interpretacja jego istoty<sup>6</sup>. W świetle Bożego Objawienia człowiek może zostać pojęty jako nadprzyrodzony egzystencjał (*übernatürliches Existential*)<sup>7</sup>, co w języku teologii Rahnera, posługującego się w tym przypadku filozoficzną terminologią Martina Heideggera, oznacza, że tenże człowiek jest z natury istotą powołaną do łaski, do nadprzyrodzoności i przez tę rzeczywistość ostatecznie określoną. Ten sam człowiek żyje i pojmuje siebie w realnym świecie doświadczalnej rzeczy-

<sup>4</sup> Por. K. Rahner, *Anthropologie (Theologische)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, red. J. Hofer, K. Rahner, Verlag Herder Freiburg in Breisgau, Freiburg/Br. 1986, kol. 623.

<sup>5</sup> Por. K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 226-256: „Koncepcja teologiczna fundamentem antropologii”.

<sup>6</sup> Por. K. Rahner, *Anthropologie (Theologische)*, kol. 623.

<sup>7</sup> Por. H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 95(1986) z. 2, s. 115-131.

wistości. Tym samym początek wszelkiej refleksji intelektualnej tkwi w historii. W tej historii przychodzi Boże Objawienie, w historii urzeczywistnia się też akt wiary.

W tej perspektywie należy rozumieć podstawową tezę Rahnerowskiej antropologii teologicznej: „Wyznający chrześcijańską wiarę człowiek pojmuje siebie – mimo i w swojej stworzonności i grzeszności – jako ten, do którego zwrócił się w historii Bóg, i to przy pomocy Słowa absolutnego, wolnego, a więc łaskawego samootwarcia Boga w Jego jak najbardziej własnym życiu”<sup>8</sup>. Otwierającemu się Bogu odpowiada otwarta struktura ludzkiego bytu, czyli jego duchowość<sup>9</sup>.

Niemiecki teolog postulował, by wszystkie dogmaty odczytywać jako stwierdzenia teologicznej antropologii. Człowiek jest bowiem punktem przecięcia Bożego Objawienia i historycznego doświadczenia samego siebie. W świetle radykalnej interpretacji istoty ludzkiego bytu staje się możliwym ustalenie głównych dymensji człowieka. Podstawową jest jego stworzonność, pozwalająca rozróżnić między naturą a łaską. Karl Rahner daje pierwszeństwo indywidualnemu bytowi człowieka przed jego wymiarem społecznym. W swej najgłębszej istocie człowiek jest duchem w świecie<sup>10</sup> i słuchaczem Bożego słowa<sup>11</sup>, adresatem Jego Objawienia, możliwego do rozpoznania przez naturalny umysł. Boże Objawienie jest tak radykalnym samootwarcie się Boga, że człowiek nie jest w stanie zareagować na nie inaczej niż tylko w postawie absolutnego, a więc miłującego posłuszeństwa wiary. Człowiek jest jednak zdolny także do niewiary, a więc do grzesznego zamknięcia się na nieskończoną otwartość Boga w Jego samoudzieleniu się. Człowiek w żaden sposób nie jest w stanie zaprzeczyć swojej podstawowej tożsamości bytowej, jaką jest bycie *potentia oboedientialis* – aktywną możliwością okazania Bogu posłuszeństwa wiary i miłości jako Jego nadprzyrodzonej łasce<sup>12</sup>. Ta cecha potencji posłuszeństwa względem Boga staje się dla nie-

<sup>8</sup> K. Rahner, *Anthropologie (Theologische)*, kol. 624. Znamiennym jest fakt, że hasło: *Antropologia – teologiczna*, C.: *Antropologia systematyczna*, zamieszczone w *Encyklopedii Katolickiej KUL*, rozpoczyna się od pytania o genezę człowieka. Oznacza to zgoła inne podejście do tematu. A Rahner zaczynał pisać swoje pierwsze dzieła już przed II wojną światową (por. W. Granat, *Antropologia – teologiczna*, cz.: *Antropologia systematyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1973, kol. 698-702).

<sup>9</sup> „Człowiek jest więc – według Rahnera – konkretnym bytem, który ma otwartą duchowość. Jest też bytem, który odznacza się wolnością. W tej wolności człowiek stoi wobec wolnego Boga, który może się objawić w historii przez słowo. Jest to najpełniejsza aktualizacja historii. Człowiek jest tym, który jest w swojej historii nasłuchującym Słowa Bożego” (K. Góźdz, *Teologia człowieka*, s. 241).

<sup>10</sup> Por. K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1939.

<sup>11</sup> Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Verlag Kösel-Pustet, München 1941.

<sup>12</sup> Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka*, s. 251-252: „Samoudzielenie się Boga”.



mieckiego jezuitę punktem wyjścia dla zbudowania teologicznego pojęcia tego wszystkiego, co kryje się pod pojęciem ludzkiej duchowości, w której mieszczą się takie przymioty jak transcendencja, wolność czy wieczna trwałość w postaci nieśmiertelności ludzkiej osobowości.

Historyczność możliwości wsłuchiwanie się w Boże Objawienie w postaci wcielonego Słowa pozwala spojrzeć na ludzką historyczność jako na wypowiedź typu teologicznego. Dopiero wtedy można w uzasadniony sposób traktować o ludzkim zakorzenieniu w stworzony przez Boga świat, o jego cielesności, o ludzkiej płciowości jako istotnym wymiarze życia społecznego, urzeczywistniającego się w rodzinie, narodzie, państwie i Kościele. Dopiero wtedy, gdy uwzględni się teologiczny punkt wyjścia – i dojścia – człowieka, sensownym staje się mowa o agonizacji jego bycia człowiekiem tu i teraz, o historycznym uwarunkowaniu i niemożliwej do pokonania kondycji „wrzucenia w istnienie”.

## 2.2. Człowiek odczytany w świetle Jezusa Chrystusa

Relacja pomiędzy chrystologią a teologiczną antropologią jest dla Rahnera egzystencjalnym związkiem między człowiekiem a Jezusem Chrystusem, jego Zbawicielem<sup>13</sup>. Niebezpieczną iluzją teologii – zdaniem Rahnera – było bezrefleksyjne podejście do znaczenia pojęcia człowieka, gdy przychodziło powiedzieć, że Jezus Chrystus był prawdziwym człowiekiem. Wyłączne odwołanie do naszego doświadczenia bycia człowiekiem, pozbawionego koniecznego teologicznego horyzontu i teologicznych pryncypiów, prowadziło do niebezpiecznego zawężenia chrystologii. Co najwyżej można było bowiem stwierdzić, czego z naszej ludzkiej kondycji nie znajdziemy u Jezusa Chrystusa, a więc grzeszności. Z tej racji mowa o Jezusie Chrystusie jako człowieku na „idealny sposób”, jako przykładzie dla człowieka i idealnym modelu teologicznej antropologii trafiała właściwie w pustkę. Teologiczna antropologia może formułować swoje podstawowe twierdzenia o człowieku (na przykład zmartwychwstanie, przebóstwiająca łaska Boża) dopiero wtedy, gdy zaistnieje chrystologia. Ta zaś bazuje na przekonaniu, że człowieczeństwo Boskiego Logosu nie jest jedynie bezwiednym instrumentem, przy pomocy którego niewidzialny Bóg staje się zauważalny w świecie, lecz to człowieczeństwo staje się tym, kim jest sam Bóg – pozostając ciągle rzeczywistym, prawdziwym człowieczeństwem. Dzieje się tak wtedy, kiedy Bóg dokonuje kenozę, przechodząc do wymiaru tego, co inne niż On sam, co nie-boskie. Tym samym, mówi Rahner, dochodzimy do tego, czym w swojej najgłębszej istocie jest człowiek: możliwym Innym, gdy Bóg zechce dokonać kenozę i zrezy-

<sup>13</sup> Por. I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990.

gnować ze swego Boskiego sposobu bycia, nie rezygnując jednak ze swej istoty. Tym Innym dla Boga staje się człowiek jako możliwy brat Jezusa Chrystusa. Ze swej natury bowiem człowiek to *potentia oboedientialis* dla unii hipostatycznej i dla łaski Jezusa Chrystusa<sup>14</sup>.

W oparciu o unię hipostatyczną Rahner formułuje jedno ze swoich najbardziej znanych twierdzeń, określających formalnie związek chrystologii i antropologii<sup>15</sup>, zaś w istocie rzeczy mówiący o nierozzerwalnym związku człowieka z Bogiem: „W odwołaniu do Boga i do człowieka chrystologia jawi się jako najbardziej radykalne, przewyższające wszystko powtórzenie teologicznej antropologii”<sup>16</sup>. Tym samym Karl Rahner domaga się dowartościowania realnej historii, w której żyje i którą tworzy człowiek, adresat Bożego zbawienia.

### 2.3. Karła Rahnera wkład do refleksji nad imieniem Jezus

Już na wstępie krótkiej prezentacji teologii Karla Rahnera w aspekcie jego antropologii i chrystologii należało się pogodzić z faktem, że nie jest to prosta kontynuacja czy pogłębienie refleksji nad imieniem Jezus. Tak mogą uczynić biblistyka, patrologia, liturgika czy teologia duchowości, które są predestynowane do refleksji nad imieniem Jezus. Niemiecki teolog zajął się zagadnieniem o wiele szerszym, a stanowiącym platformę dla refleksji nad teologicznym wymiarem imienia Jezus, mianowicie miejsce antropologii (teologicznej) w teologii dogmatycznej (systematycznej). Ktoś, kto jedynie naskórkowo zetknął się z teologiczną myślą Karla Rahnera, może dojść do przedwczesnego wniosku, że ten wielki zwolennik metody transcendentalnej w teologii<sup>17</sup>, wychodząc od człowieka, włączył się tym samym w nurt myśli humanistycznej, łatwo zapominającej o Bogu, za to gloryfikującej człowieka. Radykalna myśl humanistyczna zawierała w sobie niekiedy ukrytą bądź jawną tendencję do ateizmu, przeciwstawiającego sobie radykalnie Boga i człowieka. Rahner zaczyna wprawdzie od człowieka i jego doświadczenia, a nawet przed-doświadczenia, ale po to, by ponad wszelką wątpliwość wykazać, że bez Boga człowiek nie istnieje, co więcej, jest nie do pomyślenia. Wyrażone skompli-

---

<sup>14</sup> Por. K. Rahner, *Potentia oboedientialis*, w: *Sacramentum Mundi*, Bd. III, red. K. Rahner, A. Darlap, Freiburg/Br. 1969, kol. 1245-1249.

<sup>15</sup> Relacja chrystologii i antropologii zajmowała wielu teologów. Wystarczy tu wskazać choćby na Karla Bartha (por. E.H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1972) czy Waltera Kaspera (por. Z. Joha, *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992).

<sup>16</sup> K. Rahner, *Anthropologie (Theologische)*, kol. 626.

<sup>17</sup> Por. N. Knoepfler, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Tyrolia – Verlag, Innsbruck – Wien 1993.

kowanym językiem filozoficznej analizy „Summy teologicznej” świętego Tomasza z Akwinu, czytanego i interpretowanego przez pryzmat transcendentального tomizmu Josepha Maréchala SJ oraz egzystencjalnej filozofii Martina Heideggera, przekonanie jest jedno: Każdym aktem swojego istnienia, chcenia i myślenia człowiek potwierdza istnienie Boga, od którego pochodzi i ku któremu zmierza<sup>18</sup>. Użycie języka filozoficznego, nawet jeśli jest on związany z konkretną epoką i kulturą, było głęboko przemyślane i celowe. Rahner nie zamierzał bowiem ograniczać się jedynie do ściśle określonej grupy wyznaniowej, do ludzi już przekonanych, ale myślał o wiele szerzej – o wszystkich ludziach nierezygnujących z użycia własnego rozumu, ze zdolności i radości myślenia.

Tym, co Karl Rahner przekazuje naszym czasom, filozofom i teologom borykającym się z ponowoczesnym rozwodnieniem tak filozofii, jak i teologii<sup>19</sup>, jest zadanie tak pilne, jak odpowiedzialne i trudne: wyrazić w języku naszej epoki podstawową prawdę o zasadności bycia chrześcijaninem, o pięknie człowieczeństwa opartego na Bogu, a zarazem o bezsensie i tragedii ateizmu. Podwaliny swojej teologii Rahner tworzył w dobie wojującego ateizmu, który tak na płaszczyźnie teorii, jak i praktyki, wszelkimi możliwymi sposobami starał się wykazać, że Bóg to chimera, wytwór chorej ludzkiej wyobraźni, co więcej – wyrafinowany wróg człowieka, czyhający na jego wielkość i godność. Całość teologicznej myśli i działalności Karla Rahnera służyła wykazaniu błędności i szkodliwości takiego myślenia i takiej postawy życiowej. Zarówno sam człowiek, jak i jego refleksja o otaczającym go świecie, są możliwe, gdyż istnieje miłujący Bóg, pragnący udzielić się na zewnątrz, stać się darem dla swojego stworzenia<sup>20</sup>. Warto wczytać się w Rahnerowską teorię symbolu urzeczywistniającego, opracowaną na bazie chrystologii<sup>21</sup>. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa nie jest przypadkową

<sup>18</sup> Por. K. Rahner, *Geist in Welt*.

<sup>19</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2010.

<sup>20</sup> Opierając się na artykule *Theologie und Anthropologie*, zamieszczonym przez K. Rahnera w VIII tomie jego *Schriften zur Theologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1967, s. 43-65, K. Góźdz formułuje trzy zasadnicze aksjomaty korelacji teologii i antropologii: „– Antropologia teologiczna pyta w sposób aprioryczno-transcendentalny o istotę człowieka, o jego transcendentalną strukturę bytu oraz o strukturę doświadczenia, które zakłada i warunkuje jego historyczny byt. – Antropologia teologiczna ma swój punkt wyjścia w pierwotnej wypowiedzi teologicznej. Jest to refleksja nad człowiekiem, która bazuje na Objawieniu Bożym w Jezusie Chrystusie. Chodzi o to, żeby nie stwarzać zależności od antropologii świeckiej. – Antropologia teologiczna w swoim ukierunkowaniu antropocentrycznym nie jest żadnym przeciwieństwem teologicznej teocentryki. Antropocentryka i teocentryka teologii tworzą dwie perspektywy jednej i tej samej rzeczywistości, które wzajemnie się warunkują i uzupełniają” (K. Góźdz, *Teologia człowieka*, s. 229). Por. także: J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, tł. A. Audusio, Borla Editore Torino, Torino 1969.

<sup>21</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. IV, Benziger Verlag, Einsiedeln 1959, s. 275-311.

„liberią”, przyodziejwaną przez niewidzialne Słowo, Boży Logos, lecz rzeczywistością ontycznie tworzoną przez Boga jako Jego zewnętrzny wyraz. Dopiero wtedy sensownie można powiedzieć, że człowiek jest pytaniem, a Jezus Chrystus odpowiedzią, że chrystologia jest końcem i początkiem antropologii, że człowiek jest poszukującą chrystologią, otwartą na zbawienie w Jezusie Chrystusie, żyjącą *memoria Christi*<sup>22</sup>.

Dzieło Karla Rahnera jest jednoznacznie teologią: „Podstawowym źródłem teologicznej interpretacji sensu świata, człowieka i historii jest Bóg. Jest On rozumiany jako niestworzona łaska Jego samoudzielania się (i to jest święta tajemnica), w którym to samoudzieleniu staje się On nam bliski i stanowi centrum naszej egzystencji. Jako łaska Chrystusa kulminuje to pełne łaski historiozbawcze samoobjawienie się trynitarnego Boga w historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, który jest eschatologicznym apogeum samoobjawienia się Boga i Jego nieodwracalnym ukazaniem się wewnątrz historii ludzkości”<sup>23</sup>. W kluczu teocentrycznym zawiera się kod chrystologiczny i antropologiczno-teologiczny. Uwzględniając te założenia, można właściwie docenić doniosłość Rahnerowskiej chrystologii transcendentalnej, pytającej (paradoksalnie) o warunki możliwości poznania przez człowieka Jezusa Chrystusa i przyjęcia Go jako Zbawcy absolutnego. Takie postawienie problemu służy pogłębieniu egzystencjalnej relacji człowieka z Jezusem Chrystusem, zaś samą antropologię czyni integralnym momentem teologii systematycznej.

### 3. Teologia narracyjna a systematyczna refleksja nad imieniem Jezus

#### 3.1. Podstawowe elementy i rodzaje teologii narracyjnej

Związek teologii narracyjnej, rozumianej leksykalnie, z refleksją nad imieniem Jezus wydaje się odległy i trudny do ustalenia. Tak jednak nie jest. O ile teologia Karla Rahnera ukazała szerokie tło zanurzonej w teologii antropologii, dowartościowującej człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, o tyle teologia narracyjna jest próbą wskazania dróg przybliżenia postaci Jezusa z Nazaretu i Jego misji zbawczej potencjalnie wielkiej liczbie ludzi, zwłaszcza tych pozostających z dala od Boga i wiary. Swoją nazwę teologia narracyjna wywodzi od łacińskiego czasownika *narrare* (opowiadać). Jest to nowoczesna próba odnowienia teologii chrześcijańskiej jako teologii religii historycznej, która nie tylko ma coś do przekazania w postaci pisemnie utrwalonych reguł wiary, ale ma także wydarzenia, które warto na nowo opowiedzieć. Wyzwalając się od abstrakcyjnych stwierdzeń

<sup>22</sup> Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1996, s. 108-112.

<sup>23</sup> K. Gózdź, *Teologia człowieka*, s. 253-254.

doktrynalnych, teologia narracyjna odnajduje swoją duchową ojczyznę w biblijnych i innych religijnych opowiadaniach. Teologia narracyjna zapobiega wszelkim dążeniom do oderwania teologii od życia i kultu, potrzeba jej jednak krytycznych zasad umożliwiających ustalenie znaczenia i prawdy. Wśród chrześcijan wschodnich narracyjny wątek w teologii ocalał w liturgii i ikonach.

Teologia narracyjna<sup>24</sup> w liczbie pojedynczej nie istnieje, jako że sensownie można mówić jedynie o wielości niekiedy zasadniczo różniących się między sobą, mających charakter szkiców opracowań zaczątkowych. Prekursorami teologii narracyjnej byli dwaj niemieccy teologowie – Johann Baptist Metz i Harald Weinrich. Ich szkice teologii narracyjnej ukazują jej zasadniczo różne możliwości.

Zainteresowanie Johanna Baptisty Metza teologią narracyjną wyrasta z jego recepcji Szkoły Frankfurckiej w ramach projektu teologii politycznej. Historyczność myślenia czyni niemożliwą do przyjęcia ahistoryczną koncepcję rozumu. W perspektywie teorii krytycznej ukształtował on pojęcie historii jako historii cierpienia. Wyzute z zainteresowań i emocji poznanie mogłoby być jedynie owocem niedokonującego wyborów rozumu, a taka wizja okazuje się iluzją. Ludzki rozum jest do głębi przesycony wolnością i skłonnością do humanizacji, wskutek czego staje się on *memoria passionis*, zatrzymując w sobie niespełnione oczekiwania szczęścia ofiar historii. Takie pojęcie rozumu należy traktować jako krytykę wywodzącej się z tradycji oświeceniowej jednostronnej koncepcji postępu. Wspominający rozum zawiera w sobie, jeśli ujmemy go w ramach myśli chrześcijańskiej, wymiar soteriologiczny: w ludzkiej anamnezie zmarłych zawiera się protest przeciwko byciu umarłymi umarłych. Pamięć ta zmierza ku *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* oraz Jego obietnicy dopełnienia historii. Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa stanowi rodzaj „niebezpiecznego doświadczenia”, jako że porusza on wiarę, ludzką działalność i wynikające z niej struktury życia. Kościół powstał jako wezwanie do pamięci, jest miejscem urzeczywistniania się tego wspomnienia. Teologia fundamentalna określa go mianem „wspólnoty wspominania i opowiadania”. *Memoria Jesu Christi* stanowi „antycypujące wspomnienie” i kieruje ku nie do końca wyczerpanemu jeszcze potencjałowi obietnicy. Kościół nie jest ograniczony ani swoją przeszłością, ani przyszłością: dzięki temu w jego współczesności staje się czytelna jego „narratywna struktura głębi”, na ile złożony „czas opowiadania” uobecnia rzeczywistość tego, o czym się opowiada. W żydowsko-chrześcijańskim opowiadaniu przeszłość i przyszłość opowiadania zostają urzeczywistnione w sposobach wspominania i nadziei. Takie eschatologiczne opowiadanie nie jest konieczne tradycyjne, jako że roz-

<sup>24</sup> Por. K. Wenzel, *Narrative Theologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 7, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, kol. 640-643.

wija ono zdolność obrony przeciwko ustalonym strukturom i dogmatycznym stwardnieniom, czerpiąc z żywego opowiadania. Anamnetyczny wymiar opowiadania nie bazuje w pierwszym rzędzie na przekazaniu wiadomości, lecz stanowi praktyczne przełożenie w dynamiczny proces naśladowania i nawrócenia. Integracja z motywem naśladowania wskazuje na bliskość względem koncepcji teologii wyzwolenia, która pojęcie i praktykę naśladowania uwalnia od indywidualistycznych i statycznych zwężeń (*imitatio*), otwierając ją na „królewską” praktykę królestwa Bożego na ziemi.

Oprócz tej bardziej społecznej wizji teologii narracyjnej istnieje jej wersja bardziej zindywidualizowana. W twórczości Haralda Weinricha daje o sobie znać kryterium narratywnego przejścia się czy też historycznej prawdy, która ma posłużyć rehabilitacji mądrości jako pojęcia opisującego narratywnie przekazane doświadczenie życiowe. Rzeczywistość narratywna znajduje swój ideał w opowiadaniu ustnym, uznanym za ginące. Odwołanie się do dialogicznego „ja”, istotnego dla koncepcji Martina Bubera i jego mistagogicznego przyswojenia sobie opowiadająco-przekazującej tradycji chasydyzmu, pozwala odkryć teologiczno-terapeutyczny potencjał opowiadania. Sięgające początków historii Kościoła katechetycznego i religijno-pedagogicznego zastosowanie opowiadania nie tylko zawiera protest przeciwko sztywnej teologicznej systematyce, lecz pokazuje, iż życiowo-historyczne przyswojenie chrześcijańskiej tradycji może stanowić centrum projektu symboliczno-opowiadającej teologii<sup>25</sup>. W aspekcie praktyczno-teologicznym istnieje możliwość stworzenia teologicznej estetyki w nawiązaniu do warstwy narracyjnej<sup>26</sup>.

Gary L. Comstock rozróżnił pomiędzy czystymi narratywistami a tymi, którzy przyznają pewne miejsce refleksji systematycznej<sup>27</sup>. W pierwszej grupie jako jej prominentny przedstawiciel znalazł się Karl Barth, radykalnie zwracający się przeciwko jakiegokolwiek interpretacji i analizie przesłania Objawienia Bożego (historyczno-krytycznej, egzystencjalno-ontologicznej, hermeneutycznej czy transcendentalno-ontologicznej). O jakości opowiadania rozstrzyga jedynie literalna zawartość, polegającej na sobie samej biblijnej historii. Każdy teologiczny dyskurs drugiego porządku (stopnia) dotyczący Objawienia zagraża utratą kontaktu z nim. Pomimo różności gatunków biblijny tekst można traktować jako jedno opowiadanie, którego klucz interpretacyjny leży w nim samym – w opowiadaniu o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Dochodzi przy tym do odwrócenia tradycyjnego schematu recepcji: To nie czytelnik przyswaja

---

<sup>25</sup> Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982.

<sup>26</sup> Por. A. Grözinger, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der praktischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1989.

<sup>27</sup> Por. G.L. Comstock, *Two Types of Narrative Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 55(1987), s. 687-717.



sobie biblijne opowiadanie, lecz to ono przyswaja sobie czytelnika. W swoim roszczeniu ujęcia całej ludzkiej rzeczywistości opowiadanie biblijne potwierdza, iż jest rzeczywiście opowiadaniem jednego Boga.

Do drugiej grupy został zaliczony Nicholas Lash, pozostający pod wpływem Johna Henry'ego Newmana i Karla Rahnera, twierdzący, że jedność i wewnętrzny porządek Objawienia nie są możliwe do rozpoznania na drodze systematyczno-teologicznej spekulacji, lecz w opowiadaniu i przez opowiadanie wiary, przy czym opowiadanie oznacza złożony proces przyswajającej i tym samym potwierdzającej swoją żywotność tradycji. Porządkujące funkcje opowiadania są dynamiczne, jako że transformacja tradycji następuje w akcie przyswajania, natomiast pośredniczenie pomiędzy biograficzną, historyczną i kulturową partykularnością aktu przyswajania z jednej strony dzieje się w stosunku do możliwości przełożenia chrześcijańskiego opowiadania w ciągu historii i ponad kulturowymi granicami z drugiej strony. Dynamika po chrześcijańsku pojmowanej historii urzeczywistnia się przede wszystkim w relatywnej pluralności jej konkretyzacji, co uprawnia do stwierdzenia synchronicznej i diachronicznej interpretacyjnej otwartości tejże historii. W takiej otwartości chrześcijańskie opowiadanie pozostaje w związku z *Credo*, które w swej istocie jest skróconym, skondensowanym opowiadaniem. Podobnie jak dogmaty, pełni ono funkcję korekcyjną w stosunku do opowiadania, które z kolei jest nakierowane na dogmat – *Credo* jawi się tu głównie w swoim wymiarze treściowym. Lash pojmuje teologię narracyjną w ramach tradycji teologii negatywnej: teologia narracyjna w sposób epicki urzeczywistnia wgląd w konieczność Bożej mowy w obliczu niemożności wyrażenia tajemnicy Boga<sup>28</sup>.

Wychodząc poza ramy powyższego dychotomicznego podziału, Sallie McFague odkrywa wewnętrzne powiązanie opowiadania z metaforą<sup>29</sup>, co omawia również Paul Ricoeur<sup>30</sup>. Z opierającej się na poglądach Paula Tillicha, zdecydowanie reformowanej perspektywy, McFague postrzega historię chrześcijańskiego dyskursu, zdynamizowanego przez metaforę, pojmując ją jako pojęcie przeciwne w stosunku do „katolickiego”, kulturowo-kapłańskiego rozumienia sakramentu. Ricoeur rozumie metaforę jako „semantyczną innowację”, którą McFague radykalizuje w kierunku religijnym i ideologiczno-krytycznym, zmierzając ku krytyce niejako dyrygujących Bożą mową dogmatów. Również one są skazane na pro-rocko-otwarty, prowizoryczny, pośredni, ikonoklastyczno-metaforyczny proces chrześcijańskiej mowy o Bogu.

<sup>28</sup> Por. N. Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, SCM Press, London 1986.

<sup>29</sup> Por. S. McFague, *Metaphorical Theology*, SCM Press, London 1983.

<sup>30</sup> Por. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, t. 1-3, tłum. A. Knop, Verlag Fink, München 1988-1991; tenże, *Le sujet convoqué*, „Revue de l'Institut Catholique” 28(1988), s. 83-99.



### 3.2. Dogmat i symbol jako środki przybliżenia Osoby i zbawczej misji Jezusa

Teologia narracyjna zwraca uwagę na fakt, iż uobecnienie zabitego Jezusa jako żywego Mesjasza dla konkretnego człowieka czy też danej ludzkiej wspólnoty nie może następować w oparciu o rozumową argumentację czy historyczną dokumentację, gdyż pojawia się problem przerzucenia mostu pomiędzy tamtymi historycznymi wydarzeniami a obecną sytuacją. Można to uczynić nie tyle siłami intelektu, ile bardziej przy wykorzystaniu wszystkich władz człowieka, a więc także jego uczuć, wyobraźni i fantazji. Będzie to całościowe przybliżenie się do znajdującego się w centrum fundamentu wiary. Kiedy chodzi o „widzenie” ukrzyżowanego Mesjasza, pomocna staje się nie tyle dyskursywna logika, ile raczej „logika reprezentatywna”, posługująca się metodą narracji<sup>31</sup>.

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament posługują się metodą narracji, a nawet można je określić mianem struktur narracyjnych<sup>32</sup>. Pomiedzy biografią odbiorców Dobrej Nowiny o zabitym i zmartwychwstałym Mesjaszu a przesłaniem wiary, które jest im przekazywane jako narracja, istnieje ścisła korelacja: oba te bieguny muszą zostać wyrażone w postaci „reprezentatywnych symboli” – każdorazowa sytuacja osobistego doświadczenia adresata ma znaleźć odniesienie do rozumianego jako całość życia Jezusa Chrystusa, natomiast każdy element przekazu wiary ma swój ostateczny kontekst w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa jako fundamencie chrześcijańskiej wiary.

Choć teologia jest w pierwszym rzędzie racjonalną refleksją nad treściami Objawienia Bożego, którego szczytem jest Jezus Chrystus, to może być ona rozumiana również jako nauka o chrześcijańskich symbolach. Świat symboli chrześcijańskiej tradycji wiary powinien otworzyć się na racjonalną refleksję, aby móc zrozumieć ich wewnętrzne powiązania, poznać historię ich powstania oraz bliskość pewnych symboli w stosunku do określonych sytuacji życiowych. Życie chrześcijanina oraz tradycja wiary, pośród wielu innych, mają także ten wymiar, który jest dostępny zarówno racjonalnej argumentacji, jak i fenomenologicznemu opisowi.

W pierwotnym Kościele wyznanie wiary było określane mianem symbolu i oznaczało znak rozpoznawczy, porównywalny z flagą narodową, dzięki której dany statek pozwala rozpoznać swoją przynależność narodową. Ta możliwość rozpoznania jest, oprócz innych znaczeń i wymiarów, całościowym, także emocjonalnym aktem, „symbolem reprezentatywnym”. Wyrażona w języku dogma-

<sup>31</sup> Por. G. Baudler, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, Verlag Kösel, München 1977, s. 12-17.

<sup>32</sup> Por. G. Lohfink, *Erzählen als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, „Stimmen der Zeit” 192(1974), s. 521-532, zwł. s. 522.

tycznych formuł i symboli wiary tradycja chrześcijańska jest nie tylko rodzajem budynku, w którym spotykają się niewykluczające się nawzajem wypowiedzi, lecz zbiorem symboli, zorganizowanym wokół swojego centrum – misterium Jezusa Chrystusa jako fundamentu wiary. Teologia narracyjna podkreśla konieczność interioryzacji tego Centrum, tak, aby stało się ono wewnętrznym światem jego osobistej symboliki. Zadaniem katechezy zatem jest re-symbolizacja chrześcijańskiej tradycji, która przyjęła postać nauki, doktryny: mniej lub bardziej sztywny budynek tradycji ma więc na nowo stać się żywym światem symboli, formującym się niejako z wnętrza chrześcijańskiego misterium i otwartym na codzienność chrześcijańskiej egzystencji. Należy przy tym podkreślić konsekwentny chrystocentryzm tego konceptu: historycznym początkiem i wyciśniętym przezeń prawzorcem świata chrześcijańskich symboli jest Jezus z Nazaretu jako wywyższony i żyjący Mesjasz<sup>33</sup>.

Teologia, choć jest naukowym podejściem do chrześcijańskiej tradycji, nie może być jednak zredukowana do pragmatycznego wymiaru pojęcia nauki<sup>34</sup>. Należy w niej uwzględnić konkretnego, historycznego człowieka, z jego osobistą biografią, w której następuje wydarzenie zetknięcia z Ewangelią i jej przesłaniem. Żyjący w świeckiej codzienności człowiek ma szansę urzeczywistnić w swojej egzystencji ukrzyżowanego rzemieślnika Jezusa z Nazaretu jako Mesjasza tego swojego świeckiego, zwyczajnego życia. Ani subtelna, precyzyjna w swoich wywodach refleksja teologiczna, ani kościelno-sakralny autorytet ze swoją nawet unowocześnioną praktyką, nie będą nigdy w stanie zastąpić tego doświadczenia i czynu wiary. Co najwyżej mogą one pomóc temu człowiekowi w wypracowaniu własnego teologicznego poznania i własnego teologicznego języka. Jest to znacząca pomoc, zachodząca na płaszczyźnie komunikacji wiary, z której wyrasta nowy język wiary. Rodzi się on w możliwie najbardziej intensywnym, dialogicznym powiązaniu własnej biografii konkretnego człowieka i jego językowego świata z historią życia i wyrażonym za pomocą mowy światem ukrzyżowanego Mesjasza Jezusa. W ten sposób teologia narracyjna odkrywa na nowo znaczenie człowieka jako podmiotu i osoby, co prawda rozmontowanego i zdyskredytowanego przez ponowoczesną filozofię<sup>35</sup>, a przecież stanowiącego niezbędne centrum odkrywania i doświadczania sensu.

<sup>33</sup> Por. E. Biser, *Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” (1981) nr 1, s. 56-59.

<sup>34</sup> Tendencję tę można zauważyć np. u: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1976.

<sup>35</sup> Por. S. Kowalczyk, *Filozoficzne idee postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2004; K. Wilkoszewska, *Wariacje na ponowoczesność*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008.

### 3.3. Człowiek we wspólnocie Kościoła: rozmowa i opowiadanie

Standardowe podejście do Kościoła jest podejściem traktatowym i teoretycznym<sup>36</sup>. Konieczne jest więc wypracowanie takiej symboliczno-teoretycznej interpretacji chrześcijańskiej tradycji, w której znajdzie się miejsce dla narratywno-korelatywnego ujęcia Kościoła. Kompleks tradycji związany z pojęciem Kościoła zajmuje bowiem w ramach takiego odniesienia do chrześcijańskiej tradycji szczególne miejsce.

Produktywno-kreatywne podejście do „szerokiego rowu historii” (W. Lesing), dzielącego pierwociny Kościoła i aktualną sytuację człowieka wierzącego, może prowadzić do dialogicznego powiązania współczesnego doświadczenia z przekazaniem przez tradycję chrześcijańskim fundamentem wiary. Zawarte w tradycji symbole mogą uzyskać nowe znaczenie dla ludzkiego życia, w którym własne doświadczenie życia i jego historia stają przed szansą krytycznego rozpoznania ich w świetle tradycji i uzyskania nowego sensu. Historyczny dystans okazuje się nie tyle przeszkodą, ile nową możliwością dla chrześcijańskiej egzystencji wiary. Ze swej natury, jak twierdzi teologia narracyjna, Kościół stanowi drogę bądź przestrzeń, w której wytworzyła się tradycja o ukrzyżowanym Jezusie jako Mesjaszu<sup>37</sup>. W Kościele powstał też kanon Ewangelii opowiadających dziś w autentyczny sposób o Jezusie jako Chrystusie, w Kościele też jako instytucji dokonywały się starcia z duchowymi i politycznymi problemami danego czasu, co znalazło swój wyraz w sformułowanych dogmatach, będących regułami i perspektywami wiary<sup>38</sup>.

Symboliczno-narratywne podejście do rzeczywistości Kościoła zawiera w sobie nowe podejście do chrześcijańskiej tradycji: przekazane przez tę tradycję symbole wchodzą w relację z moją aktualną sytuacją życiową, co przynosi uzdrawiające i nadające mojemu życiu sens działanie. Jedyne, co mogę stwierdzić w tej sytuacji, to fakt, iż mogę osiągnąć tylko subiektywną, nie zaś obiektywną pewność co do wskazywania przez ten symbol na wykraczającą poza śmierć, ostateczną podstawę wszelkiego bytu<sup>39</sup>. Instytucjonalna posługa Kościoła jako wspólnoty towarzyszącej poszczególnym wiernym w procesie przyswajania tradycyjnych symboli w ich konkretnej, historycznej egzystencji natrafia na swoje ograniczenia. Wynika to z natury procesu przyswajania tradycyjnych symboli: następuje on bowiem przy użyciu subiektywnych władz fantazji i wczu-

---

<sup>36</sup> Por. W. Löser, *Ekklesiologie*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 116-117.

<sup>37</sup> Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

<sup>38</sup> Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, s. 260.

<sup>39</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

cia konkretnej jednostki, co w jedynie ograniczonym stopniu daje możliwość stwierdzenia, czy taka narratywna nowa interpretacja tradycyjnego związku symbolicznego jest zasadniczo dopuszczalna, czy też sprzeciwia się ona istotnym i jednoznacznym historycznym bądź też chrześcijańskim regułom opowiadania (dogmaty). W pewnym sensie jest to trudny do uchwycenia i jednoznacznej interpretacji punkt styku praw jednostki i społeczności.

Właściwy proces korelacji pomiędzy historycznie i tradycyjnie przekazanymi symbolami a osobistą historią życia dokonuje się w rodzinie, w grupie przyjaciół, w grupie katechizacyjnej. Otwartym pozostaje problem, czy proces stapiania się własnego, aktualnego życia z przekazanym w ramach tradycji symbolem wiary i otwierające się przed człowiekiem wierzącym odczucia dotyczące wartości i życiowe perspektywy pozwalają przemówić Mesjaszowi Jezusowi w konkretnym życiu – czy też dochodzi do psychologicznie bądź socjologicznie uwarunkowanej iluzji. Rodzi się tu konieczność upewnienia się w wymiarze intersubiektywnym. Wymiana z innymi ludźmi własnych doświadczeń nabytych w trakcie osobistego procesu korelacji obiektywnych symboli wiary ze światem swojej egzystencji pozwala umocnić subiektywną pewność wiary. Następuje wtedy doniosły proces komunikacji wiary, dzięki któremu chrześcijanin może zaufać uzyskanemu przez siebie nowemu poznaniu i związanemu z tym poczuciu sensu. Zdolność komunikowania stanowi wprawdzie formalne, jednakże konieczne kryterium ortodoksji uzyskanej w ramach procesu korelacji subiektywnej pewności wiary<sup>40</sup>.

### 3.4. O procesie komunikacji: od języka dogmatu do języka symbolu

W swojej książce Georg Baudler<sup>41</sup> podejmuje próbę wykazania, iż wszystkie istotne części składowe chrześcijańskiej tradycji, od trynitologii po mariologię, mogą być pojęte jako zespoły symboli, które, wychodząc od centrum, jakim jest Mesjasz Jezus, i prowadząc z powrotem ku Niemu, chrześcijanin integruje w swoje życie, dokonując tego w światopoglądowo zróżnicowanym społeczeństwie, każdy na swój sposób, w kreatywnej wymianie z innymi. Znaczącą rolę odgrywa tu rzeczywistość i pojęcie symbolu, otwierające drogę tej kreatywnej i naznaczonej osobistą biografią aktywności, polegającej na przyswojeniu religijnej tradycji. Symbol nie jest czymś, co *ex definitione* byłoby sprzeczne z osobistym spotkaniem i doświadczeniem Boga w Jezusie, lecz o wiele bardziej powinien być on pojmowany jako otwierający drogę ku temu spotkaniu i doświadczeniu w zsekularyzowanej sytuacji życia i rozmowy.

Symboliczno-opowiadające podejście do tradycji chrześcijańskiej otwiera perspektywę pozwalającą w nowy sposób, z własnej perspektywy życiowej, spoj-

<sup>40</sup> Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, s. 263-264.

<sup>41</sup> Por. tamże.

rzeć na to, co tworzy chrześcijaństwo, by móc świadomie włączyć się w urzeczywistnienie własnego bycia chrześcijaninem, i to w warunkach sekularyzującego i pluralizującego się świata<sup>42</sup>. Można to dostrzec na przykładzie mariologii. Otóż mariologia narracyjna wskazuje na ograniczenia mariologii argumentującej za pomocą typowych dla klasycznej teologii ścisłych terminów naukowych<sup>43</sup>. Istnieje możliwość mariologii narracyjnej, wykorzystującej sposób prezentacji prawdy teologicznej w analogii do biblijnego toku narracji, dotyczącego działania Boga, Jezusa Chrystusa i Maryi. Cechą mariologii narracyjnej jest nieufność względem pojęć klasycznej mariologii podręcznikowej, nad które przedkłada ona przeżycia i doświadczenia, przekonująco przekazywane, co miałyby zastąpić argumentację. Zdarzenia mają stać się obecne dzięki „opisowej mocy” narracji. Metoda ta ma na celu właściwe odczytanie narracji biblijnej o obecności Maryi w życiu Jezusa Chrystusa oraz Kościoła – tak pierwotnego, jak i współczesnego<sup>44</sup>.

Jednak początkiem i trwałym, żywym centrum chrześcijańskiego świata symboli pozostaje historia i los Jezusa z Nazaretu. Teologia narracyjna pyta o możliwość, dzięki której ze spotkania z ukrzyżowanym Jezusem powstaje zbawczo-wyzwalający świat symboliczny. Doświadczenie to nie może zostać zredukowane do poziomu ogólnych zasad, pryncypiów czy też podobnych doświadczeń i w ten sposób wytłumaczone. To doświadczenie musi zostać wykonane, aby dokonało się spotkanie z historycznie niepowtarzalną postacią Jezusa z Nazaretu, zawierającą zawsze owo więcej w stosunku do samych realiów historycznych, a co oznacza wiarę w Jezusa jako Chrystusa, Mesjasza Boga żyjącego. W Ukrzyżowanym ludzkość otrzymała nowy i dotychczas niemożliwy do wyobrażenia symbol Boga. Niezwykłość tego nowego symbolu polega na tym, że nie ma już więcej konieczności rozróżniania pomiędzy symbolem a symbolizowanym: w ukrzyżowanym, poniżonym, umarłym, a potem wskrzeszonym do życia przez Ojca Jezusie z Nazaretu mamy do czynienia z rzeczywistością samego Boga. Jest to absolutny, nieprzewyższalny, całkowicie adekwatny symbol Boga, w niczym niezredukowany i niczym niezakłócony wyraz istoty samego Boga. W tym znaczeniu żywy Jezus z Nazaretu, spotykający się z człowiekiem, stanowi historyczny fundament, zasadnicze i integrujące centrum wiary chrześcijańskiej<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 174-180, 231-249.

<sup>43</sup> Por. Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria – presenza – speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Vergine Maria*, PAMI, Città del Vaticano 2000.

<sup>44</sup> Por. S. Napiórkowski, *Mariologia*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 11, red. S. Wilk i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, kol. 1377.

<sup>45</sup> Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, s. 88-91. Por. także: K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. IV, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, s. 275-311.

#### 4. Teologia Karla Rahnera i teologia narracyjna a refleksja nad imieniem Jezus: wnioski

Teologia narracyjna doskonale wyczuwa ducha czasu. Słusznie dostrzega ona, iż nieodwołalnie skończył się czas przekazywania wiary w postaci suchych, dogmatycznych formuł. Karl Rahner dostatecznie jasno uświadomił konieczność antropologicznego zwrotu w teologii: wszelka teologia ma stać się antropologią, czyli taką teologią, która pyta o adresata teologicznego przesłania, a więc o człowieka żyjącego tu i teraz, w konkretnej, stale zmieniającej się sytuacji egzystencjalnej<sup>46</sup>. Tak więc katecheza i duszpasterstwo powinny dzisiaj bardziej niż dotychczas wychodzić od zsekularyzowanej, światopoglądowo pluralnej sytuacji rozmowy z adresatem swojego przesłania. Chodzi o umiejętność obchodzenia się z teologią symboliczno-opowiadającą jako sposobem podejścia do chrześcijańskiej tradycji. Zdolność tego rodzaju jest istotna dla wszystkich, którzy chrześcijańską tradycję pragną artykułować w dobie kulturowej ponowoczesności. Dla człowieka początku XXI wieku Jezus z Nazaretu nie jest w pierwszym rzędzie ani konkretnym, historycznym człowiekiem, z którym od ponad dwóch tysięcy lat łączą go osobiste odniesienia, ani też nie jest godnym uwielbienia Bogiem. Obie te właściwości muszą dopiero ukazać się w pełnym blasku w trakcie duszpasterskiej i katechetycznej pracy. Dla człowieka, przeciętnego człowieka z ulicy, powracającego z pracy czy też dla klasy szkolnej po fizyce Jezus jest przekazaną w ramach religijnej tradycji postacią, która w chrześcijańskich Kościołach, w chrześcijańskich kręgach dyskusyjnych, w chrześcijańskim ukształtowaniu życia została uczyniona centrum medytacji i orientacji życiowej. W zsekularyzowanym społeczeństwie każdy człowiek musi ciągle i na nowo znajdować i przebywać drogę od fenomenu Jezusa z Nazaretu (jako przekazanej drogą tradycji postaci religijnej) ku zbawczo-pocieszającemu uobecnieniu tego Jezusa jako Mesjasza oraz Jego życia i Jego świata. Jest to więc odniesienie do teologicznego jądra systematycznej refleksji nad imieniem Jezus. Spotkanie, obecność Jezusa, stanowią doświadczenie Boga, które nie może zostać utrwalone, lecz musi być ono w pewnym sensie wydobyte z każdej fazy życia oraz z każdej egzystencjalnej sytuacji życiowej. Nie da się zaprzeczyć, że teologia narracyjna kontynuuje i rozwija najważniejsze wątki Rahnerowskiej chrystologii i antropologii transcendentalnej, zainteresowanych żywym, egzystencjalnym związkiem pomiędzy Jezusem Chrystusem a człowiekiem, pomiędzy chrystologią a antropologią<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. I, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, s. 169-222.

<sup>47</sup> Por. I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*; tenże, *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 31(1993), nr 2, s. 27-37.



W akcie wiary człowiek przyjmuje do swojego życia Jezusa niosącego Boże zbawienie.

Teologia narracyjna podejmuje śmiałą próbę ogarnięcia całości chrześcijańskiego przekazu z perspektywy ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego. Wynikiem tej próby jest nowa struktura nadana chrześcijańskiej tradycji. Jest to konieczne, aby móc mówić o nowej teologii. Nie wystarczy tu rozumienie teologii jako jedynie metody. Nie chodzi tu bowiem o już gotową, jedynie zmodyfikowaną z myślą o popularnym odbiorcy, utylitarną wersję teologii, lecz o uwzględniającą chrześcijańską dorosłość poszczególnego wierzącego, o jego chrześcijańskie uzdolnienie do tworzenia mowy i posługiwania się nią, a przy tym o nową postać teologii. Nie wymaga ona specjalnego, naukowego przygotowania w tej dziedzinie: główną troską symboliczno-opowiadającej teologii jest jej zbliżenie się do mowy i działania realnego człowieka wierzącego. Pozwala to otwierać nowe treści wiary przez umieszczanie ich w nowych strukturach, co z kolei skutkuje pogłębioną teologiczną samoświadomością oraz nową, bardziej wolną i kreatywną praktyką symboliczno-opowiadającej teologii.

Za zasadnicze elementy składowe projektu teologii narracyjnej należy uznać teologiczno-systematyczne wyjaśnienie opowiadania jako nakierowanego na zagadnienie czasu (Johann Baptist Metz), na ile opowiadanie w swej istocie mierzy się z problematyką czasu (Paul Ricoeur), jak również interdyscyplinarność opowiadania, w którym – podobnie jak w żydowsko-chrześcijańskim opowiadaniu – krzyżują się historyczne i fikcyjne sposoby opowiadania, prowadząc dialog z historiografią i teorią literatury. Do tego dochodzi kwestia relacji opowiadania do argumentacji; jeśli opowiadanie rzeczywiście wykazuje semantyczną, innowacyjną i teoriopoznawczą jakość (Paul Ricoeur), to czy na tej podstawie można stwierdzić, że jest ono także prymarnym materiałem dla dalszej teologicznej dyskusji.

Teologia narracyjna nie jest bynajmniej projektem skończonym, jako że wymaga ona jeszcze dalszego doprecyzowania i rozbudowy. Należy na przykład rozważyć problem relacji pomiędzy narracyjną strukturą głębi żydowsko-chrześcijańskiej tradycji a gatunkami opowiadania, jakie znajdujemy w tekstach biblijnych i teologicznych. Ze swoim konceptem otwartego opowiadania teologia narracyjna stawia istotne pytanie pod adresem koncepcji zamkniętego Objawienia<sup>48</sup>. Teologię narracyjną można rozumieć jako szansę odnowienia ciągle jeszcze żywego projektu teologii hermeneutycznej, a więc teologii żywo zainteresowanej wyjaśnianiem, przekładaniem, czynieniem bardziej zrozumia-

---

<sup>48</sup> Por. K. Müller, *Bedingungen einer Erzählgkultur*, w: *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, red. R. Zerfuß, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 28-51. Por. także: A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*.



łymi tekstów – w znaczeniu formuł i symboli wiary – teologii pojmującej swoją istotę jako sztukę i naukę wyjaśniania i wykładania tekstów<sup>49</sup>.

Zarówno transcendentálna chrystologia Karla Rahnera, jak i teologia narracyjna stanowią we współczesnej teologii systematycznej przykłady dowartościowania elementu ludzkiego jako integralnego składnika teologii. Te poszukiwania i usiłowania są jednocześnie wkładem w teologiczne pogłębienie znaczenia imienia Jezus, streszczającego całość Jego ziemskiej misji, polegającej na szukaniu i zbawianiu człowieka. Przyczyną narzędziową Bożego zbawienia jest natura ludzka, a konkretniej biorąc – ludzka rzeczywistość Jezusa z Nazaretu.

## **Impulses of Karl Rahner's SJ (1904-1984) theological thoughts and narrative theology in direction of deepening theological name of Jesus**

### **Summary**

The theological dimension of the name of Jesus is not only a domain of biblical teaching, patrology, theology of spirituality or theology of liturgy. It is also a field for reflection of systematic theology. This study starts with a brief theological analysis of the name of Jesus and states that this is a summary of His earthly mission which is a saving mission to man and the world. Karl Rahner's contribution to contemporary christological reflection is hard to overestimate. His so-called transcendental christology is an attempt to include anthropology into the structure of theology as its integral component. In contrast, narrative theology deals with modern man as the addressee of the Christian message about salvation. It develops particular ways of access by a man, who is not a believer, to the Person and work of Jesus of Nazareth as the true and living Son of God.

### **Keywords**

the name of Jesus, systematic theology, christology, soteriology, Karl Rahner, narrative theology, symbolic theology

### **Słowa kluczowe**

imię Jezus, teologia systematyczna, chrystologia, soteriologia, Karl Rahner, teologia narracyjna, teologia symboliczna

### **Bibliografia**

- Baudler G., *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, Verlag Kösel, München 1977.
- Baudler G., *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982.

<sup>49</sup> Por. W. Beinert, *Hermeneutik*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, s. 252-255.

- Beinert W., *Hermeneutik*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. tenze, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 252-255.
- Biser E., *Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” (1981) nr 1, s. 56-59.
- Bokwa I., *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990.
- Bokwa I., *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsoviensia” 31(1993), nr 2, s. 27-37.
- Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1996.
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2010.
- Comstock G.L., *Two Types of Narrative Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 55(1987), s. 687-717.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, P. Hünermann, H. Hoping (Hg.), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien 2001.
- Friedmann E.H., *Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths*, Vier – Türme – Verlag, Münsterschwarzach 1972.
- Gózdź K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Granat W., *Antropologia – teologiczna*, C.: *Antropologia systematyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1973, kol. 698-702.
- Grözinger A., *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der praktischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1989.
- Joha Z., *Christologie und Anthropologie. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992.
- Knoepfler N., *Der Begriff „transzendental” bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Tyrolia – Verlag, Innsbruck – Wien 1993.
- Kowalczyk S., *Filozoficzne idee postmodernizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2004.
- Lash N., *Theology on the Way to Emmaus*, SCM Press, London 1986.
- Lohfink G., *Erzählen als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, „Stimmen der Zeit” 192(1974), s. 521-532.
- Löser W., *Ekklesiologie*, w: *Lexikon der katholischen Dogmatik*, red. W. Beinert, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 116-117.
- McFague S., *Metaphorical Theology*, SCM Press, London 1983.
- Metz J.B., *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, tłum. A. Audisio, Borla Editore Torino, Torino 1969.
- Müller K., *Bedingungen einer Erzählkultur*, w: *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, red. R. Zerfaß, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 28-51.
- Napiórkowski A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

- Napiórkowski S., *Mariologia*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 11, red. S. Wilk i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006, kol. 1371-1379.
- Peukert H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1976.
- Pontificia Academia Mariana Internationalis, *La Madre del Signore. Memoria – presenza – speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Vergine Maria*, PAMI, Città del Vaticano 2000.
- Rahner K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1939
- Rahner K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Verlag Kösel-Pustet, München 1941.
- Rahner K., *Probleme der Christologie von heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Benziger Verlag, Einsiedeln 1954, s. 169-222.
- Rahner K., *Zur Theologie des Symbols*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Benziger Verlag, Einsiedeln 1959, s. 275-311.
- Rahner K., *Theologie und Anthropologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Benziger Verlag, Einsiedeln 1967, s. 43-65.
- Rahner K., *Potentia oboedientialis*, w: *Sacramentum Mundi*, t. III, red. K. Rahner, A. Darlap, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1969, kol. 1245-1249.
- Rahner K., *Anthropologie (Theologische)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, J. Hofer, red. K. Rahner, Verlag Herder, Freiburg in Breisgau, Freiburg/Br. 1986<sup>2</sup>, kol. 623.
- Ricoeur P., *Le sujet convoqué*, „Revue de l'Institut Catholique” 28(1988), s. 83-99.
- Ricoeur P., *Zeit und Erzählung*, t. 1–3, tłum. A. Knop, Verlag Fink, München 1988-1991.
- Verweyen H., *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 95(1986) z. 2, s. 115-131.
- Wenzel K., *Narrative Theologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, t. 7, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1998, kol. 640-643.
- Wilkoszewska K., *Wariacje na ponowoczesność*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008.



Bogdan Ferdek<sup>1</sup>

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

## ***Aurora* Jakuba Böhme w świetle czterech zasad reformacji**

Obchody 500-lecia reformacji dały impuls do przypomnienia luterńskiego mistyka z Görlitz k. Zgorzelca Jakoba Böhme. Urodził się on 29 lat po śmierci ks. dr. Marcina Lutra – w 1575 r. i 58 lat po opublikowaniu przez Lutra 95 tez o odpustach. W najbardziej znanym dziele Böhme – *Aurora* można usłyszeć echo pierwszej tezy Lutra: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada: *Pokutujcie*, to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą”<sup>2</sup>. Böhme daje wskazówki, jak można osiągnąć nieustannie trwającą pokutę<sup>3</sup> lub jak uprawiać codzienną pokutę<sup>4</sup>. Skoro w *Aurorze* można usłyszeć echo pierwszej tezy Lutra, zasadnym jest problem, czy można w niej również usłyszeć echo czterech podstawowych zasad reformacji? Tymi czterema zasadami reformacji są: *sama łaska, sam Chrystus, sama wiara, samo Pismo*<sup>5</sup> (*sola gratia, solus Christus, sola fide, sola Scriptura*).

Jak zauważy Walerian Słomka: „Myśl Böhme oddziaływała silnie, zwłaszcza w Niemczech, Holandii i Anglii; pod jego wpływem tworzyli m.in. Angelus Silesius [...] F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel, N.A. Bierdiajew; budziła też zaintereso-

---

<sup>1</sup> Ksiądz Bogdan Ferdek, urodzony 22 czerwca 1956 roku w Ozimku. Wykładowca teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Członek: Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Sekcji Polskiej Towarzystwa Bonhoefferowskiego oraz konsultor Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski. Autor następujących publikacji: *Zukunft als theologisches Problem* (2000), *Teologiczna futurologia* (2001), *Eschatologia Taboru* (2005), *Nasza Siostra – Córką i Matką Pana* (2007). Współorganizator konferencji chrystologicznych we współpracy z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz konferencji filozoficzno-teologicznych we współpracy z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

<sup>2</sup> M. Luter, *95 tez*, Bielsko-Biała 2014, s. 79.

<sup>3</sup> J. Böhme, *Aurora*, Zgorzelec 1998, s. 139.

<sup>4</sup> Tamże, s. 140.

<sup>5</sup> Zob. M. Ugłorz, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 125-144.

wanie romantyków, m.in. A. Mickiewicza”<sup>6</sup>. O zainteresowaniu Böhmem świadczy obfita literatura<sup>7</sup>. Wśród tych publikacji na uwagę zasługują prace Gerharda Wehra<sup>8</sup>. Z polskich badaczy specjalistą od Böhme jest wrocławski profesor Józef Kosian<sup>9</sup>. Wspólnym mianownikiem publikacji poświęconych Böhmemu jest ukazywanie i komentowanie jego mistyki. Mistyka Böhme budziła sprzeciw ortodoksyjnego luteranizmu. Ewangelicki proboszcz kościoła Piotra i Pawła w Görlitz Gregorius Richter dopatrywał się w *Aurorze* herezji i zagroził Böhmemu banicją. A zatem uzasadnionym zadaniem jest spojrzenie na najbardziej znane pismo Böhme *Aurora* w świetle czterech zasad reformacji. Mistykę Böhme z teologią Lutra porównał już szczegółowo Heinrich Bornkamm<sup>10</sup>. Niniejszy artykuł stawia sobie skromniejsze zadanie – spojrzenie na *Aurorę* w świetle czterech zasad reformacji.

## 1. Sama łaska

Słowo *łaska* ma dzisiaj pejoratywne znaczenie. Tymczasem w pozdrowieniach Apostoła Pawła znajduje się słowo *łaska*. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan, uważanym za najstarszą księgę Nowego Testamentu, Apostoł pozdrawia adresatów tego listu: „Łaska wam i pokój!” (1, 1). Reformacja była sporem o łaskę. W wyniku tego sporu rozpadło się zachodnie chrześcijaństwo. Biblijną naukę o łasce zaciemniała praktyka odpustów. Odpusty były jakby próbą zapewnienia sobie zbawienia przez samego człowieka. Tymczasem Apostoł Paweł w Liście do Efezjan naucza: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga: nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił” (Ef 2, 8-9). To zdanie mogłoby być streszczeniem całego nauczania Lutra. Zbawienie grzesznika z łaski uważa Luter za artykuł, od którego zależy istnienie Kościoła. Łaska bowiem usprawiedliwia grzesznika przed Bogiem. Dzięki łasce grzesz-

<sup>6</sup> W. Słomka, *Böhme Jakob*, w: *Encyklopedia Katolicka* II (red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski) Lublin 1985, s. 732-733.

<sup>7</sup> Zob. W. Słomka, dz. cyt., s. 733; por. B. Sill, *Böhme*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* II, Freiburg im Breisgau 2006, s. 551; F.v.Ingen, *Böhme*, w: *Marienlexikon* (red. R. Bäumer, L. Scheffczyk) ST. Ottilien 1988, s. 520.

<sup>8</sup> Zob. G. Wehr, *Jakob Böhme – der Geisteslehrer und Seelenführer*, Freiburg 1979; G. Wehr, *Jakob Böhme. Ursprung, Wirkung, Textauswahl*, Wiesbaden 2010; G. Wehr, *Die deutsche Mystik*, Köln 2006.

<sup>9</sup> Zob. J. Kosian, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001. Zob. również: L. Kleszcz, *Jacob Böhme – kontekst narodzin mistyki śląskiej*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska* (red. B. Ferdek, L. Miodoński) Wrocław 2015, s. 25-40; L. Miodoński, *Motywy przebudzenia duchowego w mistyce śląskiej*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*, dz. cyt., s. 43-60.

<sup>10</sup> Zob. H. Bornkamm, *Luther und Jacob Böhme*, Bonn 1925.

nik staje się *simul iustus et peccator*, czyli usprawiedliwionym i równocześnie grzesznikiem<sup>11</sup>. W człowieku są więc równocześnie łaska i grzech.

Echo nauki Lutra o łasce usprawiedliwiającej grzesznika można odnaleźć u Böhme. Uważa się on za biednego grzesznika<sup>12</sup>, który jednak dzięki łasce „stoi niczym piękna róża pośród cierni”<sup>13</sup>. Grzesznego człowieka może usprawiedliwić tylko sama łaska, ponieważ jego wola jest niewolna. Wyjaśniał to Luter w swoim dziele *O niewolnej woli*. Luter porównuje wolę człowieka do pociągowego bydła. Gdy siądzie na nim Chrystus, to idzie ono tam, dokąd chce Chrystus. Jeżeli zaś usiądzie na nim diabeł, to idzie tam, gdzie chce diabeł<sup>14</sup>. A zatem nie od woli człowieka zależy to, czy idzie on za Chrystusem, czy za diabłem, lecz to Chrystus lub diabeł decydują o tym, dokąd idzie człowiek. Podobnie jak Luter wypowiada się Böhme. Porównuje on człowieka do leniwego osła, o którego walczą między sobą stary Adam – posłuszny szatanowi, i nowy Adam – posłuszny Chrystusowi. Zarówno stary Adam, jak i ten nowy Adam okładają batem leniwego osła, aby czynił to, czego nie chce<sup>15</sup>. Jeżeli leniwy osioł idzie za nowym Adamem, to działa i pragnie w nim Bóg, który mieszka w opanowanej woli człowieka. Wola człowieka jest wtedy „przeświecony boskim światłem, jak ogień żarem przenika żelazo, stąd traci ono ciemność”<sup>16</sup>. Dzięki zamieszkaniu Boga w niewolnej woli człowieka wstępuje ona do nieba. Jeżeli zaś leniwy osioł idzie za starym Adamem, to pełni wolę szatana, co objawia się w złości, kłamstwie, pysze, skąpstwie, zazdrości i gniewie. Dzięki zamieszkaniu woli szatana w niewolnej woli człowieka, człowiek wstępuje do piekła<sup>17</sup>. Człowiek nie może więc zbawić się sam, bo jego wola jest niewolna i dlatego do zbawienia potrzebuje łaski. W *Aurorze* Böhme zawarta jest zatem reformacyjna zasada *sama łaska* i implikująca ją antropologia o niewolnej woli człowieka. Tą zasadę i implikującą ją antropologię odnosił Böhme również do Maryi, Matki Jezusa. Była Ona, tak jak wszystkie inne kobiety, człowiekiem, a tym samym nie była wolna od grzechu. Dopiero kiedy przepełniony łaską Bóg wybrał ją na matkę swego Syna, została ona uznana za wolną od grzechu. Maryja jest przykładem na to, co Bóg potrafi uczynić swoją łaską z człowiekiem. Po wieki nie zostanie zapomniane, że Bóg stał się w niej człowiekiem<sup>18</sup>.

W przeciwieństwie do Böhme, Adam Mickiewicz w swoim wykładzie *O Jakobie Böhme* uczynił w antropologii Böhme o niewolnej woli wyjątek,

<sup>11</sup> Zob. M. Uglorz, dz. cyt., s. 137-142.

<sup>12</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 49.

<sup>13</sup> Tamże, s. 149.

<sup>14</sup> M. Luter, *O niewolnej woli*, Świętochłowice 2002, s. 108.

<sup>15</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 130.

<sup>16</sup> Tamże, s. 148.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> E. von Ingen, dz. cyt., s. 518.



którym jest Maryja, Matka Jezusa. Według Mickiewicza, „Bóg stworzył kobietę nową, kobietę rajska, jedyną kobietę prawdziwą przeznaczoną na matkę Istoty Świetlanej, Słowa Bożego. Jej wyjątkowe stworzenie stawiało ją cielesnie ponad zamachami Złego; ale jako duch musiała ona czynić wysiłki, by się utrzymać na wyżynie swego przeznaczenia; mogła była upaść, ale pozostała wierną swemu prawu, i stała się tym sposobem istotą wyjątkową, naczyniem Słowa Bożego”<sup>19</sup>. Maryja jest więc, tak jak wszystkie inne kobiety, człowiekiem, ale wolnym od grzechu i mającym wolną, a nie niewolną wolę.

## 2. Sam Chrystus

Lutra jako teologa interesowało przede wszystkim wydarzenie Jezusa Chrystusa, zwłaszcza wszystkie aspekty Jego śmierci, która stała się źródłem łaski usprawiedliwiającej grzeszników. Osobą Chrystusa, łączącą w sobie boską i ludzką naturę, Luter interesował się tylko w związku z teologią krzyża. Ofiara krzyżowa Jezusa jest lekarstwem na grzech i śmierć. Leczy ona z tych największych chorób, jakie dotknęły człowieka<sup>20</sup>.

Z kolei Böhme interesował się bardziej osobą Chrystusa. On jako Syn Boży „zawsze przez wieczność jest rodzony a nie czyniony z wszystkich sił swego Ojca”<sup>21</sup>. Chrystus „jest drugą osobą za Ojcem, ale nie drugim Bogiem”<sup>22</sup>. Jest Kimś innym niż Ojciec, ale ma to samo, co Ojciec – jest wszechmocny jak Ojciec, „widzi, słyszy, smakuje, czuje, wacha i pojmuję wszystko jak Ojciec”<sup>23</sup>. Syn jest światłością pochodzącą z Ojca – „jaśniej w całym Ojcu, tak jak słońce w całym świecie”<sup>24</sup>. Chrystus jest więc Aurorą. Tą Aurorę dostrzegł w odbłyśku słońca na cynowym talerzu w 1600 roku. Nazwanie Chrystusa *Aurorą* jest zgodne z nauczaniem starochrześcijańskich teologów, którzy relację Ojca do Syna przedstawiali za pomocą porównania Chrystusa do promienia światła w odniesieniu do źródła, z którego ono płynie. Już w starochrześcijańskiej poezji Chrystus był nazywany *Aurorą*, co było bardzo odważnym zabiegiem. Aurora była bowiem w mitologii rzymskiej boginią zorzy porannej. W sztuce starożytnego Rzymu najczęściej przedstawiano ją na rydwanie zaprzężonym w dwa konie w szacie koloru szafranowego. Dla chrześcijan Aurorą stał się Chrystus i dlatego w nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary został On nazwany *Światłością ze światłości*. „Przedstawienie Chrystusa jako jutrzeńki jest najbardziej śmiałym

<sup>19</sup> A. Mickiewicz, *O Jakobie Böhmem*, w: J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 181.

<sup>20</sup> Zob. M. Uglorz, dz. cyt., s. 130-133.

<sup>21</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 73.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 72.

zabiegiem poetyckim, z jakim można się spotkać w odniesieniu do tego motywu w dotychczasowej poezji chrześcijańskiej. Epicki topos, który od Homera był obecny w literaturze, przeszedł nie tylko do poezji chrześcijańskiej, ale także do tekstu religijnego, modlitewnego, zyskując zupełnie nowe znaczenie, otwierając tym samym drogę dla nowej, chrześcijańskiej interpretacji starego motywu”<sup>25</sup>.

U Böhme pojawia się również, bliski Lutrowi, motyw teologii krzyża. Chrystus ponownie zrodził ludzi ze swojego umierania. Przez Jego śmierć życie osiągnęło wieczną wolność<sup>26</sup>. Dlatego „krzyż Pana naszego Chrystusa zmienia się w delikatne dobrodziejstwo i staje się miłszy niż cześć i dobra świata”<sup>27</sup>.

Böhme postuluje naśladowanie Chrystusa: „Ciało zostanie postawione do naśladowania Pana naszego Chrystusa”<sup>28</sup>. Pismo Böhme *O życiu ponadmysłowym* przypomina swoją strukturą dzieło Tomasza à Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa*. Obydwa pisma zawierają dialog ucznia z mistrzem. Postulat naśladowania Chrystusa nie pojawia się u Lutra. Bez naśladowania Chrystusa przyniesiona przez Niego łaska będzie *łaską tanią*, a nie *łaską drogą* – jak to określił urodzony w Breslau ewangelicki teolog Dietrich Bonhoeffer, którego najbardziej znanym dziełem jest *Naśladowanie*. Według Bonhoeffera, *łaska tania* usprawiedliwia grzech, a nie grzesznika, według zasady: *Grzesz śmiało, ale śmielej jeszcze wierz*<sup>29</sup>. Natomiast *łaska droga* wzywa do naśladowania Chrystusa<sup>30</sup>.

Według ewangelickiego teologa Manfreda Uglorza, „Wittenberski Reformator pojmował Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, funkcjonalnie. W jego teologii rozważania nad osobą Chrystusa Pana pozostają na marginesie reformacyjnego kazania o zbawczym czynie Syna Bożego. Ważne one były dla Lutra o tyle, o ile mógł je zużytkować w swojej teologii krzyża”<sup>31</sup>. O ile u Lutra przeważała chrystologia funkcjonalna, o tyle u Böhme – chrystologia esencjalna. Esencją tej chrystologii jest nazwanie Chrystusa *Aurorą*. Z esencjalnej chrystologii Böhme wyprowadził jednak funkcjonalny wniosek, jakim jest postulat naśladowania Chrystusa.

### 3. Sama wiara

Wiarę ujmuje się jako *fides qua*, czyli akt wierzenia lub zaufania oraz *fides quae*, czyli to, w co się wierzy lub co się wyznaje. Luter wyakcentował wiarę jako *fides qua*, czyli zaufanie Chrystusowi. Według Uglorza, „Wiara nie jest poznaniem określonej sumy prawd objawionych przez Boga w Piśmie Świętym

<sup>25</sup> J. Adamiak, *Motyw Aurory w antycznej poezji chrześcijańskiej*, Vox Patrum 33(2013) t. 60, s. 91.

<sup>26</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 120.

<sup>27</sup> Tamże, s. 140.

<sup>28</sup> J. Böhme, *O życiu ponadmysłowym*, w: J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 140-141.

<sup>29</sup> D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 17.

<sup>30</sup> Tamże, s. 10.

<sup>31</sup> M. Uglorz, dz. cyt., s. 134.

albo na przykład historii Jezusa Chrystusa. Poznanie historii Jezusa Chrystusa to rodzaj pewnego rodzaju stadium przygotowawczego wiary [...] Wiara – to serdeczne zaufanie łaskawemu Bogu i pewność, że Bóg okazuje grzesznikowi swoje ojcowskie serce w Jezusie Chrystusie”<sup>32</sup>.

Böhme wspomina o wierze jako *fides qua*, gdy np. pisze, że „Chrystus w rzeczy samej mieszka w wierze tych, którzy oddają mu się całkowicie”<sup>33</sup>. To całkowite oddanie się Chrystusowi jest właśnie zaufaniem, czyli wiarą rozumianą jako *fides qua*. Jednak Böhme bardziej interesuje wiara jako *fides quae*. W *Aurorze* stosunkowo dużo miejsca poświęca wyjaśnianiu przedmiotu wiary, np. najważniejszej prawdzie wiary o Trójcy Świętej. Według Böhme, „Jeśli więc mówi się i pisze się o trzech osobach w boskości, tedy nie wolno ci myśleć, że wynika stąd trzech bogów, gdzie każdy panuje i rządzi podobnie jak ziemscy królowie na ziemi”<sup>34</sup>. Ponieważ wszystko zostało stworzone przez Trójcę Świętą, dlatego wszystko nosi ślady Trójcy Świętej. Böhme pisze więc, że: „Każda rzecz w tym świecie jest stworzona na podobieństwo tej Troistości. Wy zaślepieni Żydzi, Turcy i poganie, otwórzcie oczy waszego umysłu, muszę wam bowiem pokazać w waszym ciecie i wszystkich naturalnych rzeczach, w ludziach, zwierzętach, ptakach i robakach, tak jak w drzewie, kamieniu, ziele, listowiu i trawie, podobieństwo tej Świętej Troistości w Bogu”<sup>35</sup>. Böhme widzi więc ślady Trójcy Świętej w tym, co zostało przez Nią stworzone, podobnie jak starochrześcijańscy teologowie. Wyjaśniając misterium Trójcy Świętej, odwoływali się oni do naturalnych analogii. Przykładowo: umysł, słowo i technienie są czymś jednym, tworzą jeden proces powstawania mowy, a zarazem są różne; Ojciec, Syn i Duch Święty to tak jak: korzeń, krzak i owoc lub słońce, promień i ciepło. W tych porównaniach występuje jedność, w której są różnice. Stosując te porównania do wyjaśniania misterium Trójcy Świętej, trzeba jednak pamiętać, że *Trójca jest ponad wszelkim obrazem*.

W przeciwieństwie do Lutra, który koncentrował się na *fides qua*, Böhme skupia się przede wszystkim na *fides quae*.

#### 4. Samo Pismo

Dla Lutra jedynym źródłem wiary oraz norm chrześcijańskiego życia jest Pismo Święte. W sprawach wiary i etyki Biblia jest pewnym i niezawodnym autorytetem, bo nie może się mylić. Przez jej karty przemawia bowiem Bóg<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Tamże, s. 142.

<sup>33</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 156.

<sup>34</sup> Tamże, s. 76.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Zob. M. Uglorz, dz. cyt., s. 125-127.

Idąc za Lutrem, Böhme niemal na każdej stronie *Aurory* odwołuje się do tekstów biblijnych. Najczęściej odwołuje się do pierwszych kart Biblii, która w Księdze Rodzaju mówi o upadku człowieka. Ten upadek związany jest z drzewem. Księga Rodzaju nie mówi o jabłku, które w ikonografii przedstawia upadek człowieka. W łacińskim tłumaczeniu Biblii jest mowa o *malum*. To łacińskie słowo oznacza zarówno *jabłko*, jak i *zło*. W interpretacji Böhmego, Adam i Ewa zjedli nie jabłko, ale zło. Tym złem poczęstował ich diabeł. Jak pisze Böhme: „albowiem szatan jest potężnym Panem we wściekłości i tej samej jest wiecznym księciem. Ale człowiek sam rzucił się w tę wściekłość na skutek upadku Adama i Ewy, że przykleja się do niego zło”<sup>37</sup>. To przyklejenie się zła do człowieka inauguruje walkę pomiędzy państwem niebiańskim i państwem piekielnym.

W państwie niebiańskim działa Henoch, który zaleca pokutę. Gdy ludzie pozostają głusi na wezwanie do pokuty, Bóg karze Sodomę i Gomerę. Zniszczenie tych miast ma być przestrogą przed złem, a zachętą do dobra. Ludzie są jednak dotknięci ślepotą i dlatego Bóg daje im przykazania. Gdy i one nie skłaniają ludzi ku dobru, Bóg posyła im proroków, którzy głoszą im „kazania o świetle”. Wreszcie do ludzi przybywa Chrystus – książę światła, który wyszedł z Bożego serca i stał się człowiekiem i w swoim ludzkim ciele walczył w sile boskiej jasności przeciwko państwu piekielnemu<sup>38</sup>.

Z kolei w państwie piekielnym rządzi książę ciemności – Lucyfer. Został on „wypchnięty ze światła”<sup>39</sup>. Określając Lucyfera jako *wypchniętego ze światła*, Böhme nawiązuje do starożytnego teologa Orygenes, który w *Satyrze na śmierć Tyrana* znajdującej się u proroka Izajasza widział upadek Lucyfera: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? [...] Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosy; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron [...] Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego” (Iz 14, 12-14)<sup>40</sup>. Lucyfer – książę ciemności, w walce z Chrystusem – księciem światła, posługuje się fałszem<sup>41</sup>. Można w tym widzieć nawiązanie do powiedzenia średniowiecznych teologów, że *diabeł jest małpą Boga*. Diabeł nieudolnie naśladuje Boga. Wie, że zło musi udawać dobro, żeby skusiło człowieka. Człowiek nigdy nie wybierze zła, jeżeli nie będzie ono przybrane w pozory dobra. Szatan wykorzystuje więc swoją inteligencję, aby przedstawiać człowiekowi zło w pozorach dobra i dlatego posługuje się fałszem.

Böhme postrzega historię jako walkę pomiędzy państwem niebiańskim i państwem piekielnym. Taką wizję historii uzasadnia *samym Pismem*. Pomimo, że *Aurora* zawiera liczne odwołania do Biblii, to jednak sam tytuł najbardziej

<sup>37</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 32.

<sup>38</sup> Tamże, s. 34-35.

<sup>39</sup> Tamże, 46.

<sup>40</sup> Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 103-104.

<sup>41</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 34-35.

znanego dzieła Böhme jest wynikiem doświadczenia z cynowym naczyniem. Luter zarzuciłby Böhmemu iluminaryzm, czyli możliwość wewnętrznego, z pominięciem biblijnego Słowa, komunikowania się Ducha Bożego z człowiekiem. Taki iluminaryzm byłby sprzeczny z zasadą *samo Pismo*. Według Lutra, Bóg komunikuje się z człowiekiem tylko przez Słowo Boże. Luter nawet w samej Biblii znajdował pewne fragmenty będące – jego zdaniem – niezgodne z duchem Ewangelii. Nazwał je *ciemnymi miejscami*. Za takie miejsca uznał 6 i 10 rozdział Listu do Hebrajczyków, List św. Jakuba, List św. Judy i Apokalipsę św. Jana. Uważał, że mają one mniejszą wartość od pozostałych ksiąg<sup>42</sup>.

## 5. Podsumowanie

Liczne teksty *Aurory* wskazują, że Böhme liczył się z czterema zasadami reformacji. Niemniej jednak miał problemy z ewangelickim proboszczem kościoła Piotra i Pawła w Görlitz. Jeden z egzemplarzy *Aurory* trafił w ręce pastora Gregoriusa Richtera, który dopatrzył się w *Aurorze* herezji i zagroził Böhmemu banicją, jeżeli ten nie zaprzestanie pisania. Według Richtera, w *Aurorze* jest tyle samo bluźnierstw, co zdań i dlatego jest ona bardziej śmiertelnością trucizną niż herezja Ariusza<sup>43</sup>.

Pastora Richtera mógł zaniepokoić już sam początek *Aurory*, w którym Böhme w jednym zdaniu umieszcza filozofię, astrologię i teologię<sup>44</sup>. Przez astrologię rozumie Böhme siłę gwiazd, która jest przyczyną zła i dobra na świecie<sup>45</sup>. W starożytnym świecie gwiazdy uważano za Boskie moce, które decydują o losach ludzi. Planety noszą imiona bóstw. W chwili, kiedy mędrcy ze Wschodu oddali pokłon Jezusowi, nastąpił kres astrologii. Pokłon mędrców oznacza, że losem Dziecka nie będzie rządziła gwiazda, lecz to Dziecię kieruje gwiazdą.

Według Böhme, filozofia za swój przedmiot obiera Boga, w którym wszystko ma przyczynę. Człowiek nosi w sobie iskrę ze światła Bożego. Tą iskrą ze światła Bożego jest rozum<sup>46</sup>. Tym rozumem człowiek może wnioskować ze skutków o ich przyczynach, także tej ostatecznej przyczynie – Bogu. Doświadczenie związane z grą blasku światła i cienia na naczyniu cynowym zainspirowało Böhme do refleksji nad obecnością dobra i zła w całej naturze. Szukając ostatecznej przyczyny dobra i zła, Böhme doszedł do wniosku, że „skoro każ-

---

<sup>42</sup> Zob. J. Kozyra, *Marcin Luter wobec Listu Jakuba*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, t. 44 nr 2, s. 467-468.

<sup>43</sup> *Judicium Gregorii Richter*, w: J. Kosian, *Jakub Boehme – wielki nieznany*, w: *Studia z filozofii współczesnej*, (red.) R. Różanowski, Wrocław 1995, s. 12.

<sup>44</sup> J. Böhme, *Aurora*, dz. cyt., s. 30.

<sup>45</sup> Tamże, s. 47.

<sup>46</sup> Tamże, s. 49.

da rzecz wychodzi z Boga, tedy przecież zło także musi pochodzić z Boga”<sup>47</sup>. W Bogu jest podobnie jak w człowieku: „człowiek ma w sobie żółć, truciznę, a nie może żyć bez żółci”<sup>48</sup>. W Bogu nie ma żółci, bo jest On duchem. Jednak „W Bogu jest także gorzka jakość, ale nie w tym charakterze i w ten sposób jak w człowieku żółć”<sup>49</sup>. Böhme zrobił jednak zastrzeżenie: „Nie myśl czasem, że z tego powodu tryska lub istnieje w Bogu zło i dobro”<sup>50</sup>. W swojej refleksji nad dobrem i złem Böhme inspirował się luterską zasadą: *simul iustus et peccator*. Skoro łaska i grzech mogą koegzystować w tym samym podmiocie, to również dobro i zło mogą koegzystować w człowieku, całej naturze i zdaje się, że również w Bogu. Luter nie byłby zadowolony z pomysłu Böhmego. W 1518 roku opublikował tzw. *tezy heidelbergskie*. 19 z tych *tez* głosi: „Nie ten jest godzien miana teologa, kto niewidzialną istotę Boga ogląda w dziełach i poznaje umysłem”. W komentarzu do tej tezy Luter stwierdza, że ci, którzy „poznają z widzialnego świata niewidzialną istotę Boga, którą stanowi: moc, boskość, mądrość, sprawiedliwość, dobroć etc., są głupcami”<sup>51</sup>. Taką etykietę *głupiec* otrzymałby Böhme od Lutera, na co wskazują ostre słowa przedstawiciela ortodoksyjnego luteranizmu, którym był pastor Richter.

Böhme był teozofem, czyli teologiem i filozofem w jednej osobie. Jako teolog czerpał wiedzę z Bożego Objawienia, a jako filozof postrzegał ślady Boga w świecie. Miał przeczucie, że rozum i wiara nie mogą sobie przeczyć, bo ostatecznie mają wspólne źródło w Bogu. Poszukiwał Prawdy w prawdzie. W świetle Prawdy Pisma Świętego patrzył na prawdy, do których dochodzi rozum. Zaś w prawdach, do których dochodzi rozum, szukał śladów Prawdy zawartej w Piśmie Świętym.

## ***Aurora's Jakub Böhme in light of the four principles of the Reformation***

### **Summary**

Böhm's mysticism aroused the opposition of orthodox Lutheranism. Evangelical parish priest of the Peter and Paul church in Görlitz Gregorius Richter suspect a heresy in *Aurora* and threatened Böhm with banishment. Numerous *Aurora* texts indicate that Böhme took into account the four principles of the Reformation. Böhm's *Aurora* contains the reformational principle *the grace itself* and the anthropology implied by it, about the non-free will of human being. While in Luther thoughts were dominated by the functional Christology, in the Böhme's – essential Christology. The essence of this Christology is to call Christ *Aurora*. From the essential Christology, Böhme, however, derived a functional conclusion, which is the postulate of the following Christ. In contrast

<sup>47</sup> Tamże, s. 65.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, s. 65-66.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja I*, Bielsko-Biała 2016, s. 89-92.

to Luther, who focused on the *fides qua*, Böhme focuses primarily on *fides quae*. Although *Aurora* contains numerous references to the Bible, the very title of Böhme's most famous work is the result of an experience with a tin vessel. Luther would blame Böhme of illumination, that is, the possibility of an internal, omitting the biblical Word, communicating the Spirit of God with human. Böhme was a theosophist, means either theologian and philosopher, in one person. As a theologian, he drew the knowledge from God's revelation, and as a philosopher he perceived the traces of God in the world. He had a premonition that reason and faith can not contradict themselves, because ultimately they have a common source in God.

## Keywords

mysticism, principles of the Reformation, christology, theosophist

## Słowa kluczowe

mistycyzm, zasady reformacji, chrystologia, teozofia

## Bibliografia

- Adamiak J., *Motyw Aurory w antycznej poezji chrześcijańskiej*, *Vox Patrum* 33(2013) t. 60, s. 79-92.
- Böhme J., *Aurora*, Zgorzelec 1998.
- Bornkamm H., *Luther und Jacob Böhme*, Bonn 1925.
- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, Poznań 1997.
- Ingen, v. F., *Böhme*, w: *Marienlexikon* (red. R. Bäumer, L. Scheffczyk), ST. Ottilien 1988, s. 517-520.
- Kleszcz L., *Jacob Böhme – kontekst narodzin mistyki śląskiej*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska* (red. B. Ferdek, L. Miodoński), Wrocław 2015, s. 25-40.
- Kosian J., *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej: Jakub Boehme, Anioł Ślęzak, Daniel Czepko*, Wrocław 2001.
- Kosian J., *Jakub Boehme – wielki nieznan*, w: *Studia z filozofii współczesnej*, (red.) R. Rózanowski, Wrocław 1995, 9-25.
- Kozyra J., *Marcin Luter wobec Listu Jakuba*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2011, t. 44 nr 2, s. 467-468.
- Luter M., *95 tez*, Bielsko-Biała 2014.
- Luter M., *O niewolnej woli*, Świętochłowice 2002.
- Miodoński L., *Motyw przebudzenia duchowego w mistyce śląskiej*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska*, w: *Między transcendencją a immanencją – mistyka śląska* (red. B. Ferdek, L. Miodoński), Wrocław 2015, s. 43-60.
- Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Uglorz M., *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.
- Wehr G., *Jacob Böhme – der Geisteslehrer und Seelenführer*, Freiburg 1979.
- Wehr G., *Die deutsche Mystik*, Köln 2006.
- Wehr G., *Jakob Böhme. Ursprung, Wirkung, Textauswahl*, Wiesbaden 2010.



Jacek Hadryś<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Modlitwa Jezusowa w teorii i praktyce

Promulgowany przez św. Jana Pawła II *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, iż *Imieniem, które zawiera wszystko, jest właśnie imię, które Syn Boży otrzymuje w swoim Wcieleniu: JEZUS. Ludzkie wargi nie są w stanie wypowiedzieć Boskiego Imienia, ale Słowo Boże, przyjmując nasze człowieczeństwo, powierza je nam i możemy go wzywać. Imię Jezus obejmuje wszystko: Boga i człowieka oraz całą ekonomię stworzenia i zbawienia*<sup>2</sup>. Jednocześnie *Katechizm* dodaje, że można modlić się wymawiając to szczególne imię oraz określa sens takiej modlitwy: *Modlić się mówiąc imię Jezus, oznacza wzywać Go, wołać do Niego w nas. Tylko Jego imię zawiera Obecność, którą oznacza. Jezus jest Zmartwychwstałym i ktokolwiek wzywa Jego imienia, przyjmuje Syna Bożego, który go umiłował i siebie samego wydał za niego*<sup>3</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zagadnienia modlitwy Jezusowej zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej. W związku z tym całość problematyki została podzielona na kilka części: wyjaśnienie pojęcia i zasadności tego rodzaju modlitwy, krótkie zaprezentowanie jej historii, przedstawienie struktury, głównych elementów, etapów, praktyki i znaczenia dla życia duchowego. Opracowanie tematu zostało dokonane poprzez analizę, a następnie syntezę wybranych dokumentów Kościoła oraz publikacji dotyczących Imienia Jezus i modlitwy tymże Imieniem, wyszczególnionych w załączonej bibliografii.

### Pojęcie, zasadność i geneza modlitwy Jezusowej

*Modlitwa Jezusowa* to praktyka powtarzania Imienia *Jezus*. Praktyka ta przybrała formę szerszej inwokacji o różnych formach: *Panie, Jezu Chryste, Synu*

---

<sup>1</sup> Ksiądz Jacek Hadryś, kapłan archidiecezji poznańskiej, profesor UAM; wykładowca teologii duchowości, kierownik Zakładu Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej; dyrektor Szkoły Katechistów Archidiecezji Poznańskiej; cenzor ksiąg religijnych.

<sup>2</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2666, Poznań 2002.

<sup>3</sup> Tamże.

*Boży, zmiłuj się nade mną*<sup>4</sup>. *Panie, Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem*<sup>5</sup>. Jej istotą jest ciągłe wzywanie Jezusa za pośrednictwem krótkiej formuły, stanowiącej akt wiary i prośbę o miłosierdzie. Powtarzaniu tejże formuły towarzyszy świadomość stałej obecności Boga. Łączy się ona także z zachowaniem wewnętrznej czujności i uwagi, a niekiedy także ze specjalną techniką skupienia. Modlitwa Jezusowa jest zwana także modlitwą serca albo nieustanną modlitwą<sup>6</sup>. Istnieje również w formie maryjnej: *Panie, Jezu Chryste, Synu Boży, przez modlitwy Twojej Przeczystej Matki i wszystkich świętych, zmiłuj się nade mną grzesznikiem*<sup>7</sup>.

Modlitwa Jezusowa od strony teologicznej jest głęboko zakorzeniona w Biblii<sup>8</sup>. Imię w Piśmie Świętym wyraża głębię osoby, która je nosi, mówi o czynnej obecności tejże osoby. Poznać imię Boga oznacza znaleźć się w Jego obecności (por. Wj 3,13-16), wzywać imienia Boga to wchodzić z we wspólnotę z Bogiem. Można stwierdzić, że w imieniu Boga najważniejsze jest nieustanne i zbawcze bycie i działanie Boga dla człowieka. Z kolei imię *Jezus* w języku hebrajskim ma znaczenie: *Jahwe jest zbawieniem*. Wymawianie tegoż imienia wprowadza w sferę zbawczego oddziaływania Boga. Samo gromadzenie się w imię Jezusa zapewnia Jego obecność: *Bo gdzie są dwaj albo trzech zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20). Znamienne, że kiedy apostołowie wzywali imienia Jezusa, to dokonywali cudów (por. Dz 4,30), leczyli chorych (por. Dz 3,6; 9,34), usuwali zło (por. Mk 9,38). Można uważać, że według Biblii wzywanie Imienia Jezusa uobecnia Jego Osobę, jednoczy z Nim oraz wprowadza w krąg Jego zbawczych mocy, które chronią od zła i zapewnia skuteczność Jego mocy<sup>9</sup>.

Zasadność samej modlitwy Jezusowej wynika z nauczania Chrystusa. Za główne uzasadnienie uważa się kilka tekstów biblijnych. Pierwszym z nich jest przykazanie miłości Boga, gdyż ciągłe myślenie o Bogu stanowi wyraz miłości do Niego oraz potwierdzenie zjednoczenia z Nim<sup>10</sup>. Kolejnym tekstem jest bezpośrednie polecenie Chrystusa dotyczące nieustannej modlitwy: *Powiedział im*

<sup>4</sup> J. Serr, O. Clement, *Modlitwa serca*, Lublin 1993, s. 55.

<sup>5</sup> J. Szyran, *Traktat o modlitwie Jezusowej*, Warszawa 2016, s. 39.

<sup>6</sup> J. Serr, O. Clement, dz. cyt., s. 12-13. Modlitwa Jezusowa to pewien pomysł na życie: skoncentrowanie wszystkich swoich działań na osobie Jezusa Chrystusa. Docelowo ma prowadzić do modlitwy nieustannej. Sz. Hiżycki, *Modlitwa Jezusowa i szczęście człowieka*, <http://www.frona.pl/a/o-hizycki-osb-modlitwa-jezusowa-i-szczescie-czlowieka,93127.html> [dostęp 13.04.2018].

<sup>7</sup> *Modlitwa Jezusowa*, [http://www.przystan.krakow.dominikanie.pl/assets/download-files/629\\_Modlitwa%20Jezusowa.pdf](http://www.przystan.krakow.dominikanie.pl/assets/download-files/629_Modlitwa%20Jezusowa.pdf) [dostęp 6.04.2018].

<sup>8</sup> Zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993, s. 7-13.

<sup>9</sup> Por. *Modlitwa Jezusowa*, dz. cyt.

<sup>10</sup> *Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą* (Mk 12,30).

też przypowieść o tym, że zawsze powinni modlić się i nie ustawać (Łk 18,1)<sup>11</sup>. Wskazuje się ponadto na werset Psalmu pięćdziesiątego piątego<sup>12</sup> oraz na słowa świętego Pawła Apostoła z Listu do Tesaloniczan<sup>13</sup>.

Szukając biblijnych odniesień dotyczących powiązania imienia Boga z modlitwą, można ponadto stwierdzić, iż już w Starym Testamencie imię Boga jest szczególnym elementem tworzącym modlitwę: *Uczynisz Mi ołtarz z ziemi i będziesz składał na nim twoje całopalenia, twoje ofiary biesiadne z twojej trzody i z bydła na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił* (Wj 20,24). Prorocy zapewniali, że każdy [...], który wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony (Jl 3,5). Autor psalmu dwudziestego wyznawał wiarę w moc Bożego imienia: *jedni wołają rydwan, drudzy konie, a nasza siła w imieniu Pana, Boga naszego* (Ps 20,8), a w psalmie dwudziestym piątym prosił o odpuszczenie grzechów, powołując się na imię Boże: *Przez wzgląd na Twoje imię, Panie, odpuść mój grzech, a jest on wielki* (Ps 25,11). Warto zauważyć, iż imię Jezus stanowiło modlitwę niewidomego Bartymeusza, kiedy wołał do Jezusa z Nazaretu: *Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną* (Mk 10,48)<sup>14</sup>, a także ukrzyżowanego z Chrystusem złoczyńcy, kiedy prosił: *Jezu wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa* (Łk 23,42). Zbawiciel zapewniał o skuteczności modlitwy zanoszonej w Jego imię: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: O cokolwiek będziecie prosili Ojca, da wam w imię moje. Do tej pory o nic nie prosiliście w imię moje: Proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna* (J 16,23n). Paweł Apostoł polecał czynienie wszystkiego w imię Jezusa, by w ten sposób uczcić Ojca: *Wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko (czyńcie) w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego* (Kol 3,17)<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> W pewnym mieście żył sędzia, który Boga się nie bał i nie liczył się z ludźmi. W tym samym mieście żyła wdowa, która przychodziła do niego z prośbą: „Obroń mnie przed moim przeciwnikiem!” Przez pewien czas nie chciał; lecz potem rzekł do siebie: „Chociaż Boga się nie boję ani z ludźmi się nie liczę, to jednak, ponieważ naprzykrza mi się ta wdowa, wezmę ją w obronę, żeby nie przychodziła bez końca i nie zadrażała mnie”. I Pan dodał: „Słuchajcie, co ten niesprawiedliwy sędzia mówi. A Bóg, czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego, i czy będzie zwlekał w ich sprawie? Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę. Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18,1-8).

<sup>12</sup> *Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego [On] wysłucha* (Ps 55, 18).

<sup>13</sup> [...] nieustannie się módlcie! W każdym położeniu dziękujcie, taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was (1 Tes 5,17-18).

<sup>14</sup> W kościołach wschodnich wers ten stał się podstawą tzw. modlitwy Jezusowej.

<sup>15</sup> Zob. M. Węclawski, T. Grabowski, *Uzasadnienie podniesienia stopnia wspomnienia Najświętszego Imienia Jezus do rangi święta obchodzonego w niedzielę*, Poznań – Kraków 3.12.2015, s. 3-4, maszynopis.

Genezy modlitwy Jezusowej należy szukać w duchowości ojców pustyni, synajskiej, studyckiej oraz atonickiej<sup>16</sup>. Duchowość ojców pustyni<sup>17</sup> była zróżnicowana, gdyż pustelnicy akcentowali różne aspekty życia duchowego. Niektórzy radzili skupiać umysł w nieustannej pamięci o Bogu, inni bardziej koncentrowali się na ciągłej medytacji wewnętrznej. Ewagriusz wprowadził pojęcie modlitwy czystej, czyli związanej z wyzbyciem się wszelkich myśli i wyobrażeń i wyłącznym skupieniem na Stwórcy. Wszyscy mówili o ascezie, powściągliwości, poście, ale również o roli Ducha Świętego i Jego łaski. Akcentowali także skruchę i żal za grzechy. W końcu egipscy pustelnicy polecali trwanie przy jednej formule i powtarzanie jej głośno lub tylko w myśli, w różnych okolicznościach: przy pracy, posiłku bądź odpoczynku, aby tylko pomagała utrzymać świadomość stałej obecności Boga i wyrażała ufną poddanie się Jego woli<sup>18</sup>.

U mnichów z klasztoru na Synaju dokonało się przejście od życia eremickiego do życia wspólnotowego. Chociaż synajscy mnisi żyli we wspólnocie, nie porzucili ducha pustelniczego, ale dokonała się u nich synteza duchowości Ojców Pustyni i życia wspólnotowego. Do istotnych elementów ich duchowości należy poszukiwanie wewnętrznego wyciszenia (*hezychia*), traktowanego jako warunek modlitwy i trwania przy Bogu. Poszukiwanie *hezychii* stało się podstawą życia mniszego. W ten sposób powstał nowy system ascetyczny, rozwijany później na górze Athos, zwany hezychazmem<sup>19</sup>. Według duchowości studyckiej<sup>20</sup>, mnisi zobligowani są – w porównaniu ze świeckimi – wypełniać powinności chrześcijańskie z większym rygiorem i zaangażowaniem. Wspólnoty studyckie preferowały

<sup>16</sup> Por. Z. Pałubka, *Modlitwa Jezusowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 549-550. Zob. E. Janasek, S. Koza, *Modlitwa Jezusowa w chrześcijaństwie tradycji zachodniej*, „Roczniki Teologiczne” t. LIII-LIV, z. 7 (2006-2007), s. 127-143.

<sup>17</sup> Okres ten dotyczy IV-VII wieku, a otwiera go św. Antoni (ok. 251-356). Inni to m.in.: Makary Wielki (300-390), Ewagriusz z Pontu (345-399), Jan Kasjan (360-435), Filemon (IV/V w.), ale także Diadoch z Fotyki (V w.).

<sup>18</sup> Praktyka ta stała się prototypem nieustannej modlitwy serca. Zob. J. Szyran, dz. cyt., s. 29-31; A. Kania, *Modlitwa Jezusowa*, <http://www.katolik.pl/modlitwa-jezusowa,38,416,cz.html> [dostęp 12.04.2018].

<sup>19</sup> J. Szyran, dz. cyt., s. 33. *Hezychazm* to nurt duchowości monastycznej chrześcijaństwa wschodniego, który akcentuje rolę modlitwy nieustannej (zwanej także modlitwą czystą, modlitwą serca), w ciągu wieków utożsamioną z modlitwą Jezusową. Szczególny akcent został położony na duchowe doświadczenie (osobiste i świadome przeżycie Bożego daru). Por. E. Fotiju, *Hezychazm*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 308-310. Na Synaju rozwinęła się praktyka krótkich wezwań modlitewnych, które były skierowane do Jezusa. Synajską pobożność cechowała subtelna czułość do Boga i serdeczna więź z Chrystusem. Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 33. Zob. również Mnich Kościoła Wschodniego, dz. cyt., s. 18-20.

<sup>20</sup> Szczególną rolę dla organizacji życia monastycznego odegrał klasztor zwany *Stoudion*, który został założony u *Złotej Bramy* na obrzeżach Konstantynopola. Zaczęto nazywać mnichów tego klasztoru studytami. Już w V wieku klasztor ten strzegł ortodoksji. W tym klasztorze spisano podstawowe prawa i zwyczaje regulujące życie klasztoru, które stały się modelowe dla innych wspólnot monastycyzmu na Wschodzie. Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 33-36.

duchowość o zabarwieniu liturgicznym, aktywnym w świecie i humanistycznym, stanowiły miejsce rozwoju mistycyzmu i hezychazmu<sup>21</sup>. W wiekach XIII-XIV głównym ośrodkiem życia duchowego był znany już wcześniej Athos, położony w północno-wschodniej Grecji. W XIV wieku posiadał 25 wielkich zespołów klasztornych, z których część miała formę cenobityczną, a część idiorytyczną. Na górze Athos znajdowały się także małe domy, w których trzech lub czterech mnichów mieszkano przy ojcu duchownym, a także przebywali eremici. Athos kontynuował tradycje duchowości synajskiej. Tam ostatecznie uformowała się modlitwa Jezusowa, która zdobyła dominującą pozycję w życiu duchowym i stała się sercem wszystkich modlitw. Mnisi na Athos stopniowo ustalali formułę modlitwy Jezusowej, opatrzoną wskazaniem *ne varietur*, a szczególny nacisk kładli na towarzyszącą modlitwie technikę psycho-fizjologiczną. Athos przez kilka wieków był największym ośrodkiem zakonnym świata chrześcijańskiego, a w największym rozkwicie liczył ponad 40 tysięcy zakonników różnych narodowości<sup>22</sup>.

## Główne elementy modlitwy Jezusowej

Modlitwa Jezusowa składa się z dwóch części. Pierwsza z nich, czyli *Panie Jezu Chryste, Synu Boży* zawiera wyznanie wiary, uwielbienie i adorację, zakładając osobową więź z Jezusem. Druga część, czyli *zmiłuj się nade mną grzesznikiem* wyraża skrucę i jest prośbą o miłosierdzie Boga nad człowiekiem. Jej główne elementy są następujące: nieustanna modlitwa, powtarzanie jednego wezwania, specyficzna formuła, moc imienia Jezus, kontemplacja.

Słowa Chrystusa: *Zawsze należy się modlić i nie ustawać* (Łk 18, 1) oraz świętego Pawła: *Nieustannie się módlcie* (1Tes 5,17) stanowią podstawę do nieustannego trwania na modlitwie. Regularne odmawianie, prowadzące do modlitewnego stanu (Orygenes, święty Augustyn), dosłownie rozumieli mnisi klasztoru akoimetów w Konstantynopolu oraz niektórzy wędrowni asceci w II połowie IV wieku. Według świętego Bazylego Wielkiego, nieustanna modlitwa to sposób przeżywania obecności Boga, który pozwala kierować ku Niemu wszystkie myśli, słowa i czyny. Należy modlić się w określonych godzinach dnia, ale Boga trzeba też wielbić każdym działaniem, zachowując nieustanną pamięć o Nim. Pierwsi pustelnicy egipscy uważali, iż: *Jeżeli [...] mnich modli się tylko wtedy, gdy staje do modlitwy, to nigdy się nie modli*<sup>23</sup>. Rozwinęli oni *wewnętrzną medytację* – ustawiczne rozważanie wybranych słów albo ich recytacja najczę-

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Obecnie na Athos czynnych jest niespełna dwadzieścia klasztorów, w których przebywa około tysiąc zakonników. Por. tamże, s. 36-39. Zob. także A. Kania, *Modlitwa Jezusowa*, art. cyt.

<sup>23</sup> J. Szyran, dz. cyt., s. 42.

ściej szeptem lub jedynie w myśli: teksty z Biblii, których uczono się na pamięć, albo powiedzenia ojców, powtarzane w różnych okolicznościach. Szczególnym rodzajem ciągłej medytacji i pamięci o Bogu było częste powtarzanie jednego, niezmiennego wezwania. Taka jedna modlitwa winna stać się spontaniczna i automatyczna. Późniejsi mnisi bizantyńscy zalecali, by jedno wezwanie powtarzać dziesiątki, setki i tysiące razy, aż się do niego przywyknie tak, by wciąż dokonywało się w sercu<sup>24</sup>.

Praktyka krótkich modlitw, często powtarzanych, rozwinęła się w IV-VII w. Zazwyczaj stosowano jeden wers psalmu, werset Ewangelii lub innego tekstu biblijnego, który zawierał prośbę o pomoc czy miłosierdzie, albo też wyrażał uwielbienie Boga. Na Zachodzie to tzw. akty strzeliste (od świętego Augustyna), na Wschodzie tzw. modlitwa jednozdaniowa, monologiczna. Praktyczną metodę pierwszy podał Diadoch z Fotyki w V wieku. Zalecał on powtarzanie krótkiego niezmiennego wezwania, zawierającego imię Jezus. To powtarzanie miało zaspokajać potrzebę aktywności umysłu człowieka, zabezpieczać przed rozproszaniem wielością pojęć i obrazów, pomagać uczynić umysł stałym i skupić się na jednym punkcie. Rozważanie jednej i tej samej formuły pozwala nieustannie odkrywać jej głębię, coraz bardziej przyswajając każde słowo, pomaga też bardziej skupiać się na Tym, do kogo się zwraca<sup>25</sup>. Samo w sobie jest trwaniem w obecności Boga i pomaga nawiązać z Nim silniejsze więzy<sup>26</sup>.

Wezwanie: *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem* zdobyło szczególne znaczenie i stało się standardową formułą modlitwy Jezusowej. Może być używane w formie krótszej albo mieć nieco inne brzmienie. W sensie ścisłym jednak, modlitwa serca polega na powtarzaniu powyższych słów. Ojcowie pustyni używali różnych wezwań. Jedne stanowiły ufną prośbę o pomoc i zawierały sformułowanie: *Wspomóż mnie* lub: *Broń mnie*. Inne natomiast wyrażały skrucę i błaganie o miłosierdzie: *Bądź mi litościw, Zmiłuj się nade mną*. Praktykowano i polecano obie formy. Pierwsze formuły, w brzmieniu podobne do standardowej modlitwy Jezusowej, można spotkać w początkach VI w. u palestyńskich mnichów: Barsanufiusza (zm. 540) i Jana (VI w.) oraz Doro-teusza (505-565). *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną*, po raz pierwszy pojawia się w Żywocie egipskiego mnicha Filemona (prawdopodobnie w VII w.). Dopiero w późnym Bizancjum poświadczono jest dłuższe wezwa-

<sup>24</sup> Por. A. Kania, *Modlitwa Jezusowa*, art. cyt.; J. Szyran, dz. cyt., s. 40-43.

<sup>25</sup> *Ci, co kochają miłością ludzką, przyrodzoną, niemal zawsze mają myśl zwróconą ku przedmiotowi swojej miłości, i serce pełne dla niego uczucia, a usta pełne wdzięcznych słów i pochwał, podczas nieobecności zaś szukają tego przedmiotu miłosnymi listami i na każdym drzewie wypisują jego imię. Tak miłośnicy Boga bezustannie myślą o Bogu i radzi by, gdyby to było możliwe, na każdym sercu wyręć błogosławione Święte Imię JEZUS*. Franciszek Salezy św., *Filotea*, Warszawa 2003, s. 100.

<sup>26</sup> Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 43-45.



nie, kończące się słowami: *zmiłuj się nade mną grzesznikiem*. Formuła ma swoje zakorzenienie w Biblii; chodzi nie tylko o powtarzanie słów, ale o przyjęcie podobnej postawy, która charakteryzowała Bartymeusza<sup>27</sup>, celnika<sup>28</sup> czy kobietę kananejską<sup>29</sup>. Powtarzanie formuły ma stanowić pomoc w nawiązaniu świadomej i osobowej więzi z Panem<sup>30</sup>.

Istota nieustannej modlitwy polega na tym, że skierowana jest do Zbawiciela. Jej wartość wynika z wiary w moc Imienia Jezus. Imię Jezus obejmuje wszystkie nazwy Zbawiciela: samo imię *Jezus* znaczy: *Bóg zbawia*. To imię Boga, który udziela się nam przez wcielenie. Wiąże się z nim tytuł *Chrystus*, grecki odpowiednik hebrajskiego słowa *Mesjasz* (Pomazaniec), a więc: wyzwoliciel, zbawca. Tytuł *Pan*, jaki przysługuje samemu Bogu, do Jezusa był odnoszony zwłaszcza po Jego zmartwychwstaniu. Istotne jest też określenie *Syn Boży*, którego w ścisłym sensie nie można odnieść do żadnego stworzenia. Wreszcie, Imię Jezus nie różni się od Imienia Bożego i oznacza samego Boga<sup>31</sup>. Modlitwa Jezusowa niekoniecznie musi zawierać słowo *Jezus* – jest nią każde wezwanie skierowane

---

<sup>27</sup> *Tak przyszli do Jerycha. Gdy wraz z uczniami i sporym tłumem wychodził z Jerycha, niewidomy żebrak, Bartymeusz, syn Tymeusza, siedział przy drodze. Ten słysząc, że to jest Jezus z Nazaretu, zaczął wołać: „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!”. Wielu nastawało na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniejszym głosem wołał: „Synu Dawida, ulituj się nade mną!”. Jezus przystanął i rzekł: „Zawołajcie go!”. I przywołali niewidomego, mówiąc mu: „Bądź dobrej myśli, wstań, woła cię”. On rzucił z siebie płaszcz, zerwał się i przyszedł do Jezusa. A Jezus przemówił do niego: „Co chcesz, abym ci uczynił?”. Powiedział Mu niewidomy: „Rabbuni, żebym przejrzał”. Jezus mu rzekł: „Idź, twoja wiara cię uzdrowiła”. Natychmiast przejrzał i szedł za Nim drogą (Mk 10, 46-52).*

<sup>28</sup> *Dwóch ludzi przyszło do świątyni, żeby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik...[...] celnik stał z daleka i nie śmiał nawet oczu wnieść ku niebu, lecz bił się w piersi i mówił: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!” Powiedział wam: Ten odszedł do domu usprawiedliwiony, nie tamten. Każdy bowiem, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się uniża, będzie wywyższony (Łk 18,10-14).*

<sup>29</sup> *Jezus podążył w stronę Tyru i Sydonu. A oto kobieta kananejska, wyszedłszy z tamtych okolic, wołała: „Ulutuj się nade mną, Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko dręczona przez złego ducha”. Lecz On nie odezwał się do niej ani słowem. Na to podeszli Jego uczniowie i prosili Go: „Odpraw ją, bo krzyczy za nami!”. Lecz On odpowiedział: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela”. A ona przysła, upadła przed Nim i prosiła: „Panie, dopomóż mi!”. On jednak odparł: „Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom a rzucić psom”. A ona odrzekła: „Tak, Panie, lecz i szczenięta jedzą z okruszyn, które spadają ze stołów ich panów”. Wtedy Jezus jej odpowiedział: „O niewiasto, wielka jest twoja wiara; niech ci się stanie, jak chcesz!”. Od tej chwili jej córka została uzdrowiona (Mt 15,21-28).*

<sup>30</sup> Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 45-48.

<sup>31</sup> *Imię Jezus. O, jak wielkie jest imię Twoje, o Panie, ono jest mocą duszy mojej; gdy siły ustają i ciemności tłoczą się do duszy, to imię Twoje jest słońcem, którego promienie oświecają, ale i grzeją, a dusza pod ich wpływem staje się piękna i promieniuje, biorąc blask z imienia Twego. Kiedy słyszę najśłodsze imię Jezus, serce mi silniej bije, a są chwile, kiedy słysząc imię Jezus — wpadam w omdlenie. Duch mój rwie się do Niego, F. Kowalska, Dzienniczek. Miłosierdziony Boże w duszy mojej, nr 861-862, Warszawa 2016.*



do Chrystusa jako Pana i Syna Bożego. Imię ma w sobie moc obecności Bożej. Samo nie jest tą obecnością, ale ją przywołuje. Przez to imię Chrystus staje się obecny, wchodzi w serce człowieka i czyni z niego swoje mieszkanie<sup>32</sup>.

Poza wzywaniem Imienia Jezus, istotnym elementem tej modlitwy jest skrucha i ukorzenie się, czyli prośba o miłosierdzie. Uznanie swej grzeszności ma prowadzić do pokoju i wolności, stanowić pełne wdzięczności uwielbienie miłosierdzia Bożego, ufność i zdanie się na moc Zbawiciela. Modlitwa Jezusowa wiąże dwa istotne składniki chrześcijańskiej pobożności: adorację i skrucę. Jest ona jednocześnie modlitwą kontemplacyjną: zasadnicza uwaga podczas modlitwy Jezusowej koncentruje się na osobie Chrystusa i przeżywaniu Jego obecności. W najwyższym swym wymiarze, jest to modlitwa kontemplacyjna, właściwie pozbawiona słów (poza wzywaniem Imienia Jezus), podczas której serce człowieka otwiera się na głos Boga i zaczyna doświadczać Jego obecności<sup>33</sup>. Modlitwa ta nie wyklucza medytacji, która może ją poprzedzać<sup>34</sup>.

### Etapy modlitwy Jezusowej

Według wschodniej tradycji, są trzy etapy modlitwy Jezusowej: modlitwa ustna, myślna i serca. Modlitwa ustna to ciągły wysiłek warg, aby powtarzać przyjętą formułę, pod warunkiem, że stan duszy odpowiada treści tego wezwania, że modlący się żyje w pokoju ze wszystkim, zachowuje przykazania, nie trwa w stanie grzechu i jest pokorny. Modlitwa myślna – jest to skoncentrowanie się umysłu na jednym przedmiocie, ponieważ cała uwaga umysłu jest zwrócona na treść wezwania, z jednoczesnym wyzbyciem się wszelkich ubocznych myśli i wyobrażeń. Modlitwa serca może już przebiegać bez wysiłku, samorzutnie, a światło łaski przenika i rozświecła całe wnętrze serca. Tego stanu modlitewnego nie da się wyrazić ludzkimi słowami; jest to przeczucie stanu ostatecznego, kiedy to Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1Kor 12,6). Oznacza ona świadome przeżycie obecności Jezusa, spotkanie z Nim w swym sercu, osiągnięcie żywej i osobowej wspólnoty. Aby dojść do tego etapu, trzeba wielkiego wysiłku ascetycznego, doskonałej czystości umysłu, praktykowania cnót.

Ponadto istnieje kolejny stopień, kiedy modlitwa przestaje być rezultatem własnych wysiłków i staje się, przynajmniej na jakiś czas, jak ją określają pisarze

---

<sup>32</sup> Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 48-50.

<sup>33</sup> Osiągnięcie modlitwy kontemplacyjnej jest niemożliwe bez ascezy rozumianej jako oczyszczenie myśli oraz zdobywanie cnót. Stąd konieczny jest wysiłek związany z *pracą nad sobą*, czyli troską o wierność Bogu, spełnianie przykazań, miłość wyrażającą się w czynach oraz podejmowanie trudu związanego z tak zwaną walką wewnętrzną. Ważna jest także kontrola swoich myśli. Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 53.

<sup>34</sup> Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 51-54.

Wschodni, *samoczynną* (w ujęciu Zachodnim *natchnioną*). Niekiedy się zdarza, że słowa modlitwy stają się mniej ważne lub niemal ustają, a zastępuje je bezpośrednie odczucie Bożej obecności i miłości<sup>35</sup>.

Warto zauważyć, że metoda współcześnie zwana *psycho-fizyczną* łączy wzywanie Imienia Bożego z instynktownym rytmem ciała. Zawiera trzy elementy: powtarzanie wezwania zespolone jest z koncentracją na oddychaniu lub nawet może być zharmonizowane z jego rytmem; zalecana jest postawa siedząca, ze schyloną głową i ramionami; wzrok i uwaga skupiają się na określonej części ciała, zwłaszcza na sercu. Owa metoda psychosomatyczna nie jest czystą techniką, ale częścią pewnej całościowej relacji do Chrystusa, zakładającej osobistą więź ze Zbawicielem<sup>36</sup>. Ma ona na celu tylko jedno: ułatwić skupienie, pomóc skoncentrować całą uwagę na słowach: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem” i skierować serce ku Bogu<sup>37</sup>.

### Praktyka modlitwy Jezusowej

Jest wskazaniem, dla spełnienia pewnych warunków, by odmawianie modlitwy Jezusowej było możliwie najowocniejsze. Chodzi o warunki ogólne, dotyczące chrześcijańskiej modlitwy, jak i szczegółowe, związane ze specyfiką modlitwy Jezusowej. Ogólne warunki dobrej, chrześcijańskiej modlitwy, to przede wszystkim wewnętrzne wyzbywanie się grzechu, wolność od nieuporządkowanych przywiązań, panowanie nad myślami i wyobraźnią, czysta intencja, świa-

<sup>35</sup> Por. J. Szyran, dz. cyt., s. 53-56.

<sup>36</sup> *Medytacja chrześcijańskiego Wschodu docenia symbolizm psychofizyczny, którego często brakowało modlitwie Zachodu. Dotyczyć to może określonej postawy ciała, ale także podstawowych funkcji życiowych, takich jak oddychanie czy bicie serca. Na przykład, ćwiczenie „Modlitwy Jezusa”, które odpowiada naturalnemu rytmowi oddychania, może – przynajmniej przez pewien czas – stanowić dla wielu osób rzeczywistą pomoc. Z drugiej strony, także ci sami wschodni mistrzowie stwierdzili, że nie wszyscy są jednakowo zdolni do korzystania z tych symbolizmów, nie wszyscy bowiem są w stanie przejść od znaku materialnego do poszukiwanej rzeczywistości duchowej. Żle rozumiany symbolizm może nawet stać się idolem i w konsekwencji przeszkodą w podniesieniu ducha ku Bogu. Kongregacja Nauki Wiary, *Orationis formas*, nr 27, Rzym 1989, w: J. Hadrys, *Aby lepiej modlić się*, Poznań 2015, s. 96-97.*

<sup>37</sup> Do dobrej i owocnej modlitwy nie wystarczy jedynie zapewnienie sobie potrzebnego czasu czy też zadbanie o jak najbardziej sprzyjające okoliczności zewnętrzne. Niezbędne jest bowiem usunięcie wszelkich wewnętrznych barier, utrudniających spotkanie ze Zbawicielem, oraz rozwijanie pozytywnych postaw, które skutecznie pomagają w modlitwie, a są nimi: pokora, ufność i miłość. Oprócz nich można również wskazać na cztery rodzaje czystości, oznaczające pewne postawy niezwykle sprzyjające owocnej modlitwie, [...] a mianowicie na: czystość sumienia, serca, ducha i działania. Aby modlitwa była prawdziwie chrześcijańska, potrzeba także regularnego czytania Ewangelii oraz prowadzenia takiego trybu życia, który skutecznie pomoże w podejmowaniu modlitwy. J. Hadrys, *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017, s. 198, zob. tamże, s. 186-203.

domość spotkania z Bogiem, żywa wiara, postawa milczenia<sup>38</sup>, a także zadbanie o bezpośrednie przygotowanie się do modlitwy<sup>39</sup>. Warunki związane ze specyfiką modlitwy Jezusowej to zrozumienie sensu formuły, systematyczność, samotność, uciszenie wewnętrzne (uspokojenie), wezwanie Ducha Świętego, niezbyt długi czas modlenia się, czyli tak długo, dopóki modlitwa nie męczy<sup>40</sup>. Zrozumienie sensu formuły jest konieczne, ponieważ modlitwa jest osobowym spotkaniem z Bogiem, stąd nie może być bezmyślnym odmawianiem dłuższej bądź krótszej formuły, ale zakłada świadomość i rozumność w zwracaniu się do Chrystusa. Systematyczność jest niezbędna, gdyż z jednej strony jest już sama w sobie znakiem miłości ku Chrystusowi, a z drugiej pomaga w pamięci o obecności Bożej i wprowadza w praktykę świadomego trwania w niej. Wewnętrzne uciszenie można uznać za warunek wstępny modlitwy Jezusowej, rozpatrując ją od strony osoby modlącej się, natomiast wezwanie Ducha Świętego jest konieczne ze względu na Jego wiodącą rolę w każdej modlitwie, a w Jezusowej w sposób szczególny. Zachowanie odpowiedniego czasu na modlitwę, czyli zadbanie, aby ona nie nużyła, jest uznaniem ograniczoności człowieka i uwzględnieniem jej w modlitewnym spotkaniu z Bogiem, a zarazem obroną przed jej spłyceniem, zniechęceniem czy bezmyślnym odmawianiem.

W praktyce codziennej, szczególnie na początku, należy głośno lub półgłosem wypowiadać słowa *Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną*, aby wyrobić w sobie nawyk odmawiania takiej modlitwy<sup>41</sup>. Drugim etapem wprowadzenia w modlitwę Imieniem Jezus jest zrozumienia jej treści, a chodzi o to, by

---

<sup>38</sup> *Milczenie (sacrum silentium) jest znane i propagowane w wielu religiach świata, jako wymóg konieczny do zjednoczenia z Bogiem. Człowiek zachowujący milczenie, odrywa się od zgiełku tego świata i jego spraw, a staje w obliczu Boga, który przemawia w milczącym sercu człowieka*; J. Szyran, dz. cyt., s. 19.

<sup>39</sup> *Modlitwa przynosi większe korzyści w życiu duchowym wtedy, kiedy jest odpowiednio przygotowana. Przygotowanie to dotyczy zarówno postawy wewnętrznej modlącej się osoby (przygotowanie dalsze), jak i podjęcia działań bezpośrednio poprzedzających modlitwę (przygotowanie bliższe)*. J. Hadryś, *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, dz. cyt., s. 203., zob. także tamże, s. 203-205. Por. J. Hadryś, *Aby lepiej modlić się*, dz. cyt., s. 57-66.

<sup>40</sup> Por. *Modlitwa Jezusowa*, art. cyt. Można tę modlitwę praktykować w każdej sytuacji, na przykład w kaplicy, w kościele, w pokoju, na ulicy, w autobusie, w samochodzie. *Trzeba jednak pamiętać, że stale zjednoczenie z Bogiem lub wewnętrzne czuwanie i wzywanie pomocy Bożej, które w Nowym Testamencie nazywane jest „nieustanną modlitwą”, może trwać także wtedy, gdy człowiek – zgodnie z wolą Bożą – oddaje się pracy i trosce o bliźniego. Poucza nas Apostoł: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1Kor 10, 31). W istocie, autentyczna modlitwa, jak twierdzą wielcy mistrzowie życia wewnętrznego, wzbudza w modlących się gorącą miłość, która przynagla ich do udziału w misji Kościoła i do służby braciom na wszelką chwałę Bożą*; Kongregacja Nauki Wiary, *Orationis formas*, nr 28, dz. cyt., s. 97-98.

<sup>41</sup> W ciągu dnia modlący się miał ją powtórzyć głośno 3000 razy, aby po jakimś czasie dojść do 12 tysięcy.

Pan Jezus nasycił całą osobę modlącą się, by ją do siebie upodobił. Na trzecim etapie chodzi o przejście z ust do języka (modlący nie porusza wargami i nic nie powtarza głośno) oraz z języka do serca, czyli do zjednoczenia z Jezusem w miłości. Rytm modlitwy zlewa się wtedy z biciem serca i staje się nieprzerwany. Ten etap oznacza pełnię doskonałości, szczyt modlitwy Imieniem Jezus i bywa często utożsamiany z modlitwą mistyczną. Praktykowanie modlitwy Jezusowej warto podejmować pod kierunkiem kierownika duchownego albo z jakąś grupą, która się wzajemnie wspiera i poszczególni jej członkowie wymieniają między sobą indywidualne doświadczenia<sup>42</sup>.

Warto wiedzieć, iż technika medytacyjna stosowana do modlitwy Jezusowej na górze Athos zawiera wszystkie podstawowe elementy współczesnej medytacji głębi: znalezienie spokojnego miejsca do medytacji; przyjęcie określonej pozycji ciała: nisko usiąść, oprzeć brodę na piersi, zamknąć oczy lub wpatrywać się w serce jako w jeden punkt – centrum – chodzi o skierowanie całej świadomości i uwagi w głąb swojej istoty; sposób oddychania – powolny; pokonanie rozpraszających myśli i wyobraźni; sprowadzenie myślenia z głowy do serca, czyli odmawianie całym sercem i całym umysłem, zharmonizowanie rytmu oddychania z pracą serca; technikę powtarzania, czyli powtarzanie formuły modlitewnej w rytmie wdechu i wydechu, np. *Panie, Jezus Chryste* – wdech, *zmiłuj się nade mną* – wydech<sup>43</sup>.

## Znaczenie modlitwy Jezusowej

Podsumowując omawianie zagadnienia modlitwy Jezusowej, można powiedzieć, że modlitwa Jezusowa:

1. Jest trynitarnym wyznaniem wiary. Imię Boga zawiera się w określeniu *Pan*, Jezus jest wymieniony jako Zbawca, natomiast aluzja do Ducha Świętego opiera się na wypowiedzi Pawła: *Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus”* (1 Kor 12,3).

2. Wyraża miłość do Chrystusa. Słowa modlitwy są głosem kochającego serca. Pozwalają trwać w zjednoczeniu z Jezusem, uobecniają Go. Jest to pewien rodzaj chrystofanii Zmartwychwstałego Pana, niewidzialnego, nierozpoznawalnego jak kiedyś w drodze do Emaus.

3. Uaktywnia działalność Ducha Świętego. Imienia Jezusa zaczął Kościół pierwotny wzywać po zesłaniu Ducha Świętego. Duch Święty nadaje skuteczność temu Imieniu, gdyż On uobecnia Chrystusa i kontynuuje Jego działalność w Kościele.

---

<sup>42</sup> Z. Wojciechowski, *Modlitwa Imieniem Jezus*, <http://www.laskawa.pl/sites/default/files/Modlitwa%20Imieniem%20Jezus.pdf> [dostęp 12.04.2018].

<sup>43</sup> Zob. *Modlitwa Jezusowa*, art. cyt.

4. Wprowadza spokój wewnętrzny, radość, ciepło, lekkość. Modlitwa Jezusowa ułatwia panowanie nad sobą, oświeca, pozwala wnikać w głębię Bożych tajemnic, odsłania sens Pisma Świętego.

5. Sprawia, iż modlący się świadomie trwa w obecności Bożej i otwiera się na zbawczą obecność i zbawcze działanie Zmartwychwstałego Chrystusa. Świadomość Bożej obecności sama w sobie posiada charakter motywujący do życia dla Chrystusa.

Zwieńczeniem refleksji nad teorią i praktyką modlitwy Jezusowej niech będą słowa papieża Franciszka: św. Jan od Krzyża zalecał, by „starać się chodzić zawsze w obecności Boga, rzeczywistej lub wyobrazeniowej albo jednoczącej, stosownie *do uczynków, które się spełnia*””. *W gruncie rzeczy to pragnienie Boga nie może nie przejawiać się w pewien sposób w naszym życiu codziennym: „staraj się trwać zawsze w modlitwie i pośród zajęć fizycznych nie zaniedbuj jej. Czy jesz, czy pijesz, czy rozmawiasz, czy obcujesz ze świeckimi, czy cokolwiek innego czynisz, staraj się tak postępować, by pragnąć Boga i kierować do Niego uczucia swego serca*”<sup>44</sup>.

## Jesus' Prayer in theory and practice

### Summary

The article presents the problem of Jesus' prayer both from the theoretical and practical side. It consists of several parts: an explanation of the concept and validity of this type of prayer, a brief presentation of its history, the transformation of structure, main elements, stages, practice and meaning for spiritual life. The elaboration of the topic was made through analysis and then the synthesis of selected documents of the Church and publications on the Name of Jesus and the prayer with that Name. It was stated, inter alia, that Jesus' prayer is a Trinitarian confession of faith, expresses the love for Christ, enables the activities of the Holy Spirit; brings inner peace, joy, warmth, lightness. Jesus' Prayer eases self-control, enlightens, permits a person to penetrate into the depths of God's mysteries, reveals the meaning of Sacred Scripture, causes the person who is praying to consciously stay in God's presence and to open himself to the saving presence and saving action of the Resurrected Christ. The awareness of God's presence is in itself motivating to live for Christ.

### Keywords

Jesus' prayer, heart prayer, constant prayer, hesychasm

### Słowa kluczowe

modlitwa Jezusowa, modlitwa serca, modlitwa nieustanna, hezychazm

<sup>44</sup> Franciszek, *Gaudete et exsultate*, nr 148, Rzym 2018.

## Bibliografia

### I. Pismo Święte

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Biblia Tysiąclecia], Poznań 2005.

### II. Dokumenty Kościoła

Franciszek, *Gaudete et exsultate*, Rzym 2018.

*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, *Orationis formas*, Rzym 1989, w: J. Hadryś, *Aby lepiej modlić się*, Poznań 2015, s. 81-99.

### III. Literatura przedmiotu i pomocnicza

Fotiju E., *Hezychazm*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 308-310.

Hadryś J., *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017.

Hiżycki Sz., *Modlitwa Jezusowa i szczęście człowieka*, <http://www.frona.pl/a/o-hizycki-osb-modlitwa-jezusowa-i-szczescie-czlowieka,93127.html> [dostęp 13.04.2018].

Hadryś J., *Aby lepiej modlić się*, Poznań 2015.

Janasek E., Koza S., *Modlitwa Jezusowa w chrześcijaństwie tradycji zachodniej*, „Roczniki Teologiczne” t. LIII-LIV, z. 7(2006-2007), s. 127-143.

Kania A., *Modlitwa Jezusowa*, <http://www.katolik.pl/modlitwa-jezusowa,38,416,cz.html> [dostęp 12.04.2018].

Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, nr 861-862, Warszawa 2016.

*Modlitwa Jezusowa*, [http://www.przystan.krakow.dominikanie.pl/assets/download-files/629\\_Modlitwa%20Jezusowa.pdf](http://www.przystan.krakow.dominikanie.pl/assets/download-files/629_Modlitwa%20Jezusowa.pdf) [dostęp 6.04.2018].

Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, Kraków 1993.

Pałubska Z., *Modlitwa Jezusowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 549-550.

Salezy Fr., *Filotea*, Warszawa 2003.

Serr J., Clement O., *Modlitwa serca*, Lublin 1993.

Szyran J., *Traktat o modlitwie Jezusowej*, Warszawa 2016.

Węclawski M., Grabowski T., *Uzasadnienie podniesienia stopnia wspomnienia Najświętszego Imienia Jezus do rangi święta obchodzonego w niedzielę*, Poznań – Kraków 3.12.2015, maszynopis.

Wojciechowski Z., *Modlitwa Imieniem Jezus*, <http://www.laskawa.pl/sites/default/files/Modlitwa%20Imieniem%20Jezus.pdf> [dostęp 12.04.2018].





Dariusz Kwiatkowski<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Pochodzenie i teologiczne treści *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*

### Wprowadzenie

Imię jest to miano nadawane narodzonemu dziecku według zasad tradycji danego rodu, epoki czy kraju, służące do jego identyfikacji. W jakiś sposób imię oznacza i wyraża człowieka. Jako miano nierodowe używane w stosunkach nieurzędowych występuje przy nazwisku, przezwisku lub imieniu odojcowskim. Imię, czy nazwa, ma różne znaczenie w filozofii i w użyciu pospolitym. Zawsze jednak stanowi wyznacznik odmienności osoby lub rzeczy<sup>2</sup>.

„Bez imienia istnieją tylko rzeczy” – mówi jedno z przysłów Wschodu. Bez imienia nie ma ani ludzi, ani bogów. Imię stanowi ich dusze, tworzy osobowy byt. Dzięki temu człowiek nie jest anonimowy. Imię wyznacza w różnych kulturach swego rodzaju faktor identyfikacji. W niektórych kulturach sądzono, że w samym dziecku kryje się imię, które trzeba odkryć. Nadawanie imienia traktowano raczej jako jego poszukiwanie niż nazwanie<sup>3</sup>.

W tym kontekście zrozumiałe jest, że imiona nadawano także bogom we wszystkich istniejących religiach pogańskich oraz objawionych. W religiach pogańskich imię boga wyznaczało mu zadanie bądź odpowiedzialność za żywioły,

---

<sup>1</sup> Ksiądz Dariusz Kwiatkowski, dr hab. prof. UAM; kapłan diecezji kaliskiej, profesor UAM, kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, liturgista, wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu i Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. E-mail: kwiatkowski@post.pl

<sup>2</sup> Por. S. Szymik, *Imię*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t. 7, Lublin 1977, kol. 57-58 (odtąd: EK).

<sup>3</sup> Dziś, rodzice nadając imię dziecku, bardziej kierują się modą lub dają imiona gwiazd sportu, estrady lub medialnych celebrytów. Oznacza to, że w praktyce nie poszukuje się imienia, lecz po prostu się je daje; por. B. Nadolski, *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, Poznań 2007, s. 142-143.

następstwa pór roku, wojny, czas pokoju. Każde bóstwo posiadało swoją własną przestrzeń odpowiedzialności zarówno w sprawach dobrych, jak i złych.

Również w religiach objawionych pojawiają się imiona Boże. Należy jednak podkreślić, że imiona jako nazwy własne objawia sam Bóg. Natomiast ludzie często dodawali do imienia Boga różne przymioty, które wynikały z osobistych doświadczeń związanych z konkretną interwencją Boga. Były też sytuacje, że Bóg przedstawiał samego siebie i swoje przymioty. Pełnia objawienia imienia Boga ukazała się w Jezusie Chrystusie. Od momentu wcielenia imię Jezus stało się najważniejszym imieniem dla wszystkich chrześcijan. Stało się tak przez zbawcze dzieło wypełnione przez Jezusa. Ono sprawiło, że chrześcijanie od początku oddają najwyższą cześć i kult Najświętszemu Imieniu Jezus.

Celem artykułu jest przedstawienie jednej z wielu form kultu Imienia Jezus, czyli Litanii do Najświętszego Imienia Jezus. Niestety, w polskiej literaturze teologicznej brakuje opracowań dotyczących tej modlitwy. Można znaleźć jedynie krótkie opisy w hasłach encyklopedycznych i słownikach<sup>4</sup>. Wydaje się, że ta litania dziś została trochę zapomniana i bardziej popularne stały się litanie do Najświętszego Serca Jezusa, litanie maryjne czy do innych świętych. Stąd warto przybliżyć jej historię i teologiczne treści, aby rzeczywiście Imię Jezusa zawsze było w centrum naszej wiary. Najpierw jednak zostanie ukazane misterium imienia, gdyż ta rzeczywistość w obecnych czasach nie jest właściwie rozumiana i stała się czymś powszechnym i zwyczajnym. W drugiej części artykułu przedstawiona zostanie historia powstania litanii. Najważniejsza będzie ostatnia część opracowania, gdyż w niej nastąpi próba analizy strukturalnej i teologicznej modlitwy. W osiągnięciu postawionego celu należy posłużyć się metodą egzegezy biblijnej oraz analizy krytyczno-historycznej poszczególnych wezwań i inwokacji znajdujących się w litanii.

## 1. Misterium imienia

Żyjemy w świecie imion i one mają swój świat. Imieniem pozdrawiamy się nawzajem, nazywamy, charakteryzujemy, odróżniamy, rozpoznajemy. Imię i nazywanie stanowi centralną symbolikę człowieka i procesu wzajemnej komunikacji. Imię stanowi duszę każdego bytu. Dzięki posiadanemu imieniu człowiek nie jest anonimowy.

Choć może we współczesnych czasach imię „staniało” i często traktuje się je jako sprawę osobistych upodobań czy gustów, to jednak jest to nadal najważniej-

---

<sup>4</sup> Autorowi artykułu udało się znaleźć jedynie rozważania na nabożeństwa czerwcowe, w których znajdują się krótkie medytacje dotyczące poszczególnych imion Jezusa. Mają one jednak charakter modlitewny i pobożnościowy. Zob. T. Szarwark, *Rozważania czerwcowe. Litania do Imienia Jezus*, Tarnów 1999.

sze pojęcie egzystencjalne. Etymologia terminu „imię” – łac. *Nomen (novi-men)* pochodzi od łacińskich słów *nosco, novi* – „znam”, *notus* – znany. Etymologie należy pojmować nie tylko jako część filologii, lecz jako obraz całego świata zbudowanego z mozaiki słów. Pewną analogię możemy odnaleźć we współczesnym określeniu „on ma swoje imię, zdobył imię” (np. artysta, podróżnik, wynalazca, itp.). W czasach starożytnych imię nigdy nie było jakimś mało ważnym określeniem konwencjonalnym, ale oznaczało rolę, jaką dany byt odgrywał we wszechświecie. Historia kultur bardzo mocno potwierdza fakt, że szacunek dla imienia stanowił historyczny *constans*. Szacunek dla imienia miał głębokie uzasadnienie, gdyż nadawanie imienia odsyłało do aktu stworzenia kosmosu, który można rozumieć jako nazywanie, nadawanie imion. W opisie stworzenia świata w Księdze Rodzaju czytamy: „I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą” (1,1). Nadanie imienia w świecie ludzi było porównywane do aktu stworzenia. Stanowi ono odkrycie istoty rzeczy nazwanej, nawiązanie relacji, zawiązanie węzła przyjaźni i pojmuje się je jako własne i nie do odstąpienia<sup>5</sup>.

W tym kontekście należy podkreślić, że imię nie tylko jest, ale oznacza i jest traktowane jako rodzaj duchowej substancji, jako coś realnego, rzeczywistego, coś, co naprawdę istnieje. Można powiedzieć, że imię jest tym, co ciału i duszy nadaje znaczenie. Imię stanowi klucz do istoty. Mówiąc krótko, imię i człowiek stanowią jedność<sup>6</sup>.

W starożytności na Bliskim Wschodzie imię nie było tylko zwykłą etykietką niezwiązaną z rzeczywistością. Nadać imię miejscu lub człowiekowi znaczyło określić jego sens lub przeznaczenie. Nadawanie imienia miało nie tyle znaczenie opisowe, ale raczej wiązało się z przodkami. Oczywiście nie chodziło o to, by dzieci były genetyczną kopią swoich przodków, lecz wyrażało nadzieję, że dziecko w sposób wolny jakoś rozwinie jedną z charakterystycznych cech swoich przodków<sup>7</sup>.

W znaczeniu biblijnym imię nadawane przy narodzinach wyraża przyszłą działalność nowo narodzonego albo jego przeznaczenie: Jakub – to ten, który podstępem zajmuje miejsce drugiego (Rdz 27,36), Nabal – został tak nazwany, bo był szaleńcem (1 Sm 25,25). Imię niekiedy też nawiązywało do okoliczności przyjścia na świat lub do nadziei, jakie rodzice wiązali z przyszłością swojego dziecka: Rachel, umierając, mówi o swym dziecku, że jest „synem jej boleści”, lecz Jakub to samo dziecko nazwie „Beniaminem”, czyli dzieckiem swojej prawicy (Rdz 35,18). Imię wyrażało możliwości społeczne człowieka i mogło być

<sup>5</sup> Por. T. Żychewicz, *Imię*, „Tygodnik Powszechny” 39(1975), nr 44, s. 3.

<sup>6</sup> Por. F. Stählin, *Kraft und Sinn der Namengebung*, Utting 1977, s. 7.

<sup>7</sup> Na przykład, w kulturze Indian wszystko musi mieć swoje imię. To, co jest bez imienia, czyli jest nienazwane, nie istnieje. Znajomość imienia daje swego rodzaju władzę nad osobą czy przedmiotem. Stąd indiańska ceremonia nadania imienia należy do najważniejszych wydarzeń w życiu. Por. B. Nadolski, *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, dz. cyt., s. 146-147.

synonimem sławy (Lb 16,2). Natomiast „być pozbawionym imienia” oznaczało brak jakiegokolwiek znaczenia (Hi 30,8). Można było posiadać wiele imion, co z kolei podkreślało powagę człowieka, mającego wiele zadań do spełnienia (2 Sm 12,25)<sup>8</sup>.

Biblijne rozumienie imienia jako synonimu samej osoby, to oddziaływanie na czyjeś imię. Jest dotknięciem istoty danego człowieka. Oznacza to, że np. poddanie się urzędowemu spisowi może się wydawać wzięciem w niewolę spisywanych ludzi (por. 2 Sm 24). W Biblii Bóg niekiedy zmieniał imiona ludziom. Taka zmiana oznaczała obdarzenie człowieka nową osobowością i uczynienie go swoim wasalem. Bóg, oznajmiając Abrahamowi, że zmienia mu imię, oznajmił mu jednocześnie, że wziął go w swoje posiadanie i wyznaczył do nowych zadań (Rdz 17,5) Podobnie było z Sarą (17,15) i Jakubem (32,29)<sup>9</sup>.

Każdy stworzony byt nosi nazwę, która odpowiada roli, jaka mu została powierzona do wykonania. Jeżeli posłannictwo pochodzi od Boga, to On jest tym, który nadaje imię, choć często posługuję się człowiekiem. Tak było w przypadku Jana Chrzciciela (Łk 1,13. 63). Jezus, nadając Szymonowi imię Piotr, ukazuje tym samym rolę, jaką mu powierza do odegrania i nową osobowość, którą w nim stwarza (Mt 16,18). Bóg zna imiona swoich dzieci. Ich imiona są zapisane w niebie (Łk 10,20), w księdze żywota (Flp 4,5; Ap 3,5; 13,8; 17,8). Kiedy wejdą do chwały, otrzymają oni nowe imiona, których nie da się wypowiedzieć (Ap 2,17)<sup>10</sup>.

Współczesna teologia ukazuje jeszcze większe znaczenie imienia w chrześcijaństwie. Określenie „chrześcijanie”, nadane wyznawcom Chrystusa w Antiochii (Dz 11,26), traktować należy nie jako zwykłe wyrażenie, lecz trzeba tu widzieć nową egzystencję ludzką, ściśle związaną z Chrystusem. Być chrześcijaninem oznaczało otrzymać i przyjąć nowe znaczenie. Dawcą tego imienia jest Jezus Chrystus. Imię jest swego rodzaju darem, nawet w tym przypadku, gdy ktoś sam je wybiera. Ono nie jest tylko czymś zewnętrznym i przylegającym do człowieka jak codzienne ubranie. Imię jest związane z całą osobowością człowieka i jest jego znamieniem i jakby stygmatem. W tym kontekście można stwierdzić, że imię jest również tajemnicą, skoro jest tak bardzo tożsame z osobą, która je nosi<sup>11</sup>.

Imię odgrywa bardzo ważną rolę w relacjach Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Bóg zwraca się do człowieka po imieniu i człowiek może mówić do Boga po imieniu. Oznacza to, że relacje człowieka z Bogiem są osobowe, perso-

<sup>8</sup> Por. H. Cazelles, *Imię*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 322-323 (odtąd: STB). Do dziś tradycja nadawania lub dziedziczenia imion przodków istnieje w Rosji, Hiszpanii czy zwłaszcza w krajach Ameryki Środkowej i Południowej.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 323.

<sup>10</sup> Por. J. Dupont, *Imię*, w: STB, s. 326.

<sup>11</sup> Por. B. Nadolski, *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, dz. cyt., s. 148-149.

nalne. Ten przywilej mówienia do Boga po imieniu otrzymujemy przez przyjęty sakrament chrztu. Wtedy stajemy się chrześcijanami, czyli tymi, którzy zostali zanurzeni w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Jesteśmy ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa, a więc w imię, które jest ponad wszelkie imię (por Flp 2,8). Chrześcijaństwo jest komunią „imion”, komunią Imienia Boga i człowieka przez imię Jezusa Chrystusa<sup>12</sup>.

Chrześcijanin, tworząc swoją osobowość, włącza się w Imię Jezusa Chrystusa. W Jego Imieniu jest zbawienie świata. Św. Piotr jasno powie: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12-13).

Znając znaczenie imienia – zarówno dla Boga jak i dla człowieka, możemy teraz przejść do źródeł i powstania litanii do tego najważniejszego Imienia, czyli do Najświętszego Imienia Jezus.

## 2. Źródła i powstanie *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*

Bardzo trudno w jednoznaczny sposób przedstawić źródła, historię i powstanie litanii do Najświętszego Imienia Jezus. Na pewno jej powstanie należy łączyć z osobą Jezusa Chrystusa i Jego zbawczym dziełem. Oznacza to, że chronologicznie należałoby zacząć od Nowego Testamentu, a nawet odwoływać się do starotestamentalnych obietnic dotyczących przyjścia Chrystusa. Wystarczy podać tylko kilka przykładów z Księgi Proroka Izajasza: „W owym dniu Odrośl Pana stanie się ozdobą i chwałą” (4,2), „Oto Panna pocznie i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem EMMANUEL” (7,14), „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się Odrośl z Jego korzenia” (11,1), „Odwagi! Nie bójcie się! Oto wasz Bóg, oto pomsta; przychodzi Boża odpłata” (35,4), „Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju” (9,5), „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie” (42,1; 53,1-12). A u proroka Jeremiasza czytamy między innymi: „W owych dniach i owym czasie wzbudzę Dawidowi potomka sprawiedliwego; będzie on wymierzał prawo i sprawiedliwość na ziemi” (Jr 33,15), „To zaś będzie imię, którym go będą nazywać: <Pan naszą sprawiedliwością>” (23,6). Znaczenie imienia Jezusa i Jego zbawczego dzieła należy też wiązać z Jego starotestamentalnymi figurami, np.: Adam, Abel, Noe, Abraham, Melchizedek, Izaak, Jakub, Józef, Mojżesz, Aaron, Dawid, Salomon, Elias, Jeremiasz, Jonasz, Oblubieniec, baranek, wąż miedziany, obłok, manna, skała i woda, laska<sup>13</sup>.

W Nowym Testamencie występuję aż 919 imion nadawanych Jezusowi, z czego 913 w odniesieniu do Jezusa. Natomiast określeń dotyczących osoby

<sup>12</sup> Por. Cz. St. Bartnik, *Imię chrześcijanina*, „Collectanea Theologica” 46(1976), nr 2, s. 49.

<sup>13</sup> Por. M. Szram, *Jezus Chrystus – Figury*, w: EK, t. 7, dz. cyt., kol. 1319-1321.

Jezusa mamy w Nowym Testamencie 50. Najczęściej jest ono łączone z następującymi imionami: Pan (około 150 razy), Nauczyciel, Mesjasz (około 500 razy), Sługa Boży, Święty i Sprawiedliwy, Prorok, Sędzia żywych i umarłych, Odkupiciel, Zbawiciel, Syn Boży, Syn Dawida, Syn Człowieczy, Nowy Adam, Obraz Boga, Pierworodny, Słowo Boże (Logos), „Jam jest”<sup>14</sup>.

W Nowym Testamencie imię Jezus oznacza to, co zwykle oznaczać imię dla każdego człowieka. W języku biblijnym imię ma głębsze znaczenie niż w rozumieniu potocznym, gdyż wyraża sposób myślenia i działania, określa ono istotę tego, co jest dla niego szczególne i ważne. Imię oznacza tu konkretną i osobową indywidualność. Jezus jako człowiek „zrodzony z Niewiasty, zrodzony pod niewolą Prawa (Gal 4,4), urodził się w określonym czasie i miejscu, w ludzkiej rodzinie. Imię, które otrzymał przy obrzezaniu, było dość popularne w Izraelu. Etymologicznie, hebrajskie imię Jezus tłumaczy się jako „Jahwe zbawia”. Oznacza to, że samo imię określało już Jego misję i posłannictwo, do którego był powołany przez Ojca. W Jezusie Bóg objawił się jako Emmanuel, czyli „Bóg z nami (Mt 1,23). Właśnie dlatego imię Jezusa przewyższa wszelkie imiona. Ono stało się „imieniem ponad wszelkie imiona”. Święty Paweł w Liście do Filipian pisał o Jezusie: „Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezus zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM, ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,8-11). Podsumowując, można stwierdzić, że imię to wiąże się z osobowością bardzo wyraźną i dynamiczną, która posiada wielką moc. W tym imieniu jest życie oraz zbawienie całej ludzkości i całego wszechświata<sup>15</sup>.

Trudno nie znaleźć odniesień do Imienia Jezus w nauczaniu patrystycznym. Ojcowie Kościoła i starożytni pisarze kościelni określali imię Jezusa pojedynczymi rzeczownikami, przymiotnikami oraz formami wielowyrazowymi. W pismach św. Augustyna spotykamy 721 odrębnych określeń Jezusa, u św. Leona Wielkiego 347, u św. Ambrożego ponad 300, u św. Grzegorza Wielkiego 93, a u św. Klemensa Aleksandryjskiego 140<sup>16</sup>. Określenia odnoszące się do Jezusa były ściśle powiązane z historią zbawienia. Można wymieć trzy kryteria, które porządkowały i nadawały określenia Jezusowi. Pierwsze to Jezus Chrystus jako Odwieczny Bóg, Syn Ojca i Stwórca Wszystkiego. Drugie widziało w Jezusie

---

<sup>14</sup> Por. A. Tronina, *Jezus Chrystus – nazwy*, w: tamże, kol. 1350-1353. Są to tylko wybrane figury starotestamentalne odnoszące się do Jezusa i Jego zbawczego dzieła. Można jednak powiedzieć, że w tych figurach znajdują się określenia i przymioty Jezusa, które mamy w Litanii do Imienia Jezus.

<sup>15</sup> Por. J. Guillet, *Jezus*, w: STB, s. 344-346.

<sup>16</sup> Bogactwo imion nadawanych Jezusowi przez ojców Kościoła świadczy, że dla chrześcijan zawsze było i jest to najważniejsze imię, któremu należy oddawać cześć i uwielbienie.



Słowo Wcielone i Odkupiciela, a trzecie Boga Uwielbionego, Głowę Kościoła, Sędziego żywych i umarłych. Według pierwszego kryterium Jezus był między innymi: Bogiem, Bogiem Mocnym, Bogiem Wszechmogącym, Bogiem Najwyższym, Panem, Synem Boga, Słowem, Prawdziwym Synem Bożym, Umiłowanym Synem Bożym, Równym Ojcu Synem, Jednej z Ojcem Natury, Mocą Bożą i Mądrością Bożą, Stwórcą Wszystkiego i Budowniczym Świata. Drugie kryterium wykreowało między innymi takie określenia: Zapowiedziany, Przyszczony od początku świata, Potomek Adama, Gwiazda Jakuba, Poczęty z Dziewicy, Piękny Bóg, Baranek Boży, Ofiara, Ukrzyżowany, Lekarz całej ludzkiej natury, Słowo Pocieszające, Wychowawca całej ludzkości, Dobry Pasterz, nasza Pascha, Zmartwychwstały, Kapłan czy Zbawiciel. Według trzeciego kryterium powstały jeszcze inne określenia Jezusa: Głowa, Głowa Kościoła, Władca, Słońce Sprawiedliwości, Gigant nad Gigantami, Oblubieniec i Oblubienica, Skała, Droga, Prawda, Pierwsza Ryba, Książę i Nauczyciel Apostołów, Chleb Aniołów, Miecz Boży, Sędzia żywych i umarłych. Dla podkreślenia wyjątkowości imienia Jezusa ojcowie Kościoła używali również określeń pozabiblijnych. Można przywołać choćby takie nazwy: Pierś Ojca, Znachor, Trener, Rządca Jerozolimy, Włócznia, Jeniec, Żołnierz, Lampa<sup>17</sup>.

Wielkim piewcą Imienia Jezusa był św. biskup Grzegorz z Nyssy. W traktacie zatytułowanym: *O doskonałości chrześcijańskiej* znajdujemy piękną litanię do Imienia Jezus. Według niego, „imię Chrystus jest mocą i mądrością Bożą, pokojem, światłością niedostępną, w której mieszka Bóg, prześlaniem, odkupieniem, Arcykapłanem, Paschą, pojednaniem dla dusz, odbłaskiem chwały, odbiciem istoty Boga, Stwórcą świata, duchowym pokarmem i napojem, skałą i wodą, podstawą wiary, kamieniem węgielnym, obrazem niewidzialnego Boga, Bogiem wielkim, Głową ciała Kościoła, pierworodnym wśród wielu braci, pierworodnym każdego stworzenia, pierwocinami umarłych, pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, ukoronowanym chwałą i czią Jednorodzonego Syna, Panem chwały, początkiem wszechrzeczy, królem sprawiedliwości, królem pokoju, królem wszystkich ludzi, którego władza nie zna granic”<sup>18</sup>.

Mimo ogromnego bogactwa terminów określających osobę Jezusa, przez wieki nie istniał specjalny kult dla Imienia Jezus, choć istniała modlitwa i przeświadczenie o skuteczności modlitwy „w imię Jezusa”. Pierwsze ślady kultu Imienia Jezus pojawiły się dopiero w drugiej połowie XI wieku w *Medytacjach*

<sup>17</sup> Por. F. Drączkowski, *Jezus Chrystus – nazwy*, art., cyt., kol. 1353-1355. Artykuł ma ograniczone możliwości i trudno dokonać szczegółowej analizy imion Jezusa u poszczególnych ojców Kościoła. Gdyby to jednak uczynić, to z pewnością powstałoby wiele modlitw litanijnych wzywających Imienia Jezus. Przykładem może być cytowana „litania” stworzona przez św. Grzegorza z Nyssy.

<sup>18</sup> Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań 1987, s. 318 (odtąd: LG).



św. Anzelma. Od tamtego czasu kult rozwijał się dość intensywnie i swoje apogeum osiągnął w XV wieku. Kult ten miał charakter zarówno liturgiczny, jak i pobożnościowy. Papież Grzegorz X wydał dekret, w którym nakazywał, aby podczas mszy świętej, na wspomnienie Imienia Jezus „zginać kolana serca, a poświadczać to przynajmniej skłonem głowy”. Natomiast kapituła benedyktynów w Cluny w 1461 roku postanowiła włączyć do mszału zakonnego formularz mszalny o Imieniu Jezus. W nurcie pobożności ludowej kult Imienia Jezus rozwijał się przez bractwa, zgromadzenia zakonne oraz instytuty<sup>19</sup>.

### 3. Teologiczne treści *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*

Litania (gr. od *lite* – prośba, modlitwa, łac. *litanea* – modlić się nieustannie) jest dialogowaną modlitwą prośby lub wstawiennictwa, skierowaną do Boga lub do świętych. Mogły to być modlitwy o charakterze publicznym, czyli liturgicznym, jak i prywatnym. W łacińskim języku liturgicznym litaniami nazywano procesję, podczas której wypowiadano prośby, lub dni, w których odbywała się procesja. Źródeł chrześcijańskich litanii należy szukać w liturgii żydowskiej. Przykładem może być procesyjny śpiew psalmu 35 i 117. Wśród litanii są litanie prośb, w których diakon wypowiadał szereg prośb, na które wierni odpowiadali: *Kyrie eleison (Panie zmiłuj się nad nami); Ora pro nobis (Módl się za nami); Amen; Libera nos Domine (Wybaw nas Panie)*. Drugą grupę stanowią litanie wezwań. Zwykle kierowane były do świętych i składały się z dwóch części: pierwsza – wezwania imion świętych z odpowiedzią wiernych „Módl się za nami”, druga, której znajdowały się prośby zanoszone w różnych potrzebach i odpowiedzi wiernych: „Wybaw nas, Panie”, „Ciebie prosimy, wysłuchaj nas, Panie”. Najstarsze litanie pochodzą już z IV wieku z Azji Mniejszej. Natomiast najstarsze teksty w Kościele zachodnim znajdują się w *Sakramentarzu* z Gellone z końca VIII wieku<sup>20</sup>.

Autorstwo *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus* przypisuje się św. Bernardynowi ze Sieny, który był wielkim propagatorem kultu Imienia Jezus. Początkowo miała ona charakter prywatny. Papież Klemens VII w 1601 roku zakazał jej rozpowszechniania. Trudno podać przyczynę takiej decyzji papieża. Zakaz ten zniósł papież Leon XIII i zatwierdził ją dla całego Kościoła. W ten sposób dopuszczono tę litanie do publicznego odmawiania i włączono ją do Rytuału Rzymskiego<sup>21</sup>. Po soborze watykańskim II *Litania do Najświętszego Imienia Jezus* znalazła się także w *Dodatkach różnych* w każdym tomie Liturgii Godzin<sup>22</sup>. Tekst

<sup>19</sup> Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 537-538.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 742-745.

<sup>21</sup> Por. J. Duchniewski, *Litania*, w: EK, t.10, dz. cyt., kol. 1170.

<sup>22</sup> Zob. LG, t. 1, Poznań 2006, s.1374-1377.

litanii można też znaleźć we wszystkich ważniejszych śpiewnikach zawierających pieśni kościelne oraz w diecezjalnych agendach liturgicznych.

*Litanie do Najświętszego Imienia Jezus* od strony strukturalnej zalicza się do tak zwanych litanii wezwań. W pierwszej części litanii przywołuje się różne imiona Jezusa, a w drugiej części zawarte są prośby w różnych potrzebach. Prośby są ściśle związane ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Jak każda litania, jest ona poprzedzona łacińskimi wezwaniem i polskimi wezwaniem do Jezusa jako Pana i Chrystusa, z prośbami o wysłuchanie zanoszonej modlitwy. Dalej są wezwania do poszczególnych Osób Boskich i w zakończeniu znajdują się tradycyjne prośby do Jezusa, Baranka Bożego, gładzącego grzechy świata, z trzema prośbami, aby przepuścił grzechy, wysłuchał modlitw i zmiłował się nad modlącymi się. Wstęp do litanii ukazuje klasyczne ukierunkowanie modlitwy chrześcijańskiej: do Boga Ojca, przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym<sup>23</sup>.

### 3.1. Imiona Jezusa w relacji do Ojca i Jego przymiotów

Imiona Jezusa znajdujące się w litanii mają zasadniczo pochodzenie biblijne i patrystyczne. Pierwsze z nich wskazują odniesienie Jezusa do Boga Ojca oraz do dzieła stworzenia i zbawienia. Jezus jest Synem Boga żywego, odbłaskiem Ojca, jasnością światła wiecznego, królem chwały, słońcem sprawiedliwości i Synem Maryi Panny<sup>24</sup>. Warto podkreślić, że pierwszym imieniem Jezusa jest Syn Boga żywego. Tytuł ten wprowadził do swojego kerygmatu św. Paweł w odniesieniu do paruzji (zob. Dz 9,20; 1 Tes 1,10), a także do Chrystusa obecnego w życiu wierzących (1 Kor 1,9; Ga 2,20; 4,6; Rz 8,29). Apostoł Paweł, mówiąc o swoim nawróceniu, stwierdza, że Bóg objawił w Jezusie swojego Syna (Ga 1,16). Jezus jest zatem odbłaskiem Ojca<sup>25</sup>. Ten tytuł wskazuje również na nieustanną obecność i działanie Boga w życiu Kościoła. On działa jako Bóg żywy przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie. Swoją zbawczą misję na obecnym etapie historii zbawienia kontynuuje zwłaszcza w liturgii i poprzez liturgię<sup>26</sup>. W dalszej części litanii występują jeszcze inne terminy wskazujące na boskość Chrystusa i Jego jedność z Ojcem: „Jezu, Boże mocny”, „Jezu, Ojcie na wieki”, „Jezu, Boże nasz”, „Jezu, Boże pokoju”<sup>27</sup>.

Tytuł „Król chwały” w sensie ścisłym ma pochodzenie patrystyczne, ale jego korzenie znajdują się w Nowym Testamencie. Jezus w czasie publicznej dzia-

<sup>23</sup> Tamże, s. 1374-1376.

<sup>24</sup> Tamże, s. 1374.

<sup>25</sup> Por. A. Tronina, *Jezus Chrystus – nazwy*, art. cyt., kol. 1352.

<sup>26</sup> Por. KL 7; T. Szarwark, *Rozważania czerwcowe. Litania do Imienia Jezus*, Tarnów 1999, s. 4-5.

<sup>27</sup> LG, s. 1375.

łałości nie manifestował swojej królewskości, choć wiele mówił o Królestwie Bożym. Przez swoje słowa i czyny chciał pokazać, że Jego posłannictwo, choć królewskie, jest innego rodzaju. Chociaż nie zakwestionował mesjańskiego wyznania wiary Natanaela: „Jesteś królem Izraela” (J 1,49) i nie protestował, gdy przy wjeździe do Jerozolimy tłum wznosił na Jego cześć okrzyki: „Król izraelski” (J 12,13), to jednak kierował spojrzenie ludzi ku paruzji Syna Człowieczego. Paradoksalnie, to męka Jezusa najbardziej objawiła Jego królewską godność. W dialogu z Piłatem Jezus nie odrzucił pytania o Jego królewski tytuł, ale wyjaśnił zaraz, że Jego Królestwo ma zupełnie inny wymiar i nie jest z tego świata (J 18,36). Władzę królewską Jezusa, choć nieświadomie i w sposób ubliżający, oddawali mu żołnierze, którzy Go biczowali, pozdrawiając Go przy tym jako króla żydowskiego (Mk 15,18). Również na krzyżu Piłat kazał umieścić napis, że zawisł na nim: „Jezus Nazareński, król żydowski” (J 19,19). Właściwa władza Chrystusa jako Króla chwały objawia się w Jego zmartwychwstaniu, a w pełni ukaże się w paruzji<sup>28</sup>.

W pierwszej części *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus* występują terminy określające Jezusa jako jasność, światło wieczne i słońce sprawiedliwości<sup>29</sup>. Wszystkie te określenia mają swoje źródła w Piśmie Świętym. Skoro Jezus jest odbłaskiem Ojca, to również do Niego odnoszą się wszystkie tytuły, w których Bóg jest światłością. Światło jest jednocześnie dziełem Boga, jak i jednym z Jego atrybutów. Można stwierdzić, że światło, podobnie jak inne stworzenia, jest znakiem, który ukazuje coś z Boga samego. Światło jest jakby odbiciem Jego chwały i szatą, w którą On się przyodziewa (Ps 104,2; Wj 24,10; Ez 1,22). Światło uwydatnia majestat i chwałę Boga, który stał się bliski człowiekowi (Wj 24,10). Obecność Boga, wyrażona w znaku światła, jest opiekuńcza. Ona otacza człowieka ratunkiem, chroni jego stopy i daje mu ocalenie (Prz 6,23; Ps 13,4; Ps 27,1; Ps 119,105). Pełnia Bożego światła ukazała się w Osobie Jezusa Chrystusa Jego Syna. Kantyki zapowiadające narodziny i działalność Jezusa nazywają Go: „Wschodzącym Słońcem” (Łk 1,78), czy: „Światłem na oświecenie pogan” (Łk 2,32). Jako Światłość świata Jezus objawia się w swoich słowach i czynach. Świadczą o tym choćby uzdrowienia niewidomych (Mk 8,22-26; J 9,1-41), czy Jego słowa: „Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata” (J 9,5) lub: „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności (J 12,46). W sposób szczególny boską światłość Jezusa ukazały uczniom wydarzenia przemienienia na górze Tabor (Mt 17,2n) oraz zmartwychwstania (Dz 9,3; 22)<sup>30</sup>. Stąd prawdziwi uczniowie Jezusa są powołani do życia w światłości. Chrystus wyzwala człowieka z niewoli ciemności – grzechu i śmierci, i wprowadza go w życie pełne światłości.

<sup>28</sup> Por. P. Grelot, *Król i królowanie*, w: STB, s. 401-403.

<sup>29</sup> LG, s. 1374.

<sup>30</sup> A. Feuillet, P. Grelot, *Światło i ciemności*, w: STB, s. 959-963.

Drogą do wejścia w życie w światłości jest przyjęty sakrament chrztu. Przez ten sakrament, który starożytność chrześcijańska często nazywała „oświeceniem”, człowiek jednoczy się z Chrystusem i razem z Nim umiera dla grzechu i rodzi się do nowego życia. Wraz z Jezusem przechodzi ze śmierci do życia, czyli z ciemności do światła. W liturgii chrzcielnej w sposób bardzo wymowny symbolizuje to zapalony paschał oraz zapalana od niego świeca, która jest wręczana rodzicom i chrzestnym<sup>31</sup>.

Pierwszą część litanii zamyka wezwanie: „Jezu, Synu Maryi Panny”<sup>32</sup>. Ten tytuł ukazuje najważniejszą prawdę teologiczną o roli Maryi w historii zbawienia. Z woli Boga Ojca, za sprawą Ducha Świętego, poczęła i zrodziła Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że „Zwiastowanie Maryi zapoczątkowuje „pełnię czasu” (Ga 4,4), to znaczy wypełnienie czasu obietnic i przygotowań. Maryja jest powołana do poczęcia Tego, w którym zamieszka „cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2,9)”<sup>33</sup>. I dalej kontynuuje: „Maryja, nazwana w Ewangeliach „Matką Jezusa” (J 2,1; 19,25), już przed narodzeniem swego Syna jest ogłoszona przez Elżbietę, pod natchnieniem Ducha Świętego, „Matką mojego Pana” (Łk 1,43). Istotnie, Ten którego poczęła jako człowieka z Ducha Świętego i który prawdziwie stał się Jej Synem według ciała, nie jest nikim innym, jak wiecznym Synem Ojca, drugą Osobą Trójcy Świętej. Kościół wyznaje, że Maryja jest rzeczywiście *Matką Bożą*”<sup>34</sup>. W tym wezwaniu kryje się prawda, że Jezus jest jednocześnie Synem Bożym i Synem Człowieczym oraz że Maryja jest prawdziwą Matką Syna Bożego. Potwierdza te prawdy nauczanie Soboru Watykańskiego II: „Obchodząc ten roczny cykl misteriów Chrystusa, Kościół święty ze szczególną miłością oddaje cześć Najświętszej Matce Bożej, Maryi, która nierozzerwalnym węzłem złączona jest ze zbawczym dziełem swojego Syna. W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc odkupienia i jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być”<sup>35</sup>.

### 3.2. Przymioty Imienia Jezus

Kolejna seria wezwań w *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus* przywołuje Jego przymioty. Wynikają one z relacji Jezusa względem ludzi, którym głosił dobrą nowinę o Królestwie Bożym. Również te przymioty w większości swoje źródło

<sup>31</sup> Por. Z. Cieślak, K.K. Kowalik, D. Kwiatkowski, *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha. Pismo Święte – liturgia – prawo kanoniczne*, Poznań 2014, s. 191-193.

<sup>32</sup> LG, s. 1375.

<sup>33</sup> KKK 484.

<sup>34</sup> Tamże 495.

<sup>35</sup> KL 103.

dło znajdują w Nowym Testamencie i zbawczych czynach Jezusa, którymi były uzdrowienia, uwolnienia z mocy złych duchów, wskrzeszenia umarłych oraz w nauczaniu Jezusa. Można w nich także odnaleźć tytuły, które wypracowała teologia patrystyczna i pobożność ludowa. Stąd Jezus jest najmiłszy, przedziwny, najmożniejszy, najcierpliwszy, najposłuszniejszy, cichy i pokornego serca, miłośnikiem czystości, miłującym ludzi, dawcą żywota, przykładem cnót, pragnącym naszego zbawienia, naszą ucieczką, skarbem wiernych, dobrym pasterzem, światłością prawdziwą, mądrością przedwieczną, dobrocią nieskończoną, drogą i naszym życiem<sup>36</sup>.

### 3.3. Imię Jezusa w relacji do świętych

Ostatnią grupą wezwań litanii są określenia Jezusa w relacji do konkretnych grup świętych. Kościół od początku swego istnienia oddawał kult świętym. W konstytucji liturgicznej czytamy: „Kościół rozmieścił także w ciągu roku wspomnienia męczenników oraz innych świętych, którzy dzięki wielorakiej łasce Bożej doszli do doskonałości, a osiągnąwszy już wieczne zbawienie, wyśpiewują Bogu w niebie doskonałą chwałę i wstawiają się za nami. W dniu ich narodzin dla nieba Kościół głosi misterium paschalne w świętych, którzy z Chrystusem współcierpieli i zostali z Nim współuwielbieni, przedstawia ich wiernym jako przykład, pociągający wszystkich przez Chrystusa do Ojca, a przez ich zasługi wyjednuje Boże dobrodziejstwa”<sup>37</sup>.

Wszystkie grupy świętych na różny sposób uzupełniają misterium Chrystusa, są Jego manifestacją i autentycznymi świadkami. Święci są miejscem spotkania między zbawczym działaniem Chrystusa i mistycznym działaniem Jego Kościoła. Nie stanowią oni tylko ozdoby historii Kościoła, ale należą do jego istoty. Bez świętych Kościół nie byłby sobą. W nich objawia się pełnia miłości Boga do człowieka. Stąd cześć oddawana świętym jest uwielbieniem Boga. Ich życie, będące nieustannym świadectwem Bożej miłości, jest także znakiem obecności Boga w Kościele. Święci poprzez wierność Bogu, wypełnianie Jego woli sprawiają, że Bóg zajmuje miejsce we wszystkim i wszystko odnajduje się w Bogu. W ten sposób realizuje się i wypełnia Królestwo Boże na ziemi<sup>38</sup>.

*Litania do Najświętszego Imienia Jezus* wskazuje konkretne grupy świętych i precyzuje ich odniesienie do Jezusa. Jezus jest weselem Aniołów, królem Pa-

<sup>36</sup> LG, s. 1375.

<sup>37</sup> KL 104. Konstytucja bardzo mocno łączy kult świętych z osobą Jezusa Chrystusa. W świętych Kościół oddaje cześć i chwałę Jezusowi, który obdarował ich świętością. Święci uczestniczą w świętości Jezusa. Dla wiernych są znakami życia według Ewangelii i wierności Jezusowi do końca.

<sup>38</sup> Por. B. Nadolski, *Liturgia i czas. Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 157-174.

triarchów, mistrzem Apostołów, nauczycielem Ewangelistów, męstwem Męczenników, światłością Wyznawców, czystością Dziewic oraz koroną Wszystkich Świętych<sup>39</sup>.

### 3.4. Inwokacje litanijne

Przejdziem do drugiej części litanii, czyli do prośb w różnych potrzebach, są inwokacje wołające do Jezusa o miłosierdzie: „Bądź nam miłościw, – przepuść nam, Jezu. Bądź nam miłościw, – wysłuchaj nas, Jezu”. Po tym wołaniu są prośby skierowane do Jezusa, aby wybawił przyzywających Jego Imienia od różnych niebezpieczeństw, które mogłyby ich oddalić, a nawet pozbawić życia wiecznego. Modlący się proszą Jezusa, aby wybawił ich od zła wszelkiego, od każdego grzechu, od Jego gniewu, od zasadzek szatana, od ducha nieczystości, od śmierci wiecznej i od zaniedbania Jego natchnień<sup>40</sup>.

Podstawą tych prośb są zbawcze czyny Jezusa, które już przyniosły ludzkości zbawienie. W litanii przywołuje się następujące wydarzenia: wcielenie, narodzenie, dzieciństwo Jezusa, Jego najświętsze życie i Jego trudy, konanie w Ogrójcu i mękę, opuszczenie i omdlenie Jezusa, śmierć i złożenie do grobu, Jego zmarłych wstanie i wniebowstąpienie, ustanowienie Najświętszego Sakramentu i w końcu radość i chwałę Jezusa<sup>41</sup>.

Wymienienie zasług Jezusa stanowi podstawę do prośb o pomoc i ratunek. Pamięć wielkich dzieł Boga pobudza wiarę u proszących i inspiruje ich modlitwę. W znaczeniu biblijnym i liturgicznym, pamiętać o zbawczych dziełach Boga, znaczy uobecniać i aktualizować je. Oznacza to, że osoba modląca się ma świadomość, że staje przed Chrystusem żyjącym i działającym „tu” i „teraz”. Dzięki aktualizacji historii zbawienia i wiary osoby przyzywającej imienia Jezusa i Jego zbawcze czyny, modlitwa staje się skuteczna<sup>42</sup>.

*Litanie do Najświętszego Imienia Jezus* kończy modlitwa, która od strony strukturalnej, przyjmuje formę mszalnej modlitwy prezydencjalnej. Inwokację modlitwy stanowi przywołanie imienia Jezusa, który nazwany jest również Panem i Chrystusem, a więc dwoma najczęściej używanymi tytułami Jezusa. Anamnezę modlitwy tworzą słowa Jezusa wypowiedziane w kontekście zachęty do nieustannej modlitwy: „Proście, a otrzymacie; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a będzie wam otworzone” (Mt 7,7). Jezus w dalszej części swej wypowiedzi mówi, że taka modlitwa będzie wysłuchana przez Boga, gdyż jest On dobry

<sup>39</sup> LG, s. 1375.

<sup>40</sup> Tamże, s. 1375-1376.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. D. Kwiatkowski, *Teologiczno-liturgiczne znaczenie pojęć „pamiętać” i „pamiętka” w Starym Testamencie*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1(2002), s. 117-128.



i miłosierny. Wiara w dobroć Ojca staje się zachętą do ufnej prośby, abyśmy nieustannie doświadczali uczucia Boskiej miłości. To doświadczenie ma doprowadzić do miłowania Boga całym sercem i nieustannego wielbienia ustami. Modlitwa kończy się konkluzją, ukazującą Jezusa jako Tego, który żyje i króluje na wieki wieków<sup>43</sup>.

## Zakończenie

*Litania do Najświętszego Imienia Jezus* należy do jednej z najpiękniejszych modlitw litanijnych, znajdujących się w skarbcu modlitewnym całego Kościoła. Ukazuje bogactwo treści, które mieści się w Imieniu Jezus. Te treści zaczerpnięte zostały zaczerpnięte z Pisma Świętego, nauczania ojców Kościoła i z pobożności ludowej. W Imieniu Jezusa zawarta jest Jego nieskończona miłość do całego dzieła stworzenia a zwłaszcza do każdego człowieka. Litania stanowi niejako streszczenie całej historii zbawienia, w której Imię Jezusa stało się „imieniem ponad wszelkie imiona” (por. Flp 2,8-11).

W dzisiejszych czasach, kiedy imię straciło swoje dawne znaczenie i jest raczej nadawane niż poszukiwane, warto polecać wiernym tę modlitwę litanijną, by mogli odkryć bogactwo, jakie może nieść w sobie imię. Poza tym, modląc się *Litanii do Najświętszego Imienia Jezus*, mają okazję zanurzyć się i skosztować, jak słodki jest Pan oraz doświadczyć Jego zbawczej mocy. Również z punktu widzenia teologicznego właśnie ta litania winna być przedstawiana wiernym jako najważniejsza.

## The origin and theological content of the Litany of the Most Holy Name of Jesus

### Summary

The article presents the sources, origin and theology of the Litany to the Holy Name of Jesus. The first part shows the mystery of names. It is the symbolism of man and the process of mutual communication that is the core. Names are the living souls of every being. Thanks to names, human beings are not anonymous. In ancient times, names would never be overlooked as insignificant conventional terms as they had a meaningful part in the role that a given being took on in the universe. The name has a meaning and is treated as a kind of a spiritual substance, as something real, something that truly exists. The sources of Jesus' titles present in the Litany to the Name of Jesus are the Holy Scriptures, the writings of the Fathers of the Church and popular piety. The Litany to the Holy Name of Jesus shows the richness of the content in the Name of Jesus, which contains the truth about His deity and His infinite love for the whole of creation and especially for every human being. The Litany is a summary of the entire history of salvation, in which the name of Jesus became “a name above all names” (see Flp 2: 8-11).

---

<sup>43</sup> Por. LG, s. 1376.



## Keywords

Name, Jesus, Holy Scripture, litanies, prayer, worship, creation, love, salvation

## Słowa kluczowe

Imię, Jezus, Pismo Święte, litania, modlitwa, kult, stworzenie, miłość, zbawienie

## Bibliografia

- Bartnik Cz. St., *Imię chrześcijanina*, „Collectanea Theologica” 46(1976), nr 2, s. 41-51.
- Cazelles H., *Imię*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 322-324.
- Cieślak Z., Kowalik K.K., Kwiatkowski D., *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha. Pismo Święte – liturgia – prawo kanoniczne*, Poznań 2014.
- Drączkowski F., *Jezus Chrystus – nazwy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t. 7, Lublin 1977, k. 1353-1355.
- Duchniewski J., *Litania*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t.10, Lublin 2004, k. 1169-1171.
- Dupont J., *Imię*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 324-326.
- Feuillet A., Grelot P., *Światło i ciemności*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 958-963.
- Grelot P., *Król i królowanie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, s. 396-403.
- Grzegorz z Nyssy, *O doskonałości chrześcijańskiej*, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań 1987, s. 319-320.
- Guillet J., *Jezus*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 344-346.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kwiatkowski D., *Teologiczno-liturgiczne znaczenie pojęć „pamiętać” i „pamiętka” w Starym Testamentie*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1(2002), s. 117-128.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, wydanie drugie, Poznań 2006, s.1374-1377.
- Nadolski B., *Imieniny i urodziny w tradycji chrześcijańskiej Europy*, Poznań 2007.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Liturgia i czas. Liturgika*, t. 2, Poznań 1991.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.
- Stählin F., *Kraft und Sinn der Namengebung*, Utting 1977.
- Szarwark T., *Rozważania czerwcowe. Litania do Imienia Jezus*, Tarnów 1999.
- Szram M., *Jezus Chrystus – Figury*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t. 7, Lublin 1977, kol. 1319-1321.
- Szymik S., *Imię*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t. 7, Lublin 1977, kol. 57-58.
- Tronina A., *Jezus Chrystus – nazwy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. St. Wielgus, t. 7, Lublin 1977, kol. 1350-1353.
- Żychewicz T., *Imię*, „Tygodnik Powszechny” 39(1975), nr 44, s. 3-4.



Adam Kalbarczyk<sup>1</sup>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## Wielkość osoby i dzieła pastora Valeriusa Herbergera w świetle jego przydomków

Wielu znanym, ważnym, wybitnym, cenionym postaciom potomność, a niekiedy już współczesność, nadawała rozmaite przydomki. Sławny niemiecki pastor luterński, kaznodzieja, teolog, humanista, poeta, twórca znanych pieśni kościelnych i społecznik, Valerius Herberger (1562-1627), który żył i działał w polskiej królewskiej Wschowie, zyskał ich aż dziesięć: „Mały Luter”, „Drugi Luter”, „Polski Luter”, „Ewangelicki Abraham a Sancta Clara”, „Drugi Ignacy Loyola”, „Kaznodzieja Jezusa”, „Miłośnik Jezusa”, „Kaznodzieja Serca”, „Strażnik Serc” i „Pastor Dżumy”<sup>2</sup>. Wszystkie one są świadectwem wielkości jego osoby i dzieła.

Wyraz „przydomek” może być rozumiany jako przezwisko, czyli nadana komuś dodatkowa nazwa, charakterystyczna dla danej osoby, żartobliwa, złośliwa, szydercza czy nawet obelżywa, albo przeciwnie – jako wyrazem podziwu i szacunku (np. papież Leon I Wielki) oraz jako nazwa jednej z gałęzi danego rodu (przydomek rodowy, rodzinny)<sup>3</sup>, odróżniająca go od innych gałęzi (np. Sapieha-Kodeński). W Biblii i literaturze teologicznej występują też przydomki geograficzne, wywodzące się od miejsca urodzenia niektórych znanych postaci, np. Maria z Magdali nazywana jest „Magdaleną”, a o Tomasz z Akwinu mówi się „Akwinata”.

<sup>1</sup> Ksiądz Adam Kalbarczyk, ur. 1957 r. w Lesznie, kapłan archidiecezji poznańskiej, dr hab. teologii, prof. nadzwyczajny homiletyki, prodziekan Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu; germanista, tłumacz; autor kilku książek (np. *Teatr animacji jako medium słowa Bożego*, Poznań 2013) oraz wielu artykułów z dziedziny teologii pastoralnej i teologii kaznodziejstwa; interesuje się retoryką homiletyczną, tzw. „teologią dziecięcą”, związkami kaznodziejstwa z teatrem, jak też historią kaznodziejstwa protestanckiego okresu ortodoksji luterńskiej.

<sup>2</sup> Por. A. Kalbarczyk, *Przydomki pastora Valeriusa Herbergera*, w: „*Verbum Domini manet in aeternum*”. *Wschowski Syjon – centrum wielkopolskiego protestantyzmu*, Wschowa 2017, s. 61-74.

<sup>3</sup> To drugie znaczenie „przydomka” bliższe jest jego etymologii – pochodzi on bowiem od wyrażenia przyimkowego „przy domu”. „Przydomek” oznaczał zatem pierwotnie „to, co jest przy domu, przy rodzinie, zamieszkującej (dany) dom, przy domownikach, to, co im przysługuje, do nich należy”.

Wyżej wymienione określenia Herbergera nie są ani przydomkami geograficznymi<sup>4</sup>, ani rodowymi, ani tym bardziej przezwiskami (wyraz „przezwisko”, mimo że słownikowo jest ambiwalentny, budzi jednak przeważnie negatywne konotacje). Dlatego w tym przypadku rozumienie terminu „przydomek” najlepiej zawęzić do jego hiperonimu, a więc „nazwy” – dodatkowej nazwy nadanej jakiejś osobie i charakterystycznej dla niej. Będzie tu zatem mowa o przydomkach pastora Herbergera w znaczeniu nadanych mu przez historię dodatkowych, charakterystycznych dla niego mian, tytułów czy epitetów (określeń). Już gołym okiem widać, że pierwsze pięć z nich ma charakter analogii, tzn. powstały na zasadzie odniesienia osoby Herbergera do trzech innych osób: Marcina Lutra, Abrahama a Sancta Clara i Ignacego Loyoli. Wyrażają one zatem pewne paralele, pokrewieństwa, zbieżności, podobieństwa jego dzieła z dziełem tychże osób – tak samo znanych, ważnych, wybitnych, cenionych jak on. Natomiast wszystkie pozostałe przydomki są wyrazem podziwu i szacunku dla niego jako kaznodziei i duszpasterza.

## 1. „Lutrowe” przydomki Herbergera

Prezentację przydomków sławetnego wschowskiego pastora luterańskiego wypada rozpocząć od tych nawiązujących do osoby Marcina Lutra (1483-1546), który również zyskał sobie wiele przydomków. Najczęściej nazywa się go „Ojcem Reformacji”<sup>5</sup>, choć zyskał sobie też miano „Trzeciego Eliasza” (i ostatniego, po Janie Chrzcicielu). Najbliższy współpracownik Lutra Filip Melanchton (1497-1560) i szwajcarski reformator Huldrych Zwingli (1484-1531) mówili o nim „Eliasz walczący z rzymskokatolickimi kapłanami Baala”<sup>6</sup>. Często mówiono o nim po prostu „Prorok”, posłany od Boga. Po jego śmierci bito medale

---

<sup>4</sup> Na nagrobku pastora na Staromiejskim Cmentarzu Ewangelickim we Wschowie widnieją litery „V.H.F.”, będące skrótem łacińskiej sentencji: *Urget* [VRGET] *Honesta Fides* (Prawdziwa wiara przynagla), i jednocześnie jego inicjałami: *Valerius Herbergerus Fraustadiensis*. Jednakże ani łac. *Fraustadiensis*, ani niem. *Fraustädter* (od Fraustadt – niem. nazwa Wschowy) nie przyłgnęło do Herbergera na tyle, by stać się jego powszechnie używanym przydomkiem geograficznym. Stało się odwrotnie: To jego nazwisko tak rozszławiło Wschowę, że zaczęto nazywać ją „Herbergerstadt”, czyli „Miastem Herbergera” (podobnie jak Eisleben, rodzinne miasto Marcina Lutra, jak też Wittenbergę, miasto, w którym ojciec reformacji nauczał, pisał i został pochowany, nazwano „Lutherstadt”, „Miastem Lutra”). Por. S. Sterna-Wachowiak, *Nagrobek pastora*, „Gdańsk” 2(1991), s. 163-165. Nazwisko Herbergera znajduje się też na szczycie listy osób, które przyczyniły się do tego, że w XVI i XVII w. uznawano Wschowę za kluczowy ośrodek luteranizmu w Polsce i z tej racji nazywano ją „Małą Wittenbergą”, „Polską Wittenbergą” czy „Wittenbergą Wschodu”. Zob. <http://luter2017.pl/wschowa-wittenberga-wschodu-herberger-reformacja> (dostęp 15.03.2018).

<sup>5</sup> Zob. M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995.

<sup>6</sup> Zob. H. Preuss, *Martin Luther. Der Prophet*, Güthersloh 1933, s. 49n.

pamiętkowe, na których wyryte były słowa: *Propheta Germaniae Sanctus Domini* (Święty Prorok Pański Germanii); powstawały dzieła zatytułowane: „Luter prorok”; „Luter – drugi Samuel”; „Luter cudotwórca”<sup>7</sup>. Do inicjatora reformacji przyłączył też przydomek „Drugi Mojżesz”, gdyż uważano, że niczym biblijny patriarcha wyprowadził on lud Boży z ciemności egipskich i powiodł ku Chrystusowi<sup>8</sup>. Wszystkie wymienione tu przydomki Marcina Lutra mają na celu apoteozę i heroizację reformatora, przez co stanowią interesujący kontekst dla „lutrowych” przydomków Valeriusa Herbergera: „Mały Luter”, „Drugi Luter”, „Polski Luter”.

### 1.1. „Mały Luter”

Nie wiadomo, kto jako pierwszy nadał Herbergerowi miano „Mały Luter”<sup>9</sup>. Podobnie rzecz ma się z pozostałymi jego przydomkami. Przypuszczalnie funkcjonowały one najpierw w przekazie ustnym, a dopiero później zostały utrwalone na piśmie.

„Mały Luter” to najbardziej znany i najczęściej używany przydomek wschowskiego pastora. Dzisiejsi wschowianie wymawiają to miano z dumą, szcząc się Herbergerem jako najznamienitszą postacią w dziejach swojego miasta, wskazując przy tym na jego wielkie zasługi dla Wschowy (np. wzniesienie luterńskiego kościoła pw. Żłóbka Chrystusowego czy założenie nowego cmentarza poza murami miasta), a zwłaszcza jego wybitne dzieła teologiczne, kaznodziejskie i literackie „o niepowtarzalnym klimacie i oryginalnej poetyce”<sup>10</sup>, jakie po sobie zostawił.

Jednakże przydomek ten pierwotnie wcale nie miał wyrażać wielkości wschowskiego pastora. Atrybut „mały” zdaje się suponować coś zgoła innego. Niewykluczone, że nawiązuje on do wzrostu pastora, który – jak można przypuszczać na podstawie dwu znanych jego portretów – raczej nie był słusznego wzrostu<sup>11</sup>. Najprawdopodobniej miało to być przezwisko o charakterze prze-

<sup>7</sup> Zob. J. Jansen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. III, Paderborn 2015, s. 549, przyp. 3.

<sup>8</sup> Zob. T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zu Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, s. 313–314. Autor posłużył się przy omawianiu tego przydomka Lutra niemieckim terminem *Epitheton* (s. 314). Jego polskim odpowiednikiem jest „epitet”, czyli wyraz (np. przymiotnik, imiesłów) określający rzeczownik (środek stylistyczny; figura retoryczna). W polskich publikacjach z obszaru teorii literatury pojawia się niekiedy termin epiteton, rozumiany jednak jako ciąg, szereg najmniej trzech epitetów, które określają jakiś rzeczownik w utworze.

<sup>9</sup> Autor biografii Herbergera, Karl F. Ledderhose, twierdzi, że to katolicy nadali mu takie przezwisko. Zob. K.F. Ledderhose, *Leben Valerius Herberger's, Predigers am Kripplein Christi zu Fraustadt in Polen*, Bielefeld 1851, s. 48.

<sup>10</sup> S. Sterna-Wachowiak, dz. cyt., s. 152.

<sup>11</sup> Historia zna postaci, którym nadano przydomki odnoszące się wprost do ich niskiego wzrostu. Przykładem może być tu Napoleon Bonaparte, nazywany „Małym Kapralem”.

śmiewczym, sugerujące, że Herberger, który nigdy nie krył swojego podziwu, a nawet czci dla Lutra, często odwołując się do jego pism i przykładów z życia, cierpiał na przerost ambicji i bezskutecznie próbował równać się z wielkim ojcem reformacji. W tym kontekście „mały” w przydomku pastora mógłby być rozumiany jako „niedojrzały”, „niedorastający” albo „pomniejszy”, „podrzędny”, „drugorzędny” czy „nieznaczny”, „ledwo zauważalny”. „Mały Luter” zrodził się najprawdopodobniej w umysłach tych, którym Herberger naraził się swoim śmiałym nauczaniem, bezkompromisową postawą, ale też impulsywnością. Wiadomo, że jego nader krytyczne kazania, wywołujące nieraz oburzenie i gniew, przysporzyły mu wielu wrogów – zwłaszcza wśród rajców wschowskich, którzy rościli sobie prawo do ścisłego kontrolowania kaznodziejów i narzucania im, czego i w jaki sposób mają nauczać<sup>12</sup>.

Być może intencją przezwiskodawców było też, ażeby epitet „mały” wywoływał wrażenie, że Herberger był mimo wszystko jedynie „lokalnym bohaterem”, jeśli już „Lutrem”, to tylko prowincjonalnym, a jego oddziaływanie – w przeciwieństwie do wielkiego mistrza – miało zasięg nieduży, ograniczony do Wschowy i jej okolic, które tak chętnie nazywał swoją małą ojczyzną (łac. *patria mea*, niem. *mein Vaterland*). Wiadomo jednak, że jego sława sięgała daleko poza rodzinne, umiłowane miasto. Herberger był bardzo znany szczególnie na Dolnym Śląsku, przez który prowadził niegdyś jego edukacyjny szlak, gdzie żyła większość jego przyjaciół i mocodawców, gdzie też kilkakrotnie oferowano mu (bezskutecznie) objęcie eksponowanych stanowisk kościelnych. Jego imię znane było również w ówczesnej Rzeczypospolitej, szczególnie w Prusach Królewskich i Prusach Książęcych, choć jego powiązania z tymi regionami były już słabsze, oraz w Wielkopolsce – głównie poprzez bliższe kontakty z tamtejszym Kościołem braci czeskich<sup>13</sup>. Natomiast jego liczne dzieła, wznawiane jeszcze w XIX wieku, łatwo dostępne i chętnie czytane, pozwoliły mu oddziaływać na wiele następnych pokoleń ewangelików niezależnie od upływu czasu<sup>14</sup>.

Valerius Herberger jako człowiek wielkiej wiedzy, o wyraźnie zarysowanej osobowości, erudyta obdarzony wielkim talentem krasomówczym, który „przez wiele lat cierpliwie budował swój autorytet śmiałym nauczaniem i potwierdzającą je bezkompromisową postawą”<sup>15</sup>, w czym był bardzo podobny do Marci-

---

<sup>12</sup> Zob. D.W. Bickerich, *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, w: *Valerius Herberger und seine Zeit. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages*, Fraustadt 1927, s. 45-47.

<sup>13</sup> Tamże, s. 41-45.

<sup>14</sup> O nieustającym zainteresowaniu twórczością Herbergera świadczy wydanie przed kilkoma laty w Stanach Zjednoczonych angielskiego przekładu jego wybitnego dzieła teologicznego *Magnalia Dei*. Zob. V. Herberger, *The Great Works Of God: Part One And Two: The Mysteries Of Christ In The Book Of Genesis, Chapter 1-15*, tłum. M. Carver, St. Louis 2010.

<sup>15</sup> P. Fijałkowski, *Wątki polskie w działalności duszpasterskiej i twórczości literackiej Walerego Herbergera*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XLIII (1999), s. 62.

na Lutra, sam przyczynił się do tego, że nadany mu przez wrogów przydomek „Mały Luter” stał się z czasem jego wyróżniającym określeniem, wypowiadanym z podziwem i szacunkiem.

## 1.2. „Drugi Luter”

Kolejny przydomek Herbergera, „Drugi Luter”<sup>16</sup>, miał – jak się wydaje – od początku pozytywny wydźwięk. Z założenia był wyrazem szczególnej estymy dla osoby i dzieła wybitnego pastora, choć wchodzący w skład przydomka liczebnik porządkowy „drugi” z całą pewnością nie wyraża identyczności, równoważności zasług i godności tych dwóch mężów. Słowo to należy zresztą do dwóch grup znaczeniowych. W pierwszej z nich, biorącej pod uwagę kontekst odmienności, „drugi” może oznaczać „inny”, „innego kalibru”, „nie taki sam”, „nowy”. Zaś druga z nich, uwzględniająca kontekst czegoś wspomagającego, każe nam rozumieć to słowo jako „dodatkowy”, „jeszcze jeden”. Można przypuszczać, że przydomek „Drugi Luter” zrodził się z porównań, z odnajdywania zarówno podobieństw, jak i różnic w dziełach mistrza i jego ucznia. Wydaje się jednak, że ten, kto mówił o Herbergerze jako „Drugim Lutrze”, widział przede wszystkim w jego dziele coś w rodzaju „wartości dodanej” do spuścizny ojca reformacji, jej dalsze rozwinięcie. Niewykluczone też, że miano to było w zamyśle kontrapropozycją dla znajdującego się już w powszechnym obiegu negatywnego przydomka „Mały Luter”.

Biografowie Herbergera zgodnie twierdzą, że na miano „Drugiego Lutra” zasłużył sobie przede wszystkim swoim wybitnym kaznodziejstwem. W pracach poświęconych rozkwitowi tej dziedziny życia kościelnego po reformacji, nazwisko Herbergera pojawia się wśród czołowych naśladowców geniuszu Marcina Lutra: Johanna Gerharda (1582-1637), Johanna Arndta (1555-1621) i Heinricha Müllera (1631-1675)<sup>17</sup>. W swojej książce o wschowskim kaznodziei Karl F. Ledderhose (1806-1890), odnosząc się do jego „lutrowego” przydomka, pisze, że jest on istotnie „rodzajem Lutra”. Tak „jak Luter stoi on w samym środku Ewangelii, trwa przy błogosławionej nauce o usprawiedliwieniu grzesznika przed Bogiem przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Bardziej lutrowego, to znaczy: apostołsko-ewangelijnego kaznodziei chyba nie było w Kościele ewangelickim. Kiedy bowiem pocznie on pocieszać zbolące serca słodyczą boskiej Ewangelii, to łyż Maryi Magdaleny i Piotra nie mogą nie przemienić się w radosne łyż wdzięczności. Jeśli prowadzi na miejsca męki Chrystusa, do Getsemani, na Gabbatę i Golgotę,

<sup>16</sup> Zob. J.A. Wagenmann, *Herberger, Valerius*, w: *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XII, Leipzig 1880, s. 29.

<sup>17</sup> Zob. *Theologisches Universal-Lexikon zum Handgebrauche für Geistliche und gebildete Nichttheologen*, t. II, Elberfeld 1874, s. 972.



to biedne serce grzesznika po prostu musi się podnieść. Wtedy wszelkie troski pierzchają i można odetchnąć głęboko słodkim powietrzem niebios, szczęśliwą wiecznością i poczuć wszystkie energie przyszłego świata. Jeśli pociesza, to rzeczywiście daje pociechę. W tym właśnie kazania Herbergera nie mają sobie równych. Ale potrafi być też srogim, przenikliwym głosicielem pokuty i nawrócenia. Gdy wieści wielki i straszliwy dzień sądu, ma się wrażenie, że przemawia jak na Synaju wśród gromów i błyskawic, że na kazalnicy stoi nowy Mojżesz albo Eliasza, albo ów mąż znad Jordanu, noszący odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, który nie lęka się rzecz słuchającym: «O wy, *plemię żmijowe!*» A mówi jasno, przystępnie, tak zwyczajnie po ludzku, co rusz sięgając po trafne przykłady z historii zbawienia i dziejów świata, nie gardząc nawet żartami. Z Biblią jest za pan brat jak mało który kaznodzieja, wydobywając ze Starego i Nowego Testamentu niczym z kopalni skarby, które potrafi wykorzystać po mistrzowsku<sup>18</sup>.

Prosta forma i poglądowy, pełen przysłów i przykładów, styl kazań i mów pogrzebowych Herbergera bardzo przypominały kaznodziejstwo Lutra, który interpretował teksty biblijne zgodnie z zasadą: *nihil nisi Christus praedicandus*, czyli: „należy zwiastować wyłącznie Chrystusa”. Tak jak jego mistrz, koncentrował się na ich głównej myśli. Nie interesował go retoryczny, lecz zbawczy aspekt kaznodziejstwa, czyli zwiastowanie Dobrej Nowiny. Język Herbergera – podobnie jak język reformatora – jest piękny, ale też często dosadny. Kazania Lutra miały jednak zrazu charakter scholastyczny, akcentowały pouczenie, czyli parenezę; dopiero w późniejszych latach zyskały rys biblijny<sup>19</sup>. Herberger natomiast stronił w swoich kazaniach od polemik teologicznych, tak charakterystycznych dla ojca reformacji i jego bezpośrednich następców. Był za to jednym z czołowych propagatorów tzw. kazań emblematycznych, pełnych wyrazistych, czasem przejawiskawionych obrazów, zabaw językowych, dowcipnych, raz po raz nawet drastycznych sformułowań<sup>20</sup>. Język wschowskiego pastora ukształtował się pod wpływem Biblii Lutra, ale jest bardziej wyszukany. Martin Willkomm (1876-1946), pastor i teolog niemiecki, napisał w swojej krótkiej biografii Herbergera tak: „Luter buduje z kamiennych ciosów, Herberger chętniej układa mozaikę”<sup>21</sup>.

Z Lutrem łączy pastora Valeriusa również zamiłowanie do Psalterza, który był – jak sam mówił – jego „kompanem i vademecum”, który miał zawsze przy sobie, w domu i na ulicy, i nad którym zastała go też śmierć. Zgodnie z posta-

<sup>18</sup> K.F. Ledderhose, dz. cyt., s. 48-49; tł. A. Kalbarczyk.

<sup>19</sup> Zob. A. Kalbarczyk, „Mały Luter” ze Wschowy. Valerius Herberger (1562-1627) wzorem kaznodziei, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 233.

<sup>20</sup> Zob. W. Jannasch, Herberger, Valerius, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. VIII, Berlin 1969, s. 576.

<sup>21</sup> Cyt. za: S. Sterna-Wachowiak, dz. cyt., s. 160. Por. M. Willkomm, Valerius Herberger. *Gedenkblatt zum 350. Geburtstag*, Zwickau 1912.

nowieniem codziennie, rano i wieczorem, czytał jakiś psalm<sup>22</sup>. „Nie ma dnia – mówił – żebym nie zaglądał do Psalterza. Gdybym tego nie uczynił, musiałbym powiedzieć za Tytusem Wespazjanem: «Przyjaciele, straciłem dzień»”<sup>23</sup>.

Ażeby porównaniom z Lutrem stało się zadość, trzeba jeszcze wspomnieć o tym, że Herberger, tak samo jak Luter, nazywany był „prorokiem” i „cudotwórcą”. Mimo że był z urodzenia wschowianinem i nauczał w swoim rodzinnym mieście, przysłowie: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4,24), w jego przypadku się nie sprawdziło – u większości swoich parafian znajdował posłuch i wzbudzał szacunek jako mąż Boży, który niczym starotestamentowy prorok z mocą i odwagą głosił słowo Boże nie okazjonalnie, lecz przy każdej okazji, „w porę i nie w porę”, często wbrew światu, jako niewygodną prawdę, nierzadko narażając się na drwiny i szykany. Z biegiem czasu ugruntowało się też wśród wiernych przekonanie, że ich kaznodzieja ma dar proroctwa i potrafi przewidzieć przyszłość, zwłaszcza po tym, jak w swoim kazaniu w Adwencie w 1598 roku mówił o ogniu i dzwonach pożarowych. Uznano to za przepowiednię pożaru, który faktycznie wybuchł jeszcze tego samego dnia o północy i strawił trzy czwarte miasta. Podobnie rzecz miała się z przekonaniem wschowskich parafian o tym, że jego modlitwa sprawia cuda<sup>24</sup>.

### 1.3. „Polski Luter”

Niektórzy autorzy określają Herbergera mianem „Polskiego Lutra”<sup>25</sup>. Nie wiemy, czy i ten przydomek – tak jak „Mały Luter” – nie miał pierwotnie negatywnych konotacji i nie został wymyślony głównie po to, by szerzyć pogląd, iż oddziaływanie Herbergera nie miało w gruncie rzeczy szerokiego zasięgu. Bardziej prawdopodobne jest jednak to, że miał on w zamyśle wyrazić szczególny stosunek tego niemieckiego luterńskiego pastora do Polski – kraju, w którym żył i pracował. Można wręcz zakładać, że jako mieszkaniec Rzeczypospolitej i poddany polskiego króla do pewnego stopnia uważał się za członka narodu (łac. *natio*) polskiego w sensie prawnym i politycznym. Małą ojczyzną Herber-

---

<sup>22</sup> Zob. K.R. Hagenbach, *Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert*, t. IV: *Der evangelische Protestantismus im 16. bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1870, s. 577.

<sup>23</sup> J.J. Weigel, *Geistliche Herzens-Lust und Freude für betende Christen. Andachten, Gebete und Seufzer aus den gottseligen Valerius Herberger's Schriften auf alle Fest- und Sonntage des Kirchenjahrs*, Erlangen 1863, s. XIII.

<sup>24</sup> Zob. K.R. Hagenbach, dz. cyt., s. 577. Por. A. Kalbarczyk, „Mały Luter” ze Wschowy, dz. cyt., s. 237-238.

<sup>25</sup> Zob. A. Henschel, *Evangelische Lebenszeugen des Posener Landes aus alter und neuer Zeit*, Posen 1891, s. 106-107; A. Nowakowski, *Wschowa i ziemia wschowska w dawnej Polsce (do roku 1793)*, Białystok 1994, s. 125.

gera, w sensie przynależności do wężej pojmowanej wspólnoty terytorialnej (łac. *gens*), w której rozegrało się jego życie, była Wschowa. Natomiast „ojczyzną wyższego rzędu, orientującą go w świecie chrześcijańskim, była dlań Rzeczpospolita. Należał jednocześnie do niemieckiej wspólnoty języka i polskiej wspólnoty politycznej”<sup>26</sup>. W swoich kazaniach i publikacjach często nawiązywał do dziejów Polski. Były w nich opowieści o pogańskiej przeszłości ziem polskich, o początkach państwowości i przyjęcia chrześcijaństwa przez Mieszka I, o polskich królach (Władysław Łokietek, Stefan Batory) i świętych (św. Jadwiga Śląska, św. Jadwiga Królowa, św. Stanisław Biskup i Męczennik). Tego rodzaju wzmianki jako ilustracje do podjętego w kazaniu wątku „zapoznają nas z jego stosunkiem do Rzeczypospolitej, jej przeszłości i tradycji”<sup>27</sup>, jak też – od czasu do czasu – nawiązują do aktualnych wydarzeń politycznych ważnych dla Polski. Do historii przeszła jego słynna modlitwa za Polskę, którą specjalnie napisał i odmówił w kościele wobec parafian tuż przed zwycięską bitwą wojsk polskich z Turkami pod Chocimiem w 1621 roku<sup>28</sup>. Co ciekawe, „Polski Luter” nie angażował się w życie Kościoła luterńskiego na terenie Rzeczypospolitej.

## 2. „Katolickie” przydomki luterńskiego duchownego

Dwa kolejne przydomki Herbergera można umownie określić jako „katolickie” z uwagi na to, że zrodziły się z zestawienia wschowskiego pastora z dwiema postaciami bardzo znanymi w świecie katolickim: Abrahamem a Sancta Clara i św. Ignacym Loyola.

### 2.1. „Ewangelicki Abraham a Sancta Clara”

Abraham a Sancta Clara, a właściwie Johann Ulrich Megerle (1644-1709), augustianin, uważany jest za jednego z najsłynniejszych mówców kościelnych wczesnego baroku i najsłynniejszego barokowego kaznodzieję obszaru niemieckojęzycznego. Działal przede wszystkim na terenie Austrii; zasłynął jako kaznodzieja ludowy (w latach 1670-95) i nadworny kaznodzieja cesarza Leopolda I. Słuchali go przedstawiciele wszystkich warstw społecznych Wiednia, począwszy od cesarza, jego ministrów, dworu i lokai, a skończywszy na mieszczanach, zbiegłych chłopach, prostych ludziach z gminu i innych pobożnych wiernych. „Pełne humoru przykłady i porównania, które potrafił przedstawić z rzadko spotykanym mistrzostwem języka, prezentując wyjątkowe bogactwo twórczej fantazji

<sup>26</sup> P. Fijałkowski, dz. cyt., s. 71.

<sup>27</sup> Tamże, s. 65.

<sup>28</sup> Zob. A. Wilecki, *Modlitwa za Polskę*, „Gazeta Wschowska” 9(46) 1998, s. 33.

i prawie nieosiągalny kunszt gawędziarski, stanowiły dla niego jedynie przynętę służącą przekazowi prawd wiecznych, które głosił z niewzruszoną powagą, nie zwracając uwagi na status społeczny swoich słuchaczy i nie stosując żadnych ograniczeń”<sup>29</sup>.

Teoretycy i historycy kaznodziejstwa wskazują na duże podobieństwa w stylu tego kaznodziei do Herbergera, w stosowanych przez obu środkach ekspresji, w utrzymywaniu w kazaniach tonu pogodnego, a nawet żartobliwego i dowcipnego, połączonego z satyrą i ironią. Twierdzą jednak, że jeżeli Herberger ma być kimś w rodzaju Abrahama a Sancta Clara, to tylko w ewangelickim rozumieniu, gdyż „u niego żart nie dominuje, lecz pokornie służy”. W przeciwieństwie do słynnego austriackiego misjonarza ludowego, Herberger nigdy nie odchodził od tekstu biblijnego; raczej drażył w nim, niż się nad nim rozpyływał. „Często – jak sam mówił – tekst na zewnątrz wydaje się mało atrakcyjny. Jeśli jednak człowiek się wyciszy, rozważy w swoim wnętrzu i przyłoży słowa do Nowego Testamentu, to wtedy rodzą się z tego tak piękne myśli, że trudno jest wyrazić radość, jaka wypełnia wówczas serce”<sup>30</sup>. Natomiast Ledderhose pisze, że Abrahamowi a Sancta Clara brakuje tego, co najistotniejsze, by mógł równać się z Herbergerem: „Tak jak ten ojciec nie może przemawiać na ambonie żaden sługa Jezusa Chrystusa, żaden świadek słowa z krzyża, jeżeli nie chce stać się jedynie zgrywnym krzykaczem”<sup>31</sup>.

## 2.2. „Drugi Ignacy Loyola”

Porównanie Herbergera z Ignacym Loyolą (1491-1556), teologiem, kapłanem, założycielem Towarzystwa Jezusowego, świętym Kościoła katolickiego, opiera się najpierw na dostrzeżeniu dużych podobieństw w duchowości tych dwóch postaci, charakteryzującej się dynamicznym poszukiwaniem woli Bożej, gotowością do ofiarnego znoszenia trudów apostołowania, przede wszystkim zaś osobistą miłością do Jezusa i służbą na rzecz Jego Kościoła.

Jednakże analogia do Ignacego Loyoli pojawiła się przede wszystkim ze względu na *opus vitae* Valeriusa Herbergera, monumentalną, powstałą w latach 1601-1618, liczącą dwanaście tomów, księgę teologiczną pt. *Magnalia Dei, de Jesu, scripturae nucleo et medulla* (Wielkie dzieła Boga. O Jezusie, sednie i rdzeniu Pisma). W dziele tym, za pomocą 771 medytacji, z których każda kończy się modlitwą, autor tak komentuje Stary Testament (od Księgi Rodzaju do Księgi Rut), by odsłonić ukrytą w nim od samego początku pełną

<sup>29</sup> K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. I: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 301.

<sup>30</sup> J.J. Weigel, dz. cyt., s. XIII; tł. A. Kalbarczyk.

<sup>31</sup> K.F. Ledderhose, dz. cyt., s. 49; tł. A. Kalbarczyk.

miłości obecność Jezusa Chrystusa jako tożsamego z Bogiem objawiającym się i działającym w dziejach narodu wybranego<sup>32</sup>. Jest to na wskroś jezuicka interpretacja Starego Przymierza. Trudno się zatem dziwić, że już za życia pastora zwrócono się do niego w pewnym łacińskim wierszu tak: „Chciałoby się nazwać cię Ignacym, Herbergerze, bo tylko Jezusa imię zna twój język i serce”<sup>33</sup>.

### 3. Przydomki kaznodziejskie i duszpasterskie Herbergera

Pięć pozostałych przydomków sławnego wschowskiego pastora odnosi się bezpośrednio do jego posługi głoszenia słowa Bożego i pracy duszpasterskiej. Dwa pierwsze z nich wydają się być rozwinięciem, dopełnieniem przydomka „Drugi Ignacy Loyola”.

#### 3.1. „Kaznodzieja Jezusa” i „Miłośnik Jezusa”

Osobista miłość do Jezusa była najważniejszym motywem zarówno dzieł drukowanych Herbergera, jak i każdego wygłoszonego przez niego kazania. Dlatego jeden z późniejszych teologów włożył mu w usta nieco zmodyfikowany wers Owidiusza: *Quicquid conabar dicere, Jesus erat* (Wszystkim, co starałem się powiedzieć, był Jezus)<sup>34</sup>. Herberger nie głosił nikogo innego jak tylko Pana Jezusa Chrystusa, swego ukochanego Zbawiciela. Wskazywał Nań niczym Jan Chrzciciel. Cała jego wiara, nadzieja i miłość skupiały się w najśłodszym dla niego imieniu Jezus. Każde jego kazanie, każde jego dzieło ukazuje nam go jako mistyka<sup>35</sup> Jezusowego (niem. *Jesus-Mystiker*), z każdego z nich przemawia do nas człowiek bezgranicznie rozmiłowany w Jezusie. Dlatego potomność nadała Herbergerowi przydomek „Kaznodzieja Jezusa” (niem. *Jesus-Prediger*), a miano „Miłośnika Jezusa” (niem. *Liebhaber Jesu*), którym sam siebie z dumą określał, również na trwałe zapisało się w historii<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Zob. Ch. Erdmann-Schott, *Fraustadts Bedeutung für die Kirchengeschichte*, w: D. Meyer (red.), *Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte*, t. LXXV, Sigmaringen 1996.

<sup>33</sup> D.W. Bickerich, dz. cyt., s. 61. Por. A. Wilecki, *Waleriusz Herberger jako człowiek pióra*, „Elita” 2/11(1999), s. 27.

<sup>34</sup> Zob. D.W. Bickerich, dz. cyt., s. 37.

<sup>35</sup> Na temat mistyki w luteranizmie zob. A. Müller, *Duchowość i mistyka ewangelicka*, „Teologia Praktyczna” 18(2017), s. 7-23.

<sup>36</sup> K.R. Hagenbach, dz. cyt., s. 577.

### 3.2. „Kaznodzieja Serca” i „Strażnik Serc”

Teksty swoich kazań Herberger wydawał drukiem głównie w postaci modnych wówczas postylli. Pierwsza z nich *Evangelische Herzpostille*, komentująca perykopy Ewangelii odczytywane podczas nabożeństw, ukazała się w 1613 roku. Druga zaś – objaśniająca perykopy nowotestamentowych listów, epistoł – *Epistolische Herzpostille* – ukazała się już po śmierci Herbergera w 1693 roku. Obie przez ponad 200 lat cieszyły się ogromną popularnością i doczekały się w sumie 20 wydań. Uzupełnieniem tych dwóch dzieł były pomniejsze traktaty, spośród których trzeba wymienić na pierwszym miejscu jeszcze jedną postyllę, tzw. *Stoppelpostille* (niem. Stoppel znaczy ścierń), którą wydano dopiero w 1715 roku. Komentuje ona teksty nowotestamentowe, których nie czytano podczas nabożeństw luteranckich. Jest ona jakby „ścierniskiem”, na którym po żniwach zebrano jeszcze wiele dorodnych kłosów.

W wyrażeniu *Herzpostille*, postylla serca albo postylla serdeczna, dochodzi do głosu swoista „teologia serca”, wypełniająca wszystkie zbiory kazań Herbergera (także *Stoppelpostille* napisana została w tonacji serca). We wstępie do pierwszej z wymienionych postylli napisał on, jak tę kordialność kaznodziejstwa rozumie: „Ludzie serdeczni są najlepszymi ludźmi pod słońcem; zaś serdeczni chrześcijanie są sercem chrześcijaństwa. Wierni duszpasterze wszystko, co mówią i piszą, najpierw rozważają głęboko w swoim sercu, i dopiero wtedy to, co ich własne serca koi, pociąga i karmi, głoszą swoim wiernym. I tak dzięki łasce Bożej prawdziwym okazuje się powiedzenie: Dobre kazanie wychodzi z serca i do serca wchodzi”<sup>37</sup>. Szczególnie na sercu leżała mu naprawa człowieka poprzez żywą wiarę, przekładającą się na przyzwoite życie chrześcijańskie. Kładł przy tym nacisk nie na pouczenie (czyli oddziaływanie na płaszczyznę intelektualną), jak jego ortodoksyjni koledzy, którzy, według niego, docierali tylko do głowy, do rozumu swoich słuchaczy. On zaś chciał trafić przede wszystkim do ich serc i woli, ażeby coś się w nich rzeczywiście poruszyło. W gruncie rzeczy udało mu się perfekcyjnie opanować niezwykłą umiejętność harmonijnego docierania do słuchaczy zarówno żelazną logiką argumentów, jak i delikatnym trącaniem strun ich serca. Serdeczność jego kazań podkreślały formuły, za pomocą których zwykł zwracać się w nich do swoich słuchaczy: *andächtiges Herz!* (serce pobożne!) czy *andächtige, gottergebene Herzen!* (serca pobożne, oddane Bogu!). To wszystko zapewniło mu miano „Kaznodziei Serca” (niem. *Herzprediger*) i „Strażnika Serc” (niem. *Herzberger*)<sup>38</sup>, który wiele serc nawrócił do Jezusa.

<sup>37</sup> V. Herberger, *Hertz-Postilla für alle Sonntags-Evangelia und gewöhnliche Feyrtags-Texte*, tł. A. Kalbarczyk, Leipzig 1721, s. 7.

<sup>38</sup> W określeniu *Herzberger* kryje się aluzja do nazwiska pastora. Herberger pochodzi od *Herberge* – schronisko, schronienie; w tym kontekście *Herzberger* znaczyłoby także: „ten, który daje sercom schronienie”.



Oba te przydomki świadczą w gruncie rzeczy o tym, jak ten słynny wschowski kaznodzieja rozumiał posługę głoszenia słowa Bożego: jako wzywanie do świętości, będącej najgłębszym pragnieniem ludzkiego serca, aby złączyć się w zażyłej komunii z sercem Boga.

### 3.3. „Pastor Dżumy”

Herberger nie był jedynie nauczycielem, lecz także świadkiem; jego życie było świadectwem tego, co głosił z ambony. Dobrze znał swoich parafian i czuł się z nimi bardzo związany. Najlepiej świadczą o tym jego mowy pogrzebowe pełne osobistych odniesień<sup>39</sup>. Żył co prawda dostatnio, ale z umiarem. Potrafił się jednak dzielić z innymi tym, co posiadał. Często wspierał biedaków datkami, pożyczał pieniądze bez procentu i organizował różnorodne akcje charytatywne.

Miano „Pastora Dżumy” albo „Pastora Zadżumionych” (niem. *Pestpfarrer*) zyskał sobie podczas epidemii czarnej śmierci we Wschowie w 1613 roku, kiedy to pozostał na swoim posterunku i nie opuścił swoich parafian, towarzysząc ofiarom i niezmordowanie, z narażeniem życia, wszystkim chorym i umierającym aż do końca. Jeśli nie mógł wejść do domu chorego, to przynajmniej przez okno wspierał i pocieszał go słowem Bożym. Każdego zmarłego chował osobiście<sup>40</sup>. W tych ciężkich czasach ułożył słynną pieśń zaczynającą się od słów: „*Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt*”<sup>41</sup>. Jej polski przekład, autorstwa ks. Jerzego Heczki, rozpoczyna się tak: „Już się z tobą rozstawam, zły świecie obłudny”<sup>42</sup>. Inny zaś, nieznanego autora, otwiera wers: „Już się to żegnam z tobą, świecie niestateczny”<sup>43</sup>. Pieśń Herbergera trafiła na stałe do śpiewników ewangelickich.

\* \* \*

Przydomki dostarczają wiedzy o człowieku, przede wszystkim o postrzeganiu przez niego świata i bliźnich. Stanowią zatem źródło informacji nie tylko o osobie, która je nosi, lecz także o tych, którzy jej je nadali. W tak licznych, szla-

<sup>39</sup> Zob. A. Kalbarczyk, „Mały Luter” ze Wschowy, dz. cyt., s. 237.

<sup>40</sup> Zob. A. Henschel, dz. cyt., s. 112-114. Por. I. Buchholz, *Valerius Herberger. Prediger am „Kripplein Christi” zu Fraustadt in Polen*, Berlin 1965, s. 66-77.

<sup>41</sup> I. Buchholz, dz. cyt., s. 78n.

<sup>42</sup> Zob. *Kancynał, czyli Śpiewnik dla chrześcijan ewangelickich, zebrany i ułożony za staraniem ewangelickiego duchowieństwa w Śląsku austriackim*, Cieszyn 1866.

<sup>43</sup> Zob. *Kancynał, To jest Księgi Psalmów y Pieśni Duchownych Na Chwałę Boga w Trójcy Świętej Iedynego, Oycy, Syna i Ducha Świętego, za zgodą wszystkich zborów ewangelickich Koronnych, W. X. Litewskiego, y Państw do nich należących, z dawniejszych kancynałów, psalterzów y katechizmów zebrane y k woli iednostaynemu używaniu wydane*, Wschowa 1782.



chetnych i wiele mówiących przydomkach, nadanych słynnemu wschowskiemu pastorowi Valeriusowi Herbergerowi, wyrażone zostało wielkie bogactwo jego osobowości, jego ogromna i niezwykle cenna spuścizna teologiczna, kaznodziejska i literacka, jego *vita, fama et fata*<sup>44</sup>, życie, sława i los. Jakże chciałoby się, żeby w tym „świecie niestatecznym” stale zachęcały one do naśladowania, aby wzbudzały w kolejnych pokoleniach kaznodziejów, teologów, duszpasterzy, pisarzy chrześcijańskich, poetów i społeczników żywe pragnienie zasłużenia sobie na przydomek „Drugiego Herbergera”, a jeśli już nie drugiego, to przynajmniej małego.

## **The greatness of Pastor Valerius Herberger as a person and his work in the light of his bynames**

### **Summary**

Many attempts have been made to describe the life, fame and fate of the great German Lutheran pastor, preacher, theologian, humanist, poet, composer of well-known church songs and social activist, Valerius Herberger (1562-1627), who lived and worked in the Polish royal city Wschowa. The excellence of this figure has been proved by ample theological and homiletic works published in print. This article depicts the richness of both Herberger as a person and his works by making references to as many as ten bynames given to him. The first three of them were coined by drawing an analogy to the father of the Reformation, Martin Luther, namely „the little Luther”, „the other Luther”, „the Polish Luther”. In two other epithets: „evangelical Abraham a Sancta Clara” and „the other Ignatius Loyola” Herberger was compared respectively to two figures well-known in the Catholic world, that is to an Augustinian Friar Abraham a Sancta Clara, one of the most famous, early baroque preachers, and to Ignatius Loyola, the founder of the Jesuits. The remaining five bynames refer directly to Herberger’s performance as a preacher and a pastoral worker, that is: „Preacher of Jesus”, „Lover of Jesus”, „Preacher of the Heart”, „Warden of Hearts” and „Pastor of the Plague”. All those epithets pose a constant challenge to successive generations of preachers, theologians, priests, Catholic writers and social activists to become if not another Herberger, at least a little Herberger.

### **Keywords**

Valerius Herberger, pastor, bynames, Lutheran preaching

### **Słowa kluczowe**

Valerius Herberger, pastor, przydomki, kaznodziejstwo luterańskie

---

<sup>44</sup> Nawiązanie do tytułu pierwszej biografii Herbergera autorstwa działającego we Wschowie pastora, teologa i historyka, Samuela Fryderyka Lauterbacha (1662-1728), który uważał się za następcę „Małego Lutra”. Zob. S.F. Lauterbach, *Vita, fama et fata Val. Herbergeri*, cz. I i II, Fraustadt 1708.

**Bibliografia**

- Bickerich D.W., *Leben und Wirken Valerius Herbergers*, w: *Valerius Herberger und seine Zeit. Zur 300. Wiederkehr seines Todestages*, Fraustadt 1927, s. 22-69.
- Buchholz I., *Valerius Herberger. Prediger am „Kripplein Christi“ zu Fraustadt in Polen*, Berlin 1965.
- Kalbarczyk A., „Mały Luter” ze Wschowy. *Valerius Herberger (1562-1627) wzorem kaznodziei*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 28(2014), s. 231-242.
- Kalbarczyk A., *Przydomki pastora Valeriusa Herbergera*, w: „*Verbum Domini manet in aeternum*”. *Wschowski Syjon – centrum wielkopolskiego protestantyzmu*, Wschowa 2017, s. 61-74.
- Lauterbach S.F., *Vita, fama et fata Val. Herbergeri*, cz. I i II, Fraustadt 1708.
- Ledderhose K.F., *Leben Valerius Herberger's, Predigers am Kripplein Christi zu Fraustadt in Polen*, Bielefeld 1851.
- Willkomm M., *Valerius Herberger. Gedenkblatt zum 350. Geburtstag*, Zwickau 1912.

Anna Zellma<sup>1</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologiczny

Edward Wiszowaty<sup>2</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
Wydział Teologiczny  
Wyższa Szkoła Policji w Szczytnie

## Przepowiadanie homilijne i katechetyczne w kontekście regionalnym

W ostatnich latach jesteśmy świadkami szybko postępujących zmian w sferze życia społecznego, kulturalnego, moralnego i religijnego. Daje się przy tym zauważyć różne inicjatywy obywatelskie podejmowane w środowisku lokalnym oraz wzrost zainteresowania tym, co rodzime, bliskie ludziom, związane z ich sytuacją życiową, miejscem zamieszkania, życia i pracy oraz kulturą własnego regionu. Często procesy te są wyrazem ujawniających się tendencji społecznych związanych z poszukiwaniem, odtwarzaniem lub rekonstruowaniem tożsamości regionalnej i tradycji regionalnych oraz promocją idei „małych ojczyzn” i dziedzictwa regionalnego. Wzrost zainteresowania kulturą regionalną w jej wielorakich wymiarach, w tym dobrami materialnymi i duchowymi regionu, wartościami, jakich nośnikiem jest ta kultura, własnymi korzeniami rodzinnymi, wiąże się wprost z ideą i programem regionalizmu. Wobec tych procesów nie mogą być obojętne osoby, które głoszą słowo Boże. Proces przepowiadania słowa Bożego wymaga zarówno ciągłej konfrontacji z konkretnymi sytuacjami adresatów<sup>3</sup>, jak też uwzględniania kultury danego obszaru oraz wartości zawartych w tradycji kulturowej i w kulturze współczesnej<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Anna Zellma – profesor nauk teologicznych; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Katechetyki na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie.

<sup>2</sup> Ksiądz Edward Wiszowaty – profesor nauk teologicznych; pracownik Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie.

<sup>3</sup> Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem ewangelickich homiletyków Achima Härtnera i Holgera Eschmanna, że kościelna mowa staje się przepowiadaniem właśnie poprzez konkretne ukierunkowanie na słuchających w danej chwili. A. Härtner, H. Eschmann, *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, Göttingen 2008, s. 19.

<sup>4</sup> DOK 212.

Wyżej zasygnalizowana sytuacja rodzi określone wyzwania w zakresie różnych typów przepowiadania słowa Bożego. Warto zatem poszukiwać odpowiedzi na pytania: jaką rolę w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym odgrywa kontekst regionalny? Do jakich treści z zakresu kultury regionalnej warto odwoływać się głosząc Ewangelię? W jaki sposób to czynić? Odpowiedź na te pytania nie jest możliwa bez wyjaśnienia terminologii podstawowej dla problematyki określonej w tytule. Stąd też najpierw zostanie krótko wyjaśnione, co rozumiemy, używając terminów „przepowiadanie homilijne”, „przepowiadanie katechetyczne”, „kontekst regionalny”. Następnie wskaże się na treści kultury regionalnej, do których warto odwoływać się w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym, gdyż są one nośnikami wartości duchowych. W toku dalszych analiz zwróci się uwagę na sposoby realizacji tak ukierunkowanego przepowiadania.

### Ustalenia terminologiczne

Przystępując do przedstawienia problematyki określonej w tytule niniejszego opracowania, warto zaznaczyć, że zarówno kwestie związane z rozumieniem przepowiadania homilijnego i katechetycznego, jak też regionalizmu, są szeroko i wieloaspektowo analizowane we współczesnej polskiej literaturze. Co charakterystyczne, możemy spotkać się z różnymi definicjami tych terminów. Uzasadnia to zatem potrzebę określenia przyjętego przez nas rozumienia przepowiadania homilijnego i katechetycznego.

Niewątpliwie termin „przepowiadanie homilijne” wskazuje na jeden z podstawowych sposobów głoszenia słowa Bożego podczas liturgii. Homilia bowiem stanowi integralną część liturgii Mszy św.<sup>5</sup> Wyjaśnia treść i symbolikę sprawowanego misterium<sup>6</sup>. Przepowiadanie homilijne bazuje na tekstach biblijnych, które przewidziano do czytania i rozważania na dany dzień roku liturgicznego oraz ewentualnie na innych tekstach z części stałych lub własnych Mszy św. z dnia<sup>7</sup>. Na podstawie tych tekstów homilista nie tylko ma wyjaśniać treść i symbolikę sprawowanego misterium oraz tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego, ale także pomagać słuchaczom w pełnym zrozumieniu słowa Bożego, zachęcać do wyznawania wiary i wprowadzać do misji apostolskiej<sup>8</sup>. Interpretowane podczas homilii teksty biblijne winny zatem być jednocześnie odnoszone do życia

<sup>5</sup> DH 4-6. Zob. również: G. Siwek, *Kiedy homilia, kiedy kazanie?*, „Homo Dei” 76(2007) nr 4, s. 28-41; S. Dyk, *Liturgia miejscem interpretacji słowa Bożego*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 53(2010) nr 1, s. 33-46.

<sup>6</sup> Szerzej o tym zob. np. w: S. Dyk, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

<sup>7</sup> KL 24, 50, 92; zob. także o tym np. w: E. Wiszowaty, *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 6, s. 153-157.

<sup>8</sup> VD 59.

słuchaczy – ich potrzeb, zainteresowań, środowiska społecznego, pracy, nauki, kultury, w której żyją i której podlegają. Przepowiadanie homilijne wymaga odwołania do sytuacji życiowej słuchaczy oraz brania pod uwagę aspektu lokalnego i duszpasterskiego<sup>9</sup>.

Z uwagi na to, że przedmiotem analiz podjętych w niniejszym opracowaniu jest również przepowiadanie katechetyczne, istotne jest właściwe rozumienie także tego terminu. W niniejszym opracowaniu przepowiadanie katechetyczne oznacza jedną z form posługi słowa Bożego we wspólnocie Kościoła, która obejmuje „przekaz treści wiary (doktryn i norm moralnych)”<sup>10</sup>. Tak określone przepowiadanie katechetyczne znajduje się u podstaw działalności duszpasterskiej Kościoła. Realizuje się ono m.in. w rodzinie chrześcijańskiej, w różnych formach katechezy parafialnej adresowanej do dzieci, młodzieży dorosłych oraz w eklezyalnych wspólnotach i ruchach religijnych<sup>11</sup>. Przepowiadanie katechetyczne jest „kierowane do wierzących w Chrystusa i ochrzczonych. Dokonuje się przez systematyczny wykład prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego w celu ich lepszego zrozumienia i wprowadzenia słuchaczy w chrześcijaństwo”<sup>12</sup>. W przepowiadaniu katechetycznym jednym z istotnych kryteriów doboru treści jest aktualna sytuacja życiowa konkretnej grupy adresatów<sup>13</sup>.

Jak łatwo zauważyć, dla analiz podjętych w niniejszym opracowaniu ważne jest również rozumienie „kontekstu regionalnego”. Termin ten nawiązuje do zespołu czynników społeczno-kulturalnych powiązanych z regionem i jego dziedzictwem kulturowym<sup>14</sup>. Terminem „kontekst regionalny” można posługiwać się m.in. w nawiązaniu do aktywności społecznej i kulturalnej, skoncentrowanej wokół pielęgnowania cech charakterystycznych dla danego regionu i ukierunkowanej na zachowanie jego tożsamości<sup>15</sup>. Analizując zatem kwestie związane z przepowiadaniem homilijnym i katechetycznym w kontekście regionalnym, na uwadze mamy „działalność zmierzającą do ciągłego ożywiania, ubogacania, roz-

<sup>9</sup> H. Sławiński, *Tematyczne programowanie przepowiadania homilijnego*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015) z. 2, s. 88.

<sup>10</sup> Zob. np. J. Kostorz, *Zasada chrystocentryzmu w katechezie w świetle książki Benedykta XVI Jezus z Nazaretu*, cz. I i II, „Studia Warmińskie” 48(2011), s. 137.

<sup>11</sup> DOK 253-264.

<sup>12</sup> W. Broński, *Przepowiadanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 695.

<sup>13</sup> PDK 65-68.

<sup>14</sup> Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się do: H. Skorowski, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1999; S. Taboń, *Regionalizm jako idea, ruch i działalność społeczno-kulturowa*, „Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna” 2015 nr 2, s. 89-96; M. Markocka, *Regionalizm – wielość znaczeń i definicji*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 30-37.

<sup>15</sup> H. Skorowski, *Współczesne ujęcie regionalizmu*, „Saeculum Christianum” 13(2006) nr 2, s. 177.

woju, a także przekształcania tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób wiąże się z pojęciem wspólnoty, kultury i terytorium regionalnego, czyli tych wartości, jakie tkwią w regionie”<sup>16</sup>. W tej działalności chodzi nie tylko o pielęgnowanie tradycji i dziedzictwa kulturowego regionu, ale także o ubogacanie jej, ożywianie, rozwijanie, tworzenie niejako na nowo czy też o propagowanie różnym społecznościom wartości w niej tkwiących oraz kształtowanie tożsamości regionalnej mieszkańców określonego terytorium. Obok ochrony materialnego i duchowego dziedzictwa kulturowego regionu, celem tej działalności jest aktywizacja społeczności lokalnej w różnych sferach życia (np. społecznego, kulturalnego, ekologicznego, gospodarczego, religijnego) i wspieranie mieszkańców regionu w kształtowaniu tożsamości regionalnej. Co ważne, tak określona działalność społeczno-kulturalna i organizacyjna sprzyja zarówno rozwijaniu i wzbogacaniu dziedzictwa kulturowego regionu oraz wprowadzaniu elementów kultury regionalnej do kultury kraju i ogólnoświatowej, jak też kształtowaniu tożsamości regionalnej mieszkańców określonej społeczności lokalnej<sup>17</sup>.

### **Kontekst regionalny a głoszenie słowa Bożego**

Wszyscy słuchacze słowa Bożego (np. podczas Mszy św. i różnych spotkań katechetycznych w parafii), mniej lub bardziej są zanurzeni w społeczności lokalnej, podlegają wpływom kultury regionalnej i inicjatywom podejmowanym w społeczności lokalnej czy też korzystają z wartości dziedzictwa kulturowego regionu, pielęgnują je lub dokonują ich rekonstrukcji, co ma wpływ na ich sposób myślenia oraz postrzegania rzeczywistości społecznej i kulturalnej<sup>18</sup>. Przekłada się to na podejście słuchaczy do tradycji i zwyczajów związanych z celebracją świąt i uroczystości roku liturgicznego (np. Bożego Narodzenia, Objawienia Pańskiego, Wielkanocy, Zesłania Ducha Świętego, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa) oraz kultu Maryi i świętych. Oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego od początku dostrzegało tę doniosłą rolę kultury, w tym także lokalnej<sup>19</sup>. Do odwoływania się w homilii i katechezie do kultury w jej wielorakich wymiarach zachęca Pismo święte, które jest bogate w przykłady bliskie kulturze ówczesnych słuchaczy i społeczności, w której żyli<sup>20</sup>. Ukazane w nich doświadczenia postaci biblijnych są przedstawiane językiem ich kultury<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> VD 109.

<sup>19</sup> Zob. np. KDK 42, 58, 62; DE 4, 6; DV 110, 114; EN 20.

<sup>20</sup> DV 110, 114.

<sup>21</sup> Tamże.

W ślad za tym podejmowana jest również refleksja na ten temat regionalizmu w Kościele<sup>22</sup>.

Obecnie, w nowych okolicznościach, gdy daje się zauważyć promocję dziedzictwa kulturowego „małych ojczyzn”<sup>23</sup>, kwestie regionalne wydają się ważne w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym. Tak homiliści, jak i katecheci muszą liczyć się z faktem, że głoszone przez nich słowo Boże winno być interpretowane w powiązaniu z kulturą, w której adresaci żyją i której wpływom podlegają. Nie mniej istotne są zainteresowania słuchaczy tym, co bliskie, bo związane z regionalnym dziedzictwem kulturowym i z „małą ojczyzną”. Pociąga to za sobą konieczność wsłuchiwania się w wiarę i pobożność ludową słuchaczy czy też wychodzenia od doświadczeń życiowych oraz interpretowania ich w świetle słowa Bożego<sup>24</sup>. Właśnie „w ludowej pobożności można dostrzec sposób, w jaki otrzymana wiara wcieliła się w jakiejś kulturze i dalej jest przekazywana. (...) Pobożność ludowa <<odzwierciedla (...) pragnienie Boga (...). [jest] cennym skarbem Kościoła katolickiego>>”<sup>25</sup>. Co więcej, w tego rodzaju pobożności są obecne elementy „kultury głęboko przemienionej przez ewangelię”<sup>26</sup>. W nich znajduje się „siła czynnie ewangelizująca”<sup>27</sup>, której homiliści i katecheci nie tylko, że nie mogą pomijać, ale winni ją docenić jako istotne źródło dobrych przykładów, które wzmacniają przepowiadanie słowa Bożego i pomagają słuchaczom w odkrywaniu wielkich dzieł Bożych oraz w przestrzeganiu w życiu zobowiązań płynących z wiary i przyjętych sakramentów<sup>28</sup>.

Każde zatem przepowiadanie chrześcijańskie – jak czytamy w „Dyktorium homiletycznym” – „znajduje w sercu kultury ludu źródło wody żywej”<sup>29</sup>. To wła-

---

<sup>22</sup> Zob. np. H. Skorowski, *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 15-29; T. Syczewski, *Regionalizm w Kościele – Podlasie*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 58-68.

<sup>23</sup> Zob. np. K. Denek (red.), *Wokół małych ojczyzn*, Szczecin 2013; R. Kantor, *Regionalizm jako potencjalna odpowiedź na współczesne procesy globalizacji kultury*, „Małopolska” 17(2015), s. 25-42; A. Pieczka, *Dziedzictwo kulturowe regionu w działalności małopolskich bibliotek publicznych*, „Małopolska” 19(2017), s. 171-181; H. Skorowski, *Rola regionalnych towarzystw naukowych w podtrzymywaniu tradycji regionalnych*, „Studia Mazowieckie” 8(2013) nr 4, s. 117-133.

<sup>24</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, 87-89, 91-92; zob. także: E. Wiszowaty, *Pobożność ludowa w religijności policjantów i jej znaczenie pastoralne*, „Ełckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 147-160.

<sup>25</sup> EG 123.

<sup>26</sup> Tamże 126.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże; DH 10.

<sup>29</sup> DH 8.



śnie kultura regionalna w jej wielorakich wymiarach może dostarczać homilistom i katechetom odpowiednich przykładów oraz właściwych sposobów przekazywania Ewangelii. Niewątpliwie każda osoba lubi, gdy mówi się do niej w jej języku ojczystym, gdy przekaz jest zrozumiały. Również słuchacze słowa Bożego preferują homilie i katechezy, podczas których mówi się do nich w kluczu kultury ojczystej i regionalnej, poprawną polszczyzną i regionalnym dialektem. „Wtedy serce przygotowuje się, by słuchać lepiej”<sup>30</sup>.

Sytuacja społeczeństwa, w którym – obok procesów globalizacji i pluralizmu kulturowego – daje się zauważyć zintensyfikowanie działalności zmierzającej do ciągłego ożywiania, ubogacania oraz rozwoju wspólnoty regionalnej i jej dziedzictwa kulturowego, domaga się, by w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym nie zostały przemilczane wartości kultury regionalnej, lecz oświetlone słowem Bożym. Między tymi dwiema rzeczywistościami nie ma bowiem sprzeczności. Przeciwnie, istnieje wzajemna współzależność. Urzeczywistnianie przepowiadanego podczas homilii lub katechezy słowa Bożego dokonuje się zawsze w konkretnym życiu osoby, która żyje, uczy się, pracuje, odpoczywa w określonej społeczności lokalnej i kulturze. Jednocześnie dowartościowanie kontekstu regionalnego w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym sprzyja „ewangelizacji pojmowanej jako inkulturacja”<sup>31</sup>.

### **Treści kultury regionalnej w homilii i katechezie**

Współcześnie zarówno homilia, jak i katecheza potrzebują treści, które zdolne byłyby zaangażować, pobudzić, przekonać, rozwinąć i ukierunkować wiarę słuchaczy<sup>32</sup>. Pamiętając o tym, warto w przepowiadaniu homilijnym i katechetycznym – zgodnie z zasadą wierności Bogu i człowiekowi – odwoływać się do bogactwa chrześcijańskiego orędzia pozostającego w bezpośrednim związku z doświadczeniem i kulturą regionalną. Dobór tych zagadnień nie może być jednak przypadkowy. Zachodzi konieczność odpowiedniej selekcji materiałów, wyboru tych treści, które posiadają istotną wartość w omawianiu i interpretacji tekstów biblijnych, liturgicznych i katechizmowych. O tym, jakie treści zostaną wykorzystane w konkretnej homilii lub katechezie, decydują przede wszystkim czytania i modlitwy z danej celebracji liturgicznej lub temat katechezy. Obok tego ważna wydaje się również specyfika regionu, w którym homiliści i katecheci podejmują posługę przepowiadania słowa Bożego. Każdy bowiem region posiada swoiste cechy kultury lokalnej i sobie właściwe dziedzictwo kulturowe, które jest nośnikiem określonych wartości chrześcijańskich. Ukształtowało się

<sup>30</sup> Tamże; por. EG 139.

<sup>31</sup> EG 122.

<sup>32</sup> PDK 65-66, 69-71; DH 7-8.

ono na przestrzeni wieków. Z uwagi na procesy globalizacji często jednak regionalne dziedzictwo kulturowe traci swoją wartość, a społeczności lokalne zostają pozbawione swojej autonomii w sferze kultury. W Polsce są zarówno tereny, w których po II wojnie światowej nie została przerwana ciągłość kulturowa, jak też regiony, gdzie ciągłość uległa zerwaniu, a proces kształtowania nowej tożsamości przebiegał w oparciu o zastane dziedzictwo kulturowe i to, które ludność przyniosła z innych terenów<sup>33</sup>. Dlatego otwarcie na aspekty regionalne i nawiązanie do wartości, których nośnikiem jest „mała ojczyzna”, wymaga od homilistów i katechetów nieustannego poszukiwania coraz właściwszych i znaczących dla słuchaczy treści, które są nośnikiem wartości duchowych, otwierają na Boga, uczą oceny kultury w świetle ewangelii oraz pomagają w interpretacji i przyjęciu przepowiadanego słowa Bożego<sup>34</sup>.

Wśród różnych zagadnień z zakresu kultury regionalnej, ujmowanej w jej wielorakich wymiarach, na uwagę homilistów i katechetów zasługują: zwyczaje i obrzędy (doroczne i rodzinne) związane z rokiem liturgicznym, dzieje rodzin zaangażowanych w życie Kościoła (zwłaszcza diecezji, parafii), osobowość świętych i wzorce osobowe związane bezpośrednio lub pośrednio z danym regionem, kult maryjny, świętych i błogosławionych w lokalnych sanktuariach oraz lokalna sztuka sakralna<sup>35</sup>. Znaczące wydają się również odniesienia do dzieł literatury regionalnej oraz różnych form apostołstwa, które osoby świeckie podejmowały w regionie na przestrzeni dziejów Kościoła<sup>36</sup>.

Warto też, zwłaszcza podczas katechez dla narzeczonych i rodziców chrześni-nych, odwoływać się do lokalnych tradycji. Tego rodzaju zagadnienia są nośnikiem takich wartości, jak: Bóg, życie, dobro, prawda, piękno, sprawiedliwość, miłość, szacunek, odwaga, odpowiedzialność, patriotyzm. Odwołanie do tradycji regionalnych sprzyja też kształtowaniu postawy otwartości, dialogu i tolerancji wśród słuchaczy, zwłaszcza, gdy społeczność, w której żyją, jest mała, a zarazem wielokulturowa i naznaczona licznymi konfliktami, które mają swoje źródło w przeszłości. Jednocześnie przepowiadanie słowa Bożego w kontekście kultury regionalnej stwarza możliwość demaskowania różnego rodzaju zabobonów, guseł i przesądów, które są wyrazem fałszywego kultu religijnego i zaprzeczeniem autentycznej, osobowej wiary w Ducha Świętego, który działa w życiu osób wierzących<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Dla przykładu – do tych pierwszych zalicza się np. Podhale i Kaszuby, a wśród tych drugich wymienia się Mazury i Warmię, Śląsk. Zob. B. Jałowiecki, *Oblicza polskich regionów*, „Studia Regionalne i Lokalne” 50(1996), s. 19-88; *Regiony etnograficzne w Polsce*, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/regiony-etnograficzne-w-polsce-malopolska-slask-wielkopolska-pomorze-mapa-grupy-etnograficzne-zdjecie-opis.html> [dostęp: 8.01.2018].

<sup>34</sup> VD 109-110.

<sup>35</sup> PDK 69-72; DOK 202-203.

<sup>36</sup> PDK 69-72.

<sup>37</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, 65-66.

## Sugestie homiletyczno-katechetyczne

Dla pełniejszego rozumienia analizowanych w niniejszym opracowaniu kwestii ważny jest sposób przepowiadania homilijnego i katechetycznego. Głoszenie słowa Bożego w kontekście regionalnym wymaga bowiem nie tylko stałych, określonych formuł, precyzyjnych słów czy też języka właściwego dla adresatów i społeczności<sup>38</sup>, w której żyją, ale także różnych rozwiązań, które treściom absolutnie niezmiennym nadają dynamikę, sprawiają, że dla słuchaczy stają się one bliskie oraz poruszają serce i umysł, a przy tym skłaniają do osobistej refleksji<sup>39</sup>. Niewątpliwie wolne tempo narracji rodzi znudzenie wśród słuchaczy. Potrzebna jest zatem odpowiednia dynamika, którą zarówno homilista, jak i katecheta mogą wykreować posługując się językiem zwięzłym, precyzyjnym, jasnym, obrazowym, pozytywnym, zrozumiałym dla słuchaczy<sup>40</sup>. Z tym wiąże się umiejętność przekazu w niewielu słowach wielu poruszających słuchacza treści, czemu służą krótkie, syntetyczne, logicznie uporządkowane, podejmujące jeden temat homilie i katechezy<sup>41</sup>. Nie może przy tym zabraknąć nie tylko przywoływania pozytywnych przykładów, ale także przemawiania obrazami<sup>42</sup>. „Atrakcyjny obraz sprawia, że przesłanie jest odczuwane jako coś swojskiego, bliskiego, możliwego do powiązania z (...) życiem, (...) budzi pragnienie i motywuje wolę ku Ewangelii”<sup>43</sup>.

Uwzględniając sytuację egzystencjalną słuchaczy i jej powiązania z procesami społeczno-kulturowymi, jakie zachodzą w określonej społeczności, ważna wydaje się też umiejętność oświecania słowem Bożym doświadczeń słuchaczy oraz ich kultury bycia<sup>44</sup>. Chodzi tu o zdolność powiązania przesłania tekstu biblijnego przewidzianego na dany dzień roku liturgicznego, czyli czytań mszalnych, z sytuacją słuchaczy, z ich aktywnością społeczno-kulturalną, a zwłaszcza z zaangażowaniem w pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego regionu<sup>45</sup>. To z kolei rodzi potrzebę otwartości homilistów i katechetów na wartości, jakich nośnikiem jest dziedzictwo kulturowe regionu oraz wrażliwości duchowej<sup>46</sup>.

---

<sup>38</sup> Zainteresowanych tym zagadnieniem odsyła się do: M. Gadawa, *Rola elementów regionalnych w wybranych homiliach księdza Józefa Tisznera*, „Polonia Sacra” 21(2017) nr 2, s. 121-142; L. Szewczyk, *Na ambonie po Śląsku? Kontrowersje wokół głoszenia Słowa Bożego w dialektach i gwarach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/1(2010), s. 82-93.

<sup>39</sup> EG 129.

<sup>40</sup> Tamże 158.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże 157.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> Tamże 142-143; PDK 70-71.

<sup>45</sup> EG 154.

<sup>46</sup> Tamże.

Właściwie rozumiane przepowiadanie homilijne rodzi również potrzebę ostrożności w stosowaniu „narzędzi aktywizujących, jakimi mogą być czasem nowoczesne formy techniczne (np. film, obraz, muzyka), a także rekwizyty (np. specjalne stroje itp.), aby środki te nie przysłaniały słowa, które powinno pozostać głównym środkiem komunikacji w homilii. W ocenie stosowności użycia takich środków podczas homilii należy mieć na względzie przede wszystkim świętość miejsca kultu Bożego”<sup>47</sup>. Z kolei w różnych formach duszpasterstwa katechetycznego w parafii warto zwrócić uwagę na ewangelizację, wtajemniczenie w misterium wiary, inicjację religijną oraz świadomy i aktywny udział w liturgii<sup>48</sup>. Domaga się to rezygnacji z rozwiązań dydaktycznych typowych dla lekcji religii w szkole na rzecz celebracji, medytacji słowa Bożego, ewangelicznej rewizji życia, *lectio divina*.

Autentyczna troska o właściwy sposób przepowiadania homilijnego i katechetycznego w kontekście regionalnym nie jest możliwa bez nieustannego otwierania się homilistów i katechetów na działanie Ducha Świętego. To właśnie Duch Święty jest najlepszym nauczycielem, który nie tylko pomaga odkrywać wartości dziedzictwa kulturowego danego regionu i interpretować je w świetle słowa Bożego, ale także podpowiada, jak głosić kerygmę<sup>49</sup>.

## Zakończenie

Problematyka regionalizmu, na pierwszy rzut oka odległa od głoszenia słowa Bożego w formie homilii mszalnej i katechezy parafialnej, w istocie rzeczy może okazać się niezwykle pomocna w przekazie orędzia ewangelicznego. Jeśli zważymy, że duchowe dziedzictwo kulturowe regionu przeniknięte jest wartościami wyrosłymi na glebie tego orędzia, a zarówno homilista, jak i katecheta, jeśli chcą być słuchani, ciągle powinni mieć na uwadze słuchacza i jego horyzont życia. Uwzględnienie dziedzictwa kulturowego małych ojczyzn w przepowiadaniu, z jednej strony, może być skuteczną ilustracją, w jaki sposób wiara przenika tkanekę codziennego życia i jest przekazywana dalej, z drugiej natomiast, w klimacie dominującej globalizacji, może służyć ochronie, pogłębieniu i rozwijaniu tego dziedzictwa. Jest rzeczą oczywistą, że zarówno właściwie rozumiana homilia, jak i katecheza, potrzebują treści, które zdolne byłyby zaangażować, pobudzić, przekonać, rozwinąć i ukierunkować wiarę słuchaczy. Wychodząc naprzeciw temu poszukiwaniu, Kościół katolicki od początku wskazywał na doniosłą rolę kultury, również w jej wymiarze lokalnym, podkreślając jednocześnie znaczenie

---

<sup>47</sup> *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące homilii mszalnych*, <http://www.diecezja.swidnica.pl/images/liturgia/Wskazania-KEP-dotyczce-homilii-mszalnej.pdf> [dostęp: 11.01.2018].

<sup>48</sup> DOK 253, 257; CT 67.

<sup>49</sup> EG 165-166.

pobożności ludowej, która, jako przejaw żywej wiary, stanowi ważny składnik tej kultury.

Zaprezentowane w artykule analizy nie pretendują do wyczerpującego przedstawienia zagadnienia. Mogą jednak stanowić inspirację do dalszych badań w tym zakresie oraz zachętę pod adresem homilistów i katechetów, by w realizacji swojej misji większą uwagę zwracali na to bogactwo, które zawiera w sobie dziedzictwo kulturowe „małych ojczyzn”.

## Homily and catechistic preaching in the regional context

### Summary

Every individual listening to the word of God, delivered either in the Holy Mass homily or parish catechesis, lives in a specific cultural environment, sometimes referred to as a “small homeland”. It provides the “regional context” of preaching.

This paper presents the inspiring role of this “context” in contemporary preaching of the Gospel. In view of dominant globalization trends, this context seems to gain increasing importance. To avoid misunderstanding, the paper starts with presenting necessary definitions, such as the meaning of the term: “homily”, “parish catechesis” or “regional context”. Since the realization of the word of God delivered during the homily or parish catechesis always takes place in a specific life of an individual who lives, works or rests in a specific local community and who is immersed in its culture, the significance of this context in preaching the word of God is demonstrated. Additionally, the paper presents the content of the regional culture to be used both in the homily and in the parish catechesis.

In this context, homiletic and catechetical suggestions are indicated, among which the need for spiritual sensitivity and openness of homilists and catechists to the values of cultural heritage of the region comes to the fore.

### Keywords

homily, catechesis, regionalism, regional culture, “small homeland”, values

### Słowa kluczowe

homilia, katecheza, regionalizm, kultura regionalna, „mała ojczyzna”, wartości

### Bibliografia

- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Verbum Domini o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, Kraków 2010.
- Broński W., *Przepowiadanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 694-695.
- Denek K. (red.), *Wokół małych ojczyzn*, Szczecin 2013; R. Kantor, *Regionalizm jako potencjalna odpowiedź na współczesne procesy globalizacji kultury*, „Małopolska” 17(2015), s. 25-42.
- Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

- Dyk S., *Liturgia miejscem interpretacji słowa Bożego*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 53(2010) nr 1, s. 33-46.
- Gadawa M., *Rola elementów regionalnych w wybranych homiliach księdza Józefa Tisznera*, „Polonia Sacra” 21(2017) nr 2, s. 121-142.
- Härtner A., Eschmann H., *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, Göttingen 2008.
- Jałowiecki B., *Oblicza polskich regionów*, „Studia Regionalne i Lokalne” 50(1996), s. 19-88; *Regiony etnograficzne w Polsce*, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/regiony-etnograficzne-w-polsce-malopolska-slask-wielkopolska-pomorze-mapa-grupy-etnograficzne-zdjecie-opis.html> [dostęp: 8.01.2018].
- Jan Paweł II., *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”* (16.10.1979), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 3-64.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), tekst polski, Poznań 1998.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Kostorz J., *Zasada chrystocentryzmu w katechezie w świetle książki Benedykta XVI Jezus z Nazaretu*, cz. I i II, „Studia Warmińskie” 48(2011), s. 137-148.
- Markocka M., *Regionalizm – wielość znaczeń i definicji*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 30-37.
- Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandi”* (8.12.1975), tekst polski, Warszawa 1986.
- Pieczka A., *Dziedzictwo kulturowe regionu w działalności małopolskich bibliotek publicznych*, „Małopolska” 19(2017), s. 171-181.
- Siwek G., *Kiedy homilia, kiedy kazanie?*, „Homo Dei” 76(2007) nr 4, s. 28-41.
- Skorowski H., *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1999.
- Skorowski H., *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 15-29.
- Skorowski H., *Rola regionalnych towarzystw naukowych w podtrzymywaniu tradycji regionalnych*, „Studia Mazowieckie” 8(2013) nr 4, s. 117-133.
- Skorowski H., *Współczesne ujęcie regionalizmu*, „Saeculum Christianum” 13(2006) nr 2, s. 157-179.
- Sławiński H., *Tematyczne programowanie przepowiadania homilijnego*, „Roczniki Teologiczne” 62(2015) z. 2, s. 77-91.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11.1964), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 193-208.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 526-606.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* (4.12.1963), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 48-78.

- Syczewski T., *Regionalizm w Kościele – Podlasie*, „Zeszyt Naukowy”, Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2014 nr 2, s. 58-68.
- Szewczyk L., *Na ambonie po Śląsku? Kontrowersje wokół głoszenia Słowa Bożego w dialektach i gwarach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/1(2010), s. 82-93.
- Taboń S., *Regionalizm jako idea, ruch i działalność społeczno-kulturowa*, „Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna” 2015 nr 2, s. 89–96.
- Wiszowaty E., *Pobożność ludowa w religijności policjantów i jej znaczenie pastoralne*, „Ełckie Studia Teologiczne” 5(2004), s. 147-160.
- Wiszowaty E., *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*, „Roczniki Teologiczne” 61(2014) z. 6, s. 153-167.
- Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące homilii mszalnych*, <http://www.diecezja.swidnica.pl/images/liturgia/Wskazania-KEP-dotyczce-homilii-mszalnej.pdf> [dostęp: 11.01.2018].



Witold Jedynak<sup>1</sup>  
Uniwersytet Rzeszowski  
Instytut Socjologii

## Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka?

### Wprowadzenie

Według dokumentów kościelnych, katecheza jest działaniem Kościoła, powiązaniem z całą jego duszpasterską i misyjną aktywnością. W adhortacji „*Catechesi tradendae*” (1979 r.), wyjaśniającej rolę katechizacji w działalności ewangelizacyjnej Kościoła katolickiego, katecheza została określona jako wychowanie w wierze, obejmujące nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego<sup>2</sup>. Wyróżnione zostały zatem trzy podstawowe zadania katechezy: wychowanie w wierze, nauczanie doktryny chrześcijańskiej oraz wtajemniczenie chrześcijańskie<sup>3</sup>. Katecheza jest procesem wzrastania w wierze i zmierza do kształtowania dojrzałej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ksiądz Witold Jedynak, prof. UR; doktorat 1998 r., habilitacja 2007 r., od 2008 r. profesor nadzwyczajny, od 2009 zastępca dyrektora Instytutu Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, od 2012 r. dyrektor Instytutu Socjologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, od 2008 kierownik Zakładu Polityki Społecznej i Pracy Socjalnej; prowadzi badania w zakresie socjologii religii, socjologii moralności, teologii pastoralnej, pracy socjalnej.

Autor artykułu przez siedemnaście lat (1991–2008) jako katecheta prowadził nauczanie religii w szkołach publicznych.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach (Catechesi tradendae)*, w: *Adhortacje ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 17 (nr 18); *Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, s. 12 (nr 5).

<sup>3</sup> *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997 r.) wylicza podstawowe zadania katechezy: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formacja moralna, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego, wprowadzenie do misji. Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum 1998, s. 69–72 (nr 85–86).

<sup>4</sup> M.P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, „Kolekcja Communio” 8(1993), s. 310–311.

Podstawową i najważniejszą przestrzenią, w której powinna dokonywać się katechizacja wiernych, jest parafia. Do zadań duszpasterskich parafii należy bowiem podejmowanie działań mających na celu podtrzymywanie życia wspólnotowego społeczności religijnej poprzez wzmacnianie łączności z Bogiem i więzi międzyludzkich w oparciu o życie sakramentalne, znajomość Chrystusa i jego nauki oraz świadomość przynależności do Kościoła i odpowiedzialności za niego. Adhortacja „Christifideles laici” przypomina, że pradowna i czcigodna struktura, jaką jest parafia, spełnia aktualnie niezastąpioną misję. Parafia scala wiernych w pierwszą i podstawową wspólnotę, przysposabiając ich do życia liturgicznego, podtrzymuje i ożywia wiarę wiernych, zachęca do praktykowania miłości bliźniego oraz zapewnia dzieciom i młodzieży przekaz zbawczej nauki Chrystusa<sup>5</sup>.

W ostatnich kilkudziesięciu latach parafie katolickie w Polsce traktowały katechezę jako ważny instrument oddziaływania duszpasterskiego na wiernych, a zwłaszcza na dzieci i młodzież. W okresie PRL-u parafie katolickie prowadziły katechizację młodego pokolenia, wykorzystując do tego celu przede wszystkim własne budynki (punkty katechetyczne i kościoły). Upadek komunizmu i transformacja ustrojowa stworzyły nowe możliwości realizowania katechezy poprzez jej prowadzenie w szkołach publicznych. Zmienione okoliczności determinowały konieczność wypracowania nowego modelu katechezy, uwzględniającego uwarunkowania szkolne. Zakładano, że katecheza w polskiej szkole będzie częścią procesu ewangelizacji, znajdującego dopełnienie w katechezie parafialnej. W ten sposób miał zostać zrealizowany postulat Kościoła o komplementarności szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej<sup>6</sup>. Ponieważ nauczanie religii w polskiej szkole ma bardzo wyraźnie zarysowany profil katechetyczny, dlatego w niniejszym opracowaniu będzie nazywane katechezą szkolną lub katechezą w szkole, w celu odróżnienia od katechezy parafialnej.

Wprowadzenie nauczania religii do szkół publicznych w 1990 roku stało się wydarzeniem powszechnie komentowanym i dyskutowanym w polskim społeczeństwie. Generowało również spory polityczne i światopoglądowe, zwłaszcza pomiędzy przedstawicielami partii politycznych. Temat nauczania religii w polskich szkołach jest kwestią, która nadal wywołuje napięcia i polemiki, w tym w debatach ideologicznych.

Ze względu na aktualność problematyki i jej znaczenie społeczne autor uczynił katechezę szkolną przedmiotem swoich badań. Celem niniejszego opracowania jest próba oceny nauczania religii w polskich szkołach w oparciu analizę

---

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1990, nr 26, s. 68.

<sup>6</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, s. 16. Zob. P. Tomasik, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2004, s. 39-43.

źródeł zastanych. Istotne znaczenie dla zrealizowania celu badań będzie miało znalezienie odpowiedzi na pytanie: czy nauczanie religii w polskich szkołach można uznać za sukces duszpasterski Kościoła katolickiego, czy raczej za jego porażkę? Rozwiązując problem badawczy, autor poddał analizie następujące aspekty badanego procesu społecznego: poziom zaangażowania Kościoła w katechizację szkolną, społeczne poparcie dla nauczania religii w szkole, frekwencję uczniów na katechezie szkolnej oraz ocenę jej jakości. Dokonano przeglądu wyników badań socjologicznych na temat nauczania religii w szkołach, zwracając szczególną uwagę na wypowiedzi uczniów i rodziców, dotyczące tej formy katechezy. Ponadto podjęto próbę ustalenia, na ile katecheza realizowana w polskich szkołach odpowiada oczekiwaniom społecznym. Przedstawiono także różne stanowiska odnoszące się do obecności katechezy w szkole publicznej.

### **Zaangażowanie Kościoła w nauczanie religii na terenie szkoły**

Kościół w Polsce przywiązywał dużą wagę do katechizacji dzieci i młodzieży. W okresie PRL-u, po usunięciu nauczania religii ze szkół, podmiotem katechezy oraz miejscem jej realizowania były parafie. Przygotowanie organizacyjne parafii do prowadzenia katechizacji było zróżnicowane. Wiele z nich, zwłaszcza w dużych miastach, nie posiadało wykwalifikowanej kadry oraz odpowiednich pomieszczeń do nauczania religii. Dlatego też zasięg działalności katechetycznej parafii był ograniczony. Dla przykładu, w archidiecezji warszawskiej w roku szkolnym 1970/71 nauczaniem religii było objętych 65% uczniów szkół podstawowych, 9% licealistów i 45% uczniów techników i zasadniczych szkół zawodowych<sup>7</sup>.

Parafie katolickie podejmowały zabiegi w celu zwiększenia oddziaływania na młode pokolenie przez objęcie go katechizacją. Efektem tych starań była systematycznie wzrastająca liczba katechetów<sup>8</sup> i punktów katechetycznych<sup>9</sup>. Intensyfikacja działalności katechetycznej nie była łatwa do zrealizowania w PRL-u, gdyż Kościół funkcjonował w realiach państwa socjalistycznego, w którym władze prowadziły represyjną politykę wyznaniową i administracyjnie eliminowały religię z życia publicznego.

<sup>7</sup> K. Kosela, *Religia przy tablicy – postawy wobec lekcji religii w szkołach*, w: *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosela, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 102.

<sup>8</sup> E. Jarmoch, K. Rosa, *Religia w szkołach i katechizacja*, w: *Kościół katolicki w Polsce. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Główny Urząd Statystyczny, Zakład Socjologii Religii SAC, Warszawa 1991, s. 257.

<sup>9</sup> L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce 1945-1999*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembruski, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000, s. 242; E. Jarmoch, K. Rosa, dz. cyt., s. 257-258.

Pomimo negatywnego nastawienia władz komunistycznych do nauczania religii, spotykało się ono z powszechnym poparciem społeczeństwa polskiego. Najwyższe gremia partyjne były zaniepokojone wynikami badań socjologicznych zrealizowanych w 1983 r. przez Akademię Nauk Społecznych PZPR, z których wynikało, że 94,6% ogółu badanych Polaków popierało posyłanie dzieci na katechezę, by wychowywać młode pokolenie w duchu wartości katolickich. Według tych badań, aż 92,1% członków rządzącej partii uważało, że dzieci należy posyłać na lekcje religii, gdyż są one najlepszą formą wychowania, przysposabiającą młode pokolenie do życia w rodzinie i w społeczności lokalnej. Badani członkowie PZPR-u byli przekonani, że Kościół katolicki jest instytucją w największym stopniu predestynowaną do kształtowania moralności młodego pokolenia, ponieważ niczego złego nie uczy, wręcz przeciwnie, przekazuje zasady moralne oraz wychowuje dzieci do szacunku dla rodziców, osób starszych, drugiego człowieka<sup>10</sup>.

Olbrzymie poparcie społeczne deklarowane w PRL-u dla posyłania dzieci i młodzieży na katechezę utwierdzało przedstawicieli hierarchii kościelnej i katolików świeckich w przekonaniu, że po upadku komunizmu katecheza powinna powrócić do szkół, z których siłowo została usunięta. Duchowni wraz z katolikami świeckimi zaangażowali się w działania, które miały przekonać władze państwowe i społeczeństwo dla poparcia tej idei<sup>11</sup>. Środowiska kościelne przywrócenie katechezy do szkół postrzegały jako naprawienie jednej z wielu krzywd, które spotkały społeczeństwo w czasach systemu totalitarnego<sup>12</sup>. Zakładano, że reaktywowanie nauczania religii w szkołach zostanie przyjęte przez społeczeństwo z zadowoleniem, gdyż umożliwi dzieciom i młodzieży powszechny dostęp do korzystania z tej formy kształcenia i wychowania religijnego, a także pozytywnie wpłynie na zachowanie ciągłości narodowej tradycji, kultury oraz pozwoli budować przyszłość społeczeństwa na zasadach moralnych<sup>13</sup>.

Zaangażowanie środowisk kościelnych na rzecz powrotu nauczania religii do szkół przyniosło zamierzony skutek. Katechezę wprowadzono do przedszkoli i szkół w roku szkolnym 1990/1991 na podstawie instrukcji Ministra Edukacji

---

<sup>10</sup> Dokument 32: Analiza postaw członków PZPR wobec religii opracowana w Akademii Nauk Społecznych PZPR (lipiec 1985 r.), w: *Tajne dokumenty Państwo – Kościół 1980-1989*, Wydawnictwo Aneks & Polityka, Londyn-Warszawa 1993, s. 434-435. Zob. T. Szawiel, *Religijność i jej korelaty*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 242-243, 261.

<sup>11</sup> Komunikat 240 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (Warszawa, 2 maja 1990 r.), w: *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, opr. J. Żaryn, Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, Pallottinum, Warszawa 2006, s. 353.

<sup>12</sup> List pasterski episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej, w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, cz. 2, Wydawnictwo Michalineum, Marki 2003, s. 1651.

<sup>13</sup> Tamże, s. 1651-1653.

Narodowej z 3 sierpnia 1990 r. W szkołach podstawowych dzieci brały udział w katechizacji szkolnej za zgodą rodziców, natomiast w szkołach średnich sami uczniowie po osiągnięciu pełnoletniości decydowali o uczestnictwie w nauczaniu religii<sup>14</sup>.

W kręgach kościelnych wyrażano przekonanie, że „instrukcja była aktem sprawiedliwości dziejowej”, gdyż przywróciła katechezę szkole, z której władze komunistyczne usunęły ją przemocą prawie 40 lat wcześniej<sup>15</sup>. Biskupi polscy uważali, że umożliwienie dzieciom i młodzieży uczestnictwa w katechezie szkolnej jest przejawem umiejętnego korzystania przez naród z daru wolności, nie tylko w wymiarze politycznym, ale również w sferze praw człowieka do swobodnego wyznawania religii<sup>16</sup>.

Przesłanie biskupów skierowane do polskiego społeczeństwa spotkało się jednak ze sprzeciwem różnych środowisk, dla których powrót religii do szkół oznaczał naruszenie świeckiego charakteru szkoły. Lekcje religii w szkole były postrzegane jako forma socjalizacji moralnej, opartej na motywacji religijnej<sup>17</sup>. Nauczanie religii w szkole publicznej stało się przedmiotem długoletnich sporów, podczas których jego zwolennicy i przeciwnicy przywoływali argumenty na uzasadnienie swoich racji<sup>18</sup>.

Podstawy prawne nauczania religii w polskich szkołach były zaskarżane do Trybunału Konstytucyjnego. Podnoszono, że naruszają świecki charakter szkoły, a zwłaszcza zasadę wolności sumienia i wyznania<sup>19</sup>. Środowiska kościelne zdecydowanie protestowały przeciwko próbom ponownego usunięcia religii ze szkół. Odwoływano się do standardów demokratycznych obowiązujących w wielu państwach o ugruntowanej demokracji, w których religia jest nauczana w szkołach publicznych, a jej obecność w szkolnym systemie kształcenia oznacza, że państwo szanuje wolność religijną obywateli w przestrzeni publicznej. Gdy w polskich szkołach przywrócono katechezę, była ona już obowiązkowym przedmiotem w Wielkiej Brytanii, Niemczech, Belgii, Holandii, Austrii, Danii, Finlandii, Norwegii, Grecji, Irlandii, Cyprze, dwóch z sześciu kantonów Szwaj-

<sup>14</sup> R. Czekalski, *Rys historyczny lekcji religii katolickiej w Polsce*, „Studia Katechetyczne” 7 (2010), s. 122-123; L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce...*, dz. cyt., s. 245; S. Skuza, *Nauczanie religii w Polsce w świetle prawa państwowego po roku 1945*, „Kolekcja Communio” 8(1993), s. 256.

<sup>15</sup> S. Skuza, *Nauczanie religii...*, dz. cyt., s. 259.

<sup>16</sup> Słowo biskupów polskich w związku z powrotem katechez do szkół, w: *Listy Pastorskie Episkopatu Polski 1945-2000*, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, cz. 2, Wydawnictwo Michalium, Marki 2003, s. 1655-1657.

<sup>17</sup> M. Kosęła, dz. cyt., s. 100.

<sup>18</sup> Zob. T. Panuś, *Dwadzieścia lat minęło – o blaskach i cieniach katechez w szkolnej rzeczywistości*, „Sympozjum” 2(2011), s. 10-16.

<sup>19</sup> M. Kinal, *Nauczanie religii w polskich szkołach w XX i XXI wieku*, „Młoda Humanistyka” 2(2016), s. 5-6; <http://www.humanistyka.com/index.php/MH/article/view/62/55> [dostęp 17.10.2017 r.].

carii. Obowiązkowość nauczania oznaczała, że rodzice, którzy nie chcieli, aby ich dzieci uczestniczyły w katechezie, byli zobowiązani do składania stosownych oświadczeń. W państwach europejskich takich jak: Włochy, Hiszpania, Portugalia, Szwecja, w większej części Szwajcarii, stosowano fakultatywny model nauczania religii w szkołach publicznych. Rodzice składali oświadczenia, że ich dzieci chcą brać udział w katechezie szkolnej. Model taki zastosowano również w Polsce<sup>20</sup>.

Sprawa nauczania religii w polskich szkołach została uregulowana w Konstytucji RP (art. 53, ust. 4). Zapisano w niej, że religia kościoła lub związku wyznaniowego, mającego uregulowaną sytuację prawną, może być przedmiotem nauczania w szkole przy poszanowaniu wolności sumienia i religii innych osób<sup>21</sup>. Natomiast w konkordacie państwo polskie zobowiązało się do organizowania nauczania religii w publicznych szkołach podstawowych i ponadpodstawowych oraz przedszkolach<sup>22</sup>.

Wprowadzenie nauczania religii do szkół stawiało przed Kościołem katolickim wyzwanie polegające przede wszystkim na konieczności zwiększenia liczby katechetów. Zajęcia miały odbywać się w wymiarze dwóch godzin lekcyjnych tygodniowo i mogły być prowadzone tylko przez osoby posiadające skierowanie od biskupa diecezjalnego<sup>23</sup>.

Według danych kościelnych, w roku 1992 katechizację szkolną prowadziło 29,9 tys. nauczycieli religii: księża diecezjalni i zakonnicy (51,0%), katecheci świeccy (36,8%), siostry zakonne (12,2%)<sup>24</sup>. Niemal dwie dekady później (w 2009 r.) w polskich szkołach katechizowało 33,5 tys. katechetów. Najlicz-

---

<sup>20</sup> Z. Nosowski, *Lekcje religii w szkołach publicznych państw europejskich*, w: *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosęła, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 11-12; Ł. Kasper, A. Wojtas, *Nauczanie religii w szkole – zgodne z konstytucją i europejskimi standardami*; <http://www.katecheza.episkopat.pl/index.php/menu/nauczanie-religii-w-szkole/dokumenty-kościelne/104-nauczanie-religii-w-szkole-zgodne-z-konstytucja-i-europejskimi-standardami-2016> [dostęp 5.10.2017 r.].

<sup>21</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., art. 53, ust. 4, (Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483); <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/U/D19970483Lj.pdf> [dostęp 24.11.2017 r.]. Zob. M. Pisarek, *Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa*, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 2013, s. 84.

<sup>22</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., art 12, ust. 1-4 (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318); <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19980510318> [dostęp 20.11.2017 r.]. Zob. M. Pisarek, dz. cyt., s. 101.

<sup>23</sup> Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, par. 5. p. 1 oraz par. 8 p. 1. (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155); <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19920360155> [dostęp 19.11.2017 r.]. Zob. J. Szpet, *Vademecum katechety*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2000, s. 7.

<sup>24</sup> L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce...*, dz. cyt., s. 250.



niej reprezentowani byli katecheci świeccy – 18,3 tys., stanowiący ponad połowę wszystkich nauczycieli religii (54,6%). Zaangażowanie katechetyczne osób świeckich było silnie zróżnicowane zależnie od diecezji. Najniższy odsetek katechetów świeckich nauczał religii w diecezjach przemyskiej, rzeszowskiej i tarnowskiej (nie przekraczał 30%), natomiast największy w diecezjach gnieźnieńskiej i wrocławskiej (przekraczał 70%). Drugą pod względem liczebności kategorią nauczycieli religii byli kapłani diecezjalni i zakonni (37,6%). W sumie religii nauczało 12,6 tys. księży diecezjalnych i zakonników. Ponadto w katechezę szkolną zaangażowanych było 2,6 tys. sióstr zakonnych (7,8%)<sup>25</sup>.

Poważnym mankamentem nauczania religii w szkole było stopniowe powierzenie tego zadania osobom świeckim, przy równoczesnym rezygnowaniu przez księży z obowiązku katechizowania. W latach 1972-2009 dwukrotnie zmniejszył się odsetek kapłanów zaangażowanych w katechizację szkolną (z 78,1% do 37,6%). W tym samym czasie nastąpił dynamiczny wzrost liczby katechetów świeckich (z 7,9% do 54,6%). Zmiany w strukturze kadry nauczającej religii nie wynikały z niedoboru księży, gdyż w Polsce nie występował kryzys powołań kapłańskich. Dla przykładu, w roku 2009 w katechizację szkolną formującą młode pokolenie zaangażowanych było 12,6 tys. księży diecezjalnych i zakonników, stanowiących około dwóch piątych ogólnej liczby duchownych. Pozostali księża nie byli zaangażowani w katechezę szkolną<sup>26</sup>. Zjawisko słabnącego zaangażowania księży w nauczanie religii w szkole jest niepokojącym symptomem. Można próbować go wytłumaczyć dobrymi chęciami duchowieństwa, które, powierzając katolikom świeckim obowiązki katechetyczne w szkole, stara się rozbudzić u nich większą aktywność apostolską. Wydaje się jednak, że działania, które sprawdzają się w krajach misyjnych, gdzie brakuje księży, nie znajdują uzasadnienia i zrozumienia w warunkach polskich.

Według danych z roku 2014, katecheci świeccy nadal stanowili większość ogółu nauczycieli religii w Polsce (56,1%). Drugą pod względem liczebności kategorią byli księża diecezjalni i zakonni (36,1%), najrzadziej w szkołach uczyły siostry zakonne (7,8%). Wskaźniki te były bardzo zbliżone do danych z 2009 roku. Odnotowano jedynie niewielki wzrost odsetka (o 2,0%) katechetów świeckich, przy zmniejszeniu o taką samą wartość wskaźnika księży. Odsetek sióstr zakonnych pozostał na niezmiennym poziomie (7,8%)<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> J. Jaroń, *Szkolnictwo katolickie i nauka religii*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2014, s. 233-334.

<sup>26</sup> Zob. E. Jarmoch, K. Rosa, *Religia w szkołach...*, dz. cyt., s. 257; E. Jarmoch, *Księża diecezjalni*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2014, s. 94.

<sup>27</sup> S. Nowotny, *Nauczanie religii w Polskich szkołach w świetle badań empirycznych*, s. 2: [http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nowotny\\_prezentacja\\_28.08.15.pdf](http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nowotny_prezentacja_28.08.15.pdf) (dostęp 26.10.2017 r.).



Zmiana proporcji między uczącymi religii duchownymi i świeckimi, na niekorzyść partycypacji księży w prowadzeniu zajęć, przekładała się na jakość katechezy w szkole oraz na jej krytyczne oceny. Uczniowie i rodzice oceniający nauczycieli religii, najczęściej krytycznych uwag wyrażali pod adresem katechetów świeckich. Najczęściej podnoszono brak kompetencji oraz niezrozumienie istoty katechezy. Uczniowie i rodzice twierdzili, że wielu katechetów świeckich nie rozumie religijnej specyfiki katechezy i sprowadza ją do roli zwykłego przedmiotu szkolnego. Część z nich nie posiada odpowiednich kwalifikacji. Ponadto wielu katechetów świeckich koncentruje się tylko na przekazywaniu wiedzy, zaniedbując funkcje wychowawcze. Nie są też oni – zdaniem respondentów – w swoim życiu autentycznymi świadkami nauki, którą głoszą<sup>28</sup>.

Rezygnowanie przez księży z nauczania religii w szkołach było elementem procesu niekorzystnego dla ewangelizacyjnej działalności Kościoła, polegającego na osłabianiu więzi katechezy z parafią, a nawet całkowitego wyprowadzania katechezy z parafii do szkół. W niektórych parafiach w pełni podzielano założenie, że szkoła nigdy nie zastąpi i nie wyręczy parafii w procesie katechizacji. Rezygnacja z katechezy parafialnej opierała się na błędnym przekonaniu, że zastąpi ją katecheza w szkole.

Doświadczenie życiowe szybko pokazało, że nauczanie religii w szkole nie jest w stanie zrealizować wszystkich podstawowych zadań katechezy, a zwłaszcza wychowania w wierze i wtajemniczenia chrześcijańskiego. Parafia nadal musi być środowiskiem, w którym następuje pogłębienie religijnej formacji młodych ludzi przez życie sakramentalne. Katecheza parafialna umożliwia młodym ludziom styczność z kapłanami pracującymi w parafii, wzmacnia więź ze społecznością parafialną, a także aktywizuje uczniów i motywuje ich do większego angażowania się w sprawy parafialne między innymi przez partycypowanie w działalności organizacji czy ruchów religijnych. Nauczanie religii na terenie szkoły spełnia wyznaczone mu zadania dopiero w łączności z katechizacją parafialną<sup>29</sup>. Szkolne nauczanie religii potrzebuje katechezy parafialnej, a katecheza parafialna potrzebuje nauki religii w szkole. Obie formy katechezy nawzajem się dopełniają i uzupełniają<sup>30</sup>. Na konieczność podtrzymywania silnego związku między parafią a nauczaniem religii w szkole zwraca uwagę Andrzej Potocki. Duchowny, który w swoich publikacjach sporo miejsca poświęcił problematyce szkolnej katechezy, przypomina, że przeniesiona z parafii na teren szkoły katecheza nie przestała być parafialną katechezą, a parafia powinna nadal pozostawać

---

<sup>28</sup> J. Baniak, *Katecheza szkolna w opiniach i ocenach młodzieży i rodziców*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 9(2000), s. 248-250.

<sup>29</sup> A. Potocki, *Parafia – podmiotem i miejscem katechezy*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 5(2006) nr 2, s. 84, 99. Zob. T. Panuś, dz. cyt., s. 23.

<sup>30</sup> W. Kujawin, *Parafialne duszpasterstwo katechetyczne w optyce Magisterium Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3(2014), s. 33.

jej krzewicielką i inspiratorką<sup>31</sup>. Nauka religii w szkole nie może zrealizować wszystkich zadań katechezy, gdyż nie jest równoznaczna z pogłębianiem formacji religijnej młodych ludzi. W katechizacji młodzieży „uprzywilejowaną rolę wypada przypisać parafii, a nie szkole”<sup>32</sup>. Dla procesu wychowawczego i edukacyjnego najlepszym rozwiązaniem jest sytuacja, gdy katecheta zna nie tylko szkołę i parafię, ale również naturalne środowiska wychowujące jego uczniów (rodzinę, grupę rówieśniczą, sąsiedztwo)<sup>33</sup>.

## **Nauczanie religii w szkole w opinii Polaków**

Istotne znaczenie dla ustalenia, na ile nauczanie religii w szkole jest sukcesem duszpasterskim Kościoła katolickiego, a na ile jego porażką, mają oceny i opinie Polaków, wśród których zdecydowana większość, tj. około 90% badanych, deklaruje się jako wierzący katolicy. Szczególnie ważnym wskaźnikiem są opinie uczniów dotyczące jakości katechezy szkolnej, a także frekwencja młodych ludzi na zajęciach.

### **Społeczne poparcie dla nauczania religii w szkołach**

We wrześniu 1990 roku, a więc bezpośrednio po wprowadzeniu nauczania religii do szkół, 37% badanych przez OBOP Polaków opowiadało się za religią jako przedmiotem nieobowiązkowym w szkołach, a 22% respondentów popierało szkolne nauczanie religii w ramach zajęć obowiązkowych. Za pozostawieniem katechezy w punktach katechetycznych było 39% badanych. Skumulowany odsetek respondentów wskazujących nauczanie religii jako przedmiot obowiązkowy i nieobowiązkowy w szkole państwowej był większy od odsetka osób opowiadających się za katechezą w punktach katechetycznych. Respondenci popierający nauczanie religii w szkole najczęściej byli przekonani, że przyczynia się ono do wzrostu akceptacji norm moralnych w społeczeństwie polskim<sup>34</sup>.

Powrót katechizacji do szkół spotkał się z przychylnymi reakcjami społeczeństwa. We wrześniu 1990 roku decyzję o wprowadzeniu nauczania religii do szkół badani przez CBOS dorośli Polacy przyjęli z radością (33%) oraz zadowoleniem (28%). W sumie 61% badanych pozytywnie oceniło przywrócenie

<sup>31</sup> A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007, s. 254.

<sup>32</sup> A. Potocki, *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 589.

<sup>33</sup> A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach...*, dz. cyt., s. 270.

<sup>34</sup> A. Brochwicz-Lewińska, *Opinie o wprowadzaniu religii do szkół. Komunikat z badań*, OBOP, 1990, s. 1-3; [http://tnsglobal.pl/archiw\\_files/37\\_579\\_90.pdf](http://tnsglobal.pl/archiw_files/37_579_90.pdf) [dostęp 17.10.2017 r.].

katechezy do szkół. Obojętność wobec tego faktu zadeklarowało 21% respondentów, natomiast niezadowolonych było 11%. Tylko 2% wyrażało oburzenie z powodu decyzji ministra edukacji, umożliwiającej nauczanie religii w szkołach<sup>35</sup>. Akceptację dla uczestnictwa w katechezie realizowanej w szkole wyrażała większość badanych uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych. Według badań CBOS, za nauką religii w salach szkolnych w roku 1991 opowiedziało się 52% badanych uczniów, rok później było to już 65% respondentów. Natomiast nauczanie religii w punktach katechetycznych popierało odpowiednio 38% i 33% młodych ludzi<sup>36</sup>.

Większość Polaków akceptuje nauczanie religii w szkołach. Badania zrealizowane przez CBOS w latach 1991-2008 wskazywały na wzrastające poparcie dla katechezy w szkole. W roku 2007 prawie trzy czwarte ankietowanych (72%) wyrażało aprobatę dla zajęć z religii w szkole, przeciwnego zdania był co czwarty badany (24%). Wprawdzie w następnym roku poparcie to nieco zmalało (o 7%), ale nadal było wyższe niż na początku lat dziewięćdziesiątych. Zwolennicy obecności katechezy w szkole przeważają we wszystkich badanych kategoriach społeczno-demograficznych. Badani Polacy zadeklarowali, że zdecydowanie bardziej cenią katechezę w szkole aniżeli lekcje z etyki. W 2008 roku większość badanych Polaków (56%) zadeklarowała, że woli, aby ich dzieci w ramach zajęć szkolnych uczyły się religii, natomiast 16% wybrałoby dla swoich dzieci lekcje z etyki. Co piąty (20%) badany chciałby posyłać swoje dzieci zarówno na religię, jak i etykę. Jedynie 2% respondentów nie wybrałoby żadnego z tych przedmiotów<sup>37</sup>.

Nauczanie religii w szkołach nie dzieli Polaków. Katecheza szkolna im nie przeszkadza, choć nie wszyscy ją popierają. W ciągu prawie dwóch dekad (1995-2013) zdecydowana większość Polaków deklarowała brak sprzeciwu wobec nauczania religii w szkole. W 2013 roku odpowiedź taką wybrało 82% respondentów. W porównaniu z rokiem 1995 odsetek osób, które akceptowały nauczanie religii w szkole, zwiększył się o 3 punkty<sup>38</sup>.

### Uczestnictwo młodzieży w katechezie

Polemiki na temat obecności katechezy w szkole nie miały większego wpływu na frekwencję uczniów na zajęciach. Powrót nauczania religii do szkół spotkał się niemal z powszechną aprobatą wśród uczniów i rodziców. W roku szkol-

<sup>35</sup> M. Kosęła, *Religia przy tablicy...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>36</sup> Tamże, s. 115.

<sup>37</sup> M. Feliksiak, *Religia w systemie edukacji. Komunikat z badań*, BS/136/2008, Warszawa 2008, s. 3; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K\\_136\\_08.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_136_08.PDF) [dostęp 11.10.2017 r.].

<sup>38</sup> M. Grabowska, *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, BS?170/2013, Warszawa 2013, s. 2, 4; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_170\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_170_13.PDF) [dostęp 14.10.2017 r.].

nym 1990/91 na 7,16 mln uczniów w katechezie szkolnej uczestniczyło 6,86 mln, co stanowiło 95,8% dzieci i młodzieży uczącej się w polskich szkołach. Bardzo wysoki odsetek uczniów biorących udział w katechezie odnotowano w szkołach podstawowych (98,0%) i liceach ogólnokształcących (92,2%), nieco niższy w szkołach niepełnych średnich zawodowych (89,7%) i średnich szkołach zawodowych (88,5%). Najniższy wskaźnik katechizacji był w szkołach artystycznych I stopnia (51,0%), ale nie miał on większego wpływu na ogólny odsetek katechizowanych, gdyż w szkołach tych uczyło się ogółem 12,1 tys. młodzieży<sup>39</sup>. Najwięcej uczniów szkół podstawowych i ponadpodstawowych uczęszczało na lekcje religii w województwie tarnowskim (99,3%), najmniej w województwie warszawskim (90,4%). Na uwagę zasługuje fakt, iż katecheza szkolna spotkała się z pełną akceptacją rodziców dzieci szkół podstawowych, w miastach w nauczaniu religii brało udział 97,3% dzieci, natomiast na wsi 99,3%<sup>40</sup>.

Pomimo emocjonalnych dyskusji towarzyszących nauczaniu religii w szkole zdecydowana większość młodzieży uczestniczy w katechezie. Z badań socjologicznych wynika, iż uczniowie szkół średnich i zasadniczych zawodowych są zainteresowani nieobowiązkowym udziałem w katechezie szkolnej. Młodzi ludzie deklarują niemal powszechnie, że uczęszczają na lekcje religii w szkole.

Tabela 1. Udział uczniów w lekcjach religii (%)

Czy uczęszczasz na lekcje religii w szkole?	1991	1992	1994	1996	1998	2003	2008	2010	2013	2016
Tak	81	85	88	84	89	90	91	93	89	75
Nie	19	15	11	16	11	9	9	7	11	25

W okresie 1991-1998 badania realizowało Centrum Badania Opinii Społecznej, w latach 2003-2016 badania przeprowadziło Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii

Źródło: M. Gwiazda, *Religia w szkole – uczestnictwo i ocena*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, Młodzież 2016, s. 141.

Z autodeklaracji uczniów wynika, iż w pierwszym roku nauczania religii w szkole (1990/91) na zajęcia uczęszczało ośmiu na dziesięciu respondentów. W kolejnych latach frekwencja młodzieży na katechezie systematycznie wzrastała (z wyjątkiem 1996 r.). Tendencja wzrostowa utrzymała się do roku 2010. W katechezie szkolnej uczestniczyło wówczas 93% badanych. Wyniki badań

<sup>39</sup> L. Adamczuk, *Nauczanie religii w Polsce...*, dz. cyt., s. 245.

<sup>40</sup> L. Adamczuk, *Zasięg nauczania religii w szkołach polskich w 1991 r. w świetle danych statystycznych*, [w:] *Szkola czy parafia. Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosela, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 17-21.

zrealizowanych w kolejnych latach sygnalizowały odwrócenie trendu. W roku 2013 odsetek uczniów biorących udział w lekcjach religii spadł o cztery punkty w porównaniu do przedniego pomiaru, a na katechezę nie uczęszczał co dziesiąty badany (wynik identyczny jak w 1994 r.) W następnych trzech latach nasiliła się tendencja spadkowa (o 14% w stosunku do 2013 r.).

W 2016 r. udział w lekcjach religii deklarowało trzy czwarte uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Najczęściej na katechezę przychodzili uczniowie techników (83%) i szkół zawodowych (76%), natomiast najrzadziej licealiści (69%). Jest to najłabszy wynik od wprowadzenia nauczania religii do szkół publicznych. W porównaniu z rokiem 2013 największy spadek frekwencji na katechezie nastąpił w liceach ogólnokształcących (o 17%), nieco mniejszy w technikach (o 13%), najniższy spadek odnotowano w szkołach zawodowych (o 7%)<sup>41</sup>.

Obserwowane zmniejszanie się frekwencji uczniów na lekcjach religii jest powiązane z przemianami religijności i moralności młodego pokolenia. Wyniki badań socjologicznych informują, że zmniejsza się wskaźnik autodeklaracji wiary młodych ludzi oraz częstotliwość ich udziału w mszach, nabożeństwach czy spotkaniach religijnych<sup>42</sup>. Wielu uczniów postrzega partycypację w katechezie szkolnej jako udział w spotkaniach religijnych, na które w ogóle nie chcą przychodzić lub w których biorą udział nieregularnie. Uczestnictwo w praktykach religijnych jest traktowane przez młodzież jako jej sprawa prywatna, wyjęta spod kontroli rodziny czy otoczenia. Indywidualizacja dotyczy również wartości i norm moralnych propagowanych przez Kościół katolicki. Uczniowie coraz częściej traktują moralność kościelną relatywnie i selektywnie, wybierając z niej tylko to, co im w konkretnej sytuacji odpowiada<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> R. Boguszewski, M. Feliksiak, M. Gwiazda, J. Kalka, *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, [w:] *Młodzież 2013. Opinie i diagnozy* nr 28, red. M. Grabowska, J. Kalka, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2014, s. 123; M. Gwiazda, *Religia w szkole – uczestnictwo i ocena*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Publicznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, s. 141.

<sup>42</sup> Według badań GUS z 2015 roku, 72,6% respondentów w wieku od 16 do 24 lat deklaruje się jako osoby wierzące. Pozostali uważają się za niezdecydowanych, obojętnych i niewierzących. W tej samej kategorii wiekowej 58,1% badanych uczestniczy w praktykach religijnych co najmniej 2 razy w miesiącu. Pozostali wybrali odpowiedź: tylko z okazji świąt, jeszcze rzadziej, nigdy. Główny Urząd Statystyczny Departament Badań Społecznych i Warunków Życia, Urząd Statystyczny w Łodzi, *Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2017, s. 116-117. W latach 2010-2016 zwiększył się odsetek młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, która deklaruje się jako niewierzący (o 6%), a także wzrosła liczba uczniów w ogóle nieuczestniczących w praktykach religijnych (o 9%). A. Głowacki, *Religijność młodzieży*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Publicznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, s. 131-133.

<sup>43</sup> J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 337; S. H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian*

Zjawisko powolnego, ale permanentnego słabnięcia religijności młodych ludzi i oddzielania moralności od religii, wskazuje na wyraźne tendencje sekularyzacyjne<sup>44</sup>. Sekularyzacja jest obecnie przez socjologów traktowana jako swoisty megatrend społeczno-kulturowy współczesnego świata. Za pomocą teorii sekularyzacji próbują oni wyjaśnić bieżące przemiany religijności. Sekularyzacja zmienia kształt i znaczenie religii w życiu prywatnym, dając człowiekowi możliwość indywidualnego wyboru norm, wartości czy prawd wiary<sup>45</sup>.

Postawy religijne polskiej młodzieży wpisują się w prawidłowości przemian religijności Europejczyków, która – według socjologa religii Janusza Mariańskiego – „balansuje <dialektycznie> między sekularyzacją a desekularyzacją”. Sekularyzacja i desekularyzacja przebiegają równolegle, z różnym nasileniem, zależnie od poszczególnych społeczeństw<sup>46</sup>. Balansowanie między sekularyzacją a desekularyzacją sprawia, że religijny pejzaż europejskich społeczeństw podlega głębokiej ewolucji i ambiwalencji. Można więc mówić nie tylko o kryzysie religii, ale również o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie<sup>47</sup>.

Młodzież polska pozostaje w polu oddziaływania obu procesów społecznych. Z jednej strony ulega wpływom sekularyzacji, z drugiej jednak znajduje się w przestrzeni nowej ewangelizacji. W życiu młodych ludzi widoczne jest współistnienie sekularyzmu oraz procesu odradzania się religijności. Od siły tych procesów oraz ich wpływu na młode pokolenie w znacznym stopniu zależeć będzie sukces czy porażka katechezy szkolnej. Dotychczas większość polskiej młodzieży dostrzega w nauczaniu religii wartość, którą akceptuje i pozytywnie ocenia. Młodzi ludzie wybierają katechezę w szkole, mimo że przez niektóre wpływowe środowiska lewicowo-liberalne jest ona dyskredytowana i przedstawiana w mediach jako zagrożenie dla demokracji, świeckości szkoły i jej neutralności światopoglądowej. Sekularyzacja niekoniecznie oznacza odchodzenie młodych ludzi

---

*ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003, s. 274-275; J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 447-448; S. H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008, s. 505-507.

<sup>44</sup> J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej. Stabilność i zmiana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 93. Zob. A. Głowacki, *Religijność młodzieży...*, dz. cyt., s. 140.

<sup>45</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe. Kulturoznawcze Czasopismo Naukowe” 1(2017), s. 233.

<sup>46</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s. 23. Zjawiska religijne specyficzne dla współczesnych społeczeństw Janusz Mariański analizuje w ścisłym powiązaniu z bieżącymi przemianami społeczno-kulturowymi. Poszukuje trwałych kierunków przemian zjawisk religijnych w modernizującym i globalizującym się świecie, by wskazać trendy rozwojowe współczesnych religii i duchowości. Wyniki swoich badań przedstawił w książce: J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.

<sup>47</sup> J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych...*, dz. cyt., s. 333-334.



od religii, ponieważ może być przejawem zmiany jej charakteru i funkcji. Doraźne osłabienie wpływu Kościoła na religijność młodzieży nie wyklucza zmiany jego postrzegania w przyszłości<sup>48</sup>.

Uczestnictwo w nauczaniu religii związane jest ze stanem religijności młodzieży, a zwłaszcza z jej uczestnictwem w praktykach religijnych oraz z autodeklaracjami wiary. Najczęściej na katechezę szkolną przychodzą uczniowie, którzy regularnie uczestniczą w praktykach religijnych oraz deklarują się jako głęboko wierzący i wierzący. Wraz ze zmniejszaniem się częstotliwości udziału w praktykach religijnych i zwiększeniem się wątpliwości dotyczących wiary obniża się frekwencja na lekcjach religii. Na uwagę zasługuje fakt, że w 2016 roku na katechezę szkolną uczęszczała połowa uczniów w ogóle niepraktykujących (52%) oraz ponad dwie piąte (44%) młodych ludzi deklarujących się jako niewierzący<sup>49</sup>.

Zmienną, silnie różnicującą deklaracje dotyczące uczestnictwa w lekcjach religii, jest miejsce zamieszkania badanej młodzieży. W 2016 roku najczęściej na katechezę chodziła młodzież ze środowiska wiejskiego (85%), natomiast najrzadziej uczniowie z największych, ponadstutysięcznych miast (49%)<sup>50</sup>.

Badani uczniowie wskazują różne motywy skłaniające ich do uczestnictwa w katechezie szkolnej. Najczęściej młodzi ludzie przychodzą na lekcje religii, ponieważ odczuwają wewnętrzną potrzebę ugruntowania swojej wiary i pogłębienia wiedzy religijnej. Udział w katechezie traktują jako swój obowiązek wynikający z wiary w Boga. Inni uczniowie swoją frekwencję na lekcjach religii uzasadniają wychowaniem w rodzinie katolickiej i tradycją rodzinną. Jeszcze inni ujawniają swoje konformistyczne podejście do katechezy szkolnej. Twierdzą, że uczestniczą w nauczaniu religii, ponieważ nie chcą mieć w przyszłości kłopotów, wynikających z braku oceny z religii na świadectwie szkolnym. Część uczniów chce uniknąć napięć czy konfliktów w domu rodzinnym, ponieważ rodzice polecają im, aby chodzili na lekcje religii. Motywem partycypacji w katechezie szkolnej jest również unikanie zwracania na siebie uwagi, by nie wyróżniać się w klasie. Dlatego niektórzy uczniowie chodzą na zajęcia z religii, gdyż uczestniczy w nich cała klasa<sup>51</sup>.

Uczniowie nieuczęszczający na lekcje religii uzasadniają swoją absencję różnymi argumentami. Twierdzą, że są niewierzący lub przeciwni nauczaniu religii w szkole. Zazwyczaj mają negatywny stosunek do Kościoła i do wszystkiego,

---

<sup>48</sup> J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w okresie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2(2010), s. 40-41.

<sup>49</sup> M. Gwiazda, dz. cyt., s. 144-145.

<sup>50</sup> R. Boguszewski, M. Feliksiak, M. Gwiazda, J. Kalka, dz. cyt., s. 125; M. Gwiazda, dz. cyt., s. 143.

<sup>51</sup> A. Sz wajkajzer, *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, [w:] *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosela, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 145-147.



co się z nim wiąże. Nie odpowiada im sposób prowadzenia katechezy w szkole, uważają ją za przedmiot nudny. Nie są również zadowoleni z jakości nauczania tego przedmiotu. Ich zdaniem, wartość intelektualna i duchowa lekcji religii jest wątpliwa. Katecheza szkolna nie przygotowuje uczniów do samodzielnego i odpowiedzialnego życia chrześcijańskiego. Prowadzący zajęcia nie są otwarci na opinie i przekonania inaczej myślących i nie podejmują z nimi dyskusji<sup>52</sup>.

### Ocena jakości nauczania religii w szkole

Istotne znaczenie dla określenia jakości nauczania religii w szkole mają oceny wyrażane przez zainteresowanych uczniów. W roku 2016 dwie piąte respondentów oceniało lekcje religii jako ciekawe i dlatego chętnie brało w nich udział, prawie tyle samo uczniów (38%) twierdziło, że katecheza niczym szczególnym się nie wyróżnia i jest jak każda inna lekcja, natomiast niezadowolenie z zajęć deklarował nieco więcej niż co piąty uczeń (22%). Porównanie wyników badań z lat 1992-2016 pokazuje, że w ocenach młodzieży odnoszących się do jakości nauczania katechezy w okresie 24 lat, wystąpiły jedynie nieznaczne zmiany.

Tabela 2. Ocena lekcji religii przez uczniów (%)

Jeśli uczęszczasz na lekcje religii w szkole, jak je oceniasz?	1992	1998	2003	2013	2016
Są ciekawe – chodzę na nie z ochotą	36	41	41	34	40
Są jak każde inne lekcje – niczym szczególnym się nie wyróżniają	39	36	34	38	38
Są nudne, nic ważnego się na nich nie dzieje	25	23	25	28	22

Źródło: M. Gwiazda, *Religia w szkole – uczestnictwo i ocena*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, s. 146; R. Boguszewski, M. Feliksiak, M. Gwiazda, J. Kalka, *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, *Młodzież 2013*. Opinie i diagnozy nr 28, red. M. Grabowska, J. Kalka, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2014, s. 119-120; B. Badora, M. Gwiazda, J. Kalka, G. Świątkiewicz, *Młodzież 2003*. Opinie i diagnozy nr 2, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2004, s. 51; [https://ud.interia.pl/html/getattach,mid,71836,m-pid,6,uid,107f055071e8ba65,min,0,nd,1,mimetype,application%2Fpdf,M%25%82odzie%25%BC\\_2003.pdf?f=M%25%82odzie%25%BC\\_2003.pdf](https://ud.interia.pl/html/getattach,mid,71836,m-pid,6,uid,107f055071e8ba65,min,0,nd,1,mimetype,application%2Fpdf,M%25%82odzie%25%BC_2003.pdf?f=M%25%82odzie%25%BC_2003.pdf) [dostęp 24.11.2017 r.].

Nauczanie religii najlepiej oceniali uczniowie techników i zasadniczych szkół zawodowych, natomiast bardziej krytyczni byli uczniowie liceów ogólnokształcących. Najwyższy odsetek wśród uczniów negatywnie oceniających lekcje religii stanowiły osoby biorące udział w praktykach religijnych kilka razy

<sup>52</sup> A. Szwałkajzer, dz. cyt., s. 147. Zob. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach...*, dz. cyt., s. 256-258.

w roku, w ogóle w nich nieuczestniczące, niezdecydowane pod względem wiary oraz niewierzące<sup>53</sup>.

Stabilne w okresie ćwierćwiecza oceny dotyczące jakości nauczania religii w szkołach mogą być wynikiem realizowania przez katechetów jednakowych programów kształcenia oraz stosowania podobnych metod nauczania. Oceny dwóch piątych uczniów, deklarujących, że nauczanie religii wyróżnia się spośród innych przedmiotów i ich zaciekawia, jest istotnym atutem katechezy w szkole. Wskaźnika tego nie da się porównać z ocenami wystawianymi przez uczniów innym przedmiotom nauczanym w szkole ze względu na brak danych.

Większość badanych uczniów wystawiła pozytywną ocenę katechetom i ich pracy. Pozytywnie oceniono również poziom merytoryczny oraz dydaktyczny katechezy. Najczęściej uczniowie twierdzili, że katecheta jest starannie przygotowany i dobrze prowadzi zajęcia. Jednak część uczniów uważała, że katecheta nie jest przygotowany do zajęć i źle je realizuje, a także lekceważy katechezę i jej uczestników<sup>54</sup>. Badani doceniali wartość katechezy w wychowaniu oraz formacji religijno-moralnej młodego pokolenia. Twierdzili, że katecheza z różną częstotliwością pomaga młodzieży w zrozumieniu problemów religii i moralności, uczy modlitwy i zachęca do praktyk religijnych, a także zapoznaje z życiem parafii<sup>55</sup>.

Osobom uczestniczącym w katechezie szkolnej podobał się sposób jej prowadzenia i metody przekazywania treści, a także możliwość uczestniczenia w twórczej dyskusji, podczas której mogą wyrazić swoje opinie oraz otrzymać wyjaśnienia ze strony prowadzącego. Twierdzili, że na katechezie w szkole jest miła i przyjemna atmosfera, umożliwiająca odprężenie oraz swobodny i luźny udział w zajęciach. Pozytywnie oceniono osoby prowadzące zajęcia, które wykazują się empatią<sup>56</sup>. Natomiast krytyka katechezy szkolnej dotyczyła najczęściej mało interesującego sposobu jej prowadzenia, nieodpowiedniego podejścia do problemów życiowych młodzieży, koncentrowania się przez prowadzących na tematach kościelnych i teologicznych oraz braku dyscypliny podczas zajęć<sup>57</sup>. Młodzi ludzie niepochlebnie wyrażający się o nauczaniu religii w szkole wskazywali, że katecheza nie ma związku z ich życiem, nie przygotowuje do życia w rodzinie, a także nie oddziałuje na religijność i moralność młodego pokolenia lub wpływa na nie w stopniu bardzo ograniczonym<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> M. Gwiazda, dz. cyt., s. 146-147.

<sup>54</sup> J. Baniak, dz. cyt., s. 246-247.

<sup>55</sup> Tamże, s. 251-256.

<sup>56</sup> A. Sz wajkajzer, dz. cyt., s. 153-154.

<sup>57</sup> Tamże, s. 154-155.

<sup>58</sup> J. Baniak, dz. cyt., s. 246-247, 251.

## Podsumowanie

Społeczeństwo polskie zaakceptowało powrót nauczania religii do szkół. Większość badanych Polaków, w tym uczniów i rodziców, wyraża aprobatę obecności katechezy w szkole, gdyż dostrzega w niej wiele pozytywnych elementów, a zwłaszcza pomoc rodzinie w moralno-religijnym wychowaniu młodego pokolenia. Nauczanie religii w szkołach spowodowało upowszechnienie katechizacji w skali wcześniej niespotykanej, ponieważ w zajęciach w sposób systematyczny uczestniczy zdecydowana większość dzieci i młodzieży. Badania socjologiczne nie potwierdzają obaw, że nauczanie religii w szkole generuje niepokoje, konflikty i podziały w społecznościach szkolnych. Najczęściej w katechezie szkolnej uczestniczą uczniowie wierzący i regularnie praktykujący, zamieszkujący wioski i nieduże miasta, najrzadziej młodzież z dużych miast. Zainteresowanie katechezą w szkole potwierdza fakt, że przychodzi na nią prawie połowa uczniów niepraktykujących i niewierzących. W roku 2016 większość badanych przez CBOS uczniów (67%) stwierdziła, że najlepszą formą nauczania religii są zajęcia w szkole.

Dla młodych ludzi, którzy nie uczestniczą w praktykach religijnych, a poszukują systemu wartości, z którym chcieliby się w życiu identyfikować, nauczanie religii w szkole staje się okazją do spotkania z Kościołem i jego nauczaniem. Wielu młodych, którzy z powodu wątpliwości w wierze, nie praktykują i nie mają styczności z parafią, dzięki udziałowi w katechezie szkolnej utrzymuje więź z Kościołem. Dla części z nich spotkanie z religią w szkole jest wartością, do której powracają po latach zwątpienia, buntu, czy poszukiwania sensu swojego życia. Katecheza w szkole jest szczególnie cennym źródłem socjalizacji moralnej i religijnej dla uczniów, których rodzice przerzucają na katechetów swój obowiązek wychowania dzieci w duchu religijnym. W takiej sytuacji jedynie katecheza szkolna daje młodym ludziom możliwość otrzymania oraz pogłębiania formacji religijnej i moralnej.

Stopniowy spadek religijności i moralności młodego pokolenia w Polsce stawia niewątpliwie pod znakiem zapytania skuteczność katechezy w szkole. Trend ten można interpretować jako porażkę powszechnego nauczania religii w szkole, które nie jest w stanie zatrzymać procesu sekularyzacji i indywidualizacji postaw młodzieży. Wydaje się jednak, że katecheza w polskich szkołach, jeśli nawet nie powstrzyma skutecznie tychże procesów, to jednak znacznie ją wyhamowuje i oddziałuje stabilizująco na postawy i zachowania religijne młodych Polaków.

Doświadczenie życiowe pokazuje, że nauczanie religii jest powiązane z procesem laicyzacji. We Francji laicyzacja państwa i sekularyzacja społeczeństwa rozpoczęła się od szkoły, z której usunięto nauczanie religii. Z grona osób uczących w szkołach publicznych wykluczono duchownych, którym zabroniono prowadzenia zajęć. Nauczanie „moralności religijnej” zastąpiono nauczaniem „wie-

dzy obywatelskiej i moralności”. Na wniosek rodziców lekcje religii mogły być organizowane tylko poza szkołami publicznymi. W wyniku realizacji koncepcji świeckiej szkoły oraz innych działań ograniczających oddziaływanie religii na społeczeństwo, Francja stała się w stosunkowo krótkim czasie jednym z najbardziej zlaicyzowanych państw europejskich<sup>59</sup>.

Nie ulega wątpliwości, iż w Polsce proces sekularyzacji młodego pokolenia byłby o wiele bardziej zaawansowany, gdyby nie praca około 30 tysięcy katechetów ewangelizujących w szkołach. Powszechny, ale nieobowiązkowy dostęp do katechezy w szkole, bardzo wysoka frekwencja uczniów na lekcjach religii oraz pozytywne opinie większości badanych Polaków na temat katechizacji w szkołach są niewątpliwie sukcesem tej formy działalności ewangelizacyjnej polskiego Kościoła.

Katecheza w szkole jest dla Kościoła wielką wartością, a także najpopularniejszym instrumentem oddziaływania ewangelizacyjnego na młode pokolenie. Wydaje się jednak, że wartość ta jest w wielu przypadkach niedoceniana przez tych ludzi Kościoła, którzy nie starają się wykorzystać możliwości duszpasterskich, jakie daje im katechizacja dzieci i młodzieży w szkole. Niekorzystnym zjawiskiem jest niewątpliwie zmniejszająca się partycypacja duchownych w katechizacji szkolnej.

Symptodem, wskazującym na niepomyślne zmiany w procesie nauczania religii staje się malejąca od kilku lat frekwencja na katechezie w szkole. Zjawisko to jest zapewne powiązane z obniżającym się wśród młodzieży poziomem deklarowanej wiary oraz spadkiem systematycznego udziału w praktykach religijnych. Młodzi ludzie, mieszkający na wsi i w małych miastach, którzy wcześniej regularnie uczestniczyli w praktykach religijnych i w katechezie szkolnej, upodabniają się do swoich rówieśników z większych miast, przejawiających mniejsze zainteresowanie wiarą i sprawami religijnymi.

Wpływ na spadek frekwencji młodzieży na katechezie szkolnej i na słabsze oceny jakości nauczania religii ma zmniejszające się wśród kapłanów zainteresowanie katechizacją szkolną oraz przenoszenie ciężaru odpowiedzialności za organizację katechezy z parafii na szkołę i na osoby świeckie. Rezygnowanie przez księży z trudnego obowiązku katechizowania w szkole i powierzania go osobom świeckim nie jest pozytywnie oceniane przez uczniów i rodziców. Ponadto zmniejszająca się partycypacja kapłanów w nauczaniu religii przyczynia się do osłabienia więzi uczniów ze swoją parafią i Kościołem.

Pomimo wymienionych powyżej mankamentów, nauczanie religii w polskich szkołach należy uznać za dopełnienie katechezy parafialnej, a także za dużą wartość w misji ewangelizacyjnej Kościoła. Wartość ta może jednak ulegać de-

---

<sup>59</sup> K. Orzeszyna, *Świeckość szkoły a nauczanie religii we Francji*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2(2004), s. 5-12.

waluacji, jeśli księża nadal będą rezygnować z katechezy w szkole, traktując ją jako niewdzięczny czy niechciany obowiązek, od którego z błahych powodów się uwalniają, przekazując katechizację osobom świeckim.

## Religious Education in Polish schools – a success or a failure?

### Summary

Religious Education was reintroduced to state Polish schools in September 1990. The participation is not obligatory and it depends on parents and pupils. Sociological studies show that Religious Education has far more supporters than opponents which, undoubtedly, is the pastoral success of the Catholic Church. Despite the fact that in the last few years the attendance at RE was dropping, the vast majority of pupils still participate in it. Young people assess the quality of RE in a positive way. Some of them think that RE is interesting and they participate in it willingly. Others are of the opinion that RE is no different from other subjects.

For the Catholic Church Religious Education is an important pastoral task. Therefore, it undertakes activities in order to provide qualified RE teachers. The drawback of this effort is, undoubtedly, the fact that the catechization at school is done by laypeople with the simultaneous pullback of priests. Both pupils and parents are of the opinion that such actions not only impair the quality of RE teaching and lead to poor participation but also damage the relation between young people and parishes. In times when the level of religiosity and morality is falling, the Church should intensify its effort to stop the process of secularization of young generation and strengthen or even rebuild the relation between young people with local Church communities by providing effective RE teaching.

### Keywords

religious education, catechesis, school, parish, evangelization, children and youth, faith, religiosity

### Słowa kluczowe

nauczanie religii, katecheza, szkoła, parafia, ewangelizacja, dzieci i młodzież, wiara, religijność

### Bibliografia

- Adamczuk L., *Nauczanie religii w Polsce 1945-1999*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Warszawa 2000, s. 223-251.
- Adamczuk L., *Zasięg nauczania religii w szkołach polskich w 1991 r. w świetle danych statystycznych*, w: *Szkoła czy parafia. Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosęła, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 15-24.
- Baniak J., *Katecheza szkolna w opiniach i ocenach młodzieży i rodziców*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 9(2000), s. 237-259.
- Boguszewski R., Feliksiak M., Gwiazda M., Kalka J., *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*, [w:] *Młodzież 2013. Opinie i diagnozy* nr 28, red. M. Grabowska, J. Kalka, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2014, s. 112-159.

- Czekalski R., *Rys historyczny lekcji religii katolickiej w Polsce*, „Studia Katechetyczne” 7(2010), s. 99-125.
- Dokument 32: Analiza postaw członków PZPR wobec religii opracowana w Akademii Nauk Społecznych PZPR (lipiec 1985 r.), [w:] *Tajne dokumenty Państwo – Kościół 1980-1989*, Wydawnictwo Aneks & Polityka, Londyn – Warszawa 1993, s. 430-438.
- Domingues M.P., *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, „Kolekcja Communio” 8(1993), s. 299-312.
- Głowacki A., *Religijność młodzieży*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, s. 130-140.
- Główny Urząd Statystyczny Departament Badań Społecznych i Warunków Życia, Urząd Statystyczny w Łodzi, *Jakość życia w Polsce w 2015 r. Wyniki badania spójności społecznej*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2017.
- Gwiazda M., *Religia w szkole – uczestnictwo i ocena*, [w:] *Młodzież 2016. Raport z badań*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2016, s. 141-152.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach (*Catechesi tradendae*), [w:] *Adhortacje ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Wydawnictwo M, Kraków 1996, s. 3-64.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja Christifideles laici*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1990.
- Jarmoch E., *Księża diecezjalni*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2014, s. 91-100.
- Jarmoch E., Rosa K., *Religia w szkołach i katechizacja*, [w:] *Kościół katolicki w Polsce. Rocznik statystyczny*, red. L. Adameczuk, W. Zdaniewicz, Główny Urząd Statystyczny, Zakład Socjologii Religii SAC, Warszawa 1991, s. 252-264.
- Jaroń J., *Szkolnictwo katolickie i nauka religii*, w: *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2014, s. 231-234.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994.
- Komunikat 240 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (Warszawa, 2 maja 1990 r.), [w:] *Komunikaty Konferencji Episkopatu Polski 1945-2000*, opr. J. Żaryn, Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, Pallottinum, Warszawa 2006, s. 352-354.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Pallottinum 1998.
- Kosela K., *Religia przy tablicy – postawy wobec lekcji religii w szkołach*, [w:] *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Kosela, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 88-121.
- Kujawin W., *Parafialne duszpasterstwo katechetyczne w optyce Magisterium Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3(2014), s. 25-37.
- Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej. Stabilność i zmiana*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Mariański J., *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.
- Mariański J., *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- Mariański J., *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994-2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej w okresie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2(2010), s. 39-61.



- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- Mariański J., *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy*, „Relacje Międzykulturowe. Kulturoznawcze Czasopismo Naukowe” 1(2017), s. 231-257.
- List pasterski episkopatu Polski w sprawie powrotu katechizacji do szkoły polskiej, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, cz. 2, Wydawnictwo Michalineum, Marki 2003, s. 1649-1653.
- Nosowski Z., *Lekcje religii w szkołach publicznych państw europejskich*, [w:] *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 11-13.
- Orzeszyna K., *Świeckość szkoły a nauczanie religii we Francji*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2(2004), s. 5-21.
- Panuś T., *Dwadzieścia lat minęło – o blaskach i cieniach katechezy w szkolnej rzeczywistości*, „Symposium” 2(2011), s. 9-26.
- Pisarek M., *Obecność nauczania religii w publicznym systemie oświaty w świetle obowiązującego prawa*, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 2013.
- Potocki A., *O Kościele także socjologicznie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Potocki A., *Parafia – podmiotem i miejscem katechezy*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 5(2006) nr 2, s. 84-100.
- Potocki A., *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- Skuza S., *Nauczanie religii w Polsce w świetle prawa państwowego po roku 1945*, „Kolekcja Communio” 8(1993), s. 203-265.
- Słowo biskupów polskich w związku z powrotem katechezy do szkół, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945-2000*, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, cz. 2, Wydawnictwo Michalineum, Marki 2003, s. 1654-1657.
- Szawiel T., *Religijność i jej korelaty*, [w:] *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 232-262.
- Szpet J., *Vademecum katechety*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 2000.
- Szwajkajzer A., *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, [w:] *Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych*, red. K. Kiciński, K. Koseła, W. Pawlik, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1995, s. 141-160.
- Tomasik P., *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2004.
- Zaręba S.H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988-1998)*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2003.
- Zaręba S.H., *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2008.

## Netografia

- Badora B., Gwiazda M., Kalka J., Świątkiewicz G., *Młodzież 2003. Opinie i diagnozy nr 2*, Centrum Badania Opinii Społecznej, Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii, Warszawa 2004; [https://ud.interia.pl/html/getattach,mid,71836,mpid,6,uid,107f055071e8ba65,min,0,n-d,1,mimetype,application%2Fpdf,M%20C5%82odzie%20C5%BC\\_2003.pdf?f=M%20C5%82odzie%20C5%BC\\_2003.pdf](https://ud.interia.pl/html/getattach,mid,71836,mpid,6,uid,107f055071e8ba65,min,0,n-d,1,mimetype,application%2Fpdf,M%20C5%82odzie%20C5%BC_2003.pdf?f=M%20C5%82odzie%20C5%BC_2003.pdf) [dostęp 24.11.2017 r.].
- Brochwicz-Lewińska A., *Opinie o wprowadzaniu religii do szkół. Komunikat z badań*, OBOP, 1990; [http://tnsglobal.pl/archiw\\_files/37\\_579\\_90.pdf](http://tnsglobal.pl/archiw_files/37_579_90.pdf) [dostęp 17.10.2017 r.].



- Feliksiak M., *Religia w systemie edukacji. Komunikat z badań*, BS/136/2008, Warszawa 2008; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K\\_136\\_08.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_136_08.PDF) [dostęp 11.10.2017 r.].
- Grabowska M., *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, BS?170/2013, Warszawa 2013; [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_170\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_170_13.PDF) [dostęp 14.10.2017 r.].
- Kasper Ł., Wojtas A., *Nauczanie religii w szkole – zgodne z konstytucją i europejskimi standardami*; <http://www.katecheza.episkopat.pl/index.php/menu/nauczanie-religii-w-szkole/dokumenty-koscielne/104-nauczanie-religii-w-szkole-zgodne-z-konstytucja-i-europejskimi-standardami-2016> [dostęp 5.10.2017 r.].
- Kinal M., *Nauczanie religii w polskich szkołach w XX i XXI wieku*, „Młoda Humanistyka” 2(2016); <http://www.humanistyka.com/index.php/MH/article/view/62/55> [dostęp 17.10.2017 r.].
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., art 12, ust. 1-4 (Dz.U. 1998 nr 51 poz. 318); <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19980510318> [dostęp 20.11.2017 r.].
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., art. 53, ust. 4, (Dz.U. 1997 nr 78 poz.483; <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/U/D19970483Lj.pdf> [dostęp 24.11.2017.].
- Nowotny S., *Nauczanie religii w Polskich szkołach w świetle badań empirycznych*; [http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nowotny\\_prezentacja\\_28.08.15.pdf](http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nowotny_prezentacja_28.08.15.pdf) [dostęp 26.10.2017 r.].
- Roporzędzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, par. 5. p. 1 oraz par. 8 p. 1. (Dz.U. 1992 nr 36 poz. 155); <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19920360155> [dostęp 19.11.2017 r.].

Małgorzata Krzysztofik<sup>1</sup>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach  
Instytut Filologii Polskiej

## Motyw walki Jakuba z aniołem w piosence Jacka Kaczmarskiego wobec tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej

### Wstęp

Jacek Kaczmarski, poeta-erudyta, doskonale znający oraz oryginalnie komentujący kulturę, literaturę i sztukę europejską, wielokrotnie w swojej twórczości czerpał natchnienie ze *Starego* i *Nowego Testamentu*. Wychowany w duchu laickim, ochrzczony na łożu śmierci<sup>2</sup>, w *Biblii* widział źródło uniwersalnych, ponadczasowych symboli, archetypów, motywów i toposów, które ożywiał w piosenkach. W trakcie scenicznego wykonywania programu *Raj*, powstałego pod wpływem lektury *Księgi Rodzaju*, poeta ze zdziwieniem zauważył, że tradycja biblijna jest nieczytelna dla odbiorców, co w jednym z wywiadów podsumował słowami: „Kiedy napisaliśmy z Przemkiem Gintrowskim *Raj* [...], okazało się, że w społeczeństwie, o którym mówi się, że jest w 90 procentach katolickie, nikt nie czytał *Biblii* i trzeba było tłumaczyć, kto to był Jakub czy Hiob”<sup>3</sup>.

Związek spuścizny literackiej Kaczmarskiego ze *Starym i Nowym Testamentem* wciąż czeka na wnikliwe naukowe opracowanie, ponieważ istniejąca biblio-

---

<sup>1</sup> Małgorzata Krzysztofik – dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego. Jej dorobek naukowy dotyczy: tradycji biblijnej w literaturze polskiej (płaszczyzny obecności Biblii w literaturze staropolskiej i współczesnej, edycja wierszowanych parafraz biblijnych), staropolskiej literatury popularnej i użytkowej (kalendarze, poradniki, zielniki), badania podstawowych kategorii kultury w tekstach literatury pięknej i popularnej (czas, miejsce, ciało, *sacrum*, *profanum*). Autorka monografii: *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003; *Studium z dziejów krakowskich kalendarzy astrologicznych XVII wieku. Almanachy Stanisława Słowakowica jako podstawa uogólnień*, Kraków 2010, *Ze staropolskich parafraz ksiąg biblijnych*: tom 1 *Przypowieści Salomonowe przekładania Józefa Domaniewskiego*, Kraków 2006; tom 2, *Jan z Sanoka, Ecclesiastes*, Kraków 2015; *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w poezji Jacka Kaczmarskiego*, Kielce 2017.

<sup>2</sup> Zob. K. Gajda, *To moja droga. Biografia Jacka Kaczmarskiego*, Wrocław 2009, s. 354.

<sup>3</sup> E. Sobczak, *Swój własny wróg – mój Bóg*, „Znak” 4(2009), s. 4.

grafia tematu jest niewystarczająca<sup>4</sup>. Z programu *Raj* pochodzi piosenka pt. *Walka Jakuba z aniołem*, stanowiąca przykład poetyckiego komentarza do perykopy Rdz 32,25-33. Celem niniejszej publikacji jest analiza i interpretacja utworu, która ma ukazać specyfikę recepcji biblijnego wątku w literackiej kreacji Kaczmareckiego. W pierwszej części artykułu lakonicznie omawiam postać patriarchy Jakuba w *Biblii* oraz kulturze, a następnie przedstawiam różne nurty komentowania wątku walki z aniołem w tradycji żydowskiej oraz chrześcijańskiej. Jest to wstęp niezbędny do interpretacji piosenki. Zrozumienie oryginalności nawiązań Kaczmareckiego do *Biblii* wymaga bowiem odniesień egzegetycznych oraz ogólnokulturowych. Pomijam natomiast interpretację warstwy muzycznej utworu, ponieważ temu zagadnieniu należy się odrębne opracowanie melosemiczne<sup>5</sup>.

### Patriarcha Jakub w *Biblii* i kulturze

Patriarcha Jakub, jedna z najważniejszych postaci w dziejach narodu izraelskiego, był synem Izaaka i Rebeki, wnukiem Abrahama, praprzodkiem Jezusa (żył około 1700 r. przed Chrystusem)<sup>6</sup>. Miał brata bliźniaka Ezawa. Ich dzieje opisane są w *Księdze Rodzaju* (Rdz 25; 27-35; 46; 50). Pierwszy z łona matki wyszedł wojowniczy Ezaw, dlatego przysługiwało mu prawo pierworództwa i związane z nim błogosławieństwo ojcowskie. Rebeka bardziej kochała spokojnego Jakuba, który odznaczał się niepoślednimi cechami umysłu. Sprytnie (za miskę soczewicy<sup>7</sup>) kupił od wracającego z pola głodnego brata przywilej pierwo-

<sup>4</sup> Zob.: M. Krzysztofik, *Tradycja biblijna w programie Raj Jacka Kaczmareckiego*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich, seria III Literatura – Język – Kultura – Historia*, t. 1, *Chrześcijaństwo w literaturze i języku*, red. Z. Abramowicz, K. Korotkich, Białystok 2016, s. 77-104; P. Wiroński, *Wbrew, pomimo i dlatego. Analiza twórczości Jacka Kaczmareckiego*, Kraków, 2011, s. 246-257; K. Gajda, *Jacek Kaczmarecki w świecie tekstów*, Poznań 2013, s. 103-114. Na temat kolęd Kaczmareckiego zob. M. Krzysztofik, *Kreacja Dzieciątka Jezus w zbiorze kolęd „Szukamy stajenki” Jacka Kaczmareckiego wobec tradycji kolędy staropolskiej*, w: *Współczesny i dawny obraz dziecka w literaturze i kulturze*, red. L. Mariak, J. Rychter, Szczecin 2017, s. 55-69. Dyskurs poety z Bogiem omawia E. Sobczak, dz. cyt.

<sup>5</sup> Na temat interpretacji warstwy muzycznej piosenek Kaczmareckiego oraz potrzeby wprowadzenia do badań terminu ‘melosemia’ zob. K. Dźwinel, *Piosenki Jacka Kaczmareckiego w aspekcie zagadnienia melosemii*, „Folia Litteraria Polonica” nr 2/16(2012), s. 110-120.

<sup>6</sup> Zob. P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, hasło ‘Jakub patriarcha’, s. 663-665; T. Hanelt, *Antologia postaci biblijnych. Stary Testament*, Poznań 2008, hasło ‘Jakub’, s. 53-58; M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2000, hasło ‘Jakub’, s. 141-147; *Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8381-jacob> hasło ‘Jacob’ [dostęp 04.03.2018].

<sup>7</sup> W mowie potocznej funkcjonuje przysłowie: „Sprzedać coś za miskę soczewicy”, czyli lekomyślnie, przez głupotę i za byle co utracić coś cennego – zob. J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. III, Warszawa 1975, s. 83-84.

rództwa, a następnie dzięki pomocy matki oszukał starego, niedowidzącego ojca, od którego wyłudził błogosławieństwo przysługujące Ezawowi. W konsekwencji tych wydarzeń uciekł przed zemstą brata do Mezopotamii do Charanu, gdzie, wykorzystywany i oszukiwany, przez dwadzieścia lat służył u wuja Labana. Poślubił jego dwie córki Leę i Rachelę. Pomimo lęku przed gniewem Ezawa oraz wyrzutów sumienia związanych z popełnieniem oszustwa, Jakub postanowił wrócić do ojczyzny. Pojednał się z bratem. Doczekał się dwunastu synów, protoplastów dwunastu plemion Izraela, a jego imię 'Izrael' stało się nazwą całego narodu wybranego.

W kulturze oraz tradycji żydowskiej Jakub jest centralną postacią historii przymierza z Bogiem. Jego imię figuruje w formule: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba” (np. Wj 3,6). Losy patriarchy oraz jego rodziny stanowią popularny temat legend żydowskich i literatury apokryficznej<sup>8</sup>. Koran uważa go za proroka.

Dzieje patriarchy stały się inspiracją dla wielu utworów literackich, muzycznych i plastycznych<sup>9</sup>. Zostały uwiecznione na mozaikach wczesnochrześcijańskich, w cyklach rzeźbiarskich, freskach, płaskorzeźbach, witrażach, gobelinach, tapiseriach, iluminacjach mszałów, rysunkach i dziełach malarskich<sup>10</sup>.

Do najpopularniejszych tematów ożywiających wyobraźnię artystów należą dwa tajemnicze wydarzenia z życia patriarchy. Są to jego sen (Rdz 28,12nn) oraz nocna walka z nieznanym przeciwnikiem. Sztuka wczesnochrześcijańska ten motyw obrazuje przez ukazanie grupy zapaśników przedstawionych z profilu. W arcydziełach malarstwa europejskiego uwiecznili go wybitni twórcy, m.in. Rembrandt Harmenszoon van Rijn (*Walka Jakuba z aniołem*, olej na płótnie 1658), Eugène Delacroix (*Walka Jakuba z aniołem*, malowidło ścienne w kościele Saint Sulpice w Paryżu 1853/4), Paul Gauguin, *Wizja po kazaniu*, olej na płótnie 1888), Marc Chagall (*Walka Jakuba z aniołem*).

Na kanwie dziejów Jakuba powstało wiele dzieł muzycznych (m.in. oratoria, melodramaty, komedio-opery, dramaty) oraz filmów<sup>11</sup>. Krzysztof Penderecki skomponował utwór na orkiestrę symfoniczną pt. *Przebudzenie Jakuba*.

Europejska literatura piękna opisuje liczne epizody z życia patriarchy. Przede wszystkim rozwija temat jego zatargu z Ezawem, a także mówi o spełnionej mi-

<sup>8</sup> Zob. *Księga Jubileuszów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, tł. A. Kondracki i in., oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 303-337.

<sup>9</sup> Zob. M. Bocian, dz. cyt., s. 145-146; G. Ravasi, *Księga Rodzaju* (12-50) tł. M. Brzezinka, red. T.M. Dąbek, Kraków 1998, s. 193-195.

<sup>10</sup> Zob. np.: Govert Flinck, *Izaak błogosławiący Jakuba* (1638), Jusepe de Ribera, *Sen Jakuba* (1639), Rafael Santi, *Spotkanie Jakuba z Rachelą i Leą* (1514-17), Diego Velázquez, *Szata Józefa* (1630), Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Sen Jakuba* (ok. 1644), Jan Steen, *Bóg chroni Jakuba przed Labanem* (1660), Peter Paul Rubens, *Spotkanie Jakuba z Ezawem* (1625-27), Ford Madox Brown, *Bracia przynoszą Jakubowi szatę Józefa* (1871).

<sup>11</sup> Zob. M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, wstęp G. Ravasi, Kraków 2011, s. 105-106.

łości do Racheli, ciężkiej pracy u Labana, walce z aniołem oraz o ukochanym synu Józefie<sup>12</sup>.

Motyw walki z nieznanym przeciwnikiem jest popularny również w literaturze polskiej. Pojawia się w III akcie dramatu *Akropolis* Stanisława Wyspiańskiego. Nawiązuje do niego poezja współczesna – np. Stanisław Grochowiak (wiersz pt. *Walka Jakuba z aniołem*<sup>13</sup>), Tadeusz Różewicz (wiersz pt. *Walka z aniołem*), Janusz Pasierb (tom poezji *Po walce z aniołem*, w którym znajduje się wiersz pt. *Jakub*), Tomasz Jan Chlebowski (wiersz pt. *Walka Jakuba z aniołem*).

### **Walka Jakuba z nieznanym przeciwnikiem w *Księdze Rodzaju* (Rdz 32,25-33)**

Opisana w *Księdze Rodzaju* scena nocnej walki jest tak bogata w wielorakie sensory i znaczenia, że z uwagi na szczupłość miejsca nie sposób omówić ich wszystkich w niniejszym artykule. Dlatego jedynie sygnalizuję różne nurty interpretacji, co jest jednak koniecznym wstępem do analizy piosenki Jacka Kaczmareckiego.

Walka, która rozegrała się nocą przy potoku Jabbok (Rdz 32,25-33), stanowi moment przełomowy w życiu Jakuba, który po dwudziestu latach służby u Labana, wykorzystywany przez teścia, postanawia wreszcie wrócić do swojej ojczyzny. Ma spotkać się z pałającym żądzą zemsty, oszukanym Ezawem. Naprzeciw siebie idą dwie grupy ludzi: bezbronny Jakub z żonami, dziećmi, niewolnikami i stadami bydła oraz silny Ezaw, z oddziałem zbrojnym liczącym czterystu żołnierzy. Patriarcha czuje się zagrożony, ogarnia go przerażenie na myśl o konfrontacji z bratem. Przeprowadza więc całą swoją rodzinę wraz z dobytkiem przez potok i decyduje, że samotnie spędzi noc.

Gdy zapada ciemność, rozgrywa się dramatyczna, zawzięta walka z nieznanym przeciwnikiem, trwająca aż do świtu. Tożsamość wojownika stanowi niewiadomą. W *Wulgacie* czytamy „ecce vir luctabatur cum eo” (Gn 32,24<sup>14</sup>), w *Biblii Tysiąclecia* „ktoś zmagał się z nim” (Rdz 32,25a). Przeciwnik nie mógł pokonać Jakuba, ale wywichnął mu staw biodrowy, wskutek czego patriarcha okulał. Jakub jednak nie poddaje się do końca. W słowach: „Nie puszcze cię, dopóki mi nie pobłogosławisz” (Rdz 32,27) ujawnia się z całą mocą jego determinacja i wola zwycięstwa. Patriarcha otrzymuje w końcu wydarte siłą błogosławieństwo, ale nie zadowala się tym. Chce poznać imię tajemniczego przeciwnika. (Poznanie czyjegoś imienia oznaczało posiadanie władzy nad tą osobą). Ta prośba nie zosta-

<sup>12</sup> Zob. M. Bocian, dz. cyt., s. 143-144; M. Starowieyski, dz. cyt., s. 104-105.

<sup>13</sup> Zob. A. Kulawik, *Grochowiak nad Jabokiem*, „Roczniki Humanistyczne” 46(1998), z. 1 spec. s. 583-589.

<sup>14</sup> *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 1994.

nie spełniona, natomiast Jakub otrzymuje nowe imię, a wraz z nim nową funkcję: staje się Izraelem, który zwycięsko walczył z Bogiem i ludźmi. Nie uważa jednak siebie za zwycięzcę, ale pojedynek podsumowuje słowami: „Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, ocalałem życie” (Rdz 32,31). Z opisaną sceną wiążą się trzy etiologie: zmiana imienia Jakuba na Izrael, nadanie miejscu walki nazwy Penuel oraz zakaz spożywania ścięga stawu biodrowego<sup>15</sup>.

W walce patriarchy *Księga Mądrości* widzi przykład dramatycznych zmagani (Mdr 10,12), a *Księga Ozeasza* wzór usilnego błagania Boga o łaskę (Oz 12,4-5). Tajemniczość sceny i liczne niedopowiedzenia sprawiają, że przed egzegietami oraz komentatorami *Biblii* otwiera ona różne możliwości interpretacyjne. Niejasna jest tożsamość tajemniczego przeciwnika. W różnych źródłach można wyczytać, że jest to jakiś człowiek, pasterz, anioł, anioł opiekuńczy Ezawa, archanioł Michał, Bóg, a nawet szatan. Nie do końca wiadomo, dlaczego Jakub walczy, kogo można uznać za zwycięzcę, kogo za przegranego i jaki jest sens zmagani patriarchy.

### **Wymowa walki Jakuba z nieznanym przeciwnikiem w tradycji żydowskiej**

Tradycja żydowska interpretuje zmagania patriarchy wielopłaszczyznowo. Komentarze pisane w duchu alegorycznym odczytują tu zapowiedź przyszłych walk potomków Jakuba podczas wygnania<sup>16</sup>. Lektura literalna nakierowuje na pragnienie uzyskania przez Jakuba potwierdzenia błogosławieństwa, które podstępnie wydarł bratu. Postać nieznanego przeciwnika we współczesnym hebrajskim przekładzie *Księgi Rodzaju* to „ktoś obcy”, kto mówi do patriarchy: „Walczyłeś z Boskością i z ludźmi – i pokonałeś”<sup>17</sup>. Słowa „z Boskością” wyjaśniane są też jako „z aniołem”, „z aniołem Boga”<sup>18</sup>. Jakub nie poznaje imienia anioła, ponieważ: „Anioł istnieje tylko po to, aby wykonywać wolę Boga, a jego «imię» jest odbiciem misji, którą ma do wykonania. Pytając o «imię», Jaakow chciał poznać naturę misji anioła, ale anioł odparł, że nie ma żadnego ustalonego imienia, gdyż imiona zmieniają się zależnie od zadania, jakie Bóg wyznacza aniołowi”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Zob. G. Ravasi, dz. cyt., s. 195-196.

<sup>16</sup> Zob. Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. *Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami*, oprac. S. Pecaric, tł. E. Gordon, Kraków 2001, s. 210.

<sup>17</sup> Tamże, s. 212.

<sup>18</sup> Tamże, s. 210.

<sup>19</sup> Tamże, s. 212.



W komentarzu Rasziego<sup>20</sup>, „kimś obcym”, zmagającym się z Jakubem, jest anioł opiekuńczy strzegący jego brata Ezawa. Patriarcha wymusza na nim siłą potwierdzenie praw do wykradzionego ojcowskiego błogosławieństwa. Słońce wschodzi po walce specjalnie dla Jakuba, by uleczyć jego zwichnięte ścięgno. W zmianie imienia Jakuba na Izrael Raszi widzi potwierdzenie otrzymanego prawa do błogosławieństwa<sup>21</sup>.

Baal ha-Turim<sup>22</sup> komentuje zwichnięcie nogi Jakuba w tym sensie, że anioł chciał sprawdzić, czy patriarcha jest tak jak on, również aniołem. Dotknął więc jego stawu biodrowego, by przekonać się, czy jest ruchomy<sup>23</sup>.

W żydowskich przekazach legendarnych tajemniczy nieznamy to archanioł Michał, który ukazuje się Jakubowi pod postacią pasterza i prosi o pomoc w przeprowadzeniu stada owiec na drugą stronę potoku Jabbok. Pomimo że Jakub wytrwale pracuje przez całą noc, zwierząt do przeprawy nie ubywa. Patriarcha traci więc cierpliwość, oskarża go o czary i wszczyna zawziętą walkę. „Kurz wzniecony przez zapaśników wzniosł się do samego tronu Boga”<sup>24</sup>. Siły przeciwników okazują się nierówne, ponieważ po stronie archanioła Michała, wielkiego jak jedna trzecia świata, stoją dowodzone przez niego zastępy anielskie. Wtedy do walki wkracza Bóg, by obronić Jakuba: „Widząc, że nie jest mu pisane zwycięstwo nad Jakubem, archanioł dotknął zagłębienia jego uda i skaleczył je, a Bóg go za to skarcił”<sup>25</sup>. Archanioł Rafał leczy ranę patriarchy, a Bóg ustanawia Michała stróżem rodu Izraela. Gdy nastaje świt, patriarcha nie chce puścić Michała, ale wymusza na nim błogosławieństwo. Błogosławiąc Jakuba, archanioł przepowiada

<sup>20</sup> Raszi: rabin Szlomo ben Icchak (1040-1105) autor najważniejszych żydowskich komentarzy do Tory.

<sup>21</sup> „It shall no longer be said that the blessings came to you through supplanting and subtlety but through noble conduct and in an open manner. Because later on the Holy One, blessed be He, will reveal Himself to you at Bethel and will change your name. There He will bless you, and I shall be there and admit your right to them (the blessings). [...] the angel wept and made supplication unto him (Jacob). What was the subject of this supplication? This is stated in the next verse: “At Bethel He will meet us and there He will speak with us” – implying the request, “Wait until He will speak with us there”, and then I will admit your right to the blessings.” Jacob, however, would not agree to this, and against his own wish he had to admit his right to the blessings” -*Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, translated into English and annotated by Rabbi A. M. Silbermann in collaboration with Rev. M. Rosenbaum, Feldheim Publishers Ltd, Jerusalem (5745) 1985, vol. I – *Bereshit*, s. 160.

<sup>22</sup> Baal ha-Turim: rabin Jacob ben Asher (ok. 1269 – ok. 1343) wybitny talmudysta, autor literatury halachicznej.

<sup>23</sup> „The angel did this to see if Jacob was also an angel like him. [He wanted to see] whether Jacob had [knee] joints, because angels do not have knee joints” – *Baal Haturim Chumash The Torah with the Baal Haturim's Classic Commentary*, Translated, Annotated, and Elucidated by Rabbi Avie Gold, Initial Translation of the Baal Haturim by Rabbi Eliyahu Touger, Artscroll Series – Mesora Publications Ltd, Brooklyn New York, 1999, vol. I – *Bereshit*, s. 305.

<sup>24</sup> L. Ginzberg, *Legends żydowskie. Księga Rodzaju*, tł. J. Jarniewicz, Warszawa 1997, s. 196.

<sup>25</sup> Tamże, s. 245-248.



mu zmianę imienia: „Już nie będziesz nazywał się Jakub, lecz Izrael, albowiem szczęśliwy jesteś, z niewiasty zrodzony, który wszedłeś do niebiańskiego pałacu i wyszedłeś stamtąd z życiem”<sup>26</sup>.

Tradycja żydowska w tajemniczym wojowniku widzi też szalejącego z nienawiści szatana Semaela, który rzuca się na Jakuba, by go pokonać. Nie może jednak zwyciężyć patriarchy, ponieważ po jego prawicy stoi Abraham, a po lewicy Izaak. Gdy Semael postanawia wycofać się z walki, Jakub go nie chce puścić. Dlatego: „Szatan musiał uznać pierworództwo, które Jaakow odkupił od Esawa i błogosławieństwo, którym obdarzył go ojciec. Semael rzekł do niego: Niech twe imię odąd będzie Jisrael, bo walczyłeś z bóstwami i z ludźmi, i pokonałeś ich”<sup>27</sup>.

### **Wymowa walki Jakuba z nieznanym przeciwnikiem w tradycji chrześcijańskiej**

Tradycja chrześcijańska również interpretuje sens walki wielowymiarowo. Nieznajomy przeciwnik to anioł oraz Bóg. We współczesnym katolickim i ekumenicznym międzynarodowym komentarzu do *Pisma Świętego* czytamy, że Jakub walczy z Bogiem: „Jakub dostąpił zaszczytu zmagania się z Bogiem jako równy partner. Z walki tej wychodzi okaleczony, ale zwycięża, kiedy domaga się i otrzymuje błogosławieństwo nie tylko dla siebie, lecz również dla Izraela jako przyszłego narodu. [...] Cała ta scena jest zapowiedzią przymierza, które ma zostać zawarte na Synaju”<sup>28</sup>.

*Katolicki komentarz biblijny* podkreśla zagadkowość sceny i również odnosi ją do relacji Jakuba z Bogiem:

Centralne wydarzenie, walka z „mężem”, do dzisiaj zachowuje swój tajemniczy charakter (wcale nie jest jasne, kto był ostatecznym zwycięzcą!) [...] to tajemnicze opowiadanie jest odnoszone do Jakuba i pojmowane jako jego zmaganie się z Bogiem. [...] Wzmianka o wschodzie jutrzeńki [...] wskazuje, że pierwotnie przez istotę tę rozumiano jakiegoś demona, który mógł działać jedynie w nocy<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, s. 196.

<sup>27</sup> M.J. Bin Gorion, *Żydowskie legendy biblijne*, tł. R. Stiller, Gdynia 1996, t. 1, s. 248.

<sup>28</sup> *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. William R. Farmer i in., red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 301.

<sup>29</sup> *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tł. K. Bardski i in., Warszawa 2001, s. 54-55.

W interpretacji chrześcijańskiej, badającej sensy psychologiczne, pojawia się myśl o wyrzutach sumienia oraz lękach ścigających patriarchę po popełnieniu oszustw wobec ojca i brata: „To Bóg, w postaci wyrzutów sumienia i lęków o nieznaną przyszłość, wydawał się walczyć z Jakubem”<sup>30</sup>. Jakub musi nauczyć się zaufania do Boga, „zaufania pozbawionego lęku przed nocą, wodą, niepewnością i niebezpieczeństwami”<sup>31</sup>.

Nocna potyczka otrzymuje też wymiar moralny. W twardych zmaganiach dokonuje się bowiem wewnętrzna przemiana człowieka podstępного i nieuczciwego w wiernego Bogu protoplastę rodu Izraela: „Opis tej walki miał nauczyć potomnych, że pozornie można zwyciężyć Boga, ale człowiek wychodzi z tego zwycięstwa okaleczony”<sup>32</sup>.

Perykopa Rdz 32,25-33 interpretowana jest również w kontekście życia duchowego, jako dialog modlitewny i błaganie Boga o łaskę: „scena znad potoku Jabbok staje się przypowieścią na temat spotkania z Bogiem, oraz na temat modlitwy jako zmagania, jako dramatycznego wchodzenia w tajemnicę”<sup>33</sup>. W medytacji ignacjańskiej Józef Augustyn zwraca uwagę na samotność serca, konieczną dla zaistnienia modlitewnej przestrzeni spotkania człowieka z Bogiem (Jakub pozostaje sam): „Kiedy człowiek zostaje «sam na sam ze sobą», zostaje «sam na sam z Bogiem». I w takiej właśnie chwili «Ktoś» – jakaś Tajemnicza Istota – zмага się z nim. [...] Bóg wchodzi w tę przestrzeń ze swoim Słowem, ze swoją miłością”<sup>34</sup>. Walka staje się synonimem cierpienia związanego z ciężką próbą, przez którą przechodzi człowiek oczyszczany mocą miłującego Boga. Postawa patriarchy stanowi wzór wewnętrznego radykalizmu, determinacji i konsekwencji – zмага się z przeciwnikiem nieprzerwanie aż do świtu, a następnie przymusza do udzielenia błogosławieństwa: „Bóg zostaje do końca z tymi, którzy Go szukają. Boga znajdują tylko ci, którzy Go głęboko i szczerze pragną”<sup>35</sup>.

W nurcie interpretacji alegorycznej i mistycznej istota zmagania patriarchy również jest odnoszona do sfery duchowej. Nagromadzenie negatywnych elementów (ciemność, nieznaną postać, lęk, rwący potok, samotność, walka) sprawia, że dla Ojców Kościoła walka z aniołem stanowi typ walki duchowej, a mistycy hiszpańscy dostrzegają tu paralelę do nocy ciemnej, przeżywanej przez człowieka w trakcie wewnętrznego oczyszczania przez Boga<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> T. Hanelt, dz. cyt., s. 57.

<sup>31</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 198.

<sup>32</sup> P.C. Bosak, *Leksykon...*, s. 664.

<sup>33</sup> G. Ravasi, dz. cyt., s. 198.

<sup>34</sup> J. Augustyn, *Adamie, gdzie jesteś? Rozważania rekolekcyjne oparte na pierwszym tygodniu Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1996, s. 49.

<sup>35</sup> Tamże, s. 53.

<sup>36</sup> Zob. G. Ravasi, dz. cyt., s. 201.

Walka Jakuba z aniołem komentowana jest też w kontekście nowotestamentowym przez porównanie jej do modlitwy Chrystusa w Ogrójcu. Podobieństwa są oczywiste (ciemność, lęk, samotność, cierpienie, potok Jabbok, potok Cedron). Oczywiste są też różnice. Jakub woła Boga chce nakłonić do swojej, natomiast Chrystus pragnie powierzyć siebie woli Ojca. Dlatego Jakub nie dowie się, jakie jest imię przeciwnika, natomiast Chrystus otrzyma Imię, na które zegnije się każde kolano (Flp 2,10-11)<sup>37</sup>.

### Walka Jakuba z aniołem w piosence Jacka Kaczmarskiego

Piosenka pt. *Walka Jakuba z aniołem* (1979), stanowiąca poetycką reinterpretację perykopy Rdz 32,25-33, jest utworem stroficznym. Składa się z czterech zwrotek oraz dwóch dwuwersowych refrenów. Specyficzną warstwę brzmieniowo-rytmiczną utworu współtworzy zmienna długość strof (wahania od 4 do 6 wersów), sylab w wersach (od 10 do 11 sylab) oraz zestrojów akcentowych (od 4 do 6), a także rymy (dokładne i niedokładne). W efekcie tego zabiegu, charakteryzującego się rozluźnieniem rygoryzmu wersyfikacyjnego, powstaje wrażenie pewnej swobody, naturalności przekazu, a zarazem także jego dramatyzmu.

Wydarzenie opowiadane jest przez kogoś, kto z perspektywy czasowej (częste użycie czasu przeszłego np. ‘walczył’, ‘wołał’, ‘uległ’) relacjonuje przebytą już ciężką walkę. Poeta wprowadza odbiorcę *in medias res* – opisując nocne zmagania patriarchy, nie informuje o jego wcześniejszych poczynaniach ani o aktualnej trudnej sytuacji, oraz ogarniającym go nastroju przerażenia. Ten artystyczny zabieg sprawia, że opisane wydarzenie funkcjonuje niejako autonomicznie, w oderwaniu od biblijnego kontekstu oszukania brata, podstępnego wyłudzenia pierworództwa od ojca, zatargów z teściem i lęku przed spotkaniem z Ezawem. Od swojego odbiorcy Kaczmarski oczekuje bowiem określonej wiedzy biblijnej, niekiedy nawet erudycji, ale stawiając takie wymagania, naraża się niejednokrotnie na niezrozumienie. Całą scenę relacjonuje zdystansowany do opisywanych wydarzeń podmiot – zewnętrzny obserwator, który pojawia się na początku i końcu utworu. W części środkowej natomiast słyszymy pełen napięcia, przerażający się w kłótnię, dialog między Jakubem a Bogiem.

Przedstawiona sytuacja liryczna obrazuje spotkanie dwóch postaci na bydlęcej, zakurzonej drodze. Sceneria ma wymiar bardziej symboliczny niż konkretny, ponieważ biblijna narracja oraz rekwizyty nasuwające ciąg negatywnych skojarzeń zostały zredukowane do minimum. Nie ma ani informacji o przeprowadzeniu przez Jakuba rodziny, służby i trzód na drugą stronę rzeki, ani opisu ciemności nocy, ani potoku Jabbok, ani wzmianki o wschodzącym słońcu, stanowiącym nie

<sup>37</sup> Zob. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną Mękę. Wielkopostne rozważania dla domu papieskiego*, tł. T. Bargiel, Kraków 2007.

tylko dosłownie, ale też w wymiarze alegorycznym, koniec zmagają. Sens przekazu lirycznego skupia się dzięki temu na dwóch walczących ze sobą postaciach. Epitet pejoratywny 'bydłęca droga' i wzmianka o 'pyłe z drogi', charakteryzujące miejsce zdarzenia, prowadzi do refleksji, iż spotkanie jest wyjątkowe z tego względu, że teofania<sup>38</sup> nie dzieje się w przestrzeni sakralnej. Złamane zostały przekonania o możliwości obcowania z Bogiem jedynie w specjalnie przeznaczonych do tego miejscach. Bóg gwałtownie i niespodziewanie wkracza w życie człowieka tam, gdzie on się aktualnie znajduje, nawet jeżeli jest to tylko zwykła, brudna od kurzu droga. Podobnie jak w narracji biblijnej, następuje swoiste przemieszanie kategorii *sacrum* i *profanum*.

Dominantą estetyczną piosenki jest poetyka kontrastów, doskonale oddająca tajemniczość oraz niezwykłość przedziwnego spotkania: Bóg – człowiek, boskość – człowieczeństwo, cuchnący kaftan – szaty mieniące się złotem, świetliste skrzydło – spocone czoło, ziemskość – niebiańskość, czystość – brud, ciało nieziemskie – ciało ludzkie, doskonałość – niedoskonałość, bluźnierstwo – błogosławieństwo, niewola – wolność.

Piosenka nie pozostawia wątpliwości co do osoby tajemniczego wojownika, potykającego się z patriarchą. Tytuł wskazuje na anioła, ale Jakub szybko przekonuje się, że pod jaśniejącą postacią objawił się sam Bóg:

A kiedy walczył Jakub z aniołem  
I kiedy pojął, że walczy z Bogiem<sup>39</sup>

Wojownik ma bowiem 'ciało nieziemskie', 'świetliste skrzydła', a jego szaty mienia się złotem. Tym lakonicznym opisem, sprowadzonym do zaledwie kilku detali, poeta uzupełnia narrację starotestamentową, która nie podaje szczegółów wyglądu tajemniczego przeciwnika. Epitety użyte w opisie nasuwają ciąg skojarzeń kulturowych: „W starożytnej ikonografii skrzydła były symbolem tego, co duchowe, boskie i transcendentne. Skrzydlata istota jest bytem duchowym”<sup>40</sup>. W *Biblii* mają znaczenie nadprzyrodzone jako 'skrzydła Boga' i w tym kontekście są powiązane z myślą o opiece Boskiej nad ludźmi, ochronie, odkupieniu, przychylności i miłości. Złoto symbolizuje to, co drogocenne, rzadkie, trwałe, silnie związane z bogactwem i władzą królewską. W *Biblii* ma odniesienia do przybytku, świątyni oraz sfery *sacrum*. „W biblijnych wyobrażeniach wartość

<sup>38</sup> Zob. *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. Metzger, M. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, tł. A. Karpowicz i in., Warszawa 1997, hasło 'teofania', s. 759-760.

<sup>39</sup> J. Kaczmarek, *Antologia poezji*, red. K. Nowak, wstęp K. Gajda, K. Nowak, Warszawa 2012, s. 112. (Wszystkie cytaty z utworu za tym wydaniem).

<sup>40</sup> *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman III, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, hasło 'skrzydło', s. 918.

złota jest tak wielka, że może ono nawet symbolizować Boga<sup>41</sup>. Postać opisana w piosence ma świetliste skrzydła i złote, mieniające się szaty, czyli przynależy do sfery jasności i światła, będącej atrybutem wiążanym z boskością: „Światłość jest również symbolem Boga”<sup>42</sup>, jest też obrazem Jego chwały, transcendencji, dobroci, błogosławieństwa.

Bóg w utworze przybiera postać anioła, a zarazem „pasterza, lecz o rękach gładkich”. Kaczmarek dookreśla tożsamość przeciwnika, przez co nie pozostawia miejsca na domysły. Obraz Boga jako dobrego pasterza jest silnie zakorzeniony w tradycji biblijnej. Odsyła do bogatej symboliki widzącej w Bogu pasterza narodu wybranego. Psalmista mówi: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego” (Ps 23,1). W ewangelii Jezus Chrystus porównuje siebie do dobrego pasterza oddającego życie za trzodę, którą w wymiarze symbolicznym jest ludzkość<sup>43</sup>.

Epitet obrazotwórczy ‘gładkie ręce’, charakteryzujący Boga-pasterza, można interpretować dosłownie, odczytując takie cechy, jak delikatność czy subtelność. Zawiera on w sobie pewien paradoks, ponieważ człowiek mający gładkie ręce nie pracuje ciężko fizycznie. W kontekście historii Jakuba odsyła również do momentu oszukania niedowidzącego ojca i wyłudzenia błogosławieństwa. Delikatny Jakub owinął swoje gładkie ręce skórą kozłą, by Izaak nie wykrył podstępny (Rdz 27,23: „Nie rozpoznał jednak Jakuba, gdyż jego ręce były owłosione jak ręce Ezawy”).

Pomimo że wiele zostało dopowiedziane do biblijnej narracji (anioł i pasterz to Bóg), wiele w dalszym ciągu pozostaje w przestrzeni tajemnicy, która do końca nie będzie objawiona. Poeta nie wyjaśnia, dlaczego Bóg zniża się do postaci zarazem ludzkiej i anielskiej, by na bydlęcej drodze potykać się z Jakubem i wreszcie mu ulec.

Obie postaci zestawione są na zasadzie kontrastu, wydobywającego różnice między boskością a człowieczeństwem, doskonałością a ułomnością oraz duchowością a cielesnością. Wygląd Jakuba, podobnie jak Boga, został scharakteryzowany zaledwie kilkoma słowami, które przede wszystkim wskazują na człowieczeństwo. Czoło patriarchy poci się od nadmiernego wysiłku, a jego kaftan w niczym nie przypomina szat jaśniejących złotem, ale cuchnie kozim tłuszczem:

A kaftan jego cuchnął kozim tłuszczem

A szaty Pana mieniły się złotem (s. 112)

<sup>41</sup> Tamże, hasło ‘złoto’, s. 1184.

<sup>42</sup> Tamże, hasło ‘światło’, s. 986.

<sup>43</sup> Zob. np. J 10,27-28a: „Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja дам im życie wieczne”.

Ta niedoskonała ludzka cielesność, obnażająca słabości ułomnej natury, kontrastuje z nieziemską postacią Boga. Plastyczność opisu walki nasuwa skojarzenia z antycznymi posągami walczących zapaśników. Tajemniczy jest powód walki. W utworze nie pada odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg, pełen majestatu oraz mocy, pojedynkuje się ze słabym człowiekiem i wreszcie dlaczego mu na koniec błogosławi. Dysproporcja między mocą Boga a słabością Jakuba jest tak wielka, że zwycięstwo wydaje się być przesądzone.

Ukazane w piosence cechy charakteru patriarchy stanowią połączenie tradycji starotestamentowej oraz reinterpretacji poetyckiej. Jakub wykazuje krańcową determinację, zawziętość i nieustępliwość, a zarazem butę i pewność siebie. Zapamiętały we wściekłości, donośnym krzykiem, rozkazami i groźbami usiłuje wymusić na Bogu błogosławieństwo. Słowa „daj mi Panie bo nie puszczę/ Błogosławieństwo na teraz i na potem” stanowią parafrazę słów „Nie puszczę cię, dopóki mi nie pobłogosławisz” (Rdz 32,27b). Przypominają scenę błogosławieństwa podstępem wydartego bratu. Teraz patriarcha chce je siłą wydrzeć Bogu.

Świadomość walki z samym Bogiem nie poraża Jakuba, ale prowokuje do wszczęcia kłótni i oskarżania Go o życiowe niepowodzenia. Kaczmarek uzupełnia biblijną perykopę dialogiem, jaki rozgrywa się między wojownikami, którzy w ferworze walki krzyczą, obrzucając się wzajemnie ciężkimi oskarżeniami. Bóg zarzuca Jakubowi łamanie praw i bluźnierstwa, co jest zgodne z historią biblijnego Jakuba, przebiegłego oszusta:

[...] łamiesz moje prawa  
I żądasz jeszcze abym sam z nich zakpił  
Ciebie co bluźnisz grozisz błogosławił (s. 112)

Słyszac tak surowe oskarżenia, Jakub nie korzy się przed niewspółmiernie silniejszym przeciwnikiem. Wręcz przeciwnie – wypomina Mu swoje ciężkie życie:

– W niewoli praw twych i w ludzkiej niewoli  
Żyłem wśród zwierząt obce karmiąc plemię (s. 112)

Epitety ‘ludzka niewola’ oraz ‘obce plemię’, których Kaczmarek nie komentuje, odsyłają do dwudziestu lat ciężkiej pracy u Labana. Poeta reinterpretuje narrację biblijną, wkładając w usta patriarchy najpierw skargi na okrutny los, a następnie szantaż pod adresem Boga:

Jeśli na drodze do wolności stoisz  
Prawa odrzucę precz a Boga zmienię (s. 112)

Patriarcha nie korzy się przed Bogiem, ale mierzy się z Nim jak równy partner. Boga można zmienić, można też odrzucić Jego przykazania, jeżeli nie spełni oczekiwań ludzkich, stając na drodze do upragnionej wolności. Relacja z Bogiem jest ważna w takim wymiarze, w jakim zaspokaja pragnienia oraz oczekiwania ludzkie. Te słowa piosenki przywodzą na myśl modlitwę patriarchy, w której trzykrotnie pada słowo-warunek 'jeżeli' (Rdz 28,20-21: „Jeżeli Pan Bóg będzie ze mną, strzegąc mnie w drodze, w którą wyruszyłem, jeżeli da mi chleb do jedzenia i ubranie do okrycia się i jeżeli wrócę szczęśliwie do domu ojca mojego, Pan będzie moim Bogiem”). Przymierze jest relacją dwustronną, wymaga zgody oraz zaangażowania obu partnerów.

Kaczmarek wybiórczo reinterpretuje perykopę biblijną, ponieważ nie wspomina o zmianie imienia 'Jakub' na 'Izrael', bardzo istotnej dla wymowy całej walki. W piosence natomiast patriarcha walczy o wolność, która jest dla niego wartością cenniejszą od wiary oraz religii. Okazuje się, że Bogu zależy na Jakubie, dlatego w końcu ulega szantażowi i błogosławi mu, ale zarazem go okalecza:

Bóg uległ i Jakuba błogosławił  
Wprzód mu odjąwszy władzę w jednej nodze  
By wolnych poznać po tym że kulawi (s. 112)

Słowa kończące piosenkę zawierają paradoksalną pointę – wolność kojarzy się przecież z siłą i potęgą, a kalectwo – ze słabością oraz koniecznością zdania się na innych. Mogą też w kontekście metaforycznym sugerować, iż wartość, jaką jest ludzka wolność, musi być zdobyta z ogromnym trudem i okupiona cierpieniem, a nawet wydarta siłą. Pomimo że cały album *Raj* był interpretowany w odniesieniu do sytuacji politycznej Polski lat osiemdziesiątych XX wieku, ta pointa nie traci na aktualności.

## Zakończenie

Jacek Kaczmarek subiektywnie reinterpretuje biblijny motyw walki Jakuba z aniołem. Podobieństw do *Biblii* jest dużo (dwie pojedynkujące się postacie, zażarta bitwa, błogosławieństwo, kalectwo patriarchy, tajemniczość sceny, wiele niedopowiedzeń, brak wyjaśnienia, dlaczego Bóg pojedynkuje się z Jakubem i dlaczego wreszcie, pomimo że jest silniejszym przeciwnikiem, ulega mu, jednocześnie go okaleczając). Poeta opuszcza liczne istotne szczegóły biblijnej narracji (noc, świtanie jutrzeńki, zmiana imienia, nazwa Penuel, zakaz spożywania ścięgni stawu biodrowego). Różnice wobec *Biblii* widzimy też w charakterystyce bohaterów, ich dialogu (szczegóły wyglądu zewnętrznego, zażarta kłótnia między Bogiem a Jakubem) oraz w poście utworu.



Wymowa piosenki nie nawiązuje do tych nurtów tradycji żydowskiej, które w postaci nieznajomego przeciwnika widzą anioła opiekuńczego Ezawa, archanioła Michała czy szatana Semaela. Utwór nie rozwija wątku uporczywego pragnienia Jakuba, związanego z potwierdzeniem prawa do błogosławieństwa ojcowskiego. Poeta nie komentuje sceny alegorycznie (jako zapowiedzi przyszłych walk narodu żydowskiego).

*Walka Jakuba z aniołem* Kaczmarzkiego nie wpisuje się również w nurt tradycji chrześcijańskiej, komentującej scenę w wymiarach: psychologicznym (wyrzuty sumienia i lęki), alegorycznym (alegoria modlitwy i walki duchowej), mistycznym (ciemna noc ducha) oraz moralnym (przemiana wewnętrzna dokonująca się poprzez cierpienie).

Piosenka bliska jest tym komentarzom (żydowskim oraz chrześcijańskim), które w nieznajomym przeciwniku widzą Boga czy też Boskość pod postacią anioła. Jej oryginalność wiąże się z wymową walki, ponieważ sensem zmagania patriarchy poeta czyni wolność jako nadrzędną wartość w ludzkim życiu. Zwycięzcą w tym kontekście okazuje się okaleczony Jakub. Słaby człowiek wygrywa z potężnym Bogiem, ponieważ odważył się zawalczyć w imię wolności i wykazał się krańcową determinacją.

### **Motif of Jacob wrestling with the angel in Jacek Kaczmarzki's song towards Jewish and Christian traditions**

#### **Summary**

The purpose of this publication is the interpretation of the song of Jacek Kaczmarzki titled *Jacob wrestling with the angel* which shows the specificity of the poet's view of the biblical theme. In the first part of the article, I discuss the figure of the Patriarch Jacob in the Bible and culture. Then I present the patriarch's wrestling with an unknown opponent as it is shown in Jewish and Christian commentaries. In the interpretation of Kaczmarzki's song, I draw attention to the differences and similarities with the Scriptures and with Jewish and Christian interpretations. Kaczmarzki creatively reinterprets the biblical theme. The song does not follow Jewish interpretations which see the unknown opponent as a guardian angel of Esau, archangel Michael or Satan. Nor does it follow Christian interpretations (psychological, allegorical, spiritual, mystical). The poem is close to these comments (Jewish and Christian), which in the wrestling opponent see God in the form of an angel and a shepherd. Kaczmarzki's interpretation is unique, for in his poem the main purpose of the struggle is freedom – an overriding value in human life. The winner turns out to be a crippled Jacob. The weak man wins with God because he dared to fight for freedom.

#### **Keywords**

Bible in literature and culture, Jacek Kaczmarzki, Jacob wrestling with the angel

#### **Słowa kluczowe**

Biblia w literaturze i kulturze, Jacek Kaczmarzki, walka Jakuba z aniołem

## Bibliografia

- Apokryfy Starego Testamentu*, tł. A. Kondracki i in., oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000.
- Augustyn J., *Adamie, gdzie jesteś? Rozważania rekolekcyjne oparte na pierwszym tygodniu Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1996, s. 49.
- Baal Haturim Chumash The Torah with the Baal Haturim's Classic Commentary*, Translated, Annotated, and Elucidated by Rabbi Avie Gold, Initial Translation of the Baal Haturim by Rabbi Eliyahu Touger, Artscroll Series – Mesora Publications Ltd, Brooklyn New York 1999, vol. I – *Bereshit*.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart 1994.
- Bin Gorion M.J., *Żydowskie legendy biblijne*, tł. R. Stiller, t.1, Gdynia 1996.
- Bocian M., *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2000.
- Bosak P.Cz., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.
- Cantalamesa R., *Wspominając błogosławioną Mękę. Wielkopostne rozważania dla domu papieskiego*, tł. T. Bargiel, Kraków 2007.
- Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzonego wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami*, oprac. S. Pecaric, tł. E. Gordon, Kraków 2001.
- Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, translated into English and annotated by Rabbi Abraham Maurice Silberman in collaboration with Rev. Morris Rosenbaum, Feldheim Publishers Ltd, Jerusalem (5745) 1985, vol. I – *Bereshit*.
- Dźwinel K., *Piosenki Jacka Kaczmareckiego w aspekcie zagadnienia melosemii*, „Folia Litteraria Polonica” 2(16)/(2012), s. 110-120.
- Gajda K., *Jacek Kaczmarecki w świecie tekstów*, Poznań 2013.
- Gajda K., *To moja droga. Biografia Jacka Kaczmareckiego*, Wrocław 2009.
- Ginzberg L., *Legendy żydowskie. Księga Rodzaju*, tł. J. Jarniewicz, Warszawa 1997, s. 196.
- Hanelt T., *Antologia postaci biblijnych. Stary Testament*, Poznań 2008.
- Jewish Encyclopedia*, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8381-jacob> [dostęp 04.04.2018].
- Kaczmarecki J., *Antologia poezji*, red. K. Nowak, wstęp K. Gajda, K. Nowak, Warszawa 2012.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, tł. K. Bardski i in., Warszawa 2001.
- Krzysztofik M., *Kreacja Dzieciątka Jezus w zbiorze kolęd „Szukamy stajenki” Jacka Kaczmareckiego wobec tradycji kolędy staropolskiej*, w: *Współczesny i dawny obraz dziecka w literaturze i kulturze*, red. L. Mariak, J. Rychter, Szczecin 2017, s. 55-69.
- Krzysztofik M., *Tradycja biblijna w programie Raj Jacka Kaczmareckiego*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich, seria III Literatura – Język – Kultura – Historia, t. 1, Chrześcijaństwo w literaturze i języku*, red. Z. Abramowicz, K. Korotkich, Białystok 2016, s. 77-104.
- Krzyżanowski J., *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centurij przysłów polskich i diabelski tuzin*, t. III, Warszawa 1975.
- Kulawik A., *Grochowiak nad Jabokiem*, „Roczniki Humanistyczne” (46)/1998, z. 1 spec. s. 583-589.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W. Farmer i in., red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000.
- Ravasi G., *Księga Rodzaju (12-50)*, tł. M. Brzezinka, red. T.M. Dąbek, Kraków 1998.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. Wilhoit, T. Longman III, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003.

*Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. Metzger, M. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, tł. A. Karpowicz i in., Warszawa 1997.

Sobczak E., *Swój własny wróg – mój Bóg*, „Znak” 4(2009), s. 117-126.

Starowieyski M., *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, wstęp G. Ravasi, Kraków 2011, s. 105-106.

Wiroński P., *Wbrew, pomimo i dlatego. Analiza twórczości Jacka Kaczmarskiego*, Kraków 2011.

## **Recenzja książki ks. prof. zw. dr. hab. Jana Kantego Pytla „Świat cały rozgorzał i w ognjach stoi. Refleksje z wczoraj na jutro”, Pallottinum 2016**

Książka zawiera 21 krótkich rozważań. To liczba symboliczna. Trójka i siódemka – symbole doskonałości – przemnożone przez siebie dają liczbę 21, czyli najwyższą doskonałość. Rozważania te są bardziej rozwiniętą formą „przypowiastek filozoficznych”. Autor wychodzi od przedstawienia pewnego, bardzo charakterystycznego dla obecnych czasów epizodu i rozwija go w oparciu o przebogatą wiedzę z trzech dziedzin: teologii, historii i literatury. Dorzuca też scenki z doświadczenia życiowego, które służą jako obrazowe przykłady do omawianej tezy.

Tematy rozważań dotyczą głównie zagadnień egzystencjalnych, pytań od zawsze nurtujących człowieka: o istnienie Boga, dlaczego w świecie spotyka nas zło i cierpienie, czy szatan jest czy go nie ma, jak poszukiwać prawdy, czym jest wolność chrześcijańska itp. Jednak spojrzenie na te problemy rzucone jest z nowej „prowokacyjnej” perspektywy, co zaznacza się już w tytułach kolejnych rozdziałów: *Błaga Cię o to Madonna ateistów*, *Ciocia mówiła, że nie ma diabła*, *Kłamcie, kłamcie, zawsze coś z tego zostanie*, *Jedzta, co chceta*, *Księżę proboszczu, mnie zbawienie nie interesuje*, itp.

Katechezy te świadczą o głębokiej erudycji Autora, ale napisane są tak lekko i tak przystępnie, że mogą być rozumiane przez każdego odbiorcę. A przede wszystkim nie są nudne. Jest w nich subtelna ironia, poczucie humoru i paradoksu. Myśl czytelnika, a może bardziej słuchacza, gładko przesuwają się po kolejnych akapitach, nie tracąc ciągłości rozważań i zainteresowania tematem. Autor dzieli się swoją ogromną wiedzą i życiowym doświadczeniem, a czyni to w celu dydaktycznym i moralizatorskim. Bo przede wszystkim jest księdzem, homilistą, który zajmuje się wygłaszaniem kazań i interpretacją tekstów biblijnych, żarliwie z głębi serca pragnie nauczać, głosić i wyjaśniać Słowo Boże. „Głosić je nie tylko – jak mówi św. Paweł – „w porę i nie w porę”, ale szukać też najciekawszych, najbogatszych form przekazu.

Książkę czyta się zatem z prawdziwą przyjemnością i chętnie, a zawarta w niej refleksja Autora rozświetla również i nasze myślenie, stając się drogowskazem na życiowych ścieżkach.



## **Recenzja książki „Etyczne i społeczne wymiary pracy” pod red. Ireneusza M. Świtały, Norberta G. Pikuly i Katarzyny Białożyty, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2017**

W roku 2017 ukazała się książka pod redakcją Ireneusza M. Świtały, Norberta G. Pikuly i Katarzyny Białożyty, zatytułowana *Etyczne i społeczne wymiary pracy*<sup>1</sup>. Praca jest wartością, powołaniem człowieka. Dostarcza środków do realizacji ludzkich potrzeb i pragnień. Swym zasięgiem obejmuje różne formy aktywności człowieka, nie tylko zawodową, ale również w rodzinie i w społeczeństwie. W perspektywie doktryny chrześcijańskiej praca jest odpowiedzią Bogu na Jego wezwanie (por. Rdz 1,27 n). Jest ona zaszczytem i winna przyczyniać się do umacniania godności człowieka<sup>2</sup>.

Doskonalenie człowieka przez pracę dokonuje się przez całe życie. Jest to związane z rozwojem społeczeństwa oraz motywacją do podejmowania nowych wyzwań w zmieniających się warunkach ludzkiego życia. W tę perspektywę społeczno-etyczną pracy, w zmieniającym się współcześnie rynku pracy, wpisuje się niniejsze opracowanie zbiorowe, stanowiące przyczynek do odpowiedzi na potrzebę refleksji, pogłębiania wiedzy nad zagadnieniem pracy ludzkiej w warunkach współczesności.

Książka składa się z trzech części. Pierwsza część jest zatytułowana *Aksjologiczne wymiary pracy człowieka* i zawiera trzy teksty. Artykuł otwierający, autorstwa Ireneusza M. Świtały, nosi tytuł: *Etyka wobec współczesnych problemów społecznych*. Jest to tekst dotyczący roli etyki w różnych dziedzinach życia codziennego. Autor przedstawia w nim uwarunkowania etyczne, proces internalizacji zasad etycznych w kontekście rozwoju człowieka, a także charakterystyczne przejawy łamania norm moralnych współczesnego społeczeństwa.

W drugim zaś tekście omawianej książki, zatytułowanym *Godność człowieka pracującego w dobie prekariatu*, Dominika Sozańska omawia zagadnienie godności pracy ludzkiej w kontekście zmian na rynku pracy i zjawiska prekariatu. Wskazuje na negatywne skutki owych zmian, którymi są alienacja pracy ludzkiej

---

<sup>1</sup> *Etyczne i społeczne wymiary pracy*, red. I.M. Świtała, N.G. Pikula, K. Białożyty, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2017, s. 183, ISBN: 978-83-8095-160-0.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981.

i uprzedmiotowienie pracownika. W tym kontekście zwraca uwagę na konieczność obrony ludzkiej godności w procesie przewycięzania ograniczeń prekarności pracy.

‘Prekariat’ jest neologizmem powstałym z połączenia dwóch słów: ang. *precarious* (niepewny) i ‘proletariat’. Prekariusze są zmuszeni w swoim życiu do kilkukrotnej zmiany nie tylko miejsca pracy, ale także zawodu, do przekwalifikowywania się w poszukiwaniu pracy zarobkowej. Stanowisko można bowiem stracić w każdej chwili. Te problemy dotyczą osób stanowiących części rozmaitych grup zawodowych. I chociaż trudno jest w sposób wiarygodny oszacować liczebność tej klasy społecznej, to istnieje pewność co do szybkiego wzrostu jej liczebności<sup>3</sup>.

Ostatni w tej części książki artykuł to: *Wartość ludzkiej pracy w świecie poszukujących pracy – zarys problematyki* autorstwa Małgorzaty Dudy. Ów zarys obejmuje postrzeganie osób pracujących, postawy dehumanizujące takie osoby, jak również sam proces pracy, a także kwestię, czym jest praca dla współczesnych młodych ludzi. Autorka wskazuje w nim na wartość pracy, jej uniwersalny charakter, a także na jej ostateczny sens, o którym przypomina Jan Paweł II<sup>4</sup>.

Część druga omawianej książki została zatytułowana: *Starość i niepełnosprawność wobec rynku pracy* i zawiera cztery teksty. Pierwszy z nich to artykuł księdza Norberta G. Pikuły pod tytułem: *Sytuacja społeczna osób starszych w kontekście rynku pracy*. Podjęta jest w tym materiale kwestia pozycji społecznej osób starszych, w kontekście zmian zachodzących we współczesnym świecie. Autor zwraca uwagę również na problem marginalizacji najstarszych pracowników w przestrzeni rynku pracy, podkreśla jednocześnie ich mocne strony wskazując na ich przydatność w firmie.

W kolejnym artykule, zatytułowanym *Lifelong learning, a aktywizacja zawodowa osób w niemobilnym wieku produkcyjnym*, Marta Luty-Michalak podejmuje zagadnienie znaczenia całożyciowego uczenia się, w kontekście globalnego fenomenu starzenia się ludności. Wskazuje ona na pilną potrzebę organizowania aktywizacji tych osób poprzez tworzenie projektów i programów edukacyjnych. Jednocześnie analizuje wskaźniki dotyczące udziału Polaków w różnych formach edukacji. Wyciągnięte wnioski są jednak dość ogólnikowe.

Monika Czerw podejmuje zagadnienie *Aktywności zawodowej osób z niepełnosprawnością* i wyciąga wniosek ogólny o braku przygotowania oraz otwartości polskiego rynku pracy w zakresie zatrudniania osób z niepełnosprawnością. Katarzyna Białożył natomiast w tekście zatytułowanym *Znaczenie aktywności*

<sup>3</sup> Por. J. Mazur, *Wprowadzenie*, [w:] *Prekariat. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur, Ł. Marczak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s. 10 n.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991, p. 31; Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, p. 24.



edukacyjnej osób starszych w adaptacji do emerytury podejmuje się próby charakterystyki procesu przejścia na emeryturę oraz wskazuje na istotną rolę edukacji w tym okresie życia, co ma być szansą dla osób starszych na lepsze, głębsze przeżywanie czasu emerytury.

Trzecia część omawianej pracy zbiorowej nosi tytuł: *Przygotowanie pracowników do zmieniającego się rynku pracy*. Zawarte są w niej cztery artykuły. Pierwszy z nich, autorstwa Marcina Radziwołka, jest zatytułowany *Emigracja rodziców jako problem pedagogiczny*. Wskazuje w nim Autor, na podstawie przeprowadzonych badań, na stan funkcjonowania rodziny w sytuacji wyjazdu jednego z rodziców, lub obojga, w celach zarobkowych poza granice kraju.

Tekst Katarzyny Stanek zatytułowany *Stres i wypalenie zawodowe pracowników socjalnych. Konsekwencje pracy z klientem czy organizacji pracy?* wpisuje się w społeczną dyskusję, nie tylko w obrębie polityki społecznej, nad zagadnieniem wypalenia zawodowego<sup>5</sup>. Na podstawie przeprowadzonych badań Autorka wyprowadza wniosek „potwierdzający zależność między relacjami społecznymi/interpersonalnymi a wypaleniem zawodowym pracowników socjalnych”<sup>6</sup>.

Tekst Gertrudy Wieczorek i Katarzyny Bartoszek *Wsparcie i możliwości pomocy weteranom w Polsce* dotyczy próby odpowiedzi na pytanie o to, ile jest jeszcze do zrobienia w zakresie nie tyle doraźnego, ale systemowego wsparcia dla polskich żołnierzy powracających z misji zbrojnych zagranicznych. Ukazane tu zostały aspekty prawne tego aktualnego zagadnienia, a także możliwość działań socjalnych na rzecz tej grupy osób.

W kolejnym zaś tekście, zatytułowanym: *Kwestia bezrobocia i pomocy bezrobotnym w Polsce okresu międzywojennego w pismach pioniera socjologii parafii księdza Franciszka Mirka (1893-1970)*, Janusz Kościelniak zwraca uwagę na istotne elementy pracy z osobami bezrobotnymi, które mogą być wykorzystane również współcześnie. Autor przybliża postać uczonego księdza Franciszka Mirka, wskazuje na przyczyny bezrobocia w opisywanym okresie oraz sposoby pomocy bezrobotnym.

Podsumowując całość omawianej pracy zbiorowej należy stwierdzić, że treści w niej zawarte są bardzo aktualne, dotyczą bowiem, zagadnienia pracy ludzkiej, jej etosu i wymiaru społecznego w czasach współczesnych, w obliczu zmiany społecznej. W książce podkreślane są nowe wyzwania wobec rynku pracy w odniesieniu do aktywności zawodowej osób starszych czy niepełnosprawnych, z jednoczesnym poszanowaniem godności osobowej każdego człowieka pracującego. Zawiera ona elementy wskazań dla działalności edukacyjnej w perspekty-

<sup>5</sup> Por. P. Stawiarska, *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Difin, Warszawa 2016; B. Mańkowska, *Wypalenie zawodowe*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk 2017.

<sup>6</sup> K. Stanek, *Stres i wypalenie zawodowe pracowników socjalnych. Konsekwencje pracy z klientem czy organizacji pracy?*, [w:] *Etyczne i społeczne wymiary pracy*, s. 148.

wie przygotowania pracowników do zmieniającego się współcześnie rynku pracy. Poszczególne teksty niewątpliwie skłaniają do pogłębionego zastanowienia się nad sytuacją na rynku pracy, zwłaszcza w Polsce, a także nad przygotowaniem pracowników służb społecznych do pracy z pojawiającymi się nowymi zjawiskami i sytuacjami.

Całość opracowania uzmysławia potrzebę ciągłego doskonalenia się, rozwoju poprzez pracę, aby w ten sposób człowiek z satysfakcją stawał się coraz bardziej człowiekiem<sup>7</sup>. W tym kontekście istnieje pilna potrzeba edukacji przygotowującej do podjęcia wyzwań na współczesnym rynku pracy w perspektywie rozwoju zawodowego, a także formacji osobowościowej. Wynikają z tego niełatwe zadania, które domagają się rozważnej strategii działań w ich wdrażaniu, w sposób adekwatny do zmieniającej się sytuacji społecznej.

Z wymienionych tu racji książka ta może służyć pomocą w refleksji naukowej nad zagadnieniem pracy ludzkiej i związanymi z tym problemami natury etyczno-społecznej. Jej adresatami mogą być również pracownicy instytucji oświatowych, urzędów pracy, instytucji zmagających się z problemem bezrobocia, doradcy zawodowi, a także studenci kierunków pedagogicznych, pracy socjalnej, jak również innych kierunków społecznych i humanistycznych, a także ci wszyscy, którzy są zainteresowani podejmowaną problematyką.

## Bibliografia

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.  
Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym 1981.  
Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.  
Mańkowska B., *Wypalenie zawodowe*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk 2017.  
Mazur J., *Wprowadzenie*, w: *Prekariat. Perspektywa katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur, Ł. Marczak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017.  
Stawiarska P., *Wypalenie zawodowe w perspektywie wyzwań współczesnego świata*, Difin, Warszawa 2016.

dr hab. Dariusz Adamczyk, prof. UP  
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

---

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, p. 27-34.



**Adres Redakcji**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny  
„Poznańskie Studia Teologiczne”  
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań  
e-mail: [pst@amu.edu.pl](mailto:pst@amu.edu.pl)  
<http://www.poznanskiestudia.amu.edu.pl>

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10  
[www.press.amu.edu.pl](http://www.press.amu.edu.pl)

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: [wyd nauk@amu.edu.pl](mailto:wyd nauk@amu.edu.pl)  
Dział Promocji i Sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: [press@amu.edu.pl](mailto:press@amu.edu.pl)

Wydanie I. Ark. wyd. 17,00. Ark. druk. 15,75

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL DANIEL KRZANOWSKI, SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9