

**Colloquia Theologica**  
**Ottoniana**



**Colloquia Theologica**  
**Ottoniana**

**2/2009**



**Wydział Teologiczny**  
**Uniwersytetu Szczecińskiego**

### **Komitet Redakcyjny**

ks. dr hab. Grzegorz Wejman – redaktor naczelny  
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec  
ks. dr hab. Andrzej Offmański, prof. US  
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

### **Recenzenci**

ks. dr hab. Jarosław Moskałyk, prof. UAM  
ks. dr hab. Marek Pyc, prof. UAM  
ks. dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL  
ks. dr hab. Wojciech Pikor, prof. KUL  
ks. prof. dr hab. Jan Szpet

### **Redaktor Wydawnictwa**

Jadwiga Hadryś

### **Korektor**

Renata Bacik

### **Skład komputerowy**

Małgorzata Żak

Adres redakcji:  
ul. Papieża Pawła VI 2  
PL 71-459 Szczecin  
e-mail: gwejman@knob.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2009

**ISSN 1731-0555**

---

**WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO**

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 7,6. Format B5. Nakład 200 egz.

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Dariusz Jastrząb, <i>Wiejski proboszcz Bernanosa</i> .....	7
Andrzej Offmański, <i>Zmagający się o kształt polskiej katechezy. Śp. Jan Charytański TJ (23 VI 1922 – 4 VIII 2009)</i> .....	19
Peter Caban, <i>Features and new Impulses of the Pope Benedict XVI in the Area of Liturgy Facts, Scientific View and Pastoral Consequences</i> .....	31
Roman Misiak, <i>Kosmopolityzm jako zagrożenie życia narodowego w nauczaniu społecznym Kościoła</i> .....	41
Janusz Lemański, <i>Rebeka, następczyni Sary (Rdz 24)</i> .....	55

### NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Julia Lewandowska, <i>Dwie drogi w życiu człowieka („Didache” i „List Barnaby”)</i> .....	107
Peter Caban, <i>On the History of the Solemnity of the Body and Blood of Christ</i> .....	114
Krzysztof Łuszczek, Susan Linn, „ <i>Consuming Kids: The Hostile Takeover of Childhood</i> ”, The New Press, New York–London 2004 .....	118



## WIEJSKI PROBOSZCZ BERNANOSA

Ks. Dariusz Jastrząb

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego  
Szczecin–Koszalin

Georges Bernanos jest dzisiaj pisarzem częściowo zapomnianym. Najczęściej formułowane oskarżenia wobec jego twórczości są następujące: *anachroniczny charakter dużej części głoszonych przez bohaterów Bernanosa przekonań teologicznych, zwłaszcza wobec świata, postrzegania kobiet i stosunku do nich*<sup>1</sup> oraz *anachroniczność przeżywanych przez bohaterów problemów*<sup>2</sup>. Owszem, zgodzić się można, że czytelnicy [...] Georges'a Bernanosa przyzwyczajeni byli do dostrzegania laski w bagnie ludzkiej nędzy i czystości ducha wśród odrażających oparów nikczemności<sup>3</sup>, ale nie, że zaraz wszystko „trafi myszką”, jest antyfeministyczne i odrealnione. Już sama lektura *Dialogów karmelitanek* oraz *Radości* czy przepiękne opisy Matki Bożej w *Pamiętniku wiejskiego proboszcza* świadczą o postrzeganiu kobiecości w sposób głęboko przemyślany. Cóż z tego, że autor pisze swe powieści w formie rozpowszechnionej w czasach, w których żył? Trudno mieć pretensje do Dantego za to, że nie posługiwał się stylistyką Márqueza. Niewątpliwie zagłębienie się w lekturze Bernanosa może sprawiać dzisiaj czytelnikom komiksów wiele trudności, nie oznacza to jednak, że myślenie teologiczne pisarza czy jego medytacja na temat kapłaństwa są chybionymi i zdezaktualizowanymi próbami skazanymi na dogorywanie w lamusie. O rzetelności tego piarstwa wypowiadają się takie oto

---

<sup>1</sup> Z. Zarebianka, *Kapłani w powieściach Georges'a Bernanosa*, „Życie Duchowe” 52 (2007), s. 70.

<sup>2</sup> Tamże, s. 69.

<sup>3</sup> M. Vargás Llosa, *Prawda kłamstw*, Poznań 1999, s. 99.

autorytety, jak choćby Irena Sławińska: *To ta świeżość właśnie zdobywa nas najbardziej w obcowaniu z Bernanosem: jego książki są istotnie tak młode jak religia, z którą czerpią swą krew. Jednych osaczają splątana intryga, innych – finezją sformułowań. Pełno w nich paradoksów, wywracających porządek tego świata. Ukazują zdobywczą moc słabości i pokory, władztwo miłosierdzia [...] Nie są to oczywiście nowe prądy, ale prawdy, które pisarz odkrył dla siebie – jak każdy katolik – i które stanowiły odtąd jego własną wizję świata. Uniósł ją zapewne pod powiekami, a jej artystyczne odkrycie pozostawił nam*<sup>4</sup>.

W podstawowym przesłaniu twórczości Bernanosa spotykamy opis chrześcijaństwa bezkompromisowego, pozbawionego ornamentyki, napuszenia, woalek kurtuazyjności, splendoru; tych wszystkich fasad, które określane są często jako substytuty ukrywające nieobecność wiary. Czytać Bernanosa oznacza spotkać chrześcijaństwo nagie, bez apologii i złagodzeń. To poniekąd możliwość zobaczenia – niczym w odbiciu lustrzanym – jakość własnego bycia chrześcijaninem. Bernanos należy do tych pisarzy, którzy skalpelem swego artystycznego kunsztu potrafią naciąć i przekroczyć zwykle niedostrzegalną linię wyznaczoną przez uwikłanie na poziomie ludzkiej psychiki. Zagłębiając się w lekturę Bernanosa, dotykamy w sposób jednoznaczny duchowego wymiaru człowieka, oczywiście z całym dramatem zmagania się o dobro zwyciężające zło. Bernanos pisze o przeżywaniu świętości<sup>5</sup>, a sami święci sygnalizują, że podjęcie tego typu próby opisu jakości życia to często wysiłek uwieńczony doświadczeniem niemocy. Powieść *Pamiętnik wiejskiego proboszcza* jest jak najbardziej udaną próbą opisaną przez pisarza ofiarniczego aspektu Chrystusowego kapłaństwa.

### Proboszcz pasterz

Parafia, w której posługiwał wiejski ksiądz Bernanosa, we Francji początku XX wieku, była *stłoczona, [...] nędzna pod ohydny niebem listopada*. Wydaje się, że to wrażenie duszpasterza odzwierciedla stan duchowy ludności zamieszkującej okolicę. Oto, co odnotowuje w osobistym dzienniku: *Nigdy nie czulem okrutniej jej samotności i mojej własnej*<sup>6</sup>. Kategoria przestrzeni i pejzażu

<sup>4</sup> I. Sławińska, *Moja gorzka europejska ojczyzna*, Warszawa 1988, s. 191.

<sup>5</sup> Por. S. Sawicki, *Poetyka, interpretacja, sacrum*, Warszawa 1981, s. 179.

<sup>6</sup> G. Bernanos, *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 1991, s. 5.



jakby miała swoją emanację w topografii ducha. Zamglony i błotnisty krajobraz jakby wciskał się i przenikał w egzystencję mieszkańców tamtejszych miejscowości. Nad tą posepnością unosi się zawiesina „pustki” i „nudy”. Obok słowa „miernota” to jedne z ważniejszych terminów używanych przez Bernanosa dla wyrażenia degradacji ducha. Posługuje się tymi określeniami wtedy, gdy opisuje dekadencję religijną: *Można by powiedzieć, że świat od dawna przyzwyczaił się do nudy, że nuda jest prawdziwą dolą człowieka [...] zapytuję, czy ludzie znali kiedykolwiek zarazek nudy, tego trądu? Przedwczesne zwątpienie, haniebna postać zwątpienia, która niewątpliwie jest jakby fermentacją rozkładającego się chrześcijaństwa*<sup>7</sup>.

Proboszcz z Ambricourt jest dobrym duszpasterzem! Zaczyna od diagnozy, próbuje zrozumieć nade wszystko stan duchowy powierzonych mu *dusz*. Odkrycie „nudy” i „pustki” duchowej powierzonej społeczności mu mobilizują księdza. Nie zakrapla swego serca zniechęceniem, rozpaczą, bezpiecznym dystansem czy zwykłą gnuśnością. Cóż można więcej powiedzieć po takim wyznaniu, jak to: *Gorąco się modliłem dziś rano za moją parafię, moją biedną parafię – moją pierwszą parafię i ostatnią może, gdyż pragnąłbym tu umrzeć. Moja parafia! Słowo, którego nie mogę wymówić bez wzruszenia – co mówię! Bez porywu miłości*<sup>8</sup>. Ksiądz kochający powierzonych mu ludzi spełnia podstawowy wymóg pastoralny, oczywiście przy jednoczesnym odniesieniu teocentrycznym i eklezjalnym. A tak właśnie w tym przypadku jest! Świadczy o tym dalsza część zapisu z pamiętnika: *Wiem, że istnieje ona rzeczywiście, że należymy do siebie na wieczność, gdyż ona jest żywą komórką niezniszczalnego Kościoła, a nie fikcją administracyjną. Lecz chciałbym, żeby Pan Bóg otworzył mi oczy i uszy, pozwolił zobaczyć jej oblicze, usłyszeć jej głos. [...] A spojrzeniem to byłoby spojrzeniem chrześcijaństwa, wszystkich parafii lub nawet... spojrzeniem biednego rodu ludzkiego? Spojrzeniem, które widział Bóg z wysokości Krzyża. Przebaczcie im, bo nie wiedzą co czynią...*<sup>9</sup>

To zadziwiające, jak „wiejski proboszcz” z Ambricourt, choć żyjący jeszcze w odległej epoce przed *Vaticanum II*, stara się realizować jego pastoralne wskazania i wyzwania. Ksiądz ukazany przez Bernanosa jest człowiekiem intelektualnie zaangażowanym. Nieustannie szuka odpowiedzi na nękające go prob-

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 6.

<sup>8</sup> Tamże, s. 26.

<sup>9</sup> Tamże.

lemy i to zarówno z zakresu życia duchowego, jak i zagadnień społecznych. Debatuje z innymi kapłanami na temat niesienia pomocy nędzarzom i biedakom. Jest przy tym uważnym obserwatorem nowych wezwań Kościoła, zwłaszcza w zakresie uwrażliwienia na kwestie jakże naonczas nowe, kwestie robotnicze. Wizja parafii, jaką wnosi w nieprzychylnie mu środowisko wiejskie, posiada już pierwociny duszpasterstwa eklezyjalnego. Jest to, jak na tamte lata (70 lat temu), wizja odważna, zważywszy, że dominowało wtedy myślenie klerykalnocentryczne. Nade wszystko nie chce realizować obrazu Kościoła pojętego jako „twierdza obwarowana” (H. U. von Balthasar). Po latach seminaryjnych studiów zdolny jest do wnikliwego dokonania oceny sytuacji na swojej placówce. W wyniku zintegrowanej pracy intelektualnego rozeznania, w połączeniu z wrażliwością serca, tworzy projekt działania, którym dzisiaj mógłby się poszczycić niejeden proboszcz pracujący na wsi. Już po pierwszym zdiagnozowaniu parafii postanawia „odwiedzić raz na kwartał każdą rodzinę”<sup>10</sup>. Żyjąc w środowisku rolniczym, pragnie poznać jak najgłębiej egzystencjalne realia powierzonych mu ludzi, zbliżyć się jak najbardziej do swoich parafian poprzez codzienność, poprzez zwyczajne sprawy przeżywanego przez rolników dnia: *Chociaż mam przede wszystkim sprawować pieczę nad duszami, to jednak nie mogę znać naturalnych zresztą trosk, które zajmują tak wiele miejsca w życiu moich parafian. Nasz nauczyciel – paryżanin przecież – miewa jednak odczyty o płodozmianach i o nawozach. Będę musiał gruntownie obkuć się w tych wszystkich sprawach*<sup>11</sup>. Kiedyś takie działania duszpasterskie nazywano, w kontekście misyjnym, inkulturacją. Postawa otwarcia i próba przekroczenia zwietrzałych standardów pastoralnych budzi jednak u niektórych ludzi sprzeciw i ich bulwersuje: *Niech ksiądz za prędko nie zbliża się do nich, niech ksiądz tak zaraz im się nie oddaje. Niech oni zrobią pierwszy krok*<sup>12</sup>.

W zakresie działań pastoralnych *ad intra* ksiądz Bernanosa zaczyna od głoszenia kerygmatu, od nauczania podstawowych prawd wiary. Wyszydżany (choćby przez hrabiego), bardzo dba o jakość głoszonych kazań. W swoim proboszczowskim *Pamiętniku* zapisuje słowa usłyszane od księdza z Torcy, powiernika, u którego szukał spojrzenia obiektywizującego jego poczynania. *Słowo Boże – to jest rozpalone żelazo. A ty, który go uczysz, chciałbyś je brać*

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 70.

<sup>11</sup> Tamże, s. 30.

<sup>12</sup> Tamże, s. 38.

szczypczykami, żeby się nie sparzyć, nie chwytasz go w garść? Śmiech mnie bierze. Kapłan, który schodzi z kazalnicy Prawdy z ustami ściągniętymi, nieco rozgrzany, ale zadowolony z siebie, nie kazał, co najwyżej mruczał<sup>13</sup>.

Ponadto powieściowy ksiądz, przy kompletnej ignorancji religijnej otoczenia, zabiega o usprawnienie katechizacji: *Zastanawiałem się, czy lekcje katechizmu przygotowywałem dość starannie*<sup>14</sup>. Proboszcz z Ambricourt nade wszystko przejęty jest losem zaniedbanych moralnie i religijnie dzieci. Pojawia się inicjatywa pomocy im, w taki sposób, którego i współcześnie nie powstydziliby się ksiądz pracujący na wsi. *Ogłosiłem dziś rano po sumie, że młodzi sportowcy, którzy chcą utworzyć drużynę, będą mogli zebrać się na plebanii po nieszporach*<sup>15</sup>. Z czasem, wobec zaistniałych realiów, projekt zostaje zmodyfikowany i proboszcz postanawia *założyć skromne koło kształcenia z salą do gier, czytelnią i kilkoma czasopismami*<sup>16</sup>.

W ramach swego zaangażowania chce jak najszybciej wprowadzić zalecenia ówczesnego papieża: *Obiecywałem sobie pewną pociechę w nauczaniu elementarnego katechizmu, w przygotowaniu do komunii świętej, stosownie do życzenia Ojca Świętego Piusa X*<sup>17</sup>. Ponadto jest niezmordowanym sługą konfesjonału: *Wczoraj spowiedź. Od trzeciej do piątej dzieci*<sup>18</sup>. Nieustannie zmaga się wewnętrznie, chcąc zrozumieć, chcąc dopomóc swoim najmłodszym parafianom. *Przyzwyczajony do tej pory do moich małych penitentów, nie mogę jeszcze zrozumieć, przez jakie straszliwe przemiany życie wewnętrzne dochodzi do tego, by dać z siebie tylko schematyczny, nie do odcyfrowania obraz...*<sup>19</sup>.

Z zapisków pozostawionych w notatniku szybko orientujemy się, że kapłan obdarowany jest charyzmatem rozeznawania duchowego, a nawet kierownictwa duchowego. Poprzez zapisaną rozmowę – jak się okazało przedśmiertną – z hrabiną rozpoznajemy w proboszczu wytrawnego znawcę dusz. Proboszcz jest świadomy powierzonego mu charyzmatu: *rozumiałem – co to jest ojcostwo*<sup>20</sup>. Sama kobieta zauważyła ten dar drzemiący w sercu wymizerowanego

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 45.

<sup>14</sup> Tamże, s. 82.

<sup>15</sup> Tamże, s. 70.

<sup>16</sup> Tamże, s. 71.

<sup>17</sup> Tamże, s. 24.

<sup>18</sup> Tamże, s. 63.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72.

<sup>20</sup> Tamże, s. 145.

fizycznie proboszcza: *Może ksiądz ma władzę czytania w moim sercu?* Chory na raka żołądka proboszcz niewątpliwie staje się narzędziem w ręku Boga, ocalając zatopioną w rozpacz kobiety. Z zapisu w jego notatkach jasno wynika, że w całej swojej niemocy ludzkiej działała przez niego łaska Boża odbudowująca wiarę, miłość, a nade wszystko nadzieję udręczonej matki i żony. Cnota nadziei to uprzywilejowana sprawność w duchowości Bernanosa. W przekonaniu pisarza szatan konsekwentnie zmierza do tego, by człowiek utracił nadzieję, by zwątpił, by ostatecznie zatopił się w rozpacz. Proboszcz Bernanosa rozeznaje trafnie, że *niewątpliwie kobieta, [...] żyła wiele lat w tym straszliwym spokoju dusz odepchniętych, który jest postacią rozpacz najokrutniejszą, najbardziej nieuleczalną, najmniej ludzką. Lecz taka nędza należy właśnie do tych, których kapłan nie powinien poruszać bez drżenia*<sup>21</sup>. Dramatyczna scena rozmowy kapłana z hrabiną uświadamia czytelnikowi, z jak wytrawnym apostołem ma do czynienia.

Niestety, współbracia całkowicie zignorowali plan odnowienia parafii przedstawiony przez młodego, pełnego zapału proboszcza. Na jednej z comiesięcznych konferencji u księdza Hébuterne próbował on zainteresować nim księży z dekanatu: *Bez wielkiego trudu dowiedziono mi, że wykonanie jego, choćby tylko częściowe, wymagałoby czterdziestośmiogodzinnego dnia pracy i prestiżu, do którego mi daleko i którego może nigdy nie będę miał*<sup>22</sup>.

Warto przy tym zauważyć, że obrady kapłanów ignorujących jego zapędy duszpasterskie skoncentrowały się szybko na kwestiach finansowych. Przyczyn indyferencji i lekceważenia było kilka. Jedna jawi się przemożnie i wybrzmiewa niczym zła nutka w całym pamiętniku księdza – miernota, *aurea mediocritas*. Bernanos stawia sprawę twardo i jasno: *Miernota ludzka – to pułapka szatana*<sup>23</sup>.

### Na drodze do świętości

Czytając *Pamiętnik* Bernanosa, odnosimy wrażenie, że jego powieściowy bohater opisuje swoje duchowe zmagania językiem duchowości karmelitań-

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 135.

<sup>22</sup> Tamże, s. 28–29.

<sup>23</sup> Tamże, s. 96.

skiej. Właściwie obecne są tam wyraziście dwa wartkie strumienie tej drogi duchowej, splatające się i spływające w jeden akwen świętego życia przenikniętego łaską. Z jednej strony dostrzegamy w tej duchowości elementy *nada* św. Jana od Krzyża. Cała powieść ukazuje, czym w realiach ziemskiego posługiwania księdza może być doświadczenie opisane przez hiszpańskiego mistyka w *Drodze na Górę Karmel*. Powszechnie wiadomo, że św. Jan od Krzyża wyraża owo doświadczenia nie tylko w tomistycznej wykładni swoich ksiąg. Doświadczywszy zapewne, że język z istoty swej zawodzi wobec mistycznego przeżycia tego, co nie do pomyślenia i nie do wymówienia, św. Jan od Krzyża sięgał nawet po formę poetycką: *Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,/ Jam nie widziała niczego,/ Nie miałam wodza ni światła innego/ Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał*<sup>24</sup>. Podobnie Bernanos, językiem prozy, podjął próbę wypowiedzenia tajemnicy duchowego zmagania opisanego wcześniej przez karmelitańskiego świętego.

Od strony duchowej bohater powieści znajduje się w newralgicznym punkcie wewnętrznego *itinerarium* znaczonego w podręcznikach etapami: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Ukazany przez Bernanosa ksiądz zapisuje zdania, które przypominają notatki jakby skopiowane z lektury św. Jana od Krzyża, a które są przez niego realnie przeżywane: *Ta sama samotność i ta sama cisza. I tym razem żadnej nadziei pokonania przeszkody albo obejścia jej. Zresztą nie ma przeszkody. Nic. Boże! Oddycham, wdycham noc, noc wchodzi we mnie przez jakiś niepojęty, jakiś niewyobrażalny wylom duszy. Sam jestem nocą*<sup>25</sup>. Trudno w opisie tego rodzaju doświadczenia doszukiwać się doznań estetycznych. Jesteśmy raczej świadkami dramatu (w pierwotnym sensie tego terminu) rozgrywającego się w duszy człowieka. Nieczęsto pisarze mają odwagę zapuszczać się w takie okolice.

Z drugiej strony zapiski proboszcza z Ambricourt zdradzają fascynację dla drogi dziecięctwa duchowego św. Teresy z Lisieux. Matka zbuntowanej panny Chantal zauważa, że ksiądz nosi w sobie niewinność dziecka: *Mam nadzieję, że księdza nie urażę, traktując go jak dziecko. Ksiądz nim jest. Niech dobry Bóg zachowa księdza takim zawsze!*<sup>26</sup>. W powieści nie brakuje licznych odniesień do piękna duchowego i niewinności drzemiących w sercach dzieci. Poprzez te

---

<sup>24</sup> Jan od Krzyża, *Dziela*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 401.

<sup>25</sup> G. Bernanos, *Pamiętnik...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>26</sup> Tamże, s. 140.

fragmenty można odczytać propozycję Bernanosa co do realizacji życia chrześcijańskiego, określonego w duchu tereziańskim, jako droga dziecięstwa Bożego. Droga ta, zwana też „małą drogą”, polega na tym, że zbawienie osiąga się za pomocą środków ubogich. Bardzo istotnym w duchowości księdza jest zaufanie. Utrata zawierzenia Bogu przy piekielnej obojętności (miernocie) środowiska byłaby dla niego prawdziwą klęską. Tym bardziej że stanął już w szranki z podszeptami szatana, któremu ogromnie zależy, by odebrać każdemu człowiekowi cnotę nadziei (tragiczna historia doktora Delbende, zakończona jego samobójstwem). Piękno dziecięstwa Bożego odkrywa przed księdzem z Ambri-court jego powiernik i przyjaciel, proboszcz z Torcy. Rozpościera on przed swoim duchowym podopiecznym wizję dziecięstwa Bożego zawartego w osobie Najświętszej Maryi Panny. Wyraża przy tym nieukrywaną cześć i zachwyt wobec Tej, która jest *młodsza od grzechu, młodsza od narodu, z którego wyszła, chociaż jest Matką przez łaskę. Spojrzenie Najświętszej Panny to jest jedyne spojrzenie naprawdę dziecięce, jedyne prawdziwe spojrzenie dziecka, które kiedykolwiek spoczęło na naszej hańbie i naszej niedoli*<sup>27</sup>.

Wiejski proboszcz Bernanosa poprzez realizowanie, można by rzec karmelitańskiej drogi duchowej, chce osiągnąć świętość. *Świętymi nazywam tych, co otrzymali więcej od innych. Bogaczy*<sup>28</sup>. Ten enigmatyczny zapis w *Pamiętniku* oznacza duchową więź z innymi ludźmi. Święty *niesie* w swoim sercu wiele istnień ludzkich, właściwie każdego, kogo na swojej drodze spotyka. W przypadku wiejskiego proboszcza Bernanosa są to: panna Chantal, jej matka i ojciec, Serafita, ksiądz Dufréty... Jako „zarządca łask Bożych” jest za te osoby odpowiedzialny przed Bogiem. W tym sensie pojawia się w rozważaniu proboszcza kategoria *ryzyka*. Święty może wszystko utracić, niczym bankrutujący bogacz pociągając do nędzy wszystkich tych, którym dotychczas dawał pracę. *Wierzyć w bezpieczeństwo świętych, to jest po prostu skandal*<sup>29</sup>.

Święty, ten który związany jest nierozzerwalnie z Chrystusem, w rozumowaniu bohatera Bernanosa jest przyrównany do żołnierza. To człowiek nie taborów, lecz pierwszej linii frontu. To człowiek zmagania i permanentnej gotowości: *Według mnie, jesteś powołany przez Boga, nie ma wątpliwości. Z wyglądu wzięto by cię prędzej za mnicha, mniejsza o to! Jeśli nie jesteś barczysty, masz*

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 170.

<sup>28</sup> Tamże, s. 95.

<sup>29</sup> Tamże.

*za to odwagę, wart jesteś służyć w piechocie. Ale zapamiętaj sobie, co ci powiem: nie daj się ewakuować z frontu. Skoro raz jeden pójdziesz do infirmerii, nie wyjdiesz już z niej. Nie jesteś stworzony do wojny ciągnącej się bez końca. Wal przed siebie i tak się urządz, żeby skończyć pewnego dnia w rowie, nie rozpinając plecaka<sup>30</sup>.*

### Jeniec świętego konania<sup>31</sup>

Momentem centralnym w chrystologii, a przez to i antropologii, Bernanosa są ostatnie momenty z życia Jezusa Chrystusa. Jego wizja człowieka zanurza swe korzenie w tajemnicy Przenajświętszej Agonii Pana. Bernanos nosił w sobie – można by powiedzieć nieprzerwanie – medytację Męki Pańskiej. Potwierdzają to świadectwa jego przyjaciół<sup>32</sup>. Już w wieku młodzieńczym, mając siedemnaście lat, pisał w liście do księdza Lagrange: *W momencie Pierwszej Komunii światłość zaczęła mnie oświecać. Powiedziałem sobie, że najważniejsze, by usilnie zabiegać nie o szczęście i o dobre życie, ale o dobrą śmierć, gdy ona jest uwieńczeniem wszystkiego<sup>33</sup>.* A w ostatnim, napisanym przed śmiercią utworze wybrzmiewa po raz ostatni ten temat z całą wyrazistością: *Bo naprawdę był tylko jeden poranek, panie bracie: poranek Wielkanocny. Ale każda noc, w którą wchodzimy, jest nocą Przenajświętszej Agonii...<sup>34</sup>.* Temat Konania Pańskiego jest zatem epicentrum medytacji życiowej pisarza. Proboszcz z Ambri-court mówi o sobie wprost: *Rzecz w tym, że odkąd sięgnę pamięcią, odnajduję siebie w Ogrodzie Oliwnym<sup>35</sup>.* W powieści ksiądz przeżywa Mękę bardzo realnie, a czytelnik ma wrażenie jak gdyby odprawiał z nim Drogę Krzyżową: *Jeszcze jeden mały krwotok, raczej płucie krwią. Musnął mnie strach przed śmiercią. Bez wątplenia myśl o niej często powraca i niekiedy budzi we mnie lęk. Ale lęk nie jest strachem. To trwało tylko chwilę. Nie potrafiłabym do ni-*

<sup>30</sup> Tamże, s. 50.

<sup>31</sup> Tamże, s. 163.

<sup>32</sup> Por. P. Garden, *Bernanos au Brésil*, „Bulletin de la Societé des Amis de G. Bernanos” 5 (1951), s. 5: „Jego wizja człowieka sięgała korzeniami do Agonii Pana, a była ona przedmiotem jego nieustannych medytacji” (tłum. własne).

<sup>33</sup> G. Bernanos, *Listy 1904–1948*, Warszawa 1974, s. 13.

<sup>34</sup> G. Bernanos, *Dialogi Karmelitanek*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa 1985, s. 17.

<sup>35</sup> G. Bernanos, *Pamiętnik...*, dz. cyt., s. 163.

*czego porównać tego błyskawicznego wrażenia. Smagnięcie końcem bata przez serce, być może... O, święte Konanie!*<sup>36</sup>.

Wizja kapłana osadzona jest mocno w perspektywie tajemnicy Agonii Chrystusa. W tej to Agonii zanurzona jest również każda agonia i każda śmierć ludzi, których spotkał na drodze swego posługiwania. Ta Agonia Chrystusa odbija się zarówno w obliczu kuszonych przez szatana świętego księdza, jak i umęczonych obliczach grzeszników tej powieści, „nieszczęśnych obliczach, które stały się zdobyczą demona”. Najcelniej zatem odczytywać umierającego na raka żołądka proboszcza z Ambricourt jako *jeńca Świętej Agonii*. W wydarzeniach jego życia odczytujemy tamtą Agonię, tamten Lęk, tamtą Samotność, tamto Cierpienie. Przez lekturę zapisków bohatera Bernanosa dowiadujemy się, że w Męce Pańskiej spoczywa i nasza życiowa *męka*; Jego Agonia jest syntezą agonii wszystkich krzyżowanych cierpieniem ludzi. Konanie Jezusa bowiem nadaje sens każdemu cierpieniu: *Cierpienia nasze nie należy do nas, On je bierze na siebie, one są w Jego sercu. Nie mamy prawa brać ich stamtąd, żeby je wyzywać, znieważać*<sup>37</sup>.

W sytuacji przeżywanej agonii proboszcz z Ambricourt ubolewa, że nie może się nawet modlić, ponieważ doświadcza skrajnego wyczerpania. Niczym w scenie z Ogrójca odczuwa trwogę, opuszczenie, niemoc. Jego parafianie, tak jak apostołowie, są uśpieni. Z tego uśpienia może ich wyrwać jedynie krzyk dobywający się z Krzyża miłości. Dlatego lęk wobec śmierci musi być przyjęty w Chrystusie. Tylko jako taki przyczynia się do oczyszczenia z obłudy grzechu i wprowadza człowieka w sferę prawdy dającej wolność. Zaakceptowanie trwogi w perspektywie chrystologicznej – według Bernanosa – powoduje, że lęk staje się narzędziem zbawczym. Stąd określenie, które wydobywa się spod pióra proboszcza nazywającego lęk Krzyża „córka Boga”. Jeżeli lęk grzechu więzi człowieka w samotności i go konsekwentnie niszczy, to w lęku Chrystusa na Krzyżu można odnaleźć wyjście z rozpacz przez miłość. Przyjęcie przez księdza lęku wobec Krzyża (śmierci) powoduje zrodzenie się w jego sercu duchowej radości. W tej perspektywie posępna powieść Bernanosa ostatecznie przeniknięta zostaje światłem. Paradoksalnie historia proboszcza z Ambricourt kończy się tym, że jej główny bohater otrzymuje dar pokoju i duchowej radości, którą odnajduje w głębi duszy jako odbłask łaski. Proboszcz z Ambricourt w zaskakujący spo-

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 186.

<sup>37</sup> Tamże, s. 139.



sób, po długim cierpieniu, kończy swoje życie. Słowa, które wypowiada na łożu śmierci, są słowami św. Teresy z Lisieux: *Wszystko jest łaską*.

Jest to owoc zaskakujący i najmniej oczekiwany. Tej radości płynącej ze świadomości bycia wypełnionym łaską Boga nie są w stanie zgasić demony szarpiące nadzieję młodego księdza w jego egzystencjalnym Ogrodzie Oliwnym. Szatan nie pozostawia świętych Boga bez próby pokąsania. Wobec ich totalnego opowiedzenia się za Chrystusem jest jednak bezsilny. Pozostaje mu tylko nienawiść i niemoc: *Bo szatan jest władcą bezlitosnym: on by nie rozkazywał jak Tamten, ze swą Boską prostotą: „Naśladujcie mnie!” On nie znosi, żeby jego ofiary były do niego podobne, pozwala im tylko na karykaturę ordynarną, ohydłą, bezlitosną, którą się musi raczyć, nigdy się nią nie nasycając, dzika ironia przepaści*<sup>38</sup>. Dla Bernanosa działanie szatana jest zniewagą wobec rzeczywistości miłości. Wytrwanie z miłością przy Chrystusie w momentach próby oddala działania demona, eliminuje pychę, wyprowadza z kokonu egoizmu w kierunku poszukiwania innych cierpiących i kuszonych. *Nienawidzić siebie jest łatwiej, niż się zdaje. Łaską jest zapomnieć o sobie. Ale gdyby wszelka pycha w nas umarła, najwyższą łaską byłoby kochać pokornie samego siebie jak każdy z umęczonych członków Jezusa Chrystusa*<sup>39</sup>.

Postrzeżenie proboszcza z Ambricourt w perspektywie Agonii i Konania Jezusa Chrystusa nasuwa nam jeszcze jeden aspekt duchowości kapłańskiej (chrześcijańskiej) obecny w powieści. Warto przypomnieć sobie życie Karola de Foucauld i jego klęskę na pustyni. W kontekście misterium Świętego Konania klęska staje się wyniesiona do roli narzędzia życia<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Tamże, s. 116.

<sup>39</sup> Tamże, s. 238.

<sup>40</sup> Por. R. Voillaume, *Come Loro. Nel cuore delle masse*, Milano, s. 1999, s. 29.

**THE RURAL PASTOR BERNANOS****Summary**

It is worth returning to the work of Georges Bernanos primarily due to constant news of his prose describing the spirituals experience of man. *Memoirs of the Rural Parish* is a book that shows the way his experience affects a priest working in the realities of France at the beginning of the twentieth century. It is actually a relation of the internal struggles affected by the mystery of grace to participate in the agony of Jesus Christ. This is a favourite story for the writer. Actually, each of his novel tries to meditate the way of agony and the suffering of the Saviour but *Memoirs of the Rural Pastor* makes it perfectly. So we have the opportunity to read this novel in a literary attempt to describe the content, which can be found in the spirituality of Saint John of the Cross, Saint Therese of Lisieux, and why not – blessed Charles de Foucauld.

*Translated by Mirosława Landowska*

**ZMAGAJĄCY SIĘ O KSZTAŁT POLSKIEJ KATECHEZY  
ŚP. JAN CHARYTAŃSKI TJ (23 VI 1922 – 4 VIII 2009)**

**Ks. Andrzej Offmański**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

W wieku osiemdziesięciu siedmiu lat życia i ponad pięćdziesięciu lat kapłaństwa odszedł do Pana ks. prof. Jan Charytański TJ, warszawianin z urodzenia (23 czerwca 1922 r.), zamieszkania i umiłowania tego miasta. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił do nowicjatu oo. jezuitów. Podczas rozproszenia wojennego przebywał na terenie Wileńszczyzny, gdzie też odbywał dalszą naukę na tajnych kompletach. Został aresztowany i na pewien czas uwięziony. Po zakończeniu wojny i zdaniu egzaminu maturalnego odbył studia wyższe na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, a następnie uzyskał dyplom magistra w zakresie pedagogiki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym Bobolanum w Warszawie.

Po otrzymaniu święceń kapłańskich w 1952 r. pracował w duszpasterstwie przy parafii św. Andrzeja Boboli, a po powrocie nauki religii do szkół w 1957 r. został prefektem gimnazjum Rejtana w Warszawie. W 1958 r. udał się, jako jeden z pierwszych polskich kapłanów, na studia do Belgii, gdzie uzyskał licencjat z pedagogiki eksperymentalnej na uniwersytecie w Louvain. Po powrocie do kraju w 1961 r. rozpoczął pracę naukową najpierw na Papieskim Wydziale Bobolanum jako wykładowca katechetyki, prowadząc równocześnie zlecone wykłady w Akademii Teologii Katolickiej i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, osiągając poszczególne stopnie i tytuły naukowe<sup>1</sup>. Następnie pełnił funk-

---

<sup>1</sup> Doktorat z teologii w zakresie katechetyki (1966), stopień doktora habilitowanego (1972), tytuł profesora nadzwyczajnego (1977) i zwyczajnego (1983).

cję kierownika katedry (od 1974 r.), a od 1977 r. specjalizacji katechetycznej. Po trzydziestu latach pracy naukowo-dydaktycznej przeszedł na emeryturę, pełniąc jednak nadal posługę na Wydziale Papieskim Bobolanum. Przez lata wyteżonej pracy dydaktycznej poprowadził 120 prac magisterskich i licencjackich oraz 20 przewodów doktorskich.

Od 1962 r. brał udział w dorocznych posiedzeniach profesorów katechetyki i pedagogiki w polskich uczelniach i seminariach duchownych, przez osiem lat pełniąc funkcję sekretarza sekcji, a w latach 1978–1992 jako jej przewodniczący. W tym też czasie został włączony, jako członek, do prac Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski, a po reformie Konferencji był ekspertem Komisji Wychowania Katolickiego. Szczególnie zasłużył się w pracach komisji opracowaniem *Programu ramowego katechizacji* na poziomie szkół podstawowych (1971).

Dla posługi polskiej katechezie zostało powołane przez Profesora Centrum Katechetyczne w Warszawie, które w ciągu 25 lat działalności przygotowało i wydało całą serię podręczników dla uczniów i przewodników metodycznych dla katechetów: *Bóg z nami* (kl. I–IV), *Katechizm religii katolickiej* (kl. V–VIII), *Spotkania z Chrystusem* (szkoła średnia) i *Katechizm dla dorosłych*.

Przez długie lata Książd Profesor był dobrym ambasadorem polskiej katechezy, prowadząc wykłady w Würzburgu (1978), Regensburgu (1979 i 1987), Moguncji (1979), Tubindze (1979), Eichstädt (1982), Frankfurcie (1984), Münster (1985) i Monachium (1987). W 1969 r. został członkiem Europejskiej Ekipy Katechetycznej (1972–1982 członek Zarządu), dwukrotnie głosząc referaty: *Sakramenty a życie moralne* (1978) i *Obraz Boga w polskiej katechezie* (1980). Od 1972 r. jest członkiem Zrzeszenia Docentów Katechetyki (AKK), gdzie w 1980 r. wygłosił referat *Die polnische Familie als Ort der Katechese*, i Związku Katechetów Niemieckich (DKV), gdzie w 1978 r. przedstawił referat *Religionsunterricht in Polen*.

Powoływano Go również na konsultora teologicznego delegacji Episkopatu Polski na Synod Biskupów (Rzym 1977 r.), poświęcony katechizacji w naszych czasach, na uczestnika spotkań Europejskiej Konferencji Katechetycznej i przedstawiciela Komisji Narodowych Centrów Katechetycznych<sup>2</sup>. Osobiście był organizatorem i jednym z prowadzących kursy: duszpasterski dla

---

<sup>2</sup> W roku 1979 był jednym z dziesięciu ekspertów; prowadził francuskojęzyczną grupę roboczą, a w 1983 r. wygłosił referat *Młodzież polska a wartości*.

Polonii w Wielkiej Brytanii (od 1978 r.) i katechetyczny dla polskich katechetów w Szwecji (czerwiec 1978 r.). Zapraszano Go z wykładami na sympozja ogólnopolskie, WIK i w różnych diecezjach, także w naszej diecezji na Szczecińskich Dniach Katechetycznych (1976 r.) oraz w Międzynarodowym Biurze do spraw Dziecka (1979 r.), gdzie wygłosił referat *Formy współpracy rodziców z katechetami*, Europejskim Forum Wychowania Religijnego Młodzieży Monachium (1986 r.) i Kongresie Katechetycznym (1987 r.).

Przewodniczący Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski abp Jerzy Stroba wielokrotnie zwracał się do Profesora z prośbą o recenzje, opinie i wskazania dla opracowań watykańskich dokumentów o tematyce katechetycznej, a szczególnie przy opracowywaniu kolejnych wersji *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Pokłosem tej pracy, już po jego ukazaniu, były cztery opracowania Profesora ukazujące węzłowe zagadnienia związane z tym katechizmem<sup>3</sup>.

Obfita bibliografia (ok. 150 różnego rodzaju publikacji i ponad 300 recenzji) ukazuje szeroką panoramę zainteresowań naukowych Profesora, zwanego przez przyjaciół i współpracowników *Szefem*<sup>4</sup>.

Całą twórczość o. Jana Charytańskiego mogą scharakteryzować trzy słowa: adaptacja, kreacja i świadectwo<sup>5</sup>. Działania te przenikają się przez wszystkie lata posługi Profesora, tworząc pewną syntezę polskiej katechezy powojennej, którą sam określił „zmaganiem się o kształt katechezy w Polsce”<sup>6</sup>.

Już podczas swoich studiów w Louvain, a także potem, przez kontakty z różnymi środowiskami zagranicznymi, o. Jan Charytański starał się przede wszystkim przybliżyć polskim katechetom osiągnięcia katechetyków krajów

---

<sup>3</sup> J. Charytański, *Katecheza sakramentalna* w „*Katechizmie Kościoła Katolickiego*”. *Wskazania dla polskiej katechezy*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 6 (1995), s. 77–83; tenże, *Rzeczywistość miłości w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Kraków 1998; *Katecheza o Duchu Świętym według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Warszawa 1999; J. Charytański, C.M. Sondej, *Kim jestem jako człowiek i chrześcijanin. Rozważania w oparciu o Katechizm Kościoła Katolickiego*, Kraków 2006.

<sup>4</sup> Bibliografia publikacji o. Profesora zebrana jest w pracy: J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 271–278 i podaje 122 pozycje; pozostałe tytuły (27) są w dyspozycji autora artykułu.

<sup>5</sup> Określeń tych użyłem w swoim artykule: *Z pokolenia nieustannie poszukujących*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, Kraków 2001, s. 163.

<sup>6</sup> J. Charytański, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce*, Kraków 2001.

języka francuskiego<sup>7</sup> i niemieckiego<sup>8</sup>, ukazując tendencje katechetyczne okresu soborowego i posoborowego. Kreśląc genezę współczesnej katechetyki, Profesor wielokrotnie starał się ukazywać wpływ poszczególnych teologów i całych szkół katechetycznych na kształt współczesnej teologii przepowiadania, w tym również polskiej katechezy. Zwracał uwagę na współzależność między rozwojem teologii a kierunkami katechetycznych poszukiwań<sup>9</sup>. Znaczenie tej formy działalności docenić można tylko wówczas, gdy zna się warunki działalności naukowej w czasach totalitaryzmu komunistycznego, z założenia utrudniającego kontakt Polaków, także naukowców, ze światem zachodnim i osiągnięciami naukowymi tamtych uczonych.

Kerygmatyka, którą poznał Profesor podczas studiów w *Lumen Vitae*, kazała mu zwrócić uwagę na znaczenie Pisma Świętego w kreowaniu optymalnej katechezy i na jego miejsce w całej posłudze Słowa. Było ono dla o. Jana Charytańskiego dynamicznym źródłem całego procesu prowadzącego uczestników katechezy do spotkania z Chrystusem, dzięki czemu mogli oni odkryć bogactwo misterium zbawczego objawionego przez wydarzenia i słowa<sup>10</sup>. To Boże misterium stanowi równocześnie wezwanie skierowane w Kościele do konkretnego człowieka, na które on, w pełni świadom swojej godności dziecka Bożego, winien udzielać odpowiedzi realizacją życiowego powołania.

Dla o. Jana Charytańskiego Pismo Święte było centralną kategorią katechetyczną. Głównym zadaniem katechezy posoborowej nie jest uczenie chronologii biblijnej, lecz prowadzenie do umiejętności wspólnego – nauczycieli i uczniów – odkrywania istotnego przesłania orędzia zbawczego, tzn. kerygmatu będącego orędziem zbawczym i zarazem stanowiącego wyjaśnienie problemów człowieka i jego egzystencji<sup>11</sup>. Posoborowa katecheza biblijna, by mogło

---

<sup>7</sup> J. Charytański, *Katechetyka w krajach języka francuskiego w r. 1967. Przegląd czasopism*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 6 (1968) 2, s. 427–446; tenże, *Aktualne problemy katechetyczne we Francji. Przegląd czasopism*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 7 (1969) 2, s. 315–337.

<sup>8</sup> J. Charytański, *Katechetyka w krajach języka niemieckiego, w r. 1967. Przegląd czasopism*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, 7 (1969) 1, s. 297–312; tenże, *Katechetyka w krajach języka niemieckiego*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, 8 (1970) 2, s. 378–397.

<sup>9</sup> J. Charytański, *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, „*Katecheta*” 6 (1962), s. 3–11.

<sup>10</sup> J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pr. zbior., Poznań 1968, s. 561–611.

<sup>11</sup> J. Charytański, *Katecheza posługą Słowa w Kościele*, RTK XXV (1978), z. 8, s. 12.

dojść do jak najwierniejszego odczytania orędzia Chrystusowego, domaga się wykorzystania osiągnięć współczesnej egzegezy, hermeneutyki, teologii biblijnej<sup>12</sup>. Nic więc dziwnego, że powołując się na konstytucję *Dei Verbum*, Profesor postulował, by na katechezie wydobywać istotne treści nie tylko z poszczególnych perykop, ale starać się je zrozumieć w kontekście całego depozytu Objawienia (KO 21)<sup>13</sup>. Tylko wówczas zrodzi się szansa ukazania pełni zbawczego orędzia, a uczestnik katechezy pozna to, co Bóg chciał ludziom oznajmić, i odkryć jednocześnie Boże wezwanie pełne miłości do człowieka. Jest to więc ujęcie dialogiczne, angażujące uczestników katechezy i mogące stanowić podstawę do zaktywizowania ich do permanentnego odkrywania Bożej myśli i planu, jaki ma Bóg wobec każdego człowieka, a zwłaszcza wobec członków Kościoła<sup>14</sup>.

Właśnie wsłuchiwanie się w słowo Boże i odkrywanie przesłania miłości zawartego w liturgii Kościoła stały się w początkowej fazie twórczości o. Jana Charytańskiego centralnymi zagadnieniami. Szczególnie liczne są Jego publikacje na temat samej liturgii, jak i wychowania liturgicznego. Autor traktuje liturgię jako drugie, obok Pisma Świętego, źródło katechezy. Po ukazaniu się Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* anachronizmem byłoby rozpoczynanie katechezy liturgicznej od podania definicji sakramentu lecz dla współczesnej katechezy o charakterze kerygmatycznym od wspólnotowego pochylania się nad przeżywaniem tej nadprzyrodzonej rzeczywistości i odkrywania związków między misterium paschalnym, liturgią a inicjacją chrześcijańską<sup>15</sup>. Zbawienie jest nie tylko głoszone, ale i ustawicznie realizowane w sakramentach świętych, w których dochodzi do spotkania z Chrystusem w Duchu Świętym. Pełne przedstawienie liturgii domaga się od katechezy ukazania jej dialogicznego, personalistycznego, soteriologicznego, latreutycznego i eklezjalnego charakteru. Tym Profesor starał się zainteresować w swoich publikacjach w okresie powstawania *Katechizmu religii katolickiej*.

Również całe życie chrześcijańskie starał się Profesor przedstawić jako konsekwencję głębokiego przeżycia spotkania Chrystusa z człowiekiem w sa-

---

<sup>12</sup> J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej*, w: J. Charytański, W. Kubik (red.), *Podręcznik metodyczny do KRK*, cz. I, Warszawa 1976, s. 7–24.

<sup>13</sup> Por. J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 45.

<sup>14</sup> Tamże, s. 42.

<sup>15</sup> Tamże, s. 82–93.

kramentach, od chrztu świętego poczynając<sup>16</sup>. Katecheza winna kształtować świadomość ontycznego związku człowieka ochrzczonego z Chrystusem i współdziału w Jego zbawczej misji w świecie. Szczególnie wysoko cenił kształtowanie przez katechezę w wychowanku postaw prosakramentalnych. Na bazie postaw naturalnych zalecał formowanie postaw religijnych, z jednej strony warunkujących, z drugiej zaś stanowiących duchowe przyłgnięcie do Chrystusa. W wychowaniu liturgicznym akcentował pobudzanie do czynnego, aktywnego i pełnego zaangażowania w liturgię wspólnoty Kościoła<sup>17</sup>. Nauczanie o roku liturgicznym, do którego wielokrotnie w swojej twórczości powracał, pełni nie tyle rolę organizacyjną czy porządkującą cały proces wtajemniczenia chrześcijańskiego i treści nauczania, ile raczej ukazuje sens historiozbawczego czasu. Katecheza osadzona w roku liturgicznym winna przybliżyć współczesnemu człowiekowi świat Biblii, symboli, znaków, by w ten sposób zaktualizować misterium zbawcze. Dopiero wówczas liturgia będzie do niego przemawiała, wzywała i formowała zaangażowanie w realizację powszechnego zjednoczenia z Bogiem<sup>18</sup>.

Świetnie znając tendencje zachodnioeuropejskiej katechezy personalistycznej, o. Charytański przyswoił polskiej myśli katechetycznej ideę „spotkania”, która ma doprowadzić do odkrycia miłosierdzia Bożego, na które najpełniejszą odpowiedzią może być tylko nawrócenie. Płaszczyzną spotkania Boga z człowiekiem jest dialog o charakterze biblijno-sakramentalnym, a konsekwencją będzie dojrzewanie w wierze<sup>19</sup>. Ta właśnie dojrzałość wiary jest celem całej katechizacji<sup>20</sup>.

Kontakt z katechezą niemiecką i francuską lat siedemdziesiątych pozwolił o. Charytańskiemu na obserwowanie poszukiwań w tych krajach miejsca dla katechezy spełniającej swoje zadanie w warunkach pluralizmu religijno-kulturowego. Zarówno prace Soboru Watykańskiego II, jak i próby różnych kie-

---

<sup>16</sup> J. Charytański, *Katecheza o sakramentach*, „Ateneum Kapłańskie” 57 (1965), s. 154; tenże, *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne*, Warszawa 1970, s. 95; tenże, *Wychowanie do świadomości chrztu*, w: S.A. Porębski (red.), *Nowe życie w Chrystusie*, Warszawa 1973, s. 91–120.

<sup>17</sup> J. Charytański, *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, pr. zbior., Kraków 1970, s. 297–329.

<sup>18</sup> J. Charytański, *Teologia roku liturgicznego*, w: J. Charytański (red.), *Pascha nostrum*, Poznań 1966, s. 321–519; tenże, *Katecheza roku liturgicznego*, „Katecheta” 9 (1965), s. 216–222.

<sup>19</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 221–230.

<sup>20</sup> Por. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Libreria Editrice Vaticana 84 (1997).



runków zachodnioeuropejskich przyniosły pewną ewolucję w zainteresowaniach Profesora, a także w Jego praktyce wydawniczej. Fascynacja kerygmatycznym promulgowaniem słowa Bożego, którą wyniósł z lat studiów i czasów zgłębiania idei soborowych, ustąpiła miejsca poszukiwaniom związanym z autonomią rzeczywistości stworzonych i rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Ewangelii.

Właśnie katecheza o orientacji antropologicznej, zainteresowanie się problemami człowieka przesunęły poszukiwania Profesora optymalnego modelu katechezy parafialnej, a może jeszcze bardziej przy tworzeniu materiałów katechetycznych do katechezy młodzieżowej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Nie jest to bezkrytyczne przyjęcie katechezy egzystencjalnej, curricularnej, hermeneutycznej czy politycznej krajów języka niemieckiego, ale uznanie, że zmieniające się czasy i mentalność młodego pokolenia wymagają od katechezy pomocy w rozwiązywaniu problemów codziennych w duchu Ewangelii.

Nie przyjmuje skrajnych kierunków egzystencjalnych, lecz biorąc pod uwagę poglądy Th. Kampmanna i O. Betza<sup>21</sup> o otwieraniu się młodych na świat i ludzkie sprawy, widzi w katechizacji możliwość kształtowania w młodzieży umiejętności poznania najgłębszego wymiaru otaczającej rzeczywistości i doprowadzenia do autentycznego spotkania ze Stwórcą, Zbawcą i Uświęcicielem. Poszanowanie autonomii rzeczy stworzonych stanowi podstawę *prekatechezy* czy też, jak ją określa O. Betz, *katechezy przedpola*<sup>22</sup>. Dlatego też Jan Charytański, nie identyfikując się z żadnym z kierunków o orientacji antropologicznej, raczej skłaniał się ku katechezie *ukierunkowanej na problemy ludzkie*. Odbicie tych poglądów znajdujemy w *Katechizmie religii katolickiej*<sup>23</sup>. *W okresie reformy kerygmatycznej zagubiliśmy historię Kościoła* – pisał nieco później Profesor – *[...]. Dzisiaj należy przybliżyć rolę ewangelizującą Kościoła w odniesieniu do*

---

<sup>21</sup> Por. B.F. Muller OSB, *Religionsunterricht – Dienst am Glauben? Die Zuordnung von Dienst am Glauben und schulischem Religionsunterricht*, Münster 1977, s. 101, 125, 179; J. Charytański, *Synod 1977 a orientacja antropologiczna w katechezie*, „Collectanea Theologica” 50 (1980) f. 1, s. 57.

<sup>22</sup> B.F. Muller, dz. cyt., s. 125.

<sup>23</sup> J. Charytański, *Elementy treściowe programu dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) f. III, s. 75–87.

*kultur i uwrażliwić na takie wartości, jak: godność, wolność człowieka, sprawiedliwość społeczna, prawda, miłość itp.*<sup>24</sup>

Celem takiej katechezy miało być przygotowanie chrześcijanina do życia we współczesnym świecie. Analiza współczesnej kultury prowadzi do stwierdzenia, że *żadna z nauk szczegółowych nie może odpowiedzieć na pytanie o sens, nie może go nawet postawić w ramach swoich założeń. A przecież to pytanie o sens wymaga bezzwłocznej odpowiedzi*<sup>25</sup>. Młody człowiek szukający odpowiedzi na swoje życiowe problemy chce spotkać się z kimś, kto stanowi dla niego niepodważalny autorytet. Dlatego katecheta nie powinien szafować gotowymi sformułowaniami, lecz wspólnie z uczestnikami katechezy dochodzić do spotkania z Chrystusem – Słowem Boga<sup>26</sup>. *Zadaniem takiej katechezy jest kształtowanie ludzi wolnych i odpowiedzialnych*<sup>27</sup>. Drogę do realizacji tego zadania w katechezie Jana Charytańskiego stanowi analiza problemów ludzkiego życia w świetle orędzia zbawczego, podstawową zaś formę pracy katechetycznej dialog, który ma doprowadzić do właściwego rozróżniania i wartościowania nabywanego przez porównywanie i chrześcijańską ocenę ukazującą sens życia ludzkiego.

Wielokrotnie Profesor, powołując się na wypowiedzi synodu „katechetycznego”, podkreślał, że parafia jest właściwym środowiskiem prowadzenia katechezy, ale wymaga totalnej odnowy<sup>28</sup>, by stała się sama wspólnotą małych wspólnot. Dlatego wiele miejsca w twórczości Profesora zajmuje problematyka środowiska katechetycznego – parafia, rodzina, grupa młodzieżowa.

Szczególne znaczenie w autentycznym życiu wiary przywiązywał Profesor do doświadczenia, którego źródłem i szkołą jest społeczność wierzących, a przede wszystkim rodzina chrześcijańska<sup>29</sup>. Jeśli młodzi z jednej strony obja-

---

<sup>24</sup> J. Charytański, *Program katechezy na poziomie licealnym w zmienionej sytuacji ekonomiczno-społecznej*, w: J. Krucina (red.), *Katecheza w szkole*, Wrocław 1992, s. 72–73.

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do naukowców i studentów w Kolonii 15 listopada 1980 r.*, w: J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak (red.), *Poznać człowieka w Chrystusie*, Częstochowa 1983, s. 221.

<sup>26</sup> J. Charytański, *Katecheza ewangelii i według ewangelii*, „Collectanea Theologica” 49 (1979) f. I, s. 41–42.

<sup>27</sup> J. Charytański, *Synod 1977 a orientacja antropologiczna w katechezie*, dz. cyt., s. 58.

<sup>28</sup> J. Charytański, *Katecheza ciągła w świetle Synodu 1977*, w: W. Kubik (red.), *Katecheza po soborze watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, t. 2, Warszawa 1985, s. 102–106.

<sup>29</sup> J. Charytański, *Katecheza a doświadczenie religijne*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1978), s. 405; por. tenże, *Parafia jako wspólnota przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, w: J. Krucina

wiają ten rodzaj głodu, a z drugiej, ze względu na proces laicyzacji, nie mogą go zaspokoić, kierują się w swoich poszukiwaniach ku innym środowiskom. Dlatego postulował dopełnienie dotychczasowej katechezy tym, co dawniej dawało życie społeczności wierzących, a co dziś zostało zaniedbane – katechezą dorosłych.

Możemy powiedzieć, że w katechezie Jana Charytańskiego dokonała się promocja człowieka (nie tyle ucznia, co człowieka) oraz kultury i wydarzeń z życia ludzkiego. *Katecheza przestaje być wyłącznym promulgowaniem Boga i Jego orędzia, lecz staje się przybliżeniem Boga transcendentnego, a zarazem immanentnego w historii ludzkiej powszechnej i indywidualnej. Ukazuje związek człowieka z Bogiem, jego powołanie do współdziałania z Chrystusem w ukierunkowaniu całego świata na Boga*<sup>30</sup>.

Od udziału w synodzie w 1977 r. i pracy przy *Katechizmie Kościoła katolickiego* zauważamy w twórczości Profesora pewne ukierunkowanie ku integralnemu widzeniu posługi katechetycznej, gdzie zarówno określone cele, zadania, jak i treści im przyporządkowane będą mocno osadzone w całości orędzia zbawczego, a równocześnie odpowiedzą na nurtujące młodzież pytania egzystencjalne. Katecheta nie ma w tej posłudze charakteru mentorskiego, zawierającego gotową odpowiedź na wszystkie pytania rodzące się w umysłach młodzieży, lecz życzliwie – na zasadzie pomocniczości – współposzukującym z młodymi odpowiedzi satysfakcjonujących ich.

Przenosząc na grunt polski osiągnięcia soborowej i zachodnioeuropejskiej katechetyki, Jan Charytański starał się czynić to zawsze w sposób krytyczny. Brał pod uwagę nie tylko odmienność warunków funkcjonowania katechezy w poszczególnych krajach, ale także istniejące już osiągnięcia i tradycje polskiej katechezy. W ten sposób powstawała pewna synteza polskiej integralnej katechezy posoborowej. Przez integralność katechezy rozumiał globalne ujęcie orędzia zbawczego, zadań i celów stawianych przez Magisterium Kościoła, ale uwzględniających również płaszczyzny i ujęcia zgodne z zapotrzebowaniami i możliwościami wychowanka oraz środowiska, w którym dokonuje się osobowe spotkanie Boga z młodzieżą, co może ją doprowadzić do bycia dojrzałymi w wierze.

---

(red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, s. 209–224; tenże, *Współdziałanie rodziców z katechizacją*, w: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, Kraków 1984, s. 428–443.

<sup>30</sup> J. Charytański, *Synod 1977 a orientacja antropologiczna w katechezie*, dz. cyt., s. 64–65.

W latach największego dynamizmu twórczego Profesora i zaangażowania w działalność międzynarodową zauważamy proces odwrotny od początkowego. Biorąc pod uwagę fenomen katechezy parafialnej w Polsce w warunkach totalitaryzmu, starał się On przybliżyć Europie problematykę, jaką żyła polska katecheza w tamtych czasach, i rozwiązania, które udało się u nas wypracować<sup>31</sup>. W tych poczynaniach Profesor znalazł oparcie w obejmującym w 1978 r. papieskie posługiwanie Janie Pawle II, który stwierdził, iż bierze ze sobą na Stolicę Piotrową całe polskie dziedzictwo pastoralne, w tym katechetyczne<sup>32</sup>, co rychło znalazło też odzwierciedlenie w adhortacji *Catechesi tradendae*, a później w całej Jego działalności<sup>33</sup>.

W ostatnim dwudziestopięcioleciu interesujące dla zachodniej Europy były polskie poszukiwania tożsamości katechetycznej po powrocie nauki religii do szkół. W wielu publikacjach, będąc już na emeryturze, o. Charytański nie krył, że w czasie po transformacji widzi trudności dla ewangelizacji, ale też ukazywał, jak można w nowej rzeczywistości zachować dziedzictwo ponaddwuzięstoletniej katechezy parafialnej i równocześnie odnaleźć sobie właściwe miejsce w całym procesie wychowawczym, nie tracąc niczego ze swej specyfiki<sup>34</sup>.

Łaską dla mnie było wysłuchać wykładów o. Jana Charytańskiego, uczestniczyć w seminarium doktoranckim prowadzonych przez Niego, obronić doktorat pisany pod Jego kierunkiem i do końca Jego życia utrzymywać z Nim żywy kontakt. Byłem zawsze pod Jego urokiem. To był wielki i zarazem skromny człowiek. Wielokrotnie odwiedzając o. Profesora, do ostatnich chwil podziwiałem Jego aktywność i ciekawość aktualnych dokonań na polu praktyki katechetycznej w różnych regionach Polski. Cieszył się z najmniejszego nawet osiągnięcia swoich wychowanków i wtrącał cenne, jakże trafne uwagi, pomimo iż

---

<sup>31</sup> J. Charytański, *Les nouveaux catechismes polonais*, „Catechese” 9 (1969), s. 445–449; tenże, *Le catechese en Pologne*, „Lumen Vitae” 25 (1970), s. 497–506; *Christliche Erziehung in Europa*, t. 5, *Polen*, red. J. Charytański, Stuttgart 1977.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *List do Archidiecezji krakowskiej w dniu inauguracji pontyfikatu 23 X 1978*, w: A. Podsiad, A. Szafrąńska, *Pierwsze dni pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1979, s. 171.

<sup>33</sup> J. Charytański, *Adhortacja Apostolska Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980), s. 272–280.

<sup>34</sup> J. Charytański, *Religionsunterricht in der polnischen Schule*, „Christlichpädagogische Blätter” (1991) 2, s. 96–97; tenże, *Les cours de religion en Europe centrale et orientale*, „Catechese” (1991) 124, s. 107–116; tenże, *Zur Situation des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schule in Mittel- und Osteuropa*, w: *Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Europa. Dokumentat*, Roma 1991, s. 41–51.

wydawać by się mogło, że obecna rzeczywistość nauki religii w szkole jest Mu obca. W jednym z ostatnich spotkań, gdy już nie opuszczał swojego pokoju w klasztorze na Rakowieckiej, powiedział mi: zmagania o kształt współczesnej katechezy nie ustaną, a może nawet przybiorą na sile.

Dzisiaj, gdy Pan Go powołał do siebie, ufam, że w śp. Profesorze znajdziemy Orędownika w naszych zmaganiach i wsparcie przed Obliczem Mistrza, a dla nas będzie On także pewnym wzorem wytrwałości w poszukiwaniach drogi trafiania do serc młodych i wierności posłannictwu ewangelizacyjnemu.

*Szczecin, wrzesień 2009 r.*

## **STRUGGLING OVER THE SHAPE OF POLISH CATECHESIS THE LATE JAN CHARYTAŃSKI SJ (23.06.1922 – 4.08.2009)**

### **Summary**

At the age of eighty-seven years and over fifty years of priesthood, went to the Lord the priest, professor Jan Charytański SJ, born in Warsaw. After graduating from high school he entered the novitiate oo. Jesuits. After his ordination in 1952 he worked in parish ministry at st. Andrew Bobola and after returning of religious education in schools in 1957, he was a prefect of the Rejtan-school in Warsaw. In 1958 he went as one of the first Polish priests to study in Belgium where he received a bachelor's degree in experimental pedagogy at the University of Louvain. In 1961 he returned to Poland and began scientific work, first in the Faculty of the *Pontifical Bobolanum* as a lecturer of catechetics, while at the same time contracted lectures at the Academy of Catholic Theology and the Catholic University of Lublin, reaching various degrees. He served as a head of the department (since 1974) and the catechetical course since 1977. After thirty years of scientific work he retired but still fulfilling the ministry at the Faculty of the *Pontifical Bobolanum*. Over the years of hard work he led 120 teaching undergraduate master's theses and 20 doctoral studies. Since 1962 he participated in the annual meetings for the professors of catechetics and pedagogics at Polish universities and seminaries. Acting secretary of the section for eight years and in the years 1978–1992 as its chairman. At that time was included as a member of the Catechetical Commission of the Polish Episcopate and as an expert of the Commission for Catholic Edu-

cation. Particularly distinguished himself in the work of the Commission's development of *The Framework for Catechesis* at primary schools (1971).

He was also a great and modest man. Repeatedly visiting professor I admired the last moments of his activity and curiosity of the current practice of catechetical field achievements in various Polish regions. He was pleased with even the smallest achievement of his pupils. In a recent meeting when he did not leave the room in a monastery in Rakowiecka he told me that the struggle over the shape of contemporary catechesis has not ceased but perhaps increased. We can say that in his catechesis he promoted human rights, culture and events of human life.

*Translated by Mirosława Landowska*

**FEATURES AND NEW IMPULSES OF THE POPE BENEDICT XVI  
IN THE AREA OF LITURGY  
FACTS, SCIENTIFIC VIEW AND PASTORAL CONSEQUENCES**

**doc. ThDr. Peter Caban, PhD.**

Comenius University in Bratislava, Slovakia Department of liturgics

In the social and church life of this time questions regarding the head of the Catholic Church, the Pope Benedict XVI and his relationship to the liturgy were often discussed in the media. There were some discussions whether the behaviour of the current Pope is the liturgical progress or regress. In various countries these questions were asked by some journalists but even clergymen have various opinions on these questions. Therefore I chose this topic as the theme of the study and I want to write something about the great Pope Benedict XVI who deals with the liturgy personally, he celebrates it accurately and his published consequences help renew the current liturgy.

The development of the liturgy exists in some historical tradition. The history of the development of each liturgical rite is marked by many years of liturgical enculturation and efforts of individual persons in the field of liturgy. Liturgy is deeply rooted in the faith of the Church and its theological understanding and many current journalists forget this fact. The external forms of the liturgy which may be changed during centuries are something new which is more related to its fuller experience in various times. The Pope contributes significantly in this area. He published several works related to the liturgy during his academic years. Let us go to the particularities which occurred during the pontificate of the Pope Benedict XVI.

## 1. Accuracy of the Pope in following of liturgical precepts

In the beginning we must say that the Pope Benedict XVI is the accurate shepherd regarding the following of precepts and respecting of norms in the field of liturgy. It is highly praiseworthy and we must appreciate it in today's world when pluralistic individuals understand the precepts in the field of liturgy inaccurately and some of them do not follow them at all. Even in our parishes we witness that people are asking for explanation of some rites or rubrics and some liturgical acts are interpreted falsely. Today's world needs clarity in liturgy and we witness this clarity in the pontificate of Benedict XVI. Accurate following of rubrics and liturgical precepts is the medicament and condition of the liturgical renewal in this time<sup>1</sup>. Today we witness that some priests celebrate the liturgy according to their will. It is not the right thing. In liturgy there should be unity when it is needed and variability where the precepts of the Church allow doing so. Unfortunately sometimes we are variable in the opposite way: we are variable where unity is prescribed and we are static where lovable free style is recommended. The specific feature of the current Pope is the praiseworthy renaissance, renewal of the Latin language in the liturgy as the mother language of the Church and the unifying principle. Several papal documents encouraged this process in the past.

## 2. Exhortation *Sacramentum caritatis*

On the feast of the Chair of St. Peter (February 22<sup>nd</sup>, 2007)<sup>2</sup> Pope Benedict XVI issued the postsynodal apostolic exhortation titled *Sacramentum caritatis*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Even today there are some parishes where parishioners were not instructed accurately or due to their indifference they were not educated to follow the precepts of the Church in the field of liturgy. Some of these "feast" parishioners complain and make the life of priests more difficult because they wonder that some new things are introduced by the priest which was not done in the past. In liturgy it is the time-proven practice of the Church and each priest is obliged to respect the liturgical precepts regardless of the preference of the people. It is the struggle of some priests who want to truthfully follow the liturgical precepts, recommendations and norms within the spirit of fidelity to the Church. I would like to thank many brothers in priestly ministry because they are the hand of the Church through which the liturgy should be performed authentically under the influence of the Holy Spirit.

<sup>2</sup> It was published on March 13<sup>th</sup>, 2007.

<sup>3</sup> As the title for this exhortation the Pope chose the term which was used by St. Thomas Aquinas for Christ in bread and wine: *Sacramentum caritatis – The Sacrament of Love*.



– On Eucharist – source and climax of the life and mission of the Church. This new exhortation brings many dogmatic as well practical liturgical and pastoral directions for the believers of the Church. It emphasizes that it is necessary to live Eucharist as the mystery of the faith. The liturgy should be celebrated authentically with clear understanding that *intellectus fidei* is related to liturgical actions of the Church since the beginning. We see here that the teaching of Benedict XVI on indivisible unity of the confessed faith, liturgical actions and new spiritual cult is the expansion of the Constitution of the Second Vatican Council *Sacrosanctum concilium* which says that *every liturgical celebration, because it is an action of Christ the priest and of His Body which is the Church, is a sacred action surpassing all others; no other action of the Church can equal its efficacy by the same title and to the same degree*<sup>4</sup>. The teaching of Benedict XVI is the example of acceptance of the Council documents in the spirit of hermeneutical continuity and the Pope referred to it as the necessary key for the understanding and acceptance of the Second Vatican council<sup>5</sup>. Benedict XVI confirmed that difficulties a many violations of liturgical precepts cannot overshadow positive aspects and validity of the Council reform<sup>6</sup>. The history of Christianity and Christian thought are formed by the God's grace and promise of salvation since the beginning. It is valid not only for extraordinary history of Old and New Testaments but history of humankind in general as well which is filled and directed by God's will. For Christian theologians this is the basis and substantiation of the experiment so that we could understand liturgy from anthropology and theological science. Liturgy is the climax of the celebration of the Church. Right and duty of the faithful to actively participate in the liturgy is coming from baptism which we have accepted; according to the teaching of Thomas Aquinas the faithful are appointed for the liturgy by the bapti-

---

<sup>4</sup> Second Vatican Council, *Sacrosanctum concilium*, n. 7.

<sup>5</sup> In this place we can clearly confirm that the document is the continuation of the Council reform in the area of liturgy and it confirms its validity. It was confirmed by the Cardinal Angelo Scola, the patriarch of Venice who presented this document to journalists. To their question regarding the return of the missal of Pius V which was used in the liturgy for four centuries until the Second Vatican Council the cardinal replied that the key for the using of this missal stands on the fact that motives of the division in the Church should not be proposed. He explained that it would be a contradiction in terms if the liturgical acts would become the beginning of the division in the Church. J. Dubina, *Zamyslenie nad posynodálnou apoštolskou exhortáciou Svätého Otca Benedikta XVI. SACRAMENTUM CARITATIS*, <http://www.knazi.sk/liturgia/litvysvetold.php> (March 13th, 2008).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

small character<sup>7</sup>. Christian people are the royal and priestly nation which should have part in the Christ's priesthood according to their status<sup>8</sup>. This participation is fully implemented in the liturgy. *Ars celebrandi* is the best condition for the real *participatio actuosa*<sup>9</sup>.

We may conclude that Christian liturgy owns a specialty which distinguishes it from pagan cults of the ancient times and by the celebration of liturgy there arises the whole new type of the building of the liturgical community: liturgical gathering is not an assembly as public in the ancient theatre; in liturgy there is no "viewer", but everybody is "co-actor".

Even here we can see that the Pope wants to emphasize and clarify some liturgical acts which were used in the Church but they are performed rather automatically. He emphasizes that the Liturgy of the Word should be prepared and experienced appropriately by the lectors and the priests. The Pope challenges lector to be prepared before the reading and he asks priests to improve the quality of homilies. The Pope also recommends the Liturgy of Hours for lay persons especially Lauds, Vespers, Compline and celebrations of vigils. Concisely we would like to say that the Pope speaks about some important questions in the document such as usage of Latin in the liturgical celebrations, education of the faithful for the Gregorian chant and knowledge of some basic Mass prayers in Latin in parishes as well<sup>10</sup>, enculturation, participation in the liturgy via mass media, possibility of unity of the community with the sick persons who are at home or in hospitals, presents of non-Catholic in the liturgy and so on. In the exhortation Benedict XVI pays attention to the imprisoned, migrants or small communities<sup>11</sup>. Next he speaks about Church art: Religious ico-

---

<sup>7</sup> "[...] laici autem participationem liturgicam actuosam praestant, et quidem vi characteris baptismalis". T. Akvinský, *Summa theologica part III.*, q. 63a, 6.

<sup>8</sup> Compare J. Lécuyer, *I e sacerdote dans le mystère du Christ*, Paris 1957, pp. 171–228.

<sup>9</sup> Each liturgical community is the response to God's offer so that God's people would actively communicate with God and among themselves as well. This is the real communication in the liturgy in the participation in divine life and being. The process *participationis actuosae* between free God and liberated human person has its special conditions and structures: A human person in the liturgy is always endowed by God (God's grace) sooner than he may endow. Therefore the earthly existence of the human persons is decisive for the modality of this exchange which is embodied in the emphasis formed by the liturgy because God is the associate and main actor of the liturgy. He is the main initiator in the liturgical community, Christ is the first liturgic who offers sacrifice to his Father.

<sup>10</sup> Sometimes parishioners ask for the Mass with Latin parts because they view transmission of Holy Mass from Rome for example and they can actively answer.

<sup>11</sup> J. Dubina, *Zamyslenie...*, op.cit.

nography must be oriented to sacramental mystagogy (art. 41) and deeper knowledge of forms of sacral art is needed. Liturgical celebrations in small groups should be harmonized with the pastoral offer of the diocese and they must not be in contradiction or as a parallel to the life of the local Church. Small groups should serve for unity of the community in the liturgy. In article 69 the exhortation says about the site of the shrine in the church and the exhortation is concluded by the themes such as Eucharist as the new evangelization, centre of the priestly spirituality and transformation or unity. The goal of the participation in the liturgy (emphasized in the exhortation) is inner unanimity which is expressed outwardly in the unity of gestures, responses and common elements of the liturgical celebration. This participation is not limited by the freedom of the faithful but it is the fruit of the Spirit and fulfilment of the community.

### 3. *Motu proprio Summorum pontificum*

Important milestone in the field of the liturgy for the Pope is *motu proprio Summorum pontificum* issued at Rome on July 7<sup>th</sup>, 2007 regarding the celebration of liturgy according to the Missal of blessed John XXIII<sup>12</sup>. Despite the fact that this *motu proprio* is related to liturgy and liturgical affairs, it is not a liturgical but legal precept of the Roman high priest<sup>13</sup>. Let us notice some important aspects of this *motu proprio*. “The best way for appropriate understanding of the importance of the new document is reading of the papal letter which accompanies the document”, said the spokesperson of the Holy See Frederico Lombardi. The accompanying letter<sup>14</sup> was addressed by Benedict XVI to the bishops of the whole world to clarify his motives and remove unsubstantiated fears from Latin liturgy. He emphasizes that his document is “the fruit of much reflection, numerous consultations and prayer”. He does not conceal that there have been very divergent reactions ranging from joyful acceptance to harsh opposition, about a plan whose contents were in reality unknown. Before clarifying his intention the Pope decided to remove two main fears which he considers

---

<sup>12</sup> This *motu proprio* came into force in the Fests of the Exultation of the Holy Cross on September 14<sup>th</sup>, 2007.

<sup>13</sup> J. Duda, *Komentár k motu proprio Summorum pontificum*, in: “Tribunál” 2 (2007), <http://tribunal.kapitula.sk/2007-2/komentar.htm> (March 14th, 2008).

<sup>14</sup> *Motu proprio* was written in Latin, the accompanying letter was written in Italian.

unfounded. In the first place, there is the fear that the document detracts from the authority of the Second Vatican Council and in the second place, the fear was expressed in discussions about the awaited *Motu Proprio*, that the possibility of a wider use of the 1962 Missal of blessed John XXIII would lead to disarray or even divisions within parish communities<sup>15</sup>. The possibility of celebrations of Holy Masses according to so called Tridentine rite was given by the letter *Quattuor abhinc annos* from 1984. It was published before issuing of this *motu proprio*. This document is the legal directive of the Congregation for divine cult and discipline of sacraments which was addressed to all the chairpersons of national bishop's conferences of the whole world<sup>16</sup>. In 1988 John Paul II by his apostolic letter *motu proprio Ecclesia Dei* encouraged bishops to use widely this indult for the wellbeing of all the faithful who request it.

---

<sup>15</sup> The theme of the Latin rite in the Catholic Church was discussed by the Cardinal Castillon Hoyos at the conference in Aparecida in May 2007. He is the chairperson of the Vatican commission *Ecclesia Dei* which takes care of the Traditionalist faithful. He explained the Catholic Church does not concentrate on known schismatic situations and "it wants to maintain the previous Latin liturgy alive in the celebration of the Eucharist as well as administration of the sacraments". The commission should become an independent organ of the Holy See with its own specific goal to maintain the value of the traditional Latin liturgy. He emphasized that it is not the return to the past or negation of the reform from 1970 but "it is the grandanimous offer of the Pope who wants to make all the treasures of the Latin liturgy available. These treasures nourished the spiritual life of many generations and Catholic faithful for many centuries". Cardinal Hoyos mentioned the "intention" of the Holy Father to "extend the possibility of celebration of Holy Mass and sacraments for the whole Latin church according to liturgical books issued by the Blessed John XXIII in 1962". He stated: "Holy Father is interested in this liturgy which was never abolished and he thinks that now it is the time to facilitate the access to this liturgy and establish it as the extraordinary form of one Roman rite".

<sup>16</sup> The Pope desiring to help these groups offered diocesan bishops the possibility to use the indult which allows the priests and the faithful who are mentioned in the submitted request to celebrate Holy Mass using Roman Missal from 1962 under the following conditions: Priests and the faithful who are interested in this indult must publicly and clearly declare that they do not doubt legitimacy and accuracy of the teaching of the Roman Missal declared by the Pope Paul VI.

Tridentine Masses may be celebrated only for groups of the faithful who request it. Mass in the Tridentine rite may be celebrated only in a church or chapel determined by the bishop (it cannot be a parish church, exception is possible in extraordinary cases), a bishop determines the day and conditions of the celebration.

Mass may be celebration only in Latin according to 1962 Missal.

It is forbidden to combine texts from various Missals.

A bishop must inform the Congregation for divine cult and discipline of sacraments about priests and the faithful who were given indult for the celebration of the Mass in Tridentine rite.

The letter is found in "Acta Apostolicae Sedis" 76 (1984), pp. 1088–1089.

P. Caban, *Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom*, in: "Impulz", year 3, 1 (2007), p. 130–131.

### **What new does the new motu proprio *Summorum pontificum* bring?**

The main new thing is the permission to celebrate Mass according to the Roman Missal issued by the blessed Pope John XXIII in 1962 which was never totally abolished. This Mass is extraordinary form of liturgy<sup>17</sup>. Missal issued by Paul VI is the ordinary form of the celebration of the Eucharist<sup>18</sup>. Therefore it is not correct to talk about “two rites” because the Pope emphasizes that it is a dual form of one and the same rite<sup>19</sup>. For Masses celebrated without people in any day except for Paschal Triduum any Catholic priest of the Latin rite (diocesan or religious) may use either Roman Missal of the blessed Pope John XXIII issued in 1962 or the Roman Missal declared by the High Priest Paul VI in 1970. A priest does not need any special permission of the Apostolic See or his bishop for such celebration according to one or the other Missal<sup>20</sup>.

Benedict XVI was grandanimous to the faithful who prefer Tridentine liturgy<sup>21</sup>. He permitted them to celebrate Holy Mass according to 1962 Missal

<sup>17</sup> Benedict XVI, *Summorum pontificum*, art. 1.

<sup>18</sup> 1962 Missal differs from the current Missal of Paul VI because there is a Missal and lectionary in one book, it has only one Eucharistic prayer (so called Roman canon corresponding to the current First Eucharistic prayer), and a part of the canon and various prayers are recited by the priest silently. The Missal of blessed John XXIII does not presuppose concelebrated Masses and it uses a different liturgical calendar.

<sup>19</sup> Benedict XVI, *Summorum pontificum*, art. 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*, art. 2, 3: Regarding the religious persons: “Communities of Institutes of consecrated life and of Societies of apostolic life, of either pontifical or diocesan right, wishing to celebrate Mass in accordance with the edition of the Roman Missal promulgated in 1962, for conventual or «community» celebration in their oratories, may do so. If an individual community or an entire Institute or Society wishes to undertake such celebrations often, habitually or permanently, the decision must be taken by the Superiors Major, in accordance with the law and following their own specific decrees and statutes”.

<sup>21</sup> For example on the internet there were some appeals from so called Circle of Leo XIII for the faithful to send requests for celebration of the Masses according to blessed John XXIII to their bishops. I will cite the text in full according to the website: “Request for the archbishop to provide celebration of the Trident liturgy. Your Excellence, Mons. Jan Sokol, archbishop of Bratislava-Trnava, «Laudetur Iesus Christus! The most reverend father archbishop, dear father! We, members of the Slovak circle of Leo XIII – faithful sons of one, true, holy, Catholic and apostolic Church with our brothers and sisters appeal to you with the humble request to allow access – from your kind bishop’s grace – to the most Holy Christ’s sacrifice, Holy Mass, in the traditional rite of the Holy Church according to Ordo Missae dated in 1962, promulgated by blessed John XXIII, in harmony with Motu proprio of the Holy Father, the Pope Benedict XVI dated July 7<sup>th</sup>, 2007. We submit our request because we realise beauty, power and sanctity of Latin, the language of Christian centuries, angelic language with inexpressible value (cf. Holy Father Paul VI in the address during general audience on November 26<sup>th</sup>, 1969) and in harmony with apostolic letter motu proprio *Ecclesia Dei* of the Holy Father, late John Paul II from 1988

without any difficulties<sup>22</sup>, they may receive the sacraments of baptism, matrimony, repentance and anointing of the sick as well as confirmation according to pre-Council liturgical precepts<sup>23</sup> and clergy may use prayers of pre-Council breviary<sup>24</sup>. He entrusted judgement of the pastoral situation for the appropriateness of use of pre-Council rite to parish priests<sup>25</sup>. A parish priest will solve any difficulties with his diocesan bishop who may consult the commission *Ecclesia Dei*. Benedict XVI in his *motu proprio* allowed freedom in the celebration of the liturgy according to pre-Council liturgical books. Diocesan bishops and parish priests have the task to be prepared to fulfil the requests of the faithful regarding the liturgy according to Missal of the blessed John XXIII. Some of them will have to learn the ancient pre-Council liturgy according to ancient liturgical precepts<sup>26</sup>.

*Motu proprio* is accompanied by the papal Letter to bishops where the Pope clarifies the *motu proprio* and mentions possibilities how to implement Tridentine liturgy in practice<sup>27</sup>. He speaks that not only older generation liked

---

where the Highest priest encourage pastors of the Church to be grandanimous toward sheep inclined to ancient Latin liturgical tradition in which they want to deeply experience the most noble sacrifice and adore really and substantially present Christ in the Sacrament (cf. John Paul II, *Ecclesia Dei*, 7. c). Similarly we appeal to you according to the accompanying letter to *Motu proprio Summorum pontificum* of the current Pope, Holy Father Benedict XVI. According to him celebration of the 'Tridentine' liturgy 'will bring goodness to all if the richness will be preserved and this richness grew in faith and prayer of the Church and if it is given the appropriate place'. (cf. Benedict XVI). Holy Mass is the central point of our lives and we consider it the true and appropriate sacrifice to God – therefore we desire to adore God in Holy Mass vested in the habit of the mystery of the language of general Church according to words of the Constitution of the Second Vatican Council *Sacrosanctum Concilium* – On sacred liturgy: '[...] in faithful obedience to tradition, the sacred Council declares that holy Mother Church holds all lawfully acknowledged rites to be of equal right and dignity; that she wishes to preserve them in the future and to foster them in every way.' (cf. Second Vatican Council, *Sacrosanctum concilium*, 4). We hope, dear father, that you will fulfill our request. We thank you in advance for your bishop's kindness and we remain in respect, love, commitment and prayers for you and the whole Holy Church. OMNES AD MAIOREM DEI GLORIAM! Members of the Circle committed to you in Christ»".

<http://www.sacrumimperium.sk/node/97> (March 7th, 2008).

<sup>22</sup> Benedict XVI, *Summorum pontificum*, p. 2.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 9 § 1–2.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 9 § 3.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 9 § 1.

<sup>26</sup> J. Duda, *Komentár k motu proprio...*, op.cit.

<sup>27</sup> In the letter accompanying *motu proprio* the Pope mentioned serious deformation of the liturgy which occurred in the past: "In many places celebrations were not faithful to the prescriptions of the new Missal, but the latter actually was understood as authorizing or even requiring creativity, which frequently led to deformations of the liturgy which were hard to bear". Benedict

the ancient Latin liturgy but in the meantime it has clearly been demonstrated that young persons too have discovered this liturgical form, felt its attraction and found in it a form of encounter with the Mystery of the Most Holy Eucharist, particularly suited to them. The Pope writes that there is no need to fear and the missal should unite the faithful and not to disarray them. The celebration of Mass according to Missal of blessed John XXIII is the ministry to minor groups of the faithful which results from the real situation where the communities of the faithful are living: use of the old Missal presupposes some liturgical formation and knowledge of Latin language as Benedict XVI emphasizes. According to Benedict XVI the relationship to liturgy is more important than various fears. According to the Pope the relationship to the liturgy is developed and progressed in history but it is never broken. The Pope wrote: “What earlier generations held as sacred, remains sacred and great for us too, and it cannot be all of a sudden entirely forbidden or even considered harmful”. Both form of the Roman rite may enrich each other. New saint persons and some new prefaces must be inserted into the old Missal so this Missal should be developed<sup>28</sup>. As Vatican radio informed *Motu proprio* means that priests may use the 1962 Missal of blessed John XXIII without any special permit in Masses without people and the faithful who request it may participate in such liturgies. In parishes where there is a constant group of the faithful interested in such liturgy priests should fulfill their request. In Holy Masses celebrated with the participation of the people readings should be read in local language and it is recommended for the people to recite some parts of the Holy Mass alongside with the priest such as *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*, and a priest should not recite the whole Mass silently. It is possible to administer the sacraments of matrimony, baptism, repentance, anointing of the sick and confirmation according to the Tridentine rite. Clergy may pray the breviary issued by John XXIII in 1962. Bishops may establish so called personal parishes or they may anoint chaplains for the faithful who are interested in the old liturgy. A group of lay persons interested in the liturgy according to the Missal of the Pope John XXIII should ask the local priest first. If he refuses, they should ask the bishop and if he does not provide such celebration, they should ask the papal commission

---

XVI, *Letter of His Holiness Benedict to the bishops on the occasion of the publication of the apostolic letter “Motu proprio data” Summorum Pontificum*, Libreria Editrice Vaticana 2007, SSV Trnava 2007, edition Papal documents, no 70, p. 24–25.

<sup>28</sup> <http://www.vaticanradio.org/slo/Articolo.asp?c=144010> (March 12th, 2008).

Ecclesia Dei. This commission established by John Paul II in 1988 will control the fulfilment of the precepts of this *motu proprio*. Bishops are asked by the Holy Father to write about their experiences with new precept to the Holy See after 3 years so it would be possible to find solutions of some difficulties<sup>29</sup>.

## Conclusion

There is nothing to reproach the current Pope in the field of innovation of liturgy but we must state that the Pope is consistent and conscientious in observing of liturgical precepts. It should be so and the Pope is the example for the world. Let us not expect that the liturgy is going through some revolutions. It is a living organism just like the Church. It is the living mystical body of Christ which is living in flow of history and encounters many cultures where it lives. We may be thankful for such progressive attitudes of the current Pope Benedict XVI because they unify the liturgy and emphasize accuracy and fidelity to the precepts of the Church which is much needed today.

## FUNKCJE I NOWE IMPULSY PAPIEŻA BENEDYKTA XVI W LITURGII – KONSEKWENCJE NAUKOWE I DUSZPASTERSKIE

### Streszczenie

Artykuł dotyczy badań pontyfikatu papieża Benedykta XVI i jego wkładu w dziedzinę liturgii. Wskazano różne okoliczności liturgii rozwoju w duchu autentyczności i wierności, możliwości kształtu obrzędów liturgicznych, nowe *motu proprio* („z własnej woli”) oraz na wykorzystanie języka łacińskiego w liturgii zachodniej. W tekście odnajdujemy również stan pontyfikatu papieża Benedykta XVI w odniesieniu do posługi duszpasterskiej w parafiach. Stan badań wskazuje, że liturgia w swojej różnorodności jest zawsze autentyczna i wierna orędziu Chrystusa.

*Thumaczenie Mirosława Landowska*

---

<sup>29</sup> Ibidem.



## KOSMOPOLITYZM JAKO ZAGROŻENIE ŻYCIA NARODOWEGO W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

**Ks. Roman Misiak\***

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

### Wprowadzenie

Kosmopolityzm – stosownie do etymologii słowa – oznacza pogląd, według którego „świat” w przeciwstawieniu do państwa lub narodu jest dla kogoś „ojczyzną”. Kosmopolita (*kosmopolites*) to inaczej obywatel świata<sup>1</sup>. Jest to nurt ideowy przeciwstawny nacjonalizmowi. W historii idei filozoficzno-politycznych wyróżnia się najogólniej dwie odmiany kosmopolityzmu: umiarkowany i skrajny. Pierwszy, dążący do stopniowej i dobrowolnej integracji świata, bez zacierania tożsamości narodowej społeczeństw, uwydatniający fakt, że jest on w istocie jedną ogólnoludzką rodziną (*familia humana*). Drugi natomiast nieufny, a nawet wrogo nastawiony do własnego środowiska narodowego i niepoczuwający się do współodpowiedzialności za jego losy<sup>2</sup>. Kosmopolityzm tego rodzaju przejawia się w postawach polegających na afirmowaniu swojej wspólnoty z całym światem – w znaczeniu pejoratywnym.

W literaturze podkreśla się, że skrajny kosmopolityzm jest współcześnie tendencją ideową związaną z industrializacją i tworzeniem struktur marginalizu-

---

\* ks. dr Roman Misiak – adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej, Liturgiki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego.

<sup>1</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989<sup>17</sup>, s. 282.

<sup>2</sup> S. Kowalczyk, *Kosmopolityzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 946–947.

jących granice, więzi narodowe, językowe i kulturowe tworzącą nowy typ osobowości, np. Europejczyka<sup>3</sup>. Aspekt społeczny tego nurtu wyraża się w preferowaniu wartości ogólnoludzkich, uniwersalnych, przed wartościami narodowymi. Natomiast aspekt polityczny zawiera się w negacji idei suwerenności państwa narodowego<sup>4</sup>. W katolickiej nauce społecznej podkreśla się, że kosmopolityzm szerzą ruchy pacyfistyczne i marzycielskie w duchu oportunistycznego hasła: *Ubi bene, ibi patria*<sup>5</sup>. Według J. Piwowarczyka czytelnym wyrazem kosmopolityzmu skrajnego jest pacyfizm liberalny nieuznający historii, w której konflikty między narodami odgrywają wielką rolę oraz lekceważący aktualną rzeczywistość, w której nieustannie sprawiedliwe interesy pojedynczych narodów są narażone na szwank ze strony narodów silniejszych<sup>6</sup>. W ocenie tej odmiany kosmopolityzmu z punktu widzenia antropologii personalistycznej akcentuje się, że jest on wewnętrznie sprzeczny i moralnie wątpliwy<sup>7</sup>. Zarzuty te, uogólniając, łączy się z krytyką koncepcji ideologicznego liberalizmu. J. Piwowarczyk wykazuje, że podstawą liberalizmu jest filozofia indywidualistyczna, wyróżniając w niej wymiar ontologiczny i etyczny. W wymiarze ontologicznym ujmuje się człowieka jako byt społeczny, genezę zaś życia społecznego i państwa wyjaśnia się umową społeczną. W tym ujęciu rzeczywistość bytowość posiada tylko jednostka ludzka, a wszystkie grupy społeczne – państwo, naród, ludzkość – są tylko bytami intencjonalnymi, rodzajem fikcji. A więc jako takie nie istnieją w rzeczywistości, tylko w myśli<sup>8</sup>. Według S. Kowalczyka istotnym

<sup>3</sup> E. Młyniec, *Kosmopolityzm*, w: A. Antoszewski i R. Herbut (red.), *Leksykon politologii*, Wrocław 1997<sup>3</sup>, s. 181; K.-J. Schipperges, *Spoleczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, tłum. L. Balter, w: *Naród. Wolność – Liberalizm*, Kolekcja „Communio” 9 (1994), s. 257–276.

<sup>4</sup> Tamże, s. 181.

<sup>5</sup> W. Piwowarski, *Naród*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 113; Z. Borowik, *Naród i kultura*, Dodatek do kwartalnika „Spoleczeństwo”, Warszawa 1999, s. 19.

<sup>6</sup> *Katolicka etyka społeczna*, Kraków 1957, s. 315–316. Według tego autora specyficznym wyrazem kosmopolityzmu był również ruch socjalistyczny z początku XX stulecia, stawiający dobro międzynarodowego proletariatu ponad dobro narodu, w myśl słów Manifestu Komunistycznego – „Robotnicy nie mają ojczyzny”. Jednakże w późniejszym czasie stanowisko to zostało zarzucone i w decydujących dla kraju momentach przyjmowano pierwszeństwo narodowej solidarności (tamże). Po rozpoczęciu działań wojennych w 1914 r. Karol Kautsky, teoretyk II Międzynarodówki, stwierdzał: „Jedno jest pewne: każdy naród i także proletariat każdego narodu ma niewątpliwy interes w tym, aby wrogowi przeszkodzić w przekroczeniu granicy” (cyt. za: J. Pajewski, *Historia powszechna 1871–1918*, Warszawa 1999<sup>8</sup>, s. 333).

<sup>7</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 282.

<sup>8</sup> J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945–1950)*, Kraków 1985, s. 272–273.

mankamentem indywidualistycznego liberalizmu jest zawężenie człowieka do kategorii indywiduum. W konsekwencji pomija się pojęcie osoby i jej społeczny wymiar, a także upraszcza się potrzeby człowieka i deprecjonuje jego życie duchowe<sup>9</sup>. W wymiarze etycznym indywidualizmu przyjmuje się zasadę relatywizmu moralnego, lecz nie antymoralizmu. Nie uznaje się uniwersalnie wiążących norm etycznych, które są oparte na przesłankach ontologicznych lub religijnych. Jednostka sama kreuje normy moralne. Etyka zachowuje swoją ważność w życiu prywatnym, natomiast życie gospodarcze i aktywność społeczno-polityczna są niezależne od etyki. Tymi dziedzinami życia kierują odrębne zasady – dziedziną gospodarczą prawo popytu i podaży, życiem politycznym zaś reguła „cel uświęca środki”<sup>10</sup>. W rezultacie założenia powyższe wiodą, między innymi, do deprecjonowania, lub ambiwalentnego stanowiska wobec idei narodu i ojczyzny oraz wobec należnych im powinności<sup>11</sup>.

Opracowanie obejmuje analizę kosmopolityzmu skrajnego jako zagrożenia narodu, jakie było podejmowane w nauczaniu społecznym papieży: Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II.

## 1. Nauczanie papieża Piusa XII

W nauczaniu społecznym Kościoła problematyka kosmopolityzmu była podejmowana *expressis verbis* raczej sporadycznie, co nie znaczy że była bagatelizowana. Kwestia niedoceniań narodowych wartości pojawia się przede wszystkim w kontekście troski o utrwalenie pokoju i budowanie sprawiedliwego ładu w świecie oraz podkreślania znaczenia narodu z punktu widzenia dobra człowieka – osoby we wspólnocie. Te dwa bloki zagadnień wzajemnie się przenikają i dopełniają. Pius XII pod koniec wojny wywołanej w imię nacjonalistycznej ideologii, wytyczając podstawy nowego ładu w świecie, przestrzegał przed popadnięciem z jednej skrajności w drugą, nie mniej pożałowania god-

---

<sup>9</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 109–129.

<sup>10</sup> J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu...*, dz. cyt., s. 272; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia...*, dz. cyt., s. 114–115.

<sup>11</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia...*, dz. cyt., s. 109–129; tenże, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, s. 185–199.

ną<sup>12</sup>. Co prawda nie ma w tym miejscu mowy wprost o kosmopolityzmie, lecz kontekst wypowiedzi na to wyraźnie wskazuje. Papież w dobie absolutyzacji wartości narodu dostrzega niebezpieczeństwo popadnięcia w drugą skrajność, jako swoistego antidotum na nadużycia nacjonalizmu, tzn. zapoznania znaczenia wartości narodowych. Przewidywania te w dużej mierze nie były bezpodstawne. Ich egzemplifikacją są zastrzeżenia Piusa XII do idei federalizmu zgłaszanej w powojennej Europie. Papież zdecydowanie odrzucał wizję czysto mechanicznego jednoczenia świata, która nie uwzględnia potrzeby zabezpieczenia oraz pobudzania rozwoju rozumnych i zdrowych społeczności. Zagroza to, jego zdaniem, sparaliżowaniem narodów. W rzeczywistości bowiem konieczne jest odwołanie się do doświadczeń historycznych poszczególnych narodowych wspólnot, do zdrowej filozofii społecznej<sup>13</sup>. W ustroju społecznym, przypominał Pius XII, rozum oświecony wiarą wyznacza poszczególnym osobom i grupom społecznym stałe i dostojne miejsce – rodzinie i innym organizmom (narodowi, jako poszerzonej rodzinie) przysługuje naturalne pierwszeństwo<sup>14</sup>. Dlatego też przestrzegał, aby *źle pojęty kosmopolityzm nie zwiódł poszczególnych narodów do porzucenia przekazanych przez tradycję wartości własnych i do zniekształcenia jego kulturowego oblicza*<sup>15</sup>. Kościół dąży do jedności całego rodzaju ludzkiego, lecz nie do sprowadzania wszystkich i wszystkiego do jednego poziomu, a więc do jedności tylko zewnętrznej i wskutek tego tłumiącej wrodzone siły<sup>16</sup>. *Bóg ustanowił, iż w miłowaniu mamy się kierować rozumną kolejnością, według której bardziej mamy miłować tych i więcej świadczyć dobrodziejstw tym, którzy są z nami związani silniejszymi więzami* – przypomina

<sup>12</sup> Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 września 1944 roku*, w: DNSK, cz. 1, nr 2. W literaturze przedmiotu zauważa się, że ideologie rewolucji społecznej, takie jak narodowy socjalizm czy komunizm, były reakcją na skrajny indywidualizm (zob. J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu...*, dz. cyt., s. 274, 284; F. Mazurek, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996) 1, s. 216).

<sup>13</sup> *Przemówienie Piusa XII do delegatów IV Kongresu Ruchu Światowego dla stworzenia Światowego Rządu Federalnego*, Rzym 6.04.1951, w: *Kościół i katolicy w dziele pokoju*, Londyn 1952, s. 7.

<sup>14</sup> Pius XII, *Ansprache an Mitglieder des katholischen Volksschullehrerverbandes Italiens*, Rom 4.11.1955, w: Utz-Groner, nr 4964; tenże, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r.*, w: DNSK, cz. 1, nr 12. J. Höffner zauważa, że chrześcijańska filozofia społeczna posługuje się analogią do organizmu w celu odrzucenia indywidualistycznej koncepcji społeczeństwa (*Chrześcijańska nauka społeczna*, przeł. S. Pyszka, Kraków [b.d.], s. 32).

<sup>15</sup> *Ansprache an die Teilnehmer am dritten Kongreß des italienischen Mundartdichterverbandes*, Rom 13. 10.1957, w: Utz-Groner, nr 4631.

<sup>16</sup> SP, nr 36.

papież<sup>17</sup>. Świadomość przynależności do wspólnoty ludzkości nie przeczy miłości ku własnej ojczyźnie. Wręcz przeciwnie, to właśnie w miłości do własnej ojczyzny weryfikuje się przywiązanie do szczytnych ogólnoludzkich ideałów. Źle pojęty kosmopolityzm nie docenia wpływających z natury więzi i zobowiązań wobec własnego narodu. Tymczasem, zdaniem Piusa XII, są to warunki *sine qua non* procesów zjednoczeniowych, które mają zapewnić trwałą pokój.

Głębokie źródło błędu kosmopolitycznych tendencji, według Piusa XII, tkwi w indywidualistycznej koncepcji społeczeństwa, w myśl której człowiek to tylko jednostka, tylko wyborca; która lekceważy zasady prawa naturalnego mające w Bogu swój fundament<sup>18</sup>. W efekcie wszelkie formy społeczności, poczynając od rodziny, a na społeczności międzynarodowej kończąc, są postrzegane jako zbiór jednostek, z zapoznaniem ich wymiaru wspólnotowego i celowości<sup>19</sup>. Błędy te implikują wielorakie niebezpieczeństwa, zarówno w dziedzinie kulturalno-obyczajowej, jak i politycznej organizacji świata. W pierwszym przypadku – dowodzi Pius XII – wolność indywidualna wyswobodzona z wszelkich więzów, wszelkich reguł, wszelkich obiektywnych i społecznych wartości prowadzi do anarchii, zwłaszcza w sferze wychowania młodzieży. W drugim zaś prawnicza unifikacja całości ludzkich społeczeństw, zapoznająca zasady prawa naturalnego, które regulują stosunki pomiędzy ludźmi i narodami, zagraża istnieniu i trwałości politycznej organizacji świata<sup>20</sup>. Nie sposób w tym miejscu nie zauważyć, że Pius XII ostrzeżenie przed źle pojętym kosmopolityzmem sytuuje w szerszym kontekście błędów wpływających z ideologicznego liberalizmu, zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i etycznym. W pierwszym skutkuje on błędnym określeniem bytowej pozycji narodu oraz innych społeczności, w drugim zaś zapoznaniem moralnych i prawnych zasad regulujących stosunki między ludźmi i narodami, czyli praw narodu.

---

<sup>17</sup> SP, nr 39; *Ansprache an die pizicnische (märkische) Volksgruppe* – Rom 23.03.1958, w: Utz-Groner, nr 4545-4555, nr 4551.

<sup>18</sup> SP, nr 21; *Oreǳie wigilijne Ojca św. Piusa XII wygłoszone 23.12.1956 r.*, Londyn [b.d], s. 9–10.

<sup>19</sup> Cz. Strzeszewski, *Nauczanie społeczne Piusa XII*, „Chrześcijanin w świecie”, (1989) 188, s. 71–73.

<sup>20</sup> *Przemówienie Piusa XII do delegatów...*, dz. cyt., s. 6; SP, nr 58; Cz. Strzeszewski, *Nauczanie społeczne Piusa XII...*, dz. cyt., s. 68–79.

## 2. Nauczanie Jana XXIII i Pawła VI

Napiętnowanie skrajnych tendencji kosmopolitycznych zostaje wzmocnione w nauczaniu społecznym Kościoła w późniejszych wypowiedziach na temat narodu w kontekście dobra wspólnego. I tak Jan XXIII stwierdza, że *odrębne wartości każdego narodu należą niewątpliwie do jego dobra wspólnego*<sup>21</sup>, podobnie Paweł VI ostrzega, iż naród, który by odrzucił swoją kulturę, *utraciłby najlepszą część swego istoty i aby żyć, pogardzałby samą racją życia*<sup>22</sup>. Aczkolwiek w enuncjacjach tych nie ma bezpośredniego odniesienia do kosmopolityzmu, dotyczą one samej istoty tego nurtu, czyli niedoceniaenia wartości narodowych, które należą do dobra wspólnego. Konieczność troski o dobro wspólne konkretnego narodu, czyli o takie warunki życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć własną doskonałość, nie daje się pogodzić z przyjęciem kosmopolitycznych postaw<sup>23</sup>. Ich istotnym rysem jest bowiem afirmowanie dobra wspólnego ludzkości połączone z lekceważeniem dobra wspólnego konkretnego narodu. W świetle nauczania społecznego Kościoła oczywistym postulatem jest troska o dobro wspólne społeczności ogólnoludzkiej, lecz nie może to oznaczać obojętności na dobro wspólne poszczególnych społeczności tworzących rodzinę ludzką<sup>24</sup>. Dobro wspólne nie jest bowiem celem samym w sobie. Jego sens wyczerpuje się w służbie dobru człowieka, a ono realizuje się w łączności z wielością ludzkich wspólnot, które tworzy człowiek<sup>25</sup>. Skala osobowych wartości człowieka jest szeroka i nie można jej wyczerpać monopolem jednej tylko formy życia zbiorowego. Ostateczne ukierunkowanie wszystkich dóbr wspólnych na osobę ludzką wytwarza pewien porządek zależności dóbr wspólnych mniejszych społeczności od dóbr wspólnych większych społeczności. Oznacza to, że dobra wspólne społeczności mniejszych mieszczą się w dobrach wspólnych społeczności większych, od rodziny po-

---

<sup>21</sup> PT, nr 55.

<sup>22</sup> PP, nr 40; F. Mazurek, *Kultura jako dobro wspólne*, „Chrześcijanin w Świecie” 28 (1974), s. 62–73.

<sup>23</sup> Por. MM, nr 65; PT, nr 58; GS, nr 26.

<sup>24</sup> Jan XXIII używa zamiennie terminów „dobro powszechne” i „dobro wspólne wszystkich narodów” jako dotyczących całej rodziny ludzkiej (PT, nr 132, 134).

<sup>25</sup> A. Rauscher, *Personalität, Solidarität, Subsidiarität. Katholische Soziallehre in Text und Kommentar*, Mönchengladbach 1975, s. 31; J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 99 n.

cząwszy, a na społeczności ludzkości (*familia humana*) skończywszy<sup>26</sup>. Z drugiej strony podkreśla się, że dobro wspólne społeczności ogólnoludzkiej winno służyć *bonum commune* realizowanemu w mniejszych społecznościach<sup>27</sup>. W katolickiej nauce społecznej podkreśla się, że osoba ludzka nie urzeczywistnia swoich celów w jednej tylko społeczności, lecz w ich wielości, która jest specyfikowana poprzez określone dobro wspólne, dla którego się je powołuje. Pluralizm dobra wspólnego oraz jego hierarchiczny charakter znajduje swoje odzwierciedlenie w pluralizmie i hierarchii ludzkich społeczności<sup>28</sup>. Kosmopolityzm, akcentując przede wszystkim dość nieokreślone wartości ogólnoświatowe, uniwersalne, zapoznaje ten porządek zależności. Równocześnie zatracony zostaje zobowiązujący charakter *bonum commune* do świadczeń jednostek ludzkich w dobro wspólne społeczności, społeczności mniejszych w dobro społeczności większych, co stanowi istotę społecznej zasady dobra wspólnego, której celem jest *bonum familiae humanae*. Określa ona wzajemne uprawnienia i obowiązki jednostek i społeczności. Jest więc warunkiem *sine qua non* realizacji praw człowieka, a także praw narodu – na co wskaże Jan Paweł II, gdyż prawa te służą jako środek do poprawnego osiągnięcia celu różnych społeczności przez ludzi w nich zaangażowanych<sup>29</sup>. W tym miejscu należy zauważyć, że istnienie nurtów kosmopolitycznych koresponduje z niedającą się pogodzić z nauczaniem społecznym Kościoła liberalną, kontraktową koncepcją społeczności oraz z rozumieniem w jej ramach idei wspólnego dobra jako sumy dóbr partykularnych<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> GS, nr 26, 74; W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, cz. 1, Pelplin 1998<sup>2</sup>, s. 83–84; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna...*, dz. cyt., s. 31–34; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994<sup>3</sup>, s. 521–522; J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 100–103; tenże, *Dobro osobowe a dobro wspólne*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1970), s. 218–231.

<sup>27</sup> J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 265.

<sup>28</sup> J. Szymczyk, *Hierarchiczny charakter dobra wspólnego w ujęciu przedstawicieli szkoły lubelskiej*, „Roczniki Nauk Społecznych” 27 (1999) 1, s. 33–48; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 77–82; Cz. Strzeszewski, *Hierarchia dóbr wspólnych a naturalna hierarchia społeczności*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) 2, s. 5–11.

<sup>29</sup> PT, nr 7, 60; GS, nr 27; W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy. Komentarz*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 100–102; J. Krucina, *Dobro wspólne...*, dz. cyt., s. 230 n., 152; J. Szymczyk, *Hierarchiczny charakter dobra wspólnego w ujęciu przedstawicieli szkoły lubelskiej...*, dz. cyt., s. 44.

<sup>30</sup> F. Mazurek dezawuuje próby godzenia nauczania społecznego Kościoła z liberalizmem, przekonująco dowodząc, że jest to niemożliwe z racji różnych założeń ontologicznych i etycznych. Autor wskazuje, że m.in., M. Novak, przedstawiciel tzw. indywidualistycznej wersji katoli-

### 3. Nauczanie Jana Pawła II

Powyższe wątki analizy szeroko podejmuje i rozwija Jan Paweł II. W jego nauczaniu zostaje szczególnie zaakcentowana rola narodowej wspólnoty w kształtowaniu tożsamości i osobowości człowieka<sup>31</sup>. Zdaniem Jana Pawła II, *naród jest nie tylko wielkim, chociaż pośrednim „wychowawcą” każdego człowieka (każdy wszak wychowuje się w rodzinie na tych treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danego narodu); jest on także wielkim historycznym i społecznym wcieleniem pracy całych pokoleń*<sup>32</sup>. To wszystko – stwierdza dalej papież – *sprawia, że człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu*<sup>33</sup>. Znamienne jest dla Jana Pawła II wielkie poszanowanie dla narodu jako rzeczywistego wyrazu człowieczeństwa oraz jego wkładu w duchowy rozwój człowieka. Stąd papież mówi *expressis verbis* o prawie do narodowości czy też postuluje konieczność ogłoszenia na forum międzynarodowym Deklaracji Praw Narodów<sup>34</sup>. Zdaniem Jana Pawła II problem narodowości obecnie jawi się w nowym światowym kontekście. Odznacza się on dużą „mobilnością”, która sprawia, że granice etniczno-kulturowe różnych narodów stają się coraz mniej wyraźne pod wpływem oddziaływania takich czynników, jak migracje, masowa kultura, globalizacja gospodarki<sup>35</sup>. Zdaje się upowszechniać wizja „globalnej wioski”, w której wartości narodowe czy świadomość przynależności do narodowej wspólnoty tracą na znaczeniu i są porzu-

---

czymu społecznego, wpada w tę pułapkę (F. Mazurek, *Czy możliwy jest „liberalizm katolicki?”*..., dz. cyt., 209–245). W kontekście omawianego zagadnienia dobra wspólnego konsekwencje liberalnego ujęcia nauczania społecznego Kościoła uwidoczniają się już na poziomie stosowanej terminologii: „dobro publiczne”, „ogólny dobrobyt” czy uniwersalny „system wolności” (zob. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998, s. 11–12).

<sup>31</sup> J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 86; R. Misiak, *Naród w nauczaniu społecznym Kościoła*, Szczecin 2007, s. 27–38.

<sup>32</sup> LE, nr 10.

<sup>33</sup> Tamże. Znaczenie wartości narodowych uwypukla również *Deklaracja Biskupów Europy* z 1980 r. Dokument ten stwierdza: „Każdy naród, każda mniejszość etniczna posiada własną tożsamość, własną tradycję i kulturę. Te szczególne wartości mają wielkie znaczenie dla ludzkiego postępu i rozwoju” (*Deklaracja Biskupów Europy o odpowiedzialności chrześcijan za Europę dnia dzisiejszego i jutra*, Subiaco 28.09.1980, „Więź” 10 (1980), s. 16).

<sup>34</sup> Por. odpowiednio: Jan Paweł II, *Oreędzie wygłoszone do ONZ*, Nowy Jork 2.10.1979, w: DNSK, cz. 2, nr 13; tenże, *Od praw człowieka do praw narodów* – Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork 5.10.1995, ORP 11–12 (1995), s. 6.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt., nr 7; tenże, *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* – Oreędzie na Światowy Dzień Pokoju 1.01. 2001, Watykan 8.12.2000, „Społeczeństwo” 1 (2001), s. 131–132, 134–137.



cane dla korzyści materialnych, władzy czy ideologii<sup>36</sup>. W tym kontekście Jan Paweł II podkreśla, że zagadnienia narodowości *nie wolno lekceważyć, ani traktować, jako zwykły relikwyt przeszłości, [...] nie wolno zdradzać tożsamości i suwerenności ludów, bo zrodziły się one z duchowego ich dziedzictwa*<sup>37</sup>. Papież z niepokojem obserwuje niebezpieczne zjawisko biernego upodobnienia się kultur, które oderwawszy się od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdują w praktyce ateistycznej wizji życia oraz formom skrajnego indywidualizmu. Proces ten, zdaniem Jana Pawła II, dokonuje się na wielką skalę, skutkując stopniowym zubożeniem społeczeństw w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej<sup>38</sup>. Tymczasem postulowany przez papieża, dialog pomiędzy narodowymi kulturami pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem zarówno dla poszczególnych osób, jak i dla wspólnot, w których one żyją. Ponadto proces wymuszanej uniformizacji czy upodobnienia kultur utrudnia stworzenie sprawiedliwego ładu w świecie<sup>39</sup>. W papieskim ujęciu obserwowane w świecie tendencje zmierzające do niwelowania wszelkich różnic czy, co gorsze, niszczenia ich, są przyczyną gwałtownego odradzania się partykularyzmów etniczno-kulturowych<sup>40</sup>. W zjawiskach tych wyraża się ludzka potrzeba przynależności do określonej tradycji i kultury, do identyfikacji z wartościami danego narodu. Według papieża problematykę narodowości należy osadzić pomiędzy dwoma biegunami: uniwersalności i partykularyzmu, pozostającymi w stanie żywotnego napięcia. Wspólna natura bowiem każe ludziom czuć się tym, kim są – członkami jednej wielkiej rodziny ludzkiej. Jednakże ze względu na konkretny wymiar historyczny tej natury ludzie są też w nieunikniony sposób połączeni ścisłymi więzami z określonymi społecznościami: rodziną, różnymi grupami środowiskowymi, narodem. To napięcie między jednostkowym a uniwersalnym, będące immanentną cechą natury ludzkiej, jest – zdaniem Jana Pawła II – nieuniknione, ale staje się owocne, jeśli przeżywane jest spokojnie i w sposób

---

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *O trwałe pomosty między narodami* – Przemówienie na spotkaniu z Polonią, Moguncja 16.11.1980, w: tenże, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1984, s. 631; G. Rumi, *Naród ma naturalne prawo do istnienia*, ORP 11–12 (1995), s. 13.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt., s. 7; tenże, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* – Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Rzym 12.01.1981, ORP 2 (1981), s. 7; B. Szlachta, *Potrzeba ojczyzny*, „Więź” 6 (1993), s. 114–121.

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Dialog między kulturami...*, dz. cyt., s. 134.

<sup>39</sup> Tamże, s. 132.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt., s. 7; tenże, *Dialog między kulturami...*, dz. cyt., s. 134–135.

zrównoważony<sup>41</sup>. Już w pierwszych latach pontyfikatu papież podkreślał: *konieczne jest ukształtowanie nowej światowej świadomości: każdy człowiek, nie wyrzekając się swej przynależności i swego zakorzenienia we własnej rodzinie i własnym narodzie, ani też zobowiązań, które stąd wynikają, musi uważać się za członka tej wielkiej rodziny: wspólnoty światowej*<sup>42</sup>. Papieski sposób rozumienia różni się więc w istotny sposób od skrajnego kosmopolitycznego ujęcia. Uogólniając, należy powiedzieć, że nauczanie społeczne Kościoła dystansuje się od prób mieszania narodu z wszystkim, z całą ludzkością<sup>43</sup>. Ponadto, zdaniem Jana Pawła II, tak zakreślony fundament antropologiczny wyznacza przestrzeń realizacji praw narodów, które *nie są niczym innym, jak prawami człowieka ujętymi na [...] płaszczyźnie życia wspólnotowego*<sup>44</sup>. Uwzględnienie tej perspektywy jest nieodzowne dla uniknięcia błędów przeszłości i zbudowania sprawiedliwego ładu w świecie. *Dziś jest oczywiste – stwierdza papież – że dobro konkretnego społeczeństwa istnieje jako część wspólnego dobra całej społeczności międzynarodowej, więc różne narody mogą, bez rezygnowania z własnych wartości, współpracować i budować prawdziwie międzynarodową wspólnotę, wspólnie ponosząc odpowiedzialność za powszechne dobro*<sup>45</sup>. W tym kontekście postulowana przez papieża potrzeba dialogu pomiędzy kulturami narodowymi jawi się jako skuteczny środek budowania pokoju w świecie. Dialog ten powinien być oparty na obiektywnej wiedzy o innych kulturach, o ich narodowej fizjonomii, nie ma więc nic wspólnego z relatywizmem kulturowym<sup>46</sup>. W świetle nauczania Jana Pawła II kosmopolityzm rozumiany jako niedoceniając, odrzucenie wartości narodowych jest błędem. Szkodzi on ostatecznie człowiekowi, gdyż uniemożliwia jego pełny rozwój i zapoznaje istotną po-

---

<sup>41</sup> Tamże, nr 7; Jan Paweł II, *Narody mają prawo do wyboru własnego sposobu myślenia i życia* – Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Rzym 11.01.1992, ORP 2 (1992), s. 22.

<sup>42</sup> *Przemówienie wygłoszone na sesji plenarnej MOP*, Genewa 15.06.1982, w: DNSK, cz. 2, nr 10.

<sup>43</sup> J.-Y. Calvez, *Narody w myśli Kościoła*, „Społeczeństwo” 4 (1996), s. 641; W. Piwoński, *Naród...*, dz. cyt., s. 113.

<sup>44</sup> *Od praw człowieka do praw narodów...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Odpowiedzialność narodów Afryki za budowę własnej przyszłości* – Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Kampala 8.02.1993, ORP 4 (1993), s. 31; tenże, *O budowanie nowych stosunków w świecie* – Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Tokio 24.02.1981, ORP 6 (1981), s. 22.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Dialog między kulturami...*, dz. cyt., s. 133.

trzebę społecznej tożsamości, niosąc zagrożenie dla pokojowego współistnienia w rodzinie narodów.

Podsumowując przeprowadzone analizy, należy stwierdzić, że w nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się – w przeciwieństwie do skrajnych nurtów kosmopolitycznych – znaczenie narodowych wspólnot zarówno dla ukształtowania poprawnego ładu międzynarodowego, jak i dla dobra poszczególnych osób. Uogólniając, można sformułować tezę, że kosmopolityzm jako nurt zasadzający się na porzuceniu, negowaniu wartości narodowych nie daje się pogodzić z nauczaniem społecznym Kościoła. Przyjęcie jego założeń prowadzi bowiem, zarówno w teorii, jak i w praktyce, do rezygnacji z praw narodu.

### Wnioski

W nauczaniu społecznym Kościoła problematyka niebezpieczeństw zagrażających życiu narodowemu nie została jeszcze ujęta w ramy systematycznego wykładu. Jednakże wielość wypowiedzi kościelnego Magisterium poświęconych temu zagadnieniu świadczy o jego doniosłości. Postrzeganie zagrożeń życia narodowego przez pryzmat skrajności najwyraźniej uwidacznia się w eksplikacjach Piusa XII i Jana Pawła II, jakkolwiek *implicite* zawiera się w całokształcie nauczania społecznego Kościoła. Uogólniając, należy powiedzieć, że kosmopolityzm skrajny jest jednym z niebezpieczeństw, które mogą zagrażać życiu narodowemu. Jest on ujmowany jako niedocenywanie wartości narodowych, wyraża się w lekceważącym do nich stosunku, z równoczesnym akcentowaniem wartości uniwersalnych, ogólnoludzkich. Kwestia ujawniających się zagrożeń kosmopolitycznych pojawia się w nauczaniu społecznym w kontekście troski o utrwalenie pokoju i budowanie sprawiedliwego ładu w świecie oraz podkreślania znaczenia narodu z punktu widzenia dobra człowieka – osoby we wspólnocie.

Według kościelnego Magisterium kosmopolityzm skrajny jest trudny do przyjęcia, gdyż może prowadzić do różnorodnego zła. Z jednej strony fałszuje nieodzowną, uprawnioną hierarchię dobra wspólnego i implikowany przez nie pluralizm form życia społecznego, z drugiej zaś prowadzi do gwałtownego odradzania się partykularyzmów etniczno-kulturowych. Zapoznana zostaje bowiem w niektórych nurtach kosmopolitycznych naturalna potrzeba człowieka zakorzenienia się w określonej kulturowej glebie. Relatywizm kulturowy, bier-

ne upodobnianie się kultur czy ich programowa uniformizacja w konsekwencji szkodzą człowiekowi, w szczególności poprzez zlekceważenie koniecznych dla doskonalenia osoby więzi społecznych w ramach różnorodnych społeczności, w tym szczególnie narodu. Przedmiotem krytyki Magisterium Kościoła są zarówno postawy, jak i koncepcje, w których przejawiają się skrajne kosmopolityczne tendencje.

Punktem wyjścia nauczania społecznego Kościoła w krytyce skrajności narodowych, do których wiodą kosmopolityczne nurty, jest integralna antropologia. Podkreśla się, że u podstaw kosmopolityzmu skrajnego mogą stać błędne założenia ontologiczne i etyczne. Podkreślanie bowiem absolutnej autonomii jednostki oraz indywidualistyczna koncepcja społeczności może utrudniać odkrycie znaczenia naturalnych więzi z narodową wspólnotą i roli wartości narodowych. W aspekcie ontologicznym skutkuje to trudnością w określeniu bytowej pozycji narodu, co jest następstwem zapoznania podmiotowości ludzkiej osoby oraz jej społecznej natury. Niepełne założenia ontologiczne w wymiarze etycznym przejawiają się natomiast w apoteozowaniu wolności jednostki, utrudniając poprawne odczytanie powinności wobec społeczności własnego narodu.

Należy podkreślić, że kościelne Magisterium wyznacza narodom, narodowym wartościom wysoką rangę w różnorodności ludzkich wspólnot. Dlatego w społecznym nauczaniu Kościoła wyrażona jest obawa przed mieszaniem narodu ze wszystkim, z ogólnoludzką społecznością. W tym kontekście patriotyzm, czyli miłość ojczyzny, jej kulturowego bogactwa, jest wartością, którą należy kultywować we względu na dobro osoby ludzkiej.

### Rozwinięcie skrótów

- DNSK – *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1–2, wyd. II zmienione, red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1996.
- GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, 1965.
- LE – Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, 1981.
- MM – Jan XXIII, *Encyklika „Mater et magistra”*, 1961.
- ORP – L’Osservatore Romano (wydanie polskie).
- PT – Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, 1963.

- SP – Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”*, 1939.  
Utz-Groner – Pius XII, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, Hrsg. von A.-F. Utz, J.-F. Groner, Bd. 1–3, Freiburg (Schweiz) 1954–1961.

**COSMOPOLITISM AS A THREAT TO NATIONAL LIFE  
FROM THE POINT OF VIEW OF THE SOCIAL TEACHING  
OF THE CHURCH**

**Summary**

Cosmopolitanism as a threat to national life from the point of view of the social teaching of the Church. The sources used here are the pronouncements of the following Popes: Pius XII, John XXIII, Paul VI and John Paul II. The social teaching of the Church underlines erroneous ontological and ethical presuppositions that underlie cosmopolitanism. Those presuppositions lead to the false understanding of the existence of a nation and to apotheosis of freedom of an individual. It precludes a proper determination of the obligations toward the national community. In the light of *Magisterium Ecclesiae*, cosmopolitanism, understood as underestimation and rejection of the national values, harms man in the final analysis, for it makes the full growth of man impossible, and it obscures fundamental need for social identity. Thus, it threatens the peaceful coexistence in the family of nations.



## REBEKA, NASTĘPCZYNI SARY (RDZ 24)

Ks. Janusz Lemański

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego  
Szczecin–Koszalin

W ostatnich latach dyskusja nad powstaniem Pięcioksięgu osiągnęła pewien względny kompromis. Badacze, poza kilkoma wyjątkami, zgadzają się już w znacznej mierze z tym, że klasyczna hipoteza czterech dokumentów nie tłumaczy w zadowalający sposób tego procesu. Zgoda panuje także i w tym, że dzieło to ukształtowało się w swojej obecnej formie z oddzielnych fragmentów tradycji połączonych w jeden ciąg zdarzeń, począwszy od prehistorii i patriarchów, aż po śmierć Mojżesza, oraz że dokonało się to dopiero w okresie po wygnaniu babilońskim. Należy przy tym zauważyć, że o ile badacze podzielają dziś opinię, iż tradycje patriarchalne stały się wprowadzeniem do tradycji Exodusu dopiero w okresie późniejszym<sup>1</sup>, to nadal toczy się dyskusja nad tym, komu przypisać powyższe połączenie: redaktorom deutoronomistycznym czy kapłańskim<sup>2</sup>. Również same tradycje patriarchalne, przy obecnym stanie badań,

---

<sup>1</sup> D.M. Carr, *Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspectives*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, s. 273–295; tenże, *What is Required to Identity Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34), Atlanta 2006, s. 159–180; tenże, *The Rise of Torah*, w: G.N. Knoppers, B.M. Levinson (red.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns 2007, s. 30–56; J. Van Seters, *The Patriarchs and the Exodus: Bridging the Gap between two Origin Traditions*, w: R. Roukema (red.), *The Interpretation of Exodus*, FS. C. Houtman (CBET 44), Leuven–Paris–Dudley 2006, s. 1–15.

<sup>2</sup> Por. Th. Dozeman, *The Commission of Moses and the Book of Genesis*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist?*, s. 107–127. Warto zwrócić uwagę na to, że pierwotnie zarówno tradycja o Jakubie (por. Oz 12 i A. de Pury, *Le cycle de Jacob comme*

uznać należy za pierwotnie odrębne od siebie zbiory związane z różnymi grupami i ośrodkami geograficznymi. O ile pytanie o to, kiedy dokładnie te, początkowo autonomiczne tradycje zostały połączone w jeden w miarę spójny kompleks narracyjny od Abrahama, przez Izaaka, po Jakuba i jego dwunastu synów, nadal pozostaje przedmiotem dyskusji, o tyle można podejmować próby wyjaśnienia, jak dokonano się to połączenie. W schyłkowym okresie podzielojnej monarchii istniał już na północy (Królestwo Izraela), prawdopodobnie w miarę kompletny, cykl o Jakubie<sup>3</sup>, który stanowił alternatywę dla tradycji o początkach narodu zawartą w tradycji Exodusu (por. Oz 12). Tradycja o Abrahamie z kolei stała się ważnym elementem ogólnonarodowego dziedzictwa religijnego dopiero w okresie wygnania babilońskiego i po nim<sup>4</sup>. Na tle tych dwóch wielkich kompleksów literacko-teologicznych tradycja o Izaaku stanowi wyraźnie jedynie redakcyjne *intermezzo* pozwalające na połączenie obu głównych cykli patriarchalnych<sup>5</sup>. Jedyna perykopa, w której Izaak odgrywa dominującą rolę (Rdz 26), nosi znamiona późniejszej redakcji (por. Rdz 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11)<sup>6</sup>. Część badaczy sądzi ponadto, że pierwotna wersja tradycji Abrahamowej skoncentrowana była na Izmaelu jako potomku Abrahama i dopiero autorzy kapłańscy wprowadzili do niej postać Izaaka, tworząc zeń alternatywę dla wcześniejszej wersji z Izmaelem w roli głównej<sup>7</sup>. Technika połączenia

---

*légende autonomie des origines d'Israël*, w: J.A. Emerton (red.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, s. 78–96), niektóre perykopy z tradycji o Abrahamie (por. Rdz 12,10-20), czy wreszcie najstarszy rdzeń tradycji o Józefie można interpretować jako wyraz polemiki z tradycją Exodusu (por. Th. Römer, *Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen*, w: I. Kottsieper, R. Schmidt, J. Währle (red.), *Berührungspunkten. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*. FS. R. Albertz (AOAT 350), Münster 2008, s. 3–19.

<sup>3</sup> A. de Pury, *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard*, w: A. Wénin (red.), *Studies in the Book of Genesis* (BETL 155), Leuven 2001, s. 213–241; tenże, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, w: Th. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist?*, s. 51–72.

<sup>4</sup> A. de Pury, *Abraham: The Priestley Writer's „Ecumenical” Ancestor*, w: S.L. McKenzie, T. Römer (red.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible*, FS. John Van Seters (BZAW 294), Berlin–New York 2000, s. 163–181; M. Köckert, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: A. Lemeire (red.), *Congress Volume: Leiden 2004* (VT.S 109), Leiden 2006, s. 120–125.

<sup>5</sup> H.H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition* (EdF 274), Darmstadt 1991.

<sup>6</sup> D. Dieckmann, *Gen 26 als Segenerzählung*, BZ 49 (2005), s. 264–274.

<sup>7</sup> L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. II, *Gen 11,27-25,18* (FzB 98), Würzburg 2002, s. 357–359; E.M. Merrill, *Ishmael*, w: T.D. Alexander, D.W. Baker (red.), *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downer Grove, Leicester 2003, s. 450–452;



dwóch wielkich i podstawowych cykli składających się na Pięcioksiąg (Abraham, Jakub) związana była niewątpliwie z teologicznym konsensusem, jaki został osiągnięty w ramach powygnaniowej wspólnoty wyznającej jahwizm.

W niniejszym artykule chcemy podjąć się zbadania jednego z tekstów, który odgrywa ważną rolę w połączenie tradycji patriarchalnych, a mianowicie Rdz 24. Przejście od tradycji związanych z Abrahamem do tradycji o Jakubie, młodszym synu Izaaka, i przeniesienie obietnic związanych z tym pierwszym na kolejne pokolenia, dokonało się poprzez postaci Izaaka i jego żony Rebeki. Osoba przyszłej żony Izaaka i matki Jakuba odgrywa w Rdz 24 dominującą rolę, a jej postawa stanowi wzorcowy przykład postawy przyjętej w odpowiedzi na działania Opatrzności prowadzące do realizacji złożonych przez Boga obietnic.

W celu uwydatnienia teologicznego przesłania tego tekstu przeanalizowane zostanie najpierw jego usytuowanie kontekstualne oraz stan badań krytyczno-literackich pozwalający na przybliżoną datację Rdz 24. W dalszej kolejności omówiona będzie struktura tekstu, a w końcu przeprowadzona zostanie analiza egzegetyczna. Podejście diachroniczne – jak sądzimy – pozwoli określić czas powstania Rdz 24, zaś analiza synchroniczna, przeprowadzona metodą narratywno-egzegetyczną, uwydatni jego teologiczne przesłanie. Powyższe kroki badawcze pozwolą znaleźć odpowiedź na pytanie: w jaki sposób Rebeka – zgodnie z koncepcją redakcyjną autorów Pięcioksięgu – stała się następczynią Sary?

## 1. Kontekst literacki Rdz 24

Właściwym momentem wieńczącym dzieje Abrahama są wydarzenia opisane w Rdz 22. W tym rozdziale swój klimaks znajduje jeden z przewodnich tematów całego cyklu: problem dojrzewania patriarchy w wierze (por. Rdz 12,1-4; 15,6; 16,2-3; 17,17-18; 22,12). Obietnice złożone patriarche (Rdz 12,1-3) wybiegają jednak poza granice jego życia i, jak łatwo domyśleć się przy lekturze całego cyklu, zarówno błogosławieństwo, liczne potomstwo i wreszcie sama ziemia obiecana odczytane muszą być w perspektywie dalekiej

przyszłości. Miejscem, w którym sam Abraham zatrzyma się, aby tam osiąść, będzie Beer-Szeba (Rdz 22,19; por. Rdz 13,18). Kolejne epizody pokażą jednak, że ten stan rzeczy jest przejściowy. W opowiadaniu o nabyciu grobu w Makpela (Rdz 23) miejscem śmierci i pochówku Sary, a więc także pobytu tam patriarchy, będą okolice Hebronu. Tam zostanie pochowany także i on sam oraz jego potomkowie (Rdz 25,9-10; 35,27-28; 50,13). Beer-Szeba jest jednak miejscem związanym z tradycją o Izaaku (Rdz 26,23-25.32-33; por. 21,28-34). O zmianie miejsca pobytu tego ostatniego na Lachaj-Roj informuje się dopiero w Rdz 25,11. Tymczasem już w Rdz 24,62-63 Izaak wydaje się przebywać tam na stałe, a o Abrahamie wspomnianym na początku Rdz 24,1-9 i przywoływanym nieustannie w dalszym biegu zdarzeń (por. ww. 12.15.27.34.54.59.61), na końcu nie mówi się ani słowa, tak jakby już nie żył. Wielu badaczy sądzi, że rozdziały 23-24 stanowią późniejsze wtrącenie i pierwotnie relacja o ostatnich latach życia Abrahama z Rdz 25,1-10 mogła oryginalnie zamykać cały cykl opowiadań poświęcony temu patriarsze. Zarówno jednak ww. 9-10 (pochówek w Makpela), jak i w. 11 (Izaak w Lachaj Roj) nawiązują do rozdziałów, które znajdują się pomiędzy Rdz 22,19 oraz Rdz 25,1-8. Można więc sądzić, że wydarzenia opisane w Rdz 22,20-24,67; 25,9-11 został dopisany w końcowym etapie redagowania całego cyklu, a jego zasadniczym celem jest zawiązanie kontynuacji pomiędzy losami Abrahama i jego kolejnego potomka Izaaka. Genealogia tego ostatniego (Rdz 25,19) poprzedzona jest dodatkowo listą potomków Izmaela (Rdz 25,12-18), który nie będąc synem zrodzonym na mocy obietnicy, zamieszkuje terytoria inne niż ziemia obiecana Abrahamowi (por. Rdz 25,18)<sup>8</sup>.

Zarówno długość perykopy z Rdz 24, jak i jej tematyka: znaleźć odpowiednią żonę dla Izaaka, zachowując jednocześnie właściwe kryteria etniczne i geograficzne związane z obietnicami złożonymi Abrahamowi, zdradzają motywacje redaktorów odpowiedzialnych za umieszczenie tego rozdziału w cyklu

---

<sup>8</sup> G. Wenham (*Genesis 16-50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 137) wylicza ponadto szereg innych związków łączących Rdz 24 z bliższym i dalszym kontekstem: w. 1 por. Rdz 18,11; 22,17; ww. 3.37 por. Rdz 12,6; 13,7; w. 4 por. Rdz 12,1; w. 5 por. Rdz 15,7; w. 7 por. Rdz 22,16; 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; w. 10 por. Rdz 11,27-29; 22,20; w. 35 por. Rdz 12,2.16; 12,2; w. 36 por. Rdz 21,1-7; 25,5; w. 40 por. Rdz 17,1; 13,17; w. 60 por. Rdz 22,17; w. 62 por. Rdz 16,14; w. 67 por. Rdz 23. Rebeka i Laban opisani są tu ponadto jako osoby bardzo bogate (por. Rdz 25-32), a scena przy studni (Rdz 24,11-48) przypomina tę z Rdz 29,2-14. Mniej wyraźną paralele dostrzec można także pomiędzy ww. 1.33 i Rdz 26,29 oraz w. 12 i Rdz 27,10.

o antenacie narodu wybranego. Chodzi o kontynuację błogosławieństwa<sup>9</sup> i realizację w przyszłości tego, co wynika z tych obietnic poprzez Izaaka i jego potomnych. Rdz 23-24 mają więc na celu położenie fundamentów pod dalszy ciąg zdarzeń opisanych w Księdze Rodzaju oraz zakończenie etapu związanego z pierwszym patriarchą<sup>10</sup>.

## 2. *Status quaestionis* w badaniach historyczno-krytycznych

W historii egzegezy różnie oceniano obecny stan perykopy. Liczne powtórzenia i nieścisłości (ww. 22.53: podwójny dar małżeński ze strony sługi; ww. 29.30: Laban dwa razy udaje się do studni, aby spotkać sługę Abrahama; ww. 23a.23b: dwa pytania sługi do Rebeki; ww. 24.25: dwie odpowiedzi Rebeki; ww. 61a.61b: podwójny wymarsz) i sprzeczności (w. 51: Rebeka wyraża zgodę, aby pójść ze sługą; ww. 57-58: Rebeka jest dopiero pytana o zgodę; ww. 59.61: służąca/e Rebeki; ww. 5-6.8 por. ww. 39.41: Abraham bierze pod uwagę niepowodzenie misji sługi – Abraham zakłada sukces jego misji w. 7b por. w. 40)<sup>11</sup> sugerowały starszym badaczom, że w perykopie zostały połączone co najmniej dwie różne tradycje (J. Skinner, O. Prockach, O. Eissfeld: J+E) lub dwa różne stadia redakcyjne w J (H. Gunkel)<sup>12</sup>. Większość ze

<sup>9</sup> Temat błogosławieństwa odzwierciedla już samo imię Abrahama (ww. 1.2.6.9. 12.15.27.34.54.59.61 por. spółgłoski *br*) oraz zastosowanie słowa „błogosławić” jako kluczowego w całym opowiadaniu (ww. 1.27.31.35.48.60).

<sup>10</sup> D.W. Cotter (*Genesis*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry, Collegeville 2003, s. 158) zwraca uwagę, że Rdz 22,20-25,10 opowiada o życiu Abrahama po obietnicy, kiedy nie mówi się już o kolejnych nadzwyczajnych wydarzeniach, a jedynie o jego trosce, aby zdobyć miejsce na grób dla Sary (Rdz 23) i żonę dla syna (Rdz 24). Po spełnieniu tych zadań mowa jest jeszcze o powtórny małżeństwie patriarchy (Rdz 25,1-8) i jego śmierci.

<sup>11</sup> H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen<sup>9</sup>1977, s. 244–245.

<sup>12</sup> Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 138. R. Martin-Achard (*Isaac*, w: ABD, t. III, s. 465) wydaje się dzisiaj jednym z ostatnich współczesnych badaczy opowiadających się za klasycznym podziałem perykopy pomiędzy J+E. Mniej radykalny w przypisywaniu poszczególnych części perykopy konkretnym źródłom jest L. Ruppert, *Genesis*, s. 578–581. Jednak i on opowiada się za istnieniem *Grunderzählung* (ww. 1-2.4-5a.8a.9.10-12a.13.14a.15\*.16-20.22aA-23aAb.25-26.28-29.31-37a.38-40a.41.49-57.58.61b.62-66.67\*), opracowanego później w dwóch kolejnych redakcjach. Pierwsza z nich mogła być inspirowana konwencją literacką z opowiadania o Józefie (opatrznościowe „prowadzenie” ze strony Boga), a ich ostateczny cel polegał na uczynieniu z opowiadania „wzoru” dla potomnych i włączenie tej starszej, rodzinnej tradycji w cykl o Abrahamie i Jakubie (połączenie obu cykli w ramach Pięcioksięgu). Jak podkreśla jednak ten sam autor odnośnie do wyszczególnionej przez siebie tradycji podstawowej: „die Grundschrift keine Primär-, sondern nur eine Sekundärtradition” (s. 581).

wskazanych trudności i napięć logicznych tłumaczy się jednak obecnie względami wynikającymi z konwencji literackiej perykopy. Bliższa analiza stylu i języka obecnego w tym tekście, jak również tematyka (wiera w skuteczność modlitwy i opiekę aniołów por. Ps 91; 121; zakaz małżeństw z Kananejkami por. Ezd 9-10; Ne 13,23-29) sugeruje ponadto współczesnym badaczom (J. Van Seters; C. Westermann)<sup>13</sup> powygnaniowe pochodzenie tego tekstu, co nie wyklucza, że autor biblijny mógł posłużyć się przy jej redagowaniu starszą tradycją<sup>14</sup>. Punktem wyjścia dla powstania obecnej perykopy mogła być np. wcześniejsza tradycja genealogiczna<sup>15</sup>. Niektórzy badacze<sup>16</sup> z kolei sugerują, że źródłem tej tradycji mogło być środowisko mądrościowe zainteresowane tematem: mądry sługa (*chief steward*) poszukujący żony dla syna swego pana. Opowiadanie takie mogło służyć w kręgach dworskich kształtowaniu i kontroli zatrudnionych tam urzędników, a następnie zostać przeredagowane i wkomponowane w tradycję o patriarchach<sup>17</sup>. Ciekawą paralelę dla Rdz 24 wskazuje także

<sup>13</sup> Por. C. Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36* (BK I.2), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 469–470 i nieco odmienną opinię w kwestii zależności Rdz 24 oraz Rdz 25,1-14 i Wj 2,15b-22 w stosunku do J. Van Setersa, *Abraham in History and Tradition*, New Haven–London 1975, s. 240–241. Już H. Gunkel (*Genesis*, s. 248) zauważył tu typową scenę spotkania przy studni (Rdz 29,1-14; Wj 2,16-21), wskazując jednak, że w przypadku Rdz 24 brak jest typowych komplikacji, a wynika to z opatrnościowego „prowadzenia” ze strony Jahwe; por. J. Scharbert, *Genesis 12-50* (NEB), Würzburg 1986, s. 172. Można więc sądzić, że Rdz 24 było wzorowane na klasycznym schemacie z odpowiednią dla późniejszych czasów korektą akcentującą opatrnościową opiekę ze strony Jahwe.

<sup>14</sup> Por. A. Rofé, *La composizione de Gen 24*, BeO 23 (1981), s. 161–165; G. Wenham, *Genesis*, s. 139. K.T. Aitken (*The Wooing of Rebekah: A Study in the Development of the Tradition*, JSOT 30 (1984), s. 3–23) wskazuje na analogię pomiędzy Rdz 24 i ugaryckim poematem o Kerecie (Keret I: 1–II: 29 [KTU 1.14.15, I–III] wojenna wyprawa po żonę por. ANET<sup>3</sup>, s. 142–149; S.B. Parker, *The Historical Composition of KRT and the Cult of El*, ZAW 89 (1977), s. 161–175 zwł. s. 164–165). Porównanie z innymi biblijnymi przykładami zastosowania tego samego motywu spotkania przy studni (Rdz 29,1-14; Wj 2,15b-22), jak zauważa ten sam autor, dowodzi, że schemat zostaje złamany w Rdz 24, gdyż brak tu typowego elementu: obcy szukający żony (por. ww. 38.51). Dotąd małżeństwo było tylko następstwem spotkania przy studni, zaś motyw specjalnej podróży przedsięwziętej w tym celu nie ma paraleli w Pięcioksięgu. Inne paralele z tekstów ugaryckich znaleźć można w hymnie o Nikkal i Kathiratu (KTU 1.24: s. 16–39: bóg księżycy Jarik i bogini Nikkal) (Aitken, *The Wooing*, s. 13); a w tekstach z Mari w opowiadaniu o małżeństwie Yasmah-Addu z Mari i córką 'Ishi-Addu z Qatna por. M. Anbar, *Les bijoux compris dans la dot du fiancé à Mari et dans les cadeaux du mariage dans Gn 24*, UF 6 (1974), s. 442–444.

<sup>15</sup> Tak J.A. Soggin, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Darmstadt 1997, s. 321.

<sup>16</sup> W.M.W. Roth, *The Wooing of Rebekah. A Traditional-Critical Study of Genesis 24*, CBQ 34 (1972), s. 177–187.

<sup>17</sup> W.M.W. Roth (*The Wooing*, s. 187) przypisuje tę redakcję klasycznie rozumianemu J.

P. Deselaers<sup>18</sup>. Księga Tobiasza w swej zasadniczej strukturze wydaje się rozwinięciem opowiadania z Rdz 24. Młody Tobiasz wyrusza w podróż do dalekiego kraju i znajduje tam przeznaczoną sobie małżonkę (Tb 5-12), a biegiem wydarzeń kieruje anioł Rafael (Tb 12,6-20). Autor ten zauważa ponadto piętnaście innych paraleli strukturalnych, osiem podobnych zwrotów, cztery odniesienia tematyczne i aluzji do opowiadania z Księgi Rodzaju.

Przynajmniej trzy motywy z Rdz 24 zakładają wydarzenia opisane w Rdz 25,5-11<sup>19</sup>. Powrót sługi Abrahama do Izaaka, a nie do jego ojca oznacza, że autor biblijny zna już informację o śmierci Abrahama (Rdz 25,8: P; por. Rdz 24,61-66: sluga już wie, że ma udać się do Izaaka, a nie do domu swego pana); relacja z w. 36b z kolei zakłada, że Izaak odziedziczył już dobra po swoim ojcu (Rdz 25,5-6) i mieszka nie w Makpela koło Mamre (Rdz 19,27), lecz w Beer-Szebie położonej dalej na południe (Rdz 25,11; por. Rdz 21,33; 22,19). Fakt „przeładowania” tego najdłuższego w Księdze Rodzaju opowiadania wynika jednak z konwencji literackiej, a nie z historii redakcji (np. powtórzenie wydarzeń z ww. 10-27 w opowiadaniu sługi z ww. 34-49)<sup>20</sup>. Po raz pierwszy i ostatni w cyklu głównym bohaterem jest nie Abraham, lecz jego anonimowy sluga. Wreszcie dominującą rolę w opowiadaniu odgrywają monologi i dialogi (43 wiersze z 67)<sup>21</sup>, z których znaczna część to łańcuch cytatów (por. ww. 37-41.42-44.45-47). Podobną literacką konwencję odnaleźć można także w opowiadaniu o Józefie (por. Rdz 42,30-34; 43,5-7; 44,10-34). Pozwala to sądzić, że powtórzenia lub pozorne napięcia w tekście są efektem nie tyle różnych redakcji, ile zamierzonym środkiem literackim.

---

<sup>18</sup> *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Freiburg-Göttingen 1982, s. 293-297.

<sup>19</sup> H. Seebass, *Genesis II/2: Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen 1999, s. 241.

<sup>20</sup> Por. E. Fuchs, *Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrtohal Typ-Scene. Some Preliminary Notes*, JFSR 3 (1987), s. 7-13; S.P. Jeansonne, *Images of Rebekah. From Modern Interpretations to Biblical Portrayal*, BR 34 (1989), s. 33-52; L. Teugels, „A Strong Woman, who can find?”. *A Study of Characterization in Genesis 24, with Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives*, JSOT 63 (1994), s. 89-104; tenże, *The Anonymous Matchmaker. An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24*, JSOT 65 (1995), s. 13-23.

<sup>21</sup> L. Ruppert, *Genesis*, s. 575-576.

### 3. Struktura literacka perykopy

Wśród badaczy przeważa czteroczęściowy podział perykopy (ww. 1-9/10-28/29-61/62-67). Kryterium w tym wypadku stanowi zmiana scenerii (I i IV scena rozgrywają się w Kanaanie; II i III w Mezopotamii) oraz zmiana osób biorących udział w wydarzeniach (I: Abraham–sługa; II: sługa–Rebeka; III: sługa–Laban + osoby z jego rodziny; IV: Izaak–Rebeka)<sup>22</sup>. Taka struktura odzwierciedla także wewnętrzną logikę całego opowiadania. Abraham obarcza sługę zadaniem (Rdz 24,1-9). Zostaje ono wykonane (ww. 10-61/62-66), a jego ostateczny wynik opisuje w. 67. Centralne sceny (10-28/29-61), opowiadające o pobycie sługi w Mezopotamii, akcentują opatrnościową opiekę Boga i fakt, że kieruje On losami posłańca, tak aby mógł wykonać powierzone mu zadanie<sup>23</sup>.

Ten prosty podział nie odzwierciedla jednak wewnętrznej dynamiki całego opowiadania. Poszczególne sceny mają bowiem bardziej złożony charakter, który odzwierciedla nie tylko piękną technikę budowania napięcia narracyjnego zastosowaną w opowiadaniu, ale i akcentuje dobitnie przesłanie teologiczne zamierzone przez autora.

W scenie pierwszej (ww. 1-9) Abraham zobowiązuje swego sługę do wykonania konkretnego zadania. Po standardowym wprowadzeniu (w. 1) następuje dialog pomiędzy Abrahamem i jego sługą (ww. 2-8), zakończony przysięgą złożoną przez tego ostatniego (w. 9). Relacja o dialogu ma dwie odsłony. Po wprowadzeniu narracyjnym (w. 2a) Abraham żąda od swego najstarszego sługi przysięgi (w. 2b), zobowiązując go do wykonania określonego zadania (ww. 3-4), którego sedno zawiera się w słowach: *idź do mego kraju i do mojej rodziny i wybierz żonę dla mojego syna* (w. 4). Ponowne wprowadzenie narra-

---

<sup>22</sup> S. Bar-Efrat, (*Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative*, VT 30 (1980), s. 167) wskazuje tu na schemat ABBA. G. Wenham (*Genesis*, s. 138) proponuje dodatkowy podpodział trzeciej sceny: ww. 29-32: wejście sługi do domu Labana; ww. 33-49: wyjaśnienie przez sługę powierzonej mu misji; ww. 50-53: zaakceptowanie jego propozycji; ww. 54-61: odejście Rebeki ze sługą. H. Seebass (*Genesis*, s. 242) z kolei akcentuje temat „prowadzenia” ze strony Jahwe i drugą scenę sytuuje pomiędzy ww. 10-27, trzecią zaś dzieli na dwie dodatkowe części: ww. 28-49 (także temat „prowadzenia”) oraz ww. 50-61 (wykonanie zadania powierzonego w ww. 1-9). Przynależność w. 28 jest, jak widać, kwestią interpretacji. Pełni on, jak zwykle w takich przypadkach, rolę pomostową pomiędzy dwiema wewnętrznymi sekcjami.

<sup>23</sup> H. Seebass (*Genesis*, s. 241–242) podkreśla, że wszystkie ludzkie działania otoczone są informacjami o świadomości tego Boskiego „prowadzenia”, zaś ww. 50-61 stanowią odpowiedź na ten fakt.

cyjne (w. 5a) pozwala przytoczyć słowa sługi wyrażające alternatywny rozwój wypadków, który uniemożliwiłby wykonanie zaleceń patriarchy (w. 5b). Kolejne wprowadzenie narracyjne (w. 6a) otwiera następną część instrukcji podanych przez patriarchę uwzględniające te okoliczności (ww. 6b-8). Tym razem realizacji zadania towarzyszy warunek: *bacz, byś nie odprowadzał tam mojego syna* (w. 6b). W istocie rzeczy w ww. 4.6b sformułowany zostaje program narratywny, którego realizacja już w punkcie wyjścia napotka trudności w postawie sługi. Motyw wątpliwości służy tu jednak pełniejszemu uwydatnieniu wspomnianego programu narratywnego. O ile więc kwestia przysięgi (ww. 2.9) obramowuje na zasadzie inkluzji część dialogiczną, to obiekcja sługi (w. 5a) dzieli ją na dwie części. W konsekwencji możemy zatem wyróżnić w tej scenie: wprowadzenie (w. 1); pierwszą mowę Abrahama (ww. 3-4), której wprowadzenie stanowi wezwanie do przysięgi (w. 3) oraz drugą mowę Abrahama (ww. 6-8), której wprowadzeniem jest obiekcja sługi (w. 5), a zakończeniem ostateczne złożenie przez niego przysięgi wymaganej przez jego pana (w. 9).

Scena druga (ww. 10-27) rozgrywa się w zachodniej Mezopotamii (Aram-Naharaim w. 10). Miejscem wydarzeń zachodzących wieczorem (w. 11b) jest nieokreślona bliżej studnia poza miastem, w którym mieszka Nachor (w. 11b; por. w. 10b). Mamy więc do czynienia z typowym wprowadzeniem (ww. 10-11). Dalsze wydarzenia mają charakter monologu sługi stylizowanego na modlitwę (ww. 12-14) oraz dialogu pomiędzy sługą i Rebeką (ww. 17-27). Ostatni passus wprowadza kolejny opis sytuacji (ww. 15-16) i przerywa uwagi o jej rozwoju (w. 20-22.26). Poza wymienionymi elementami narracyjnymi w ww. 12-27 dominuje mowa zależna, przerywana jedynie krótkimi wprowadzeniami określającymi autora przytoczanych słów (w. 12a: sługa; w. 17a: sługa; w. 18a: Rebeka; w. 19a: Rebeka; 23a: sługa; 24a: Rebeka; 25a: Rebeka; 27a: sługa). Mamy więc w sumie trzy wprowadzenia narracyjne opisujące aktualną sytuację, które pozwalają podzielić całą scenę na trzy mniejsze jednostki: ww. 10-11/12-15; ww. 15-16/17-19; ww. 20-22/23-27. Tematem, który łączy wszystkie trzy części jest modlitwa sługi zawierająca prośbę o znak przychylności ze strony Boga Abrahama w poszukiwaniu właściwej żony dla Izaaka (ww. 12-14). Centralna scena opisuje sytuację, w której akcentuje się wysłuchanie tej modlitwy. Narrator koncentruje najpierw uwagę czytelnika na osobie Rebeki, akcentując, że jest osobą wskazaną przez Boga na przyszłą żonę dla Izaaka (ww. 15-20). Kolejna część pozwala w pełni zidentyfikować ją także

w oczach sługi (ww. 21-25). Akcent niezmiennie położony jest na tym, że modlitwa została wysłuchana (ww. 21.26-27).

W sumie możemy więc podzielić drugą scenę w następujący sposób: wprowadzenie (ww. 10-11), modlitwa sługi z prośbą o znak (ww. 12-14), opis sytuacji (ww. 15-16), znak od Boga (ww. 17-20), dalszy opis sytuacji: reakcja sługi (ww. 21-22), pełna identyfikacja Rebeki (ww. 23-25) i modlitwa dziękczynna sługi (ww. 26-27).

Scenę trzecią (ww. 28-61) łączy miejsce, w którym rozgrywają się wydarzenia – jest nim dom Rebeki. Wyraźnie przybywa też osób biorących w niej udział. Sama Rebeka pojawia się w ww. 28.53.58-61. W ww. 59.61 wspomina się także jej nianię i służące. W ww. 29-57 głównym bohaterem jest przede wszystkim sługa Abrahama, o którym mowa jest także w ww. 59.61. W ww. 32.54 wspomniani są również jego towarzysze podróży. Partnerem w dialogu ze sługą jest tu jednak głównie Laban, brat Rebeki. W w. 50 wspomina się także Betuela, ojca dziewczyny, zaś w ww. 28.52.55 jej matkę. Można więc wyróżnić w tej scenie osoby pierwszoplanowe (sługa, Laban, Rebeka) i drugoplanowe (towarzysze sługi, służące Rebeki, brat, matka i ojciec Rebeki). W całej części perykopy dominuje dialog przerywany krótkimi opisami aktualnej sytuacji. W ww. 28-30 narrator przenosi całą sytuację do domu Rebeki, opisując jej relację z tego, co zaszło, przekazaną matce (w. 28), a następnie przedstawia jej brata Labana i jego reakcję na słowa siostry (ww. 29-30). W efekcie ten ostatni zaprasza sługę do domu (w. 31b). Narracja (ww. 31a.32-33aA) krótko opisuje scenę przybycia i gościny, po czym przytacza się słowa odmowy spożycia posiłku przez sługę (w. 33aB) i odpowiedź Labana (w. 33bB). Obie wypowiedzi wprowadza krótka narracja prezentująca reakcję mówiącego (ww. 33aA.bA). W efekcie sługa zaczyna swoją opowieść (ww. 34-49) w formie długiego monologu. Następnie narrator przytacza (w. 50a) słowa Labana i Betuela stanowiące reakcje na opowieść sługi (ww. 50b-51). Wyrażają one pozytywną odpowiedź na końcowe pytanie postawione przez niego (w. 49). Narrator opisuje reakcje sługi na te słowa (ww. 52-53), a scena udania się na spoczynek (w. 54a) kończy opis dotychczasowych wydarzeń. Sługa osiągnąwszy cel swej podróży może ostatecznie skorzystać z gościnności gospodarzy (por. w. 33). Dotychczasowe wydarzenia rozgrywały się wieczorem (por. w. 11b). O tym, że stanowią one główny punkt, na którym narrator koncentruje uwagę czytelnika, świadczy stosunek rzeczywistego czasu, w którym rozgrywają się kolejne wydarzenia (wieczór), do czasu,



który poświęcony jest na ich opisanie. Drugi element akcentujący wagę tego, co zaszło przy studni, to fakt podwójnej relacji (Rebeka; sługa) o przebiegu tego spotkania. Przy czym w przypadku sługi chodzi o długi monolog będący w istocie nie tylko inteligentnie modyfikowaną relacją z przebiegu wydarzeń przy studni, ale i o opisanie powodów, dla jakich przybył on do tego miejsca. Sługa osiąga swój cel i uzyskuje zgodę na zabranie Rebeki do swego kraju.

Kolejna część tej sceny rozgrywa się następnego dnia rano (w. 54bA). Sługa prosi o pozwolenie na wyruszenie w drogę powrotną (w. 54bB). Prowadzi to krótki dialog pomiędzy nim i Labanem oraz matką Rebeki. Jego zwieńczeniem jest pytanie skierowane do samej dziewczyny oraz jej odpowiedź (wprowadzenia narracyjne: w. 55a: Laban i matka; w. 56a: sługa; w. 57a: Laban i matka; w. 58aA; pytanie do Rebeki; w. 58bA: odpowiedź Rebeki; wypowiedzi poszczególnych osób: 54b.55b.56b.57b.58aB.bB). Pozytywna odpowiedź dziewczyny pozwala słudze zrealizować jego plan wyjazdu o poranku (ww. 59-61). Opis narracyjny przerwany jest tu pożegnalnym błogosławieństwem (w. 60b).

Reasumując powyższe obserwacje, trzecią część perykopy możemy podzielić następująco: przybycie sługi do domu Rebeki (ww. 28-33); opowieść sługi o celu i przebiegu swej misji (34-49); reakcja krewnych Rebeki na opowieść sługi (ww. 50-51); zakończenie dnia (ww. 52-54a); końcowe negocjacje (ww. 54b-58); pożegnanie i wyjazd (ww. 59-61).

W czwartej scenie (ww. 62-67) zmienia się sceneria i bohaterowie. Wydarzenia rozgrywają się teraz na pustyni Negew, w Rachaj-Roj. Narrator opisuje najpierw to, co robi w danym momencie Izaak oraz jego pierwszy kontakt wzrokowy ze zbliżającą się karawaną (ww. 62-63). Następnie opisuje pierwszą reakcję Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65). W tym fragmencie znajduje się też jedyny w tej części opowiadania dialog. W końcu oznajmia, że sługa opowiedział Izaakowi o wszystkim, czego dokonał (w. 66) i w konsekwencji Izaak bierze Rebeke do swego namiotu (w. 67). Opis sytuacji, w jakiej znajduje się Izaak przed (ww. 62-63) i po (w. 67) spotkaniem z Rebeke, znajduje się na obrzeżach, zaś reakcja Rebeki (ww. 64-65) i opowiadanie o wydarzeniach, które miały miejsce (w. 66), w jej centrum. Nietrudno się domyśleć, że chodzi o zaakcentowanie zmiany, jaka zaszła w życiu Izaaka w wyniku zaistniałych wydarzeń, o których sługa zapewne opowiedział swemu panu z równie wielką wiarą w opatrność Bożą, jak czynił to wcześniej wobec rodziny Rebeki. Bez wątplenia swój klimaks znajduje tu również, akcentowany na przestrzeni całego

opowiadania, pozytywny opis Rebeki w roli kobiety wyznaczonej na przyszłą żonę Izaaka<sup>24</sup>.

Możemy więc podzielić końcowy fragment perykopy na trzy części: Izaak przed spotkaniem z Rebeką (ww. 62-63); reakcja Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65) i Rebeka żoną Izaaka (ww. 66-67).

#### 4. Analiza narracyjno-egzegetyczna

Napięcie narracyjne budowane jest w perykopie sukcesywnie i w taki sam sposób rozwiązywane są wszystkie trudności, jakie rodzą się w trakcie opowiadania. Zadanie wyznaczone przez Abrahama (program narracyjny: ww. 4.6b) realizowane jest skutecznie mimo początkowych wątpliwości ze strony sługi (scena pierwsza). Narrator opowiada kolejno o skuteczności jego modlitwy (scena druga); o jego sprytnych negocjacjach i rozwianiu niepewności co do decyzji, jaką podejmą krewni Rebeki, a w kwestii szybkiego wyjazdu, także sama Rebeka (scena trzecia). Wreszcie o tym, jaki będzie wzajemny stosunek obojga przeznaczonych sobie narzeczonych, którzy spotkają się ze sobą po raz pierwszy w życiu (scena czwarta).

##### 4.1. Abraham i jego sługa (ww. 1-9)

Scena rozgrywa się w Kanaanie, jednak tym razem nie zostaje podane dokładne miejsce pobytu patriarchy. Według Rdz 22,19 powinien on przebywać w Beer-Szebie, zaś zgodnie z informacją z Rdz 23,19 ostatnim miejscem jego pobytu powinno być *Mamre, to jest Hebron, w ziemi Kanaan*. Dominującą rolę odgrywa tu po raz pierwszy i ostatni w perykopie Abraham, będąc podmiotem dla czasowników w ww. 2-4.6-8. Jego osobie poświęcone są też wprowadzenie (w. 1) i konkluzja narracyjna (w. 9). Postać sługi, dominująca w dalszej części perykopy, w obecnym miejscu służy przede wszystkim uwydatnieniu wiary patriarchy w odniesieniu do obietnic, które otrzymał on od Boga.

---

<sup>24</sup> Warto zwrócić uwagę na ciekawą strukturę zaproponowaną w: W. Vogels, *Abraham*, s. 232: a) Izaak sam (ww. 62-63a); b) Izaak widzi (w. 63b); b') Rebeka widzi (w. 64); c) sługa informuje Rebekę (w. 65); c') sługa informuje Izaaka; a') Izaak i Rebeka razem.

#### 4.1.1. Wprowadzenie (w. 1)

Po serii uściśleń dotyczących wieku patriarchy, rozsianych na przestrzeni całego cyklu (12,4; 16,3; 16,6; 17,1; 21,5) i przypisywanych redakcji kapłańskiej oraz pogrzebie żony (Rdz 23,19), Abraham zbliżył się do kresu swego życia. Narrator podaje dwie ważne informacje na temat sytuacji Abrahama (w. 1a). Zestarzał się on (*zkn*) i posunął w latach (*bw<sup>w</sup> bayyāmīm*). W świetle wcześniejszych danych patriarcha już i tak nie wydawał się młody. Liczby te mają jednak charakter symboliczny i należy je interpretować raczej w sensie, że Bóg daje mu niejako „nowe życie”, pozwala mu „przeżyć je od początku”. O śmierci i pogrzebie Abrahama (Rdz 25,7-10) mowa będzie jednak dopiero po opowiadaniu o powtórnym małżeństwie z Keturą i następnych dzieciach (Rdz 25,1-6). Narrator zaznaczy jednak, że to Izaak odziedziczy po nim całą majątność (Rdz 25,5), a pozostali potomkowie, podobnie jak Izmael (Rdz 16; 20,17-21; 25,12-18), zostaną odesłani i zobowiązani do trzymania się z daleka od ziemi obiecanej (Rdz 25,6). Jak łatwo się domyślać, opowiadanie z Rdz 24 ma na celu przygotowanie ostatecznego zejścia patriarchy z tego świata i przekazanie jego dziedzictwa synowi zrodzonemu z obietnicy.

Podobne wprowadzenia są standardowe i dość często pojawiają się we wstępie do przemówień ważnych postaci (w. 1a; por. Rdz 18,11; Joz 13,1; 23,1; 1 Krl 1,1). Informacja o błogosławieństwie (w. 1b; por. Rdz 14,19), którym go Jahwe obdarzył, wyrażona jest w *perfectum* osnowy piel. Akcentuje się w ten sposób, że chodzi o czynność kontynuowaną w przeszłości, do której odwołanie się w tym miejscu wynika z potrzeby szczególnego kontekstu. Teraz chodzi o kwestię kontynuacji tego błogosławieństwa w przyszłości<sup>25</sup>, a zastosowana osnowa wzmacnia siłę wyrazu rdzenia czasownikowego<sup>26</sup> (*brk*). Obecny kontekst sugeruje, że chodzi o aktualizację obietnicy z Rdz 12,2 (ten sam rdzeń w formie *imperfectum* osnowy piel wyraża tam czas przyszły; por. Rdz 22,17). Jahwe spełnił to, co obiecał (por. podkreślenie: *bakkól* – „we wszystkim”), ale pełne urzeczywistnienie wszystkich obietnic (ziemia obiecana, liczne potomstwo, bycie błogosławieństwem dla innych klanów na ziemi) jest nadal sprawą przyszłości (por. zwłaszcza Rdz 26,11-13; 28,13b-14)<sup>27</sup>. Podeszły wiek Abra-

<sup>25</sup> GKC § 142b.

<sup>26</sup> GKC § 52f.

<sup>27</sup> Podobnego zdania jest C. Westermann (*Genesis*, s. 470), który widzi potwierdzenie tej opinii w powtórzeniu po raz drugi imienia Abraham.

hama idzie tu w parze z brakiem żony u jego syna i dodatkowo motywuje, wyrażona za chwilę, troskę patriarchy, aby zmienić ten stan rzeczy.

#### 4.1.2. Zadanie sługi (ww. 2-4)

Abraham zwraca się do swego sługi (w. 2a), którego narrator opisuje za pomocą dwóch określeń: był on *najstarszy [w] jego domu* i *zarządzał wszystkim, co było u Abrahama*. Sługa nie ma imienia, jednak wielu badaczy sugeruje, że może chodzić o Eliezara wspomnianego w Rdz 15,2 (por. też Rdz 14,14; 22,3). Obecny kontekst jednak nie potwierdza w niczym tych sugestii. Akcent pada raczej na to, że chodzi o najbardziej doświadzonego i zaufanego ze sług (por. Rdz 39,4,6; 41,41; 42,6). Wybór tego właśnie sługi wynika z delikatności, a zarazem wagi zadania, które zamierza mu powierzyć. Znaczenie misji, którą ma wykonać, podkreśla także zobowiązanie do złożenia przysięgi (w. 2b). Ma ono jednak bardzo grzeczny wydźwięk (por. użycie partykuły grzecznościowej<sup>28</sup>: *nā'* w połączeniu z imperatywną formą czasownika „położyć (rękę)” – *śim*). Gest, o którym mowa, polega na położeniu ręki na udach (por. Rdz 47,29: Jakub). W rzeczywistości, jak zgodnie potwierdzają wszyscy komentatorzy, chodzi o eufemizm określający genitalia. Nadaje on przysiędze uroczysty charakter, a zarazem podkreśla raz jeszcze ważność zadania. Narządy rozrodcze są symbolem życia (por. Rdz 46,26; Wj 1,5) i mogą w obecnym kontekście wskazywać na troskę o jego kontynuację w obliczu własnej starości<sup>29</sup>. Poprzez przysięgę złożoną w ten sposób przez wybranego sługę, Abraham podkreśla nie tylko zaufanie względem niego (intymność), ale i włączenie go w obręb swoich trosk. W pewnym sensie wykonanie zadania i tym samym dotrzymanie przysięgi jest w istocie paradygmatem służącym za wzór dla każde-

<sup>28</sup> GKC § 110d.

<sup>29</sup> M. Malul (*More on paḥad yišḥaq (Gn 31,42.53) and the Oath by the Thigh*, VT 35 [1985], s. 192–200 zwł. S. 196–198; *Touching the Sexual Organs as an Oath Ceremony in an Akkadian Letter*, VT 37 [1987], s. 491–492) sugeruje, że chodzi o symboliczne przywołanie duchów zmarłych przodków jako gwarancję złożonej przysięgi, jednak tekst nie wyraża aż tak daleko idących konotacji. Pierwotne znaczenie tego gestu ma jednak zapewne jakieś starożytne odniesienia związane z tabu otaczającym organy płciowe. Inne propozycje to sugestia, że chodzi o akt ściągnięcia na siebie przekleństwa w przypadku niewywiązania się z przysięgi (tak E.A. Speiser, *Genesis* [AB 1], New York 1978, s. 178) lub poprzez fakt, że Abraham jest obrzezany na znak przymierza z Bogiem przywołanie Go na świadka (tak R.D. Friedman, „*Put Your Hand Under My Thigh*”. *The Patriarchal Oath*, BAR 2 (1976), s. 34.42).

go innego „sługi” związanego z Abrahamem<sup>30</sup>, który bierze współodpowiedzialność za dalsze trwanie jego klanu<sup>31</sup>. Trzeba pamiętać, że określenie „sługa” w Starym Testamencie wskazuje przede wszystkim na zależność od kogoś wyższego rangą, a sami słudzy są często osobami, które zaliczają się do szeroko rozumianej rodziny (dom ojca; por. Rdz 16,2; 30,4.9). Dodatkowej rangi przyśędze nadaje fakt, że Abraham chce, aby była ona złożona z odwołaniem się do *Jahwe, Boga nieba i Boga ziemi* (w. 3a; por. Rdz 14,22). Takie określenie Boga jest charakterystyczne dla tekstów powygnaniowych (Ezd 1,2; 5,12; 6,2-3; 7,12.21.23; 2 Krn 36,23; Ne 1,4-5; 2,4.20; Ps 136,26; Jon 1,9; Tb 5,17; 10,12; Dn 2,18.19.37.44; 4,34) i podkreśla przede wszystkim dokonany przez Niego akt stworzenia, a co za tym idzie, pełną kontrolę nad wszystkim, co stworzył. W ten sposób podkreśla się zarazem uniwersalizm władzy Jahwe<sup>32</sup>. Nie można jednak wykluczyć, że chodzi tu także o starszy zwyczaj przywoływania „nieba i ziemi” jako świadków aktu zawarcia przymierza (por. Pwt 30,19; Iz 1,2).

Zadanie sługi i związana z nim przysięga dotyczą dwóch kwestii. Najpierw chodzi o to, aby sługa nie wziął dla Izaaka żony spośród kobiet kananejskich, a więc z kraju obecnego zamieszkania (w. 3b)<sup>33</sup>, a następnie, aby udał się on do kraju rodzinnego Abrahama (w. 4; por. Rdz 12,1.4.5) i tam wziął żonę dla jego syna<sup>34</sup>. Kraj, o którym mówi patriarcha, określony jest tu za pomocą figury retorycznej nazywanej *hendiadys*. *Do mego kraju i do mojego klanu* oznacza więc w istocie „do kraju mojego klanu”<sup>35</sup> lub krócej „do mojej ojczyzny”. Ziemia, z której Abraham przybył do Kanaanu, leży w zachodniej części Mezopotamii. Akcent położony jest jednak na to, aby przyszła żona Izaaka była Aramejką, a nie Kananejką. Dla czytelników okresu przedwygnaniowego zakaz taki motywowany był zagrożeniem ze strony obcych kultów (por. Wj 34,16;

<sup>30</sup> Por. B. Jakob, *Das Buch Genesis* (1934), Stuttgart 2000, s. 514: „Das Kapitel ist ein Ehrendenkmal für den treuen und klugen Diener”.

<sup>31</sup> Por. J. Scharbert, *Genesis*, s. 173.

<sup>32</sup> Oba aspekty nie muszą się wykluczać wbrew temu, co sugeruje H. Seebass (*Genesis*, 243), polemizując z C. Westermannem (*Genesis*, s. 471).

<sup>33</sup> Abraham postrzega się w ten sposób nadal jako obcy rezydent w obiecanej sobie ziemi, por. Rdz 12,6; 13,7; 23,1.19.

<sup>34</sup> Druga część zdania wprowadzona jest partykułą *Kî*, która wskazuje, że chodzi przede wszystkim o tę część zdania, a zdanie poprzedzające wyraża jedynie troskę o zapobieżenie skutkom ubocznym por. H. Seebass, *Genesis*, s. 243. J.A. Soggin (*Genesis*, s. 326) sądzi, że chodzi tu jednak o tzw. *Kî- adversative* (por. GKC § 163a) i tłumaczy partykułę w sensie *vielmehr*, w efekcie sens byłby taki: „nie bierz..., raczej weź...”.

<sup>35</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 141.

Pwt 7,3-4), później, w okresie perskim, wynikał z przepisów związanych z powygnaniową troską o zachowanie własnej, odrębnej tożsamości (Ezd 9,1-4; 10; Ne 13,23-31). Fakt, że Laban będzie później również przedstawiony jako wynawca kultu obcego jahwizmowi (por. Rdz 31) nie ma tu jednak żadnego znaczenia. Także powołanie Abrahama późniejsza tradycja rozpatrywała jako powołanie „poganina”, który będzie miał dopiero odkryć prawdziwego i jedyne Boga. Istota zadania powierzonego słudze znajduje się teraz w zapewnieniu tego, aby Izaak, zawierając małżeństwo z kobietą z klanu swego ojca, pozostał w Ziemi Obiecanej. Oba aspekty, jak słusznie podkreśla J.A. Soggin<sup>36</sup>, ukazują Abrahama jako wyraziciela powygnaniowej ortodoksji.

#### 4.1.3. Obiekcja sługi i odpowiedź Abrahama (ww. 5-9)

Sługa wskazuje teraz na możliwą trudność: kobieta może odmówić przyścia do tego kraju (w. 5a; por. w. 39). Zwraca uwagę fakt, że akcentuje się tu decyzję samej kobiety, a nie jej rodziców. Może to wskazywać na czasy, kiedy kobiety uzyskały już większą wolność wyboru. Nie można wykluczyć jednak, że intencją narratora jest tu przede wszystkim podkreślenie wolnego wyboru dokonanego przez Rebeke (por. w. 58), przyszłą matkę Jakuba-Izraela<sup>37</sup>. Pytanie sługi dotyczy – w związku z możliwością zaistnienia ewentualnej odmowy z jej strony – alternatywnego rozwiązania: zaprowadzenie Izaaka do Mezopotamii, do kraju z którego przybył Abraham (w. 5b; por. Rdz 15,7). Akcent pada tu na tę właśnie ewentualną korektę planów patriarchy i zaprowadzenie „z powrotem” Izaaka tam, skąd przybył jego ojciec. Partykuła pytajna pojawia się tu wraz z dwukrotnym zastosowaniem rdzenia *šwb* w osnowie przyczynowo-sprawczej hifil najpierw w formie *imperfectum*, a później *infinitivus absolutus*. Taka konstrukcja gramatyczna zawsze wzmacnia sens rdzenia czasownikowego<sup>38</sup>. Abraham musi więc, przy zaistnieniu takich okoliczności, wybrać pomiędzy obietnicą potomstwa a obietnicą ziemi<sup>39</sup>. Warto podkreślić, że w pytaniu sługi wybrzmiewa ważność decyzji, jaką w tej materii podejmie sama Rebeke. Reakcja Abrahama jeszcze bardziej podkreśli jej znaczenie.

<sup>36</sup> *Das Buch Genesis*, s. 322.

<sup>37</sup> L. Ruppert, *Genesis*, s. 588.

<sup>38</sup> GKC § 113q.

<sup>39</sup> Por. W. Vogels, *Abraham. L'inizio della fede*, Milano 1999, s. 220–222.

Odpowiedź patriarchy na propozycję sługi jest stanowcza. Zwrot „strzeż się” (*hiššāmer l'kā*) często pojawia się, gdy odrzucany jest jakiś szokujący pomysł (por. Rdz 31,24.29; Wj 34,12; Pwt 4,9)<sup>40</sup>. Partykuła *pen*, która pojawia się zaraz potem z podjętym ponownie rdzeniem *šwb*, wyraża obawę lub troskę i często stanowi szczególny apel skierowany do kogoś, aby nie czynił czegoś, czemu mówiący pragnie zapobiec<sup>41</sup>. Abraham odwołuje się teraz do swego doświadczenia z przeszłości (w. 7a): powołania (por. Rdz 12,1), obietnicy ziemi (por. Rdz 12,7; 15,7.18) i przysięgi złożonej przez Boga w związku z obietnicą liczego potomstwa (por. Rdz 22,16 i szczególne odwołanie do tego w Rdz 24,60; Rdz 26,3; Wj 13,11). Wierzy on, że Bóg, wierny swoim obietnicom i złożonej przysiędze, wypełni wszystko to, co mu zapowiedział. Mając na uwadze, że Jahwe troszczył się o niego do tej pory (por. Rdz 16,7-13; 19,1; 21,17; 22,11.15), patriarcha wyraża przekonanie, że i tym razem pośle on swego anioła (w. 7bA), aby sługa mógł spełnić swoje zadanie (w. 7bB). Biorąc jednak pod uwagę to, że sługa może nie podzielać jego wiary i zaufania wobec Boga, zwalnia go z wykonania zadania, gdyby zaistniały okoliczności, o których mówił on w w. 5 (w. 8). Na zasadzie inkluzji (por. w. 6b i 8b) raz jeszcze akcentuje jednak zakaz zaprowadzenia Izaaka do ziemi, z której on sam został wyprowadzony przez Boga. Tym samym odrzuca alternatywę zaproponowaną przez sługę. Powtórzenie podkreśla więc progresywny charakter powołania, od którego nie ma odwrotu. Taka pewność wiary ze strony patriarchy tworzy wyraźny kontrast z jego wcześniejszymi wątpliwościami (por. Rdz 15,2-3.8; 17,17), które wielokrotnie sprawiały, że kierował się on własną taktyką w realizacji Bożych obietnic. Ten okres ma już jednak za sobą i tym razem, u kresu swoich dni, wyraża całkowitą ufność wobec Boga. Po tych słowach sługa, uzyskawszy odpowiedź na swoje wątpliwości, składa przysięgę (w. 9), której zażądał jego pan (por. w. 2b)<sup>42</sup>. Znamienne jest, że Abraham cały czas mówi o przysiędze (ww. 2.8: rdzeń czasownikowy *šb*<sup>c</sup>; w. 8: rzeczownik *šebu'āh*), zaś sługa, przytaczając później tę rozmowę, użyje słowa „kłątwa” (w. 41: *'ālāh*). Zmiana może wynikać z chęci wzmocnienia siły wyrazu słów referowanych Labanowi i jego rodzinie, tak aby wyrzucić na nich większy psychologiczny

<sup>40</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 141.

<sup>41</sup> GKC § 152w.

<sup>42</sup> H. Gunkel (*Genesis*, s. 252) sugeruje, że w tym miejscu (tj. po w. 9) pierwotnie znajdowała się informacja o śmierci Abrahama (Rdz 25,7-11).

nacisk i uzyskać to, po co sługa Abrahama do nich przyszedł. Trzeba jednak zauważyć, że przysięga często związana jest w Starym Testamencie z obietnicą i przekleństwem. Stanowi ona apel do Boga przywoływanego jako świadka i gwaranta podjętego przez kogoś zobowiązania (por. 1 Sm 3,17; 20,3), podkreśla jego lojalność i determinację w dotrzymaniu danego słowa (1 Sm 20,17; Ne 6,18)<sup>43</sup>. Kontekst, w którym przywołuje się przekleństwo, ma zwykle charakter kontraktu pomiędzy dwiema stronami, stąd często pojawia się ono w odniesieniu do przymierza (Iz 24,6; Ez 16,59; 17,18). W Pwt 29,11-14 *ʾālāh* staje się nawet jego synonimem<sup>44</sup>, a w Pwt 26,28-31 pojawiają się razem słowa: przekleństwo, przysięga i przymierze<sup>45</sup>. Obecny kontekst (Rdz 24) nie mówi, co prawda, wprost o przymierzu, ale niewątpliwie stoi ono w tle całego opowiadania. Język tej części perykopy ma więc silne zabarwienie deuteronomistyczne. Jednak wiara w to, że Jahwe prowadzi jednostkę w jej życiu, jest charakterystyczna dla pobożności powygnaniowej (por. Ps 91,11; Tb 5,17-22; Rdz 46,4). Na te więc teksty należy zwrócić uwagę, rozpatrując w. 7bA, zamiast przytaczanych zwykle przykładów z Wj 23,20; 32,34; 33,2; Lb 20,16<sup>46</sup>. Zbierając razem wszystkie te informacje, możemy sądzić, iż analizowany dialog pochodzi z tego właśnie okresu.

Również schemat rozmowy pomiędzy Abrahamem i sługą przypomina klasyczne, znane od czasów szkoły deuteronomistycznej, powołanie prorockie (Jr 1,3-10; Wj 3,1-4,16)<sup>47</sup>. Mamy więc powierzenie misji (ww. 3-4), obiekcję

<sup>43</sup> T.W. Cartledge, *šb*<sup>c</sup>, w: NIDOTTE, t. IV, s. 32–34.

<sup>44</sup> R.P. Gordon, *ʾālāh*, w: NIDOTTE, t. I, s. 403–405. Por. też J. Milgrom, *The Concept of Maʾal in the Bible and the Ancient Near East*, JAOS 96 (1976), s. 238 nota 11; J. Scharbert, *ʾālāh*, w: TDOT, t. I, s. 261–266.

<sup>45</sup> V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids 1995, s. 142.

<sup>46</sup> Słusznie zwraca na to uwagę H. Seebass, *Genesis*, s. 244. Por. też J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 326; L. Ruppert, *Genesis*, s. 589. Wyjątek stanowić może jedynie Lb 20,16, który w świetle najnowszych badań nad powstaniem Księgi Liczb również może być uważany za znacznie młodszy. Por. R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuch im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZABR 3), Wiesbaden 2003; tenże, *Numeri und Deuteronomium*, w: E. Otto, R. Achenbach (red.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomischen Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004, s. 123–134; tenże, *The Pentateuch, the Prophets, and the Torah in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*, w: O. Lipschitz, G.N. Knoppers, R. Albertz (red.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Eisenbrauns 2007, s. 253–285.

<sup>47</sup> N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW 77 (1965), s. 321–322.



(w. 5) i odpowiedź na nią (ww. 6-8; por. ww. 40-41 + znak uwierzytelniający ww. 42-48). Przysięga, której patriarcha żąda od swego sługi, może być nawiązaniem do tej złożonej przez Boga Abrahamowi. W pewnym sensie jest wezwaniem do wyrażenia przez sługę tej samej ufności wobec przewidywanego biegu zdarzeń, jaką ma sam patriarcha. Akcent pada tu więc nie tyle na sukces powierzonej misji (Abraham w to nie wątpi), ile na posłuszeństwo i zaufanie ze strony sługi (por. Ez 2,5.7)<sup>48</sup>. Korekta dokonana przez patriarchę jest jedynie wyjściem naprzeciw wątpliwościom sługi, furtką bezpieczeństwa pozostawioną jego niepewności.

## 4.2. Sługa i Rebeka (ww. 10-27)

Scena druga (ww. 10-27) rozgrywa się w zachodniej Mezopotamii (Aram-Naharaim w. 10). Miejscem wydarzeń zachodzących wieczorem (w. 11b) jest nieokreślona bliżej studnia poza miastem, w którym mieszka Nachor (w. 11b; por. w. 10b). Czas tego wydarzenia rozciągnięty zostanie także w kilku etapach na kolejną scenę (por. w. 54). W obecnej dominująca jest rola modlitwy sługi, która stanowi kolejny, tym razem właściwy tej tylko scenie, program narracyjny. Bieg wydarzeń z udziałem Rebeki podkreśli nie tylko skuteczność tej modlitwy, ale uwydatni nade wszystko wyjątkowy charakter przyszłej żony Izaaka i jej szczególne predyspozycje do tej roli.

### 4.2.1. Wprowadzenie (ww. 10-11)

Sługa wyrusza w drogę. Detale zawarte w w. 10a będą istotne w dalszym ciągu opowiadania. Przede wszystkim zabiera on ze sobą dziesięć wielbłądów i kosztowności należące do jego pana (w Rdz 34,12 to część zapłaty za żonę). Informacja o wielbłądach wydaje się anachronizmem. Zwierzęta te, ze względu na swe zalety, w tym przede wszystkim przystosowanie organizmu do obrony przed odwodnieniem<sup>49</sup>, doskonale nadawały się do transportu i jazdy w warunkach pustynnych. Pod koniec drugiego tysiąclecia przed Chr., dzięki wynalezieniu prostego siodła (około 1100 r.), zostały udomowione i zaczęto je wyko-

---

<sup>48</sup> V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 141.

<sup>49</sup> Szczegóły por. T. Stabli, *Kamel*, w: NBL, t. II, s. 434-435; B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 58-61.

rzyszywać w takich właśnie celach. Do Syro-Palestyny wiedza ta dotarła prawdopodobnie za pośrednictwem nomadycznych plemion, takich jak Madianici. Ich liczba – *dziesięć... spośród (innych) wielbłądów swego pana* (por. Rdz 12,16) podkreśla, z jednej strony, bogactwo Abrahama, co nie zostanie bez wpływu na późniejszą reakcję Labana (ww. 29-30), a z drugiej, akcentuje wagę gestu Rebeki, która za chwilę gotowa będzie napoić z własnej woli wszystkie te wielbłądy (ww. 19-20). Zwierzęta nie posłużą jako prezenty, są bowiem niezbędne dla licznej świty towarzyszącej słudze (ww. 32.59) oraz dla samej Rebeki w podróży do Kanaanu (ww. 61.64). Informacja o bogactwach zabranych przez służbę będzie miała również duże znaczenie dla dalszego biegu wypadków (ww. 22.30.53). Z tych dalszych odniesień można domyśleć się, co w rzeczywistości należy rozumieć pod pojęciem *wekōl-tûb*, tłumaczonym zwykle właśnie jako „kosztowności”. Podobnie jak poprzednio i tu narrator podkreśla, że to tylko część spośród dóbr Abrahama. Fakt, że takie bogactwa zostały powierzone słudze (dosłownie: „w jego rękę”) dodatkowo akcentuje zaufanie, jakim patriarcha go obdarzył.

Celem podróży jest Aram-Naharaim, a ściślej miasto, w którym mieszka Nachor (w. 10b). Ojczyzną Abrahama, mimo że wywodzi się on z Ur w Chaldei (Rdz 11,28), jest teraz Charan (Rdz 11,31). Mianem Aram określano w starożytności tereny pomiędzy rzekami Eufrat na zachodzie i Habur na wschodzie. Uściślenie topograficzne: Naharaim (por. Pwt 23,5; Sdz 3,8; Ps 60,2; 1 Krn 19,6) – dosłownie „dwie rzeki” – przywołuje skojarzenia z *Nahrima*, miejscowością wspomnianą w listach z El-Amarna oraz *Nhrn*, nazwą pojawiającą się w tekstach egipskich<sup>50</sup>. Miasto Nachora jest być może do utożsamienia z nazwą *Nahur* znaną z tekstów z Mari oraz neo-asyryjskich<sup>51</sup>. Według Rdz 22,20-23 Nachor to imię brata Abrahama i zarazem dziadka Rebeki. Nazwa miasta być może pochodzi od jego imienia, ale nie jest to Charan, w którym mieszkali krewni Abrahama, w tym jego bratanek Laban (Rdz 27,43; 29,4). Charan może być jednak przywoływany tylko jako ogólny punkt wyznaczający kierunek (Rdz 27,43 por. Rdz 28,10) i pozwalający na orientację w terenie (por. Rdz 29,4). Samo zaś miejsce pobytu klanu Nachora nosiło nazwę pochodzącą od imienia antenata (*Til Nahiri* w okolicach Charanu).

<sup>50</sup> R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B.C.* (AnOr 26), Roma 1948 (przedruk z 1961), s. 27–32.131–144.

<sup>51</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 143. Por. też W.T. Pitard, *Aram*, w: ABD, t. I, s. 338–341; tenże, *Aram-Naharaim*, w: ABD, t. I, s. 341.

Narrator nie informuje teraz ani słowem o samej podróży<sup>52</sup>. Nie ma to bowiem żadnego znaczenia dla dalszego biegu wydarzeń. Natychmiast niemal podaje informacje o tym, że sługa dotarł na miejsce i pozwolił ukłęknać (hapax legomenon: hifil *brk*) wielbłądom. Chodzi o archaiczny sens rdzenia czasownikowego stosowanego zwykle w sensie: „błogosławić/błogosławieństwo”. To podwójne znaczenie tego samego rdzenia wzięło się być może stąd, że dawniej klękano, aby otrzymać błogosławieństwo<sup>53</sup>. Nie wykluczone jednak, że narrator używa właśnie tego rdzenia w obecnym miejscu, aby nawiązać do tematu błogosławieństwa. Mimo męczącej drogi nie daje im wody do picia. To ważny szczegół, zważywszy że postój znajduje się przy studni. Dotąd wszystkie ważne wydarzenia zaczynały się rano (Rdz 20,8; 21,14; 22,3). Tym razem chodzi o wieczór, bo to tradycyjny czas pojenia zwierząt. Czerpanie wody ze studni i pojenie zwierząt zwyczajowo należało do kobiet (por. Rdz 29,10; Wj 2,16; 1 Sm 9,11), choć czynili to również pasterze i słudzy. Tym razem informacja o przybyciu do studni w połączeniu z brakiem zacerpnięcia z niej wody ma na celu raczej przygotowanie scenerii pod przyszłe wydarzenia niż podkreślenie tego, że sługa sam potrzebuje wytchnienia. Sługa dotarł więc w miejsce, do którego wysłał go Abraham. Do rozstrzygnięcia zostaje jednak najważniejszy problem: jak znaleźć właściwą żonę dla jego syna?

#### 4.2.2. Modlitwa sługi z prośbą o znak (ww. 12-14)

Modlitwa sługi to apel skierowany do Boga z prośbą o znak (ww. 13-14a; por. Sdz 6,36-40; 1 Sm 14,8-10) Jego przychylności. Samo słowo „znak” nie pada, ale wynika to z kontekstu. W pewnym sensie daje on w ten sposób wyraz temu, że podziela wiarę swego pana w opatrnościową opiekę ze strony Jahwe (ww. 12.14b). Słowo *ḥesed* (w. 12b.14b), użyte przez niego na określenie oczekiwanej łaski, to najczęściej przywoływany atrybut Boga w Starym Testamencie (por. Ps 136) i zarazem wyraz Jego wierności wobec tych, którzy Go miłują (por. Wj 20,6; Pwt 5,10). Doświadczył tego także Abraham (Rdz 18,18-19; 22,16-18). Pojęcie to zawiera w sobie ideę najgłębszej lojalności i jest kluczowe w ww. 11-27<sup>54</sup>. Sługa prosi (por. partykuła grzecznościowa *nāʾ* w. 12aB), aby

<sup>52</sup> E.W. Speiser (*Genesis*, s. 183) szacuje, że mogła ona trwać około miesiąca.

<sup>53</sup> Por. W.C. Williams, *brk*, w: NIDOTTE, t. I, s. 757.

<sup>54</sup> H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

Bóg Abrahama „sprawił” (*imperativus* hifil *qrh* – „zdarzyć się”), iż dojdzie do szczególnego zdarzenia, które pozwoli mu poznać przychylność ze strony Jahwe (ww. 13-14a). Czasownik ten, w osnowie *qal*, dość często pojawia się w opowiadaniu o Józefie (Rdz 42,29; 44,29; por. 42,4.38). W przypadku cyklu o Abrahamie występuje jednak jedynie tu i powróci jeszcze w Rdz 27,20, gdzie Jakub będzie wyjaśniał, w jaki sposób udało mu się szybko przygotować posiłek<sup>55</sup>. Zwraca uwagę, że prośba ta stanowi *casus urgens* – „dzisiaj” (*hayyôm*), pierwszy raz zastosowany w Biblii w kontekście modlitwy<sup>56</sup>. Z braku świątyni znak wydaje się jedynym sposobem na poznanie woli Bożej u granic obcego miasta.

Test, o którym myśli sługa, związany jest z postawą gościnności wobec obcego przybysza (por. Rdz 18,6-8; 19,1-3). Najpierw nakreśla on aktualną sytuację (w. 13), w której się znajduje, czy raczej to, co widzi (por. słowo *hinnēh* na początku w. 13 podkreślające podmiot i przyciągające uwagę na to, co jest przedmiotem obserwacji). Określa też specyfikę oczekiwanego znaku. Ma on polegać na tym, że do studni przyjdą „córki ludzi z miasta”, a więc krewne Abrahama. Następnie sługa opisuje naturę oczekiwanego znaku (w. 14a). Jego prośba skierowana do dziewczyny (*hannaʿārā*)<sup>57</sup> spotkanej przy studni dotyczyć będzie użyczenia wody samemu słudze (w. 14a). Znak zaś szczególnie polegał będzie na tym, że ona nie tylko przychylnie na nią odpowie, ale i dodatkowo zadeklaruje chęć napojenia jego wielbłądów (w. 14bA). Istota tego gestu wynika z faktu, że sługa nie potrzebuje aż tak daleko posuniętej gościnności, gdyż ma ze sobą liczną świtę (ww. 32.54.59). Napojenie dziesięciu wielbłądów oznacza wielokrotne czerpanie wody ze studni, a więc ogromny wysiłek dla jednej kobiety. W ten sposób jednak sługa pozna, że jest to wybrana (*hōkaḥtā* – *perfectum* hifil *ykh*)<sup>58</sup>, przyszła żona dla „Jego (tj. Boga) sługi” Izaaka (por. Rdz 26,24: Abraham; Rdz 32,11: sam o sobie Jakub; Lb 14,24: Kaleb; w Pięcioksięgu najczęściej Mojżesz) i że Bóg okazał swą przychylność

<sup>55</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 143.

<sup>56</sup> V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 145.

<sup>57</sup> Nietypowa końcówka to jeden z dwóch przypadków *qere perpetuum* w Pięcioksięgu, pozostałość starego sytemu ortograficznego por. GKC § 17c.

<sup>58</sup> Taki sens w osnowie hifil (postanowić, wybrać, wyznaczyć) rdzeń ten przyjmuje tylko tu i w w. 44 por. J.E. Hartley, *ykh*, w: NIDOTTE, t. II, s. 443. Generalnie rdzeń ten należy do sfery jurydycznej, dość często pojawia się też w wypowiedziach mądrościowych. Podstawowy sens: wezwać kogoś do opowiedzenia się; ustalić to, co słuszne (tamże, s. 441–445).

jego panu Abrahamowi (w. 14bB). Akcent pada tu przede wszystkim na stosunek Boga do Abrahama. W istocie chodzi bowiem o to, że to nie sługa, lecz Jahwe szuka żony dla Izaaka. W ten sposób kontynuowany jest nie tylko obraz opatrnościowego „prowadzenia” spraw przez Boga, ale wyraża się jednocześnie ogromna śmiałość wiary i zaufanie wobec Niego<sup>59</sup>.

#### 4.2.3. Opis sytuacji (ww. 15-16)

Odpowiedź Boga na modlitwę sługi jest niemal uprzedzająca. Jeszcze zanim skończył on mówić (w. 15a; por. Iz 65,24; 1 Krl 1,42; Hi 1,16; Dn 4,31), zauważa nadchodzącą Rebekeę (por. Rdz 29,9). Słowo *wehinnēh* pozwala czytelnikowi przyjąć perspektywę sługi<sup>60</sup>, jednak dalszy opis statusu rodzinnego kobiety podany przez narratora wykracza poza obecną wiedzę o niej, jaką ma ten ostatni (por. w. 24). Narrator podaje bowiem informacje wskazujące wprost, że chodzi o niewiastę należącą do grona krewnych Abrahama (w. 15b)<sup>61</sup>. Imię Rebeki znane jest już z wcześniejszej genealogii (por. Rdz 22,23). Jest wnuczką Nachora, brata Abrahama i Milki, córką Betuela i siostrą Labana. Z jej łona, po wielu latach niepłodności (por. Rdz 25,21), wyjdą w przyszłości antenaci dwóch narodów (Rdz 25,23): Ezaw i Jakub. Ostatni z nich weźmie za żony dwie córki brata Racheli, Labana: Leę i Rachelę<sup>62</sup>. Tak precyzyjny opis pochodzenia genealogicznego wyprzedza dalsze informacje o niej. Dalsza charakterystyka dziewczyny (w. 16a; por. w. 14a: *hanna ʿārā*) również zawiera informacje zasadniczo nieznanne jeszcze słudze. Jedyne pierwsza z nich może być owocem jego percepcji: jest ona bardzo ładną dziewczyną. Narrator określa ją dalej jako: *betûlāh*, a więc terminem wskazującym na kobietę gotową do zamążpójścia, niekoniecznie jednak dziewicę (por. Jl 1,8)<sup>63</sup>. O tym, że była dziewicą, rozstrzyga dopiero dopowiedzenie: „nie poznał jej żaden mężczyzna”. Tą informa-

<sup>59</sup> H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

<sup>60</sup> Por. D.J. McCarthy, *The Use of w<sup>e</sup>hinnēh in Biblical Hebrew*, Bib 61 (1980), s. 337.

<sup>61</sup> H. Seebass (*Genesis*, s. 246) podkreśla w tym miejscu piękno hebrajskiego sposobu opowiadania, wskazując klimaks tej prezentacji w w. 24. Akcentuje także, że wołą narratora jest podkreślenie dobroci Boga, który w odpowiedzi na modlitwę sługi sprowadza do niego nie tylko jakąś krewną Abrahama, ale wręcz córkę jego brata Nachora.

<sup>62</sup> Por. A.B. Beck, *Rebekah*, w: ABD, t. V, s. 629–630.

<sup>63</sup> G. Wenham, *Betulah*, VT 22 (1972), s. 326–348.

cją narrator akcentuje nie tylko wartość samego dziewictwa<sup>64</sup>, ale i fakt, że Rebeka przeznaczona jest dla Izaaka<sup>65</sup>. Scena, którą ma przed oczyma sługa (w. 16b), rozgrywa się od momentu jej zejścia do źródła, napełnienia dzbana i wejścia z powrotem (na górę)<sup>66</sup>. Z punktu widzenia czytelnika i dodatkowej wiedzy, jaką ma on dzięki narratorowi, już na tej podstawie spełnia ona wszystkie warunki, aby być żoną Izaaka. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak jeszcze test, o który prosił sługa. Jego pozytywne wypełnienie pozwoli słudze przekonać się, że Bóg Abrahama rzeczywiście towarzyszy mu i pomaga w wypełnieniu zadania.

#### 4.2.4. Znak od Boga (ww. 17-20)

Warto zwrócić teraz uwagę na drobne, choć wymowne różnice pomiędzy treścią modlitwy sługi a opisem czynności podjętych przez Rebekę. Sługa jest podmiotem czynności w w. 17, ona zaś staje się podmiotem wszystkich czasowników w ww. 18-20. Dysproporcja ma w tym wypadku podkreślić, że to właśnie opis jej zachowania w sposób szczególny interesuje teraz narratora. Najpierw to sługa podbiega w pośpiechu (*rwš*) do dziewczyny i podejmuje rozmowę (w. 17a). Jego prośba różni się nieznacznie od tej, którą deklarował w modlitwie (w. 17b; por. w. 14). Zmiana podkreśla teraz uprzejmość z jego strony. Planował poprosić: „nachyl – proszę – *twój dzban* a ja się napiję (*šth*)” (w. 14aB), a teraz mówi: „proszę, daj mi napić się (*gm<sup>2</sup>hifil*)<sup>67</sup> odrobinę (*me<sup>ca</sup>l*) wody z *twojego dzbana*” (w. 17b). Jej odpowiedź jest w pełni adekwatna do tego, o co planował prosić, i także w tym wypadku drobne różnice podkreślają z kolei jej uprzejmość wobec niego. Oczekiwał, że odpowie „pij” (*šth*) (w. 14bA), ona dodaje do tej odpowiedzi „mój panie” (w. 18a). Narrator zwraca uwagę, że „szybko (*mhr*) zdjęła *swój dzban* ze swej ręki i dała mu pić” (w. 18b). Istota znaku polegała na tym, że nie proszona o to, sama z siebie proponuje napojenie wielbłądów (por. w. 14bA), co też zamierza uczynić na-

<sup>64</sup> H. Seebass, *Genesis*, s. 246.

<sup>65</sup> L. Ruppert, *Genesis*, s. 593.

<sup>66</sup> Opis odpowiada starożytnym konstrukcjom studni, por. H. Gunkel, *Genesis*, s. 254–255; U. Bechmann, *Brunnen*, w: NBL, t. I, s. 337–338.

<sup>67</sup> Ten rzadki czasownik odnosi się do biegu konia „połykającego ziemię pod kopytami” (por. Hi 39,24), w osnowie *hifil* to *hapax legomenon*. W tym wypadku wydaje się podkreślać ogromne pragnienie strudzonego wędrowca. Por. J.J.S. Els, *gm<sup>2</sup>*, w: NIDOTTE, t. I, s. 871.

poiwszy sługę (w. 19)<sup>68</sup>. Jest ich dziesięć, a sługa, co okaże się w dalszej części opowiadania, ma ponadto ze sobą innych towarzyszy podróży, którzy mogliby to uczynić. Dromader potrafi pochłonąć jednym długim łykiem (do 10 minut) nawet do 100 litrów wody. Gest Rebeki podkreśla zatem jej wyjątkową uczynność i gościnność wobec przybysza. Czyni to ponadto ponownie w wielkim pośpiechu (w. 20aA: *mhr*), biegiem (w. 20bA: *rws*), i zapewne wielokrotnie czerpie ze studni, gdyż narrator podkreśla, że przestała dopiero, gdy napoiła wszystkie wielbłądy (w. 20bB). Jej postawa przywołuje w pamięci to, co z równym pośpiechem i zaangażowaniem czynił Abraham, przyjmując swoich gości (Rdz 18,1-8; por. Prz 12,10). Dla czytelnika w tym momencie jeszcze bardziej staje się oczywiste, że Rebeka jest dokładnie tą kobietą, której sługa poszukuje jako żony dla Izaaka, a Bóg w pełni odpowiedział na jego prośbę o znak. Co więcej, opis wskazanej przez Niego niewiasty przekracza nawet najbardziej optymistyczne oczekiwania.

#### 4.2.5. Dalszy opis sytuacji: reakcja sługi (ww. 21-22)

Szybkość, z jaką rozgrywa się poprzednia scena, podkreśla nie tylko postawę samej Rebeki, ale idzie także w parze z szybkością odpowiedzi udzielonej przez Boga na prośbę sługi. Ten pilnie i w milczeniu obserwuje<sup>69</sup> poczynania dziewczyny (w. 21a; czasowniki są w formie imiesłowu podkreślającego trwanie czynności), aby przekonać się (dosłownie „poznać” *yd<sup>q</sup>*), czy Jahwe pozwolił mu odnieść sukces (*slh*) w jego podróży (w. 21b; por. Sdz 18,5). „Odniesić sukces”, „zakończyć (coś) powodzeniem” to kluczowe słowo w opowiadaniu (ww. 40.42.56; por. Rdz 39,3.23)<sup>70</sup>. Czytelnik i sługa wiedzą już na podstawie obserwacji zachowania dziewczyny, że odpowiedź ze strony Boga jest pozytywna. Po zakończeniu wykonywanej przez nią pracy (w. 22a) sługa obdarza ją

---

<sup>68</sup> Propozycję napojenia wielbłądów Rebeka wyraża słowem *klh* w osnowie piel *perfectum*. Chodzi o tzw. *perfectum* wyrażające kompletny stan jakiejś czynności w przyszłości, por. GKC §106o.

<sup>69</sup> Forma pierwszego czasownika (imiesłów hitpael) nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, czy chodzi o rdzeń *š<sup>2</sup>h* – „przyglądać się z bliska”, czy *š<sup>1</sup>h* – „patrzeć”. G. Gordis (*A Note on Genesis 24,21*, w: *The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature*, New York 1976, s. 335) sugeruje, że ten hapax legomenon (co do formy) wyraża tu ideę „patrzeć ze zdziwieniem”, „być zdziwionym”.

<sup>70</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

prezentami: złotym kolczykiem<sup>71</sup> i dwiema bransoletami, ważącymi odpowiednio pół sykla (dosłownie: „kawalek/część” jeszcze tylko w Wj 38,26) i dziesięć sykli. Jakkolwiek precyzyjna waga odpowiadająca tym wartościom jest trudna do ustalenia<sup>72</sup> z tej racji, że nie było jednolitych norm, to nie ulega wątpliwości, że dar jest wyjątkowo bogaty i odegra swoją rolę w przyszłych negocjacjach. Nie jest to jeszcze część wiana ślubnego<sup>73</sup>, lecz wyraz wdzięczności za jej postawę i pracę. Być może jednak narrator chce w ten sposób podkreślić mądrą taktykę sługi. Domyślając się, że spotkał tę, której szuka, obdarowuje ją bogatymi prezentami, aby przygotować swe dalsze działania (przyjęcie w domu rodziców, negocjacje małżeńskie).

#### 4.2.6. Pełna identyfikacja Rebeki (ww. 23-25)

Dzięki narratorowi czytelnik ma, jak dotąd, znacznie ściślejsze informacje na temat konotacji rodzinnych Rebeki niż sam sługa. Dalszy bieg wydarzeń pozwoli na to, aby i sługa w końcu dowiedział się, kim jest Rebeka, a tym samym przekonał się, że Bóg pomógł mu nie tylko znaleźć odpowiednią żonę dla Izaaka, ale także, że należy ona do najściślejszego kręgu krewnych jego pana.

Sługa odwdzięczywszy się za dobroczynność dziewczyny, kieruje teraz do niej dwa pytania. Pierwsze dotyczy jej koneksji rodzinnych (w. 23a), drugie zaś możliwości noclegu („dla nas” oznacza sługę i jego towarzyszy podróży; por. w. 32)<sup>74</sup> w domu jej ojca (w. 23b). Odpowiedź jest natychmiastowa. Nie podając swego imienia (por. w. 15b), odkrywa przez nim, zgodnie zresztą z postawionym pytaniem (por. w. 23a), że jest córką Betuela, wnuczką Milki i Nachora (w. 24)<sup>75</sup>. Zaskoczenie budzi fakt, że przywołuje imię swej babki, a nie matki

<sup>71</sup> Liczba pojedyncza rzeczownika *nezem* sugeruje, że chodzi o kolczyk noszony w nosie (por. Rdz 24,47), a nie w uchu (por. Wj 32,2; Sdz 8,24-26) B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 521. Por. też H. Weippert, *Schmuck*, w: BRL<sup>3</sup>, s. 282–289, zwłaszcza s. 284–285.288.

<sup>72</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 146: 0,4 grama. Inaczej J. Scharbert, *Genesis*, s. 175: pół szekla to około 6 gramów. Na ten temat por. H. Weippert, *Gewicht – Schekel*, w: BRL<sup>2</sup>, s. 93–94.

<sup>73</sup> Tak słusznie C. Westermann, *Genesis*, s. 474. Por. też B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 521: „Das ist ein grossartiges ‘Trinkgeld’...”.

<sup>74</sup> V.P. Hamilton (*The Book of Genesis*, s. 148) sądzi, że zaimek może obejmować sobą także wielbłądy (por. w. 32). Jeśli przyjąć, że chodzi jednak wyłącznie o ludzi, to lepiej podkreśli to gościnność Rebeki, gdy wspomni ona za chwilę także o zwierzętach (por. w. 24a). Oznacza to również powtórzenie schematu z ww. 14.18-20.

<sup>75</sup> Krytyka źródeł wskazuje, że imię Betuel może być wtórne (ww. 15.24.47.50), por. Rdz 24,48 i 29,5 (Rebeka jako bratanica Abrahama i Laban jako syn Nachora).



(por. jednak Rdz 22,23a)<sup>76</sup>. Jest to jednak zgodne z innymi danymi genealogicznymi i wynika z faktu, że prawdopodobnie imię tej ostatniej było nieznanne (por. Rdz 11,29: Milka to córka drugiego z braci Abrahama – Harana). Uzyskane informacje pozwalają słudze upewnić się, że Rebeka jest najbliższą krewną Abrahama, a jej wiek pokrywa się mniej więcej z wiekiem zrodzonego przez niego w starości Izaaka. Sługa miał znaleźć krewną na żonę dla niego (por. w. 4), a znalazł jego kuzynkę. Identyfikacja nie była trudna, gdyż Abraham wysyłając swego sługę, podzielił się z nim zapewne tym, co było mu wiadomo na temat potomstwa swego brata (por. Rdz 22,20a). Szukając żony, sługa bierze jednak pod uwagę, że to ojciec dziewczyny decyduje, czy i za kogo chce ją wydać. Imię dziewczyny nie ma więc na razie dla sługi żadnego znaczenia, a jej identyfikacja poprzez podanie imienia przodków i rodziców ma jedynie potwierdzić prawidłowość interpretacji otrzymanych znaków.

Drugie pytanie sługi również spotyka się z pozytywną odpowiedzią (w. 24). Prosił ją o odpowiedź dotyczącą możliwości noclegu, a ona dodaje, że jest także dość słomy i paszy (dla zwierząt; w. 23a) oraz miejsca na nocleg, o który zabiega. Oznacza to, że jej rodzina jest bogata i może przyjąć sługę wraz z jego towarzyszami. Te informacje pozwalają mu sądzić, że jest szansa na to, aby zatrzymał się w domu jej ojca, ale ona sama nie może dać mu jednoznacznej odpowiedzi, gdyż takiej może udzielić jedynie Betuel (czy, jak wynika z kontekstu, jej brat Laban).

#### 4.2.7. Modlitwa dziękczynna sługi (ww. 26-27)

Reakcja sługi na zaistniałe fakty jest natychmiastowa. Najpierw (w. 26) wykonuje on gesty typowe dla postawy dziękczynnej (por. w. 48; Rdz 43,28; Wj 4,31; 34,8): kłania się/klęka (*qdd*) i oddaje hołd Jahwe poprzez postawę prostracji/głębokiego skłonu (*šḥh* ← *šww* ← *ḥwh* II)<sup>77</sup>. Następnie (w. 27) zwraca się do Niego słowami modlitwy dziękczynnej<sup>78</sup>. Słowa błogosławień-

<sup>76</sup> Tak G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

<sup>77</sup> Na temat tej specyficznej osnowy koniugacyjnej hisztafe'1 por. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, t. I, Roma 1993, §§ 59g; 79t; R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, Berlin–New York 1992, t. II, s. 162–163 § 82c. Por. też L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, Warszawa 2009, s. 281.

<sup>78</sup> C. Westermann (*Genesis*, s. 474–475) rozpoznaje tu modlitewną formułę tzw. *bārūk* (w. 27aA.bB) i jej hymniczno-kultowe rozszerzenie typowe dla psalmów (w. 27aB.bA). Por. Ps 31,22; 66,20 (także Ps 25,10; 40,11-12; 57,4.11).

stwa wobec Jahwe „Boga mego pana, Abrahama” (w. 27a) wyrażają wdzięczność za to, że jego modlitwa została tak szybko wysłuchana. „Błogosławić Boga”<sup>79</sup> oznacza tu wskazać na Niego jak na źródło błogosławieństwa/powodzenia udzielonego słudze i jego panu. Przyczyna wdzięczności jest wyrażona następnie dwoma rzeczownikami (w. 27b) występującymi często razem na zasadzie *hendiadys* (por. w. 49; 47,29; Wj 34,6; Joz 2,14; odwrotna kolejność w Prz 14,22). Jahwe okazał swą lojalność (*hesed*; por. ww. 12b.14b) i stałość (*’emet*; por. w.7) wobec Abrahama, co ujawniło się poprzez fakt, że prowadził jego sługę<sup>80</sup> podczas drogi do domu jego braci<sup>81</sup> (w. 27c). Rozpoznaje w ten sposób w pełni asystencję Boga w wypełnieniu swojej misji<sup>82</sup> oraz potwierdza spełnienie się oczekiwań wynikających z wiary Abrahama (por. w. 7). Formalnie modlitwa z prośbą o znak (ww. 12-14) i modlitwa dziękczynna (ww. 26-27) tworzą inkluzję, akcentując wypełnienie oczekiwań zarówno samego sługi, jak i jego pana. Wydarzenia, których była zapowiedzią i podsumowaniem, dowodzą przychylności ze strony Boga i Jego opatrnościowej opieki nad wypełnieniem się obietnic złożonych Abrahamowi.

### 4.3. Sługa w domu Rebeki (ww. 28-61)

Trzecia i najdłuższa scena w perykopie (ww. 28-61) rozgrywa się w domu rodzinnym Rebeki. Sługa po scenie przy studni wie już, że znalazł odpowiednią żonę dla Izaaka. Teraz musi jednak zadbać o to, aby jej rodzina, a w końcu i ona sama wyrazili zgodę na małżeństwo z synem Abrahama. W pierwszym przypadku istotne będzie przekonanie krewnych Rebeki, że chodzi nie o przypadek, ale o opatrnościowe działanie Boga Abrahama. W drugim ważne będzie to, że decyzję o natychmiastowym wyruszeniu w drogę podejmie sama przyszła żona Izaaka.

---

<sup>79</sup> W.S. Towner, „Blessed be Yahweh” and „Blessed Art Thou Yahweh”. *The Modulation of a Biblical Formula*, CBQ 30 (1968), s. 386–395, zwłaszcza s. 388–389.

<sup>80</sup> Użyte jest tu emfaticzne „Ja” por. GKC § 135e.

<sup>81</sup> LXX i niektóre inne starożytne tłumaczenia mają liczbę pojedynczą.

<sup>82</sup> H. Seebass, *Genesis*, s. 247.

#### 4.3.1. Przybycie sługi do domu Rebeki (ww. 28-33)

Werset 28 stanowi przejście od sceny rozgrywającej się przy studni, do kolejnych scen, które będą miały miejsce w domu rodzinnym Rebeki. Dziewczyna, podobnie jak podczas pojenia wielbłądów (w. 20; por. w. 17: sługa), biegnie śpiesznie (*rwš*) do domu i opowiada domownikom o tym, co zaszło. Sługa pytał o dom ojca (w. 23), tymczasem teraz wspomina się o „domu matki” (por. Pnp 3,4; 8,2). Określenie *l' bêt ʔimmāh* – „dla domu swej matki” obejmuje sobą wszystkich domowników, ale sugeruje jednocześnie też dwie inne rzeczy. Możliwe, że narrator w ten sposób zaznacza brak ojca (umarł? Por. jednak w. 50: Betuel)<sup>83</sup> wspomnianego dotychczas w genealogicznych koneksjach dziewczyny (ww. 15.24). Tłumaczyłoby to zarazem, czemu to Laban, a nie sam ojciec, będzie partnerem dla sługi w jego zabiegach o zgodę na oddanie jej za żonę krewnemu. Z drugiej strony w ten sposób akcent pada na dalsze możliwe komplikacje<sup>84</sup>. Na scenie pojawia się teraz brat Rebeki, Laban. Poinformowany przez nią o wydarzeniach, udaje się śpiesznie (ponowne użycie czasownika *rwš*) do studni, aby spotkać sługę (w. 29). Pośpiech, z jakim to czyni, zdradza entuzjazm i pozytywne nastawienie. Komentarz narratora nie pozostawia jednak złudzeń. Postawa Labana wynika przede wszystkim z tego, że zobaczył bogate prezenty, jakie otrzymała jego siostra (w. 30a)<sup>85</sup>, oraz z tego, co od niej usłyszał o nim (w. 30b). Chodzi tu jednak przede wszystkim nie tylko o jej relację o wielu wielbłądach, które posiada, ale o jego prośbę o nocleg (por. *kōh-dibber ʔēlay* – „tak więc do mnie powiedział”). Opowiadanie Rebeki oraz otrzymane przez nią prezenty pozwalają sądzić, że przybysz proszący o nocleg jest człowiekiem majątnym i hojnym. Laban zdradzając entuzjazm, nie kieruje się więc jedynie postawą gościnności, ale także przewidywaną możliwością zysku (por. chciwość Labana w Rdz 29, 14b-30; 31,6-8). Udaje się więc do źródła (w. 30c) i zaprasza sługę do siebie (w. 31). Nie bez znaczenia jest tu partykuła *wʔ hinnēh* (w. 30c), która kładzie akcent na wrażenia wzrokowe.

<sup>83</sup> Możliwe, że on już nie żyje, wówczas jego imię w w. 50 byłoby głosą (por. Rt 1,8; Pnp 3,14; 8,2). V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 152.

<sup>84</sup> Tak sugeruje G. Wenham, *Genesis*, s. 145.

<sup>85</sup> Część badaczy zmienia kolejność wierszy (ww. 30a.29b) ze względu na to, że Laban dwa razy biegnie do studni (ww. 29.30; por. Rdz 29,13), por. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, s. 240; C. Westermann, *Genesis*, s. 379.381. Logika wypowiedzi jednak nie wymusza takiej zmiany, a ponadto nie potwierdzają jej starożytne tłumaczenia, por. E.W. Speiser, *Genesis*, s. 181; J.A. Soggin, *Das Buch Genesis*, s. 327.

Opowiadanie siostry i pierwsze wnioski zostają teraz potwierdzone tym, co Laban sam może zauważyć. Człowiek ów czeka (*ʿmd* – imiesłów wyraża kontynuację czynności) przy wielbłądach i przy źródle. Akcent wydaje się padać tu na wielbłądy. Ich ilość oraz fakt, że należą do przybysza, dużo mówi obserwatorowi. Zwierzęta te były „towarem luksusowym”, a więc wędrowiec proszący o nocleg nie jest zwykłym człowiekiem, lecz osobą bardzo majątną. Słowa zaproszenia są bardzo uprzejme. Określenie sługi mianem „błogosławiony (przez) Jahwe” (w. 31a), to jednak coś więcej niż zwykłe pozdrowienie (por. Rdz 12,2-3; Prz 10,22). W ten sposób pozdrawiano tylko bardzo ważnych gości<sup>86</sup>. Dla starożytnych oznaczało ono nie tylko grzecznościową formułę, ale także uznanie statusu ekonomicznego człowieka pozdrawianego w ten sposób. Zgodnie z ówczesną wiarą powodzenie ekonomiczne było znakiem przychylności ze strony Boga (por. ww. 1.35). Zdziwienie może budzić fakt, że Laban przywołuje imię Jahwe. Być może Rebeka opowiedziała mu o modlitwie sługi (ww. 26-27), ale może to być tylko wyraz wiary samego narratora. Laban zapewnia, że przygotował (*pnh* piel – „oczyścić”, „posprzątać” por. Kpł 14,36; Iz 40,3) już swój dom i miejsce dla wielbłądów (w. 31b)<sup>87</sup>.

Sługa udaje się do domu Labana, gdzie spotyka się z gościnnym przyjęciem<sup>88</sup>. Nakarmienie wielbłądów (w. 32a) oraz podanie wody do obmycia nóg (w. 32b; por. Rdz 18,4; 19,2) to rutynowe przejawy tej gościnności<sup>89</sup>. Akcent pada tu jednak na postawę sługi. Mimo zmęczenia (por. w. 14) odmawia on spożycia wieczornego posiłku, przedkładając ponad własne potrzeby wypełnienie misji, z którą przybył (w. 33a; por. w. 54). Zachęcony przez Labana (w. 33b), zacznie za chwilę przedstawiać cel swej podróży i to, co go dotąd spotkało. Motywy, którymi kierował się Laban zapraszając sługę do swego domu, staną się istotnym elementem w taktyce, jaką przyjmie, relacjonując mu to, co zaszło.

---

<sup>86</sup> J. Scharbert, *Genesis*, s. 176.

<sup>87</sup> Stajnie często stanowiły integralną część domów, jednak tekst nie pozwala zdecydować, czy taką strukturę ma na myśli autor biblijny w tym miejscu. Laban mówi bowiem, że przygotował „dom” i „miejsce” dla wielbłądów.

<sup>88</sup> B. Jacob (*Das Buch Genesis*, s. 523) widzi pewną dozę humoru w tym, że narrator nie przytacza żadnego pozdrowienia ze strony sługi.

<sup>89</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

#### 4.3.2. Opowieść sługi o celu i przebiegu swej misji (34-49)

Opowieść sługi odnosi się do tego, co zostało już opisane w ww. 1-27. Sens tej długiej relacji ma jednak duże znaczenie dla dalszego przebiegu wydarzeń. Język hebrajski z natury jest bardzo oszczędny w słowach, zatem narrator nie tylko chce dokonać teraz pełnej rekapitulacji tego, co wydarzyło się do tej pory, ale nade wszystko ustami sługi dokonać, stosownej do obecnej sytuacji, prezentacji wydarzeń<sup>90</sup>. Celem sługi jest przekonanie rodziny Rebeki do zaakceptowania tego wszystkiego, co zaszło, jako opatrnościowego działania ze strony Boga i oddanie Rebeki za żonę Izaakowi. Drobne zmiany zauważalne w opowiadaniu sługi w stosunku do tego, co rzeczywiście miało miejsce, zdradzają właśnie taką intencję<sup>91</sup>. Całość opowiadania swój klimaks znajduje tym samym w prośbie wieńczącej relację sługi (w. 49). Czytelnik i sam sługa już widzą, że wszystko znajduje się pod kontrolą Boga, który okazał swą przychylność Abrahamowi i odpowiedział pozytywnie na prośbę tego ostatniego. Przekonanie do tego rodziny Rebeki jest teraz najistotniejszym etapem w misji sługi. Długość tej zmodyfikowanej relacji wskazuje na wagę i centralne znaczenie całej sceny. Będzie ona decydująca o tym, czy misja skończy się pozytywnie. Akcent położony przez sługę na Bożą opatrność kierującą jego misją nie przekreśla jednak wrażenia, które odnieść może uważny czytelnik. O powodzeniu tej misji decyduje, obok opatrności, także postawa i zaangażowanie samego sługi. Obie rzeczywistości wzajemnie się tu uzupełniają.

Sługa zaczyna od przedstawienia siebie jako „sługa Abrahama” (w. 34). To ważna deklaracja. Jego własne imię nie ma tu żadnego znaczenia. Jest sługą swego pana. Jeżeli uwagę Labana przykuło bogactwo przybysza, to dowiadyuje się teraz, że nie należy ono do niego, lecz do kogoś, kto wysłał go w to miejsce. Tym samym Laban może pytać się teraz w myśli, jakże bogaty musi być jego pan, skoro już sam sługa wydał się człowiekiem tak mającym<sup>92</sup>. Odpowiedź

---

<sup>90</sup> B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 524: „Die Sache ist aber nicht die, dass der Verfasser uns den Vorgang zweimal erzählt, sondern wir sind es, die mit dem Knechte ihn jetzt den Zuhörern erzählen. Gerade die ‘Wiederholung’ ist dadurch spannende”.

<sup>91</sup> Na temat funkcji powtórzeń w narracji biblijnej por. J. Licht, *La narrazione nella Bibbia* (Studi Biblici 101), Brescia 1992, s. 96–98 ze wskazaniem na komentarz I. Abrabanela (*Commento alla Torah*, Jerusalem 1964, s. 288–289), który w analizowanym rozdziale 24 wskazuje na 10 istotnych modyfikacji względem poprzedzającej narracji.

<sup>92</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

sługi znajduje już w następnym zdaniu relacji (w. 35): *Jahwe bardzo*<sup>93</sup> *pobłogosławił memu panu, stał się on wielki* (w. 35a; por. Rdz 12,2) i otrzymał (dosłownie „dał mu” Jahwe) od niego wielkie bogactwa (w. 35b; por. Rdz 12,16; 13,2; 20,14). Dziesięć wielbłądów (por. w. 10) oraz bogaty prezent (por. w. 22), które zwróciły uwagę Labana (por. w. 30), są dowodem, że mówi on prawdę. Wszystko to należy jednak teraz do Izaaka (w. 36b; por. Rdz 25,5<sup>94</sup>), syna, którego urodziła Abrahamowi jego żona Sara (w. 36a; por. Rdz 11,30; 21,1-7). Zważywszy na akcentowaną już chciwość Labana (por. ww. 29-30), informacja ta wydaje się przesuwac jego zainteresowanie na osobę dziedzica. Uwaga, że urodził się on, gdy Sara była „stara” (w. 36aB), ma tu duże znaczenie. Rebeka należy do pokolenia młodszego niż Izaak, jest wnuczką brata Abrahama. W ten sposób sługa daje do zrozumienia, że mimo tej różnicy Izaak jest w odpowiednim wieku, aby ubiegać się o rękę Rebeki.

Sługa stara się podać jak najwięcej istotnych informacji (ww. 34-36; por. w. 1)<sup>95</sup>, które pozwolą przekonać Labana, że oddanie siostry na żonę dla Izaaka będzie właściwą decyzją. Laban jest człowiekiem chciwym. Podkreślenie bogactwa Abrahama oraz przesunięcie zaraz potem akcentu na Izaaka, spadkobiercę tego bogactwa, a zarazem człowieka w odpowiednim wieku dla Rebeki, przenosi uwagę jej brata na potencjalnego męża. Kolejny krok to relacja o misji, jaką Abraham powierzył swemu słudze (ww. 37-41; por. ww. 2-8). Tym razem widać już wyraźne skrót i zmiany, a akcent pada na pozytywną motywację ze strony swego pana: poszukiwanie żony dla syna pośród krewnych (w. 38.40). Podkreśla to silna antyteza zawarta w formule *ʔim-lōʔ* (w. 38aA)<sup>96</sup>, stawiająca ten wymóg w opozycji do wcześniejszego zakazu poszukiwania żony wśród kobiet kananejskich (w. 37b), oraz przysięga, jaką musiał złożyć w związku z tym sługa (w. 37aA)<sup>97</sup>. Przytacza on także swoje początkowe wątpliwości (w. 39; por. ww. 5.8) odnośnie misji. Rzeczywista treść postawionego przez sługę pytania (por. w. 5) i odpowiedź udzielona przez Abrahama (por.

<sup>93</sup> Znamienne jest, że to często używane w narracji biblijnej słowo (*meʔōd*) tylko tu się pojawia, aby wzmocnić ideę błogosławieństwa udzielonego przez Boga.

<sup>94</sup> Zdaniem J. Wellhausena Rdz 25,5 pierwotnie było bezpośrednio po Rdz 24,1, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 476.

<sup>95</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 146.

<sup>96</sup> GKC § 149c.

<sup>97</sup> L. Ruppert (*Genesis*, s. 600) podkreśla, że Abraham ukazany jest tu jako wzór (*Forbild*) dla członków narodu wybranego z epoki powygnaniowej.

w. 8) zostaje jednak skrócone. Sługa pomija sugerowaną przez siebie ewentualność w przypadku, gdyby kobieta nie chciała pójść z nim do kraju, w którym teraz mieszka Abraham i jego syn (por. w. 5b)<sup>98</sup>, a następnie przenosi akcent z decyzji podjętej przez kobietę (w. 39) na decyzję jej krewnych (w. 41). W swojej relacji zmienia on też kwalifikację przysięgi (*šb*<sup>c</sup>, w. 37aA), podkreślając towarzyszący jej często akt „przekleństwa” (w. 41 dwa razy *ʾālāh*; por. Rdz 12,3). Z drugiej strony ignoruje on natomiast gest samej przysięgi. Intencja tych zmian jest jasna. Sługa rezolutnie sugeruje, że losy powierzonej mu misji zależą teraz od decyzji krewnych<sup>99</sup>. Zaakcentowanie „przekleństwa” podkreśla tu przede wszystkim determinację Abrahama, aby przyszła małżonka Izaaka była jego krewną. Sługa nie omieszczał jednak podkreślić, że w dotychczasowym sukcesie jego misji ważną rolę odgrywa także przychylność ze strony Jahwe. Abraham wyrażał taką wiarę (por. w. 7), a sługa daje teraz świadectwo o jej skuteczności (40)<sup>100</sup>, podkreślając jednocześnie suwerenność decyzji podjętej przez krewnych Rebeki<sup>101</sup>. Intencją patriarchy było zaakcentowanie, że Bóg doprowadzi sługę do jego krewnych (*mišpaḥat* oznacza zwykle klan, a więc strukturę szerszą niż „dom ojca”, najbliższa rodzina). Laban i wszyscy inni dowiadują się teraz, że Jahwe pozwolił, aby w trakcie realizacji misji dokonało się znacznie więcej, niż oczekiwał tego sam patriarcha. Sługa dotarł do domu najbliższych krewnych patriarchy (por. w. 27: *bēt ʾāḥē ʾādōnî*). Teraz dba o to, aby to uwydatnić. Patriarcha posłał go do „swej ziemi (*ʾarśî*), do swego ludu (*môladtî*)” (por. w. 4). Sługa tymczasem referuje swą misję jako posłanie do „domu mego ojca (*bēt -ʾābî*), do mego klanu (*mišpaḥtî*)” (w. 38). Obecna sytuacja jest zatem wystarczającym dowodem, że „posłaniec (anioł) Jahwe” rzeczywiście prowadził sługę aż do tego momentu, który ufnie przewidywał jego pan.

<sup>98</sup> Kategoryczny zakaz poprowadzenia Izaaka do ziemi Labana byłby obraźliwy dla tego ostatniego, co słusznie zauważa S. Łach, *Księga Rodzaju* (PŚST I.1), Poznań 1962, s. 407.

<sup>99</sup> Konstrukcja zdania oparta jest na formule: *kî ʾim-lōʾ* (por. GKC § 159b): sługa musi przyjść do krewnych Abrahama (główny warunek), a jeśli oni nie oddadzą mu kobiety (warunek wtórny), będzie uwolniony od ciężaru przekleństwa związanego ze złożoną przez niego przysięgą.

<sup>100</sup> Abraham łączył przewidywany sukces misji sługi z obietnicą Boga. Sługa akcentuje zaś to, że Abraham wykonał zalecenia Boga, „chodź przed Nim” (por. Rdz 17,1), por. W. Vogels, *Abraham*, s. 228.

<sup>101</sup> L. Ruppert, *Genesis*, s. 601.

Ostatnia część relacji sługi (ww. 42-48) dotyczy wydarzeń przy studni (por. ww. 11-27). Opowiada on więc o swojej modlitwie przy studni (ww. 42-44; por. ww. 12-14) dodając partykułę *nāʾ*, która podkreśla aspekt większej grzeczności i uległości wobec tego, kogo się prosi (por. w. 42)<sup>102</sup>. Poza tym jego relacja zgadza się z treścią modlitwy, którą wcześniej zanosił. Fakty, które opowiedział dotąd, wystarczająco uwydatniły przychylność Boga dla Abrahama i posłanego przez niego sługi. Sługa nie musi więc teraz nic upiększać ani akcentować, aby przekonać o tym swoich słuchaczy<sup>103</sup>.

Opis wydarzeń, które miały miejsce po modlitwie (ww. 45-47; por. ww. 15-25), pomija część szczegółów związanych z prezentacją Rebeki (por. w. 16) oraz chwilową niepewność sługi (por. w. 21). Zmianie ulega także jego pokorna prośba skierowana do Rebeki (w. 45c; por. w. 17a). Nabiera ona teraz bardziej stonowanego charakteru, w czym uwydatnia się kultura sługi<sup>104</sup>. Wszystkie elementy służą tu zaakcentowaniu zgodności, jaka zachodzi pomiędzy treścią modlitwy a jej spełnieniem. Pominięcie części swojej prośby dotyczącej noclegu (w. 47a; por. ww. 23b.25) i przypomnienie dopiero na drugim miejscu o prezentach (w. 47b; por. w. 22), które oryginalnie poprzedziły pytania sługi, również może uwydatniać takt, z jakim sługa referuje wydarzenia.

Ostatni wiersz w relacji (w. 48) opisuje dziękczynienie dokonane przez sługę po rozwianiu wszelkich wątpliwości, że Rebeka jest poszukiwaną przez niego kobietą (por. ww. 26-27). Kluczowe wydaje się tu zdanie: „Jahwe, Bóg mojego pana, Abrahama, który prowadził mnie właściwą drogą (*bʿderek ʿemet*), aby wziąć córkę brata<sup>105</sup> mojego pana (*bat-ʿāḥî ʿādōnî*) dla jego syna”. Słowo *ʿemet* (od rdzenia *ʿmn*) wyraża w opowiadaniu przede wszystkim niezawodność i wierność Jahwe względem swoich obietnic (por. ww. 27.49)<sup>106</sup>. W istocie najczęstsze zastosowanie tego pojęcia ma na celu podkreślenie prawdy, zgodności jakiejś relacji z faktami (por. 1 Krl 10,6; 17,24; 22,16; Prz 14,25). Jego teologiczne znaczenie wynika z faktu, że najczęściej stosowane jest ono w opisach charakteru Jahwe (por. Wj 34,5-7), gdzie podkreśla gotowość Boga, aby odpowiadać na słuszne prośby zanoszone do Niego

<sup>102</sup> GKC § 159v.

<sup>103</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 148.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Słowo „brat” rozumieć tu należy w szerszym sensie: krewny.

<sup>106</sup> G. Wenham (*Genesis*, s. 148) podkreśla, że mamy tu (ww. 27.48.49) trzy spośród sześciu zastosowań tego pojęcia w całej Księdze Rodzaju.



oraz niezmienną wolę realizowania swoich obietnic<sup>107</sup>. Innymi słowy, Bóg jest *ʿēmet*, któremu można całkowicie zaufać i sługa daje o tym świadectwo w oparciu o wydarzenia, których był świadkiem i uczestnikiem.

Po takim naświetleniu faktów, które uwydatniły, że wynikają one z łaski okazanej przez Boga, sługa pyta (w. 49) swoich słuchaczy, czy są gotowi uczestniczyć (*ʿim-yeškem ʿōsîm*) w tym, co on sam rozpoznał już jako akt lojalności i wierności Boga względem Abrahama (*ḥesed weʿēmet*, por. w. 27, a także ww. 12.14). Wezwanie do uczestniczenia odwołuje się do czynienia (imiesłów *ʿśh* – „czynić” – wyraża stałość, kontynuację danej czynności), naśladowania tego, czemu Bóg dał przykład w swoim działaniu (Wj 20,6; Ps 136; por. Rdz 18,19: Abraham; Rdz 6,22: Noe). Człowiek może jednak na to wezwanie nie odpowiedzieć. Ma wolną wolę w czynieniu dobra (Ps 34,14; 37,27) lub zła (Ml 2,17)<sup>108</sup>. W pewnym sensie więc sługa stawia, niewyrażone wprost, pytanie: czy chcecie działać wbrew Bogu? Alternatywa wyrażona w końcowym idiomie (dosłownie: *udam się w prawo lub w lewo*) jest z kolei kolejnym zawalowanym pytaniem powracającym do kwestii z ww. 5-8 (por. ww. 39-41) i należy ją zrozumieć w sensie: jaką odpowiedź mam dać memu panu? Wypełnienie obietnicy Bożej oraz odpowiedź na wiarę Abrahama leży teraz w ręku krewnych Rebeki i oni muszą podjąć decyzję, czy chcą współpracować z Bogiem, okazując życzliwość jego krewnemu na wzór tej, jakiej doświadczył on już ze strony Jahwe (por. Rdz 12,3!). Odmowa zawsze jest możliwa, a sługa zawsze może udać się w zupełnie inną stronę. Wszystko zależy od tego, czy słuchacze prawidłowo odczytali dane im znaki.

Dla czytelnika sposób, w jaki sługa zrelacjonował krewnym Rebeki swoją misję i jej dotychczasowe efekty, pozwala przekonać się nie tylko o jego roztropności i zaangażowaniu w realizację swego zadania. Opowiadanie sługi raz jeszcze podkreśliło Bożą opatrność i wierność wobec złożonych przez Niego obietnic. Rebeka ponownie i z jeszcze większą siłą przekonywania ukazana jest tu jako wybrane przez Boga ogniwo pozwalające na ich kontynuację. Bóg wskazał właśnie na nią w odpowiedzi na wiarę Abrahama. Decyzja o tym, czy ten Boży plan się urzeczywistni, zależy teraz od krewnych dziewczyny.

<sup>107</sup> R.W.L. Moberly, *ʿmn*, w: NIDOTTE, t. I, s. 428–429.

<sup>108</sup> Por. E. Carpenter, *yśh*, w: NIDOTTE, t. III, s. 546–552.

### 4.3.3. Reakcja krewnych Rebeki na opowieść sługi (ww. 50-51)

Wspomnienie Betuela w roli „negocjatora” jest zaskakujące w tym miejscu (w. 50). Z dotychczasowego biegu zdarzeń wynika, że rolę głowy domu sprawuje brat Rebeki Laban i to on wraz z matką dziewczyny (ww. 53.55; por. w. 28) prowadzi rozmowy na temat oddania jej za żonę synowi Abrahama. Wielu badaczy sądzi, że chodzi tu o głosę uzupełniającą, która pojawiła się jako uszczegółowienie pojęcia „dom matki”, jednak takie wyjaśnienie nie znajduje potwierdzenia w krytyce tekstu. Podobnie zresztą rzecz się ma z sugerowaną w BHS korektą imienia *wbtwʿl* na *wbytw* – „i jego dom”<sup>109</sup>. Fakt, że podmiot „Laban i Betuel” występują tu z czasownikiem w liczbie pojedynczej (*ʿnh*) niczego nie rozstrzyga, gdyż zjawisko takie nie jest rzadkie w Biblii hebrajskiej<sup>110</sup>, a brak aktywności ze strony Betuela można wyjaśnić tym, że był on już za stary, aby prowadzić negocjacje i zarządzać domem<sup>111</sup>. Trzeba jednak przyznać, że nie wyjaśnia to w tym wypadku, czemu dom określany jest mianem „dom jej (tj. Rebeki) matki” (por. w. 28), a nie „dom jej ojca”. Stąd druga proponowana korekta w BHS to *wʿmw* – „dom jego matki” (por. w. 55)<sup>112</sup>. Niektórzy badacze sugerują, że chodziłoby w związku z tym o ślad wskazujący na wcześniejsze preferencje związane z matriarchatem<sup>113</sup>.

Zgodnie z intencjami sługi, Laban i Betuel uznają, że wszystko to, co miało miejsce pochodzi od Jahwe (w. 50aB; por. Prz 21,30)<sup>114</sup>. Ich odpowiedź ma formę idiomu: „nie możemy powiedzieć tobie źle lub dobrze” (w. 50b; por. Rdz 31,24.29; 2 Sm 13,22)<sup>115</sup>. Sens tak sformułowanej wypowiedzi może być następujący: „nie możemy zaprzeczyć temu, co mówisz” (tak G. Wenham) lub „nie jesteśmy władni podejmować jakiegokolwiek decyzji po tym, cośmy usłysz-

<sup>109</sup> Za tymi korektami opowiada się m.in. C. Westermann, *Genesis*, 476. E.A. Speiser (*Genesis*, s. 181–182) sugeruje jako oryginalną formę *bn btwʿl* – „syn Betuela”.

<sup>110</sup> GKC §§ 146–147.

<sup>111</sup> Por. W. Vogels, *Abraham*, s. 230.

<sup>112</sup> H. Gunkel (*Genesis*, s. 258) sądzi, że pierwotnie mogło tu być w ogóle imię Milka, a nie Betuel.

<sup>113</sup> Por. N. Joy, *Sacrifice, Descent and the Patriarchs*, VT 38 (1988), s. 62.

<sup>114</sup> C. Westermann (*Genesis*, s. 477) interpretuje użyty tu czasownik *db* w osnowie piel w sensie: „Jahwe przemówił w tych wydarzeniach”.

<sup>115</sup> H. Gunkel (*Genesis*, s. 258) sądzi, że takie sformułowanie wyraża dylemat, który redaktor pojął później w sensie: „nie możemy nic powiedzieć w kwestii, w której wypowiedział się już Jahwe”.

li” (tak H.V. Hamilton)<sup>116</sup>. Jednak, jak wykazał J. Hoftijzer<sup>117</sup>, chodzi w tych słowach o coś więcej niż tylko wskazanie na milczenie lub aprobatę. Zważywszy na kontekst zastosowania tej formuły w Rdz 31,24,29, można sądzić, że wyraża ona deklarację wstrzymania się od podjęcia wrogich lub przeciwstawnych działań. W tym wypadku *kî* miałyby walor adwersatywny lub koncesyjny, a nie kauzatywny. Ostatecznie jednak słowami tymi wyrażona zostaje aprobata dla tego, co zostało wykazane i w konsekwencji Laban (i Betuel) zgadzają się oddać Rebekę na żonę synowi Abrahama (w. 51a)<sup>118</sup>, uznając w tym wolę Jahwe (w. 51b). Sekwencja czasowników w formie *imperativus*: „weź i idź...” to echo słów Abrahama (por. w. 4). W obecnym kontekście, z następującym po niej czasownikiem w formie *imperfectum* z walorem *jussivus* „i niech będzie (żoną)”, może mieć sens finalny<sup>119</sup>. Zwraca uwagę brak negocjacji typowych podczas zawierania kontraktu małżeńskiego. Za takie można jednak uznać następne wydarzenia (w. 53).

Jakkolwiek decyzja krewnych stanowi suwerenny akt ich woli, to jej opis podkreśla potrzebę akceptowania Bożej woli. Narrator niewątpliwie akcentuje tu, podobnie jak w relacji sługi, potrzebę osobistego zaangażowania się w realizację Bożych obietnic i współpracy z Bożą opatrnością.

#### 4.3.4. Zakończenie dnia (ww. 52-54a)

Osiągnąwszy cel powierzonej mu misji, sługa reaguje teraz na słowa swoich rozmówców. Narrator podkreśla po raz kolejny przede wszystkim jego pobożność (w. 52; por. też ww. 12-14.26-27.42-44.48). Czytelnik skłonny byłby w tym miejscu podziwiać raczej spryt negocjacyjny sługi, tymczasem akcent położony jest tu na akceptację jego wysiłków ze strony Jahwe<sup>120</sup>. To już trzecie z kolei uwielbienie Boga przez sługę (por. ww. 12-14.26). Za pierwszym i drugim razem narrator przytoczył jego słowa. Teraz ogranicza się do opisanego jedynie pokornego gestu (w. 52: *šhh* jak w w. 26). H.V. Hamilton<sup>121</sup> zwraca uwa-

<sup>116</sup> C. Westermann (*Genesis*, s. 476) tłumaczy zwrot „źle lub dobrze” jako *gar nichts*.

<sup>117</sup> Cytujemy jego opinię za P.K. McCarter, *II Samuel* (AB 9), New York 1984, s. 326–327.

<sup>118</sup> „Oto Rebeka stoi przed tobą...” to tradycyjna formuła przekazania córki innej rodzinie, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 476; L. Ruppert, *Genesis*, s. 603.

<sup>119</sup> GKC § 109–110; Joüon § 116d.

<sup>120</sup> G. Wenham, *Genesis*, s. 149.

<sup>121</sup> *The Book of Genesis*, s. 258.

gę, że w w. 26 sługa uniżył swą głowę i tym samym wykonał głęboki skłon, teraz zaś mowa jest o prostracji, a więc geście położenia się na ziemi całym swoim ciałem.

Małżeństwo w starożytnym Izraelu wiązało się z transferem kapitału z rodziny narzeczonego do rodziny narzeczonej (por. Pwt 22,29: ogranicza go do 50 szekli; por. Rdz 29,18-20, gdzie rekompensuje to kilka lat pracy). W obecnym kontekście brak jakichkolwiek wskazówek na temat podjętych w tym celu rozmów, ale wielu badaczy zgadza się z tym, że bogate prezenty<sup>122</sup> ofiarowane przez sługę (w. 53) Rebecę (por. w. 22) i jej krewnym<sup>123</sup> stanowią ekwiwalent zapłaty małżeńskiej (tzw. *mōhar*)<sup>124</sup>. Chodzi tu nie tyle o sens „zapłata za żonę”, ile o rodzaj rekompensaty<sup>125</sup> za jej potencjał ekonomiczno-rozrodczy przeniesiony z jednej rodziny do drugiej. W pewnym sensie może tu chodzić także o pewnego rodzaju zabezpieczenie gwarantujące dobre traktowanie żony przez męża w przyszłości, gdyż zapłata ta potem i tak wracała do niej wraz z wianem ślubnym. A. Rofé<sup>126</sup> zwraca jednak uwagę, że zwyczaj ten zaniknął po wygnaniu babilońskim, a wspominane już słowo *migdānāh* (por. przypis 122) sugeruje, że chodzi o ten właśnie okres. Racje być może mają więc jednak ci, którzy uważają, że chodzi tu o cenny dar wyrażający entuzjazm spowodowany sukcesem misji, a nie ekwiwalent daru ślubnego.

Pomyślnie zakończenie misji pozwala wreszcie słudze spożyć posiłek i udać się na spoczynek (w. 54a; por. w. 33). Informacja ta tworzy klimaks dla dotychczasowych wydarzeń, ale nie oznacza jeszcze ich definitywnego zakończenia.

<sup>122</sup> Pojęcie *migdānāh* (tu w liczbie mnogiej) – „bogate prezenty” jest charakterystyczne dla literatury powygnaniowej, por. 2 Krn 21,3; 32,23; Ezd 1,6. C. Westermann (*Genesis*, s. 477) sądzi, że chodzi tu o kolejny prezent dla Rebeki, a nie o zapłatę małżeńską. Przeciwnie zdanie w tej materii wyraża L. Ruppert, *Genesis*, s. 603; por. też B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 529.

<sup>123</sup> TM wskazuje tylko na brata i matkę, LXX i Wulgata tłumaczą pierwszy z rzeczowników jako „bracia”.

<sup>124</sup> W formie rzeczownikowej por. Rdz 34,12; Wj 22,17; 1 Sm 18,25, w formie czasownikowej, por. Wj 22,16; Ps 16,4? Por. też W. Vogels, *Hosea's Gift to Gomer (Hos 3,2)*, Bib 69 (1988), s. 412–421.

<sup>125</sup> Por. R. Wakely, *mhr*, w: NIDOTTE, t. II, s. 859–863, zwłaszcza s. 860.

<sup>126</sup> *An Enquiry into the Betrothal of Rebekah*, w: E. Blum (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluy 1990, s. 27–39, zwłaszcza s. 28.30–31.

#### 4.3.5. Końcowe negocjacje (ww. 54b-58)

Osiągnąwszy cel, sługa chce z samego rana po przebudzeniu ruszać w drogę powrotną (w. 54b). Zwraca uwagę zmiana stylu wypowiedzi. Nie ma tu już grzecznościowych formuł<sup>127</sup>. Pada jedynie szorstkie: „poślij mnie do mego pana”. W odpowiedzi brat i matka dziewczyny (w. 55) ripostują równie zdecydowanie: „dziewczyna pozostanie z nami *yāmim ʾô ʿāsôr*, zanim pójdzie”. Powyższy dialog zdradza rodzące się komplikacje. Abraham jest już stary (por. w. 1) i pośpiech sługi jest zrozumiały. Może oznaczać także przezorność na wypadek, gdyby po wieczornych rozmowach krewni Rebeki chcieli jednak zmienić zdanie. Co jednak oznacza formuła opisująca czas, jaki Rebeka musiałaby pozostać jeszcze w domu rodzinnym? Dosłownie chodzi o „dni lub dziesięć”. Badacze podają tu różne propozycje interpretacyjne. Liczba mnoga „dni” może oznaczać „rok” (por. Kpł 25,29)<sup>128</sup>. W takim wypadku sens byłby taki: „rok lub dziesięć (miesięcy)”<sup>129</sup>. H. Gunkel<sup>130</sup> sugeruje, aby czytać liczbę mnogą „dni” w formie *dualnej*: „dwa dni lub dziesięć”<sup>131</sup>. Nie można w końcu wykluczyć, że chodzi o rzadki idiom, którego sens wyraża się w słowach: „przynajmniej dziesięć dni”<sup>132</sup> (por. Tb 8,20). Postawa krewnych nie musi oznaczać wątpliwości. Zgodna jest bowiem ze zwyczajami obowiązującymi na starożytnym Bliskim Wschodzie<sup>133</sup>. Bez względu na interpretację odpowiedzi krewnych, chodzi jednak o czas zbyt długi dla sługi. Jego reakcja jest natychmiastowa (w. 56), a argument ponownie stanowi odwołanie się do Jahwe i tego, że pozwolił on zakończyć mu sukcesem (*šlh*) jego misję (por. Rdz 24,21.27.40.42 oraz Ne 1,11; 2,20; Iz 53,10; Ps 118,25)<sup>134</sup>.

Jakkolwiekby nie tłumaczyć przyczyn pośpiechu ze strony sługi, cała sytuacja służy teraz wyraźnie podkreśleniu woli samej dziewczyny, która ma stać się żoną Izaaka. Opowiadanie wraca tym samym do punktu wyjścia. Sługa

<sup>127</sup> Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

<sup>128</sup> B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 530.

<sup>129</sup> Pięcioksiąg Samarytański zastępuje nawet liczebnik „dziesięć” słowem „miesiąc”, dając sens „rok lub miesiąc”.

<sup>130</sup> H. Gunkel, *Genesis*, s. 258.

<sup>131</sup> Por. GKC § 139c: liczba mnoga może mieć sens „kilka dni”.

<sup>132</sup> L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, s. 379.

<sup>133</sup> Por. H. Seebass, *Genesis*, s. 249.

<sup>134</sup> A. Luc, *šlh*, w: NIDOTTE, t. III, s. 804.

obawiał się, że główna przeszkoda w realizacji zadania może leżeć w jej ewentualnej niechęci do pójścia z nim do obcego kraju (por. w. 5). Abraham nie podzielał jego obaw (por. w. 7b). Teraz motyw ten stanowi punkt krytyczny, bowiem krewni, wobec różnicy zdań ze sługą w kwestii momentu jej odejścia, oddają decyzję w ręce samej Rebeki (ww. 57-58a)<sup>135</sup>. Odpowiedź jest pozytywna i zgodna z planem sługi (w. 58b). Tym samym narrator podkreśla, że raczej miał Abraham i jego wiara nie została zawiedziona. Zgoda, co należy podkreślić, dotyczy tu jednak nie tylko woli zamążpójścia, ale nade wszystko czasu wymarszu<sup>136</sup>. Nie zmienia to jednak pozytywnego wydźwięku postawy Rebeki, która cała jest na „tak”, aby zostać żoną Izaaka. Zgoda na natychmiastowy wymarsz jest tym bardziej wymowna, że dziewczyna nie widziała i nie zna przyszłego męża (por. przykład Abrahama z Rdz 12,1.4). Tym samym narrator po raz kolejny pozwala czytelnikowi poznać Rebeke jako wskazaną przez opatrność żonę dla Izaaka i potwierdzić słuszność wiary okazanej na początku przez Abrahama.

#### 4.3.6. Pożegnanie i wyjazd (ww. 59-61)

Słowa Rebeki okazały się decydujące. Zostaje ona wysłana w drogę wraz ze swoją piastunką (*mēneqet* hifil imiesłów od *ynq* – „ssać”, „karmić”; por. Rdz 35,8: Debora)<sup>137</sup>, sługą Abrahama i jego ludźmi (w. 59). Rodzaj męski (w liczbie mnogiej) czasownika *šlh* – „posłać” oraz dopowiedzenie „swoją siostrę” (w. 59a) sugeruje, że dziewczyna została pożegnana przez swoich braci. Wcześniejsza opozycja matki (por. w. 55) w tym wypadku mogłaby wyrażać się teraz w braku woli pożegnania z córką, która nie podzieliła jej zdania. Takie sugestie są jednak dalekie od intencji tekstu. Pojęcie „brat”, „siostra” należy tu raczej interpretować w sensie ogólnym jako krewni<sup>138</sup>.

Najbliżsi udzielają teraz Rebecce błogosławieństwa (w. 60a; może chodzić o aluzję dźwiękową: imię *rbqh* i rdzeń słowa „błogosławić” *brk*). Możliwe, że

<sup>135</sup> Niekoniecznie musi tu chodzić o to, że spodziewali się, iż respekt wobec woli matki spowoduje, że opowie się ona za jej opinią, jak sugeruje G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

<sup>136</sup> Por. C. Westermann, *Genesis*, s. 477.

<sup>137</sup> Wspomnienie piastunki może służyć tu zachowaniu balansu z drugą częścią zdania: „sługa i jego ludzie”, por. H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 158. Wersja LXX: *ta hyparchonta autēs* – „i jej dobra” jest raczej próbą korekty ze względu na w. 61.

<sup>138</sup> Por. G. Wenham, *Genesis*, s. 150.

mamy tu do czynienia z najstarszą formą błogosławieństwa (por. też Rdz 9,25-27) stosowanego w kręgu rodzinnym, związaną z sytuacją pożegnania przed śmiercią (Rdz 27) lub przed wyruszeniem w daleką podróż (Tb 7,12; 10,11)<sup>139</sup>, uzupełnioną o życzenie z kręgu militarnego (por. jednak Rdz 22,17b). Tym razem obok pożegnania zastępują one być może także klasyczne błogosławieństwo ślubne (por. Rt 4,11-12). W rytmicznej, poetyckiej formule zawarte są dwa życzenia: płodności i zwycięstwa. Słowa tego błogosławieństwa nawiązują zatem zarówno do Bożego nakazu, aby się rozmnażać (*rbh* Rdz 1,28; 9,1.7), jak i do obietnic złożonych Abrahamowi (Rdz 17,2; 22,17). W ten sposób nie tyle akcentuje się, że zapowiedź licznego potomstwa zaczyna się realizować<sup>140</sup>, ile wskazuje się na Rebekę jako kontynuatorkę w dziele realizacji tej obietnicy (por. Rdz 17,15 i 24,67). Chodzi więc o powołanie przyszłej matki narodu<sup>141</sup>. Krewni Rebeki pokazują w ten sposób, że wiedzą o Abrahamie znacznie więcej, niż wynika to z relacji sługi w Rdz 24. Z ich słów można wnioskować, iż znają dane mu obietnice stania się narodem (por. Rdz 12,2) i licznego potomstwa (Rdz 13,16; 15,5; 22,17)<sup>142</sup>.

Ostatecznie wszyscy ruszają w drogę (w. 61). Tym razem wspomina się już nie o jednej piastunce, lecz o dziewczętach (*na<sup>ʿ</sup>ārōt*) towarzyszących Rebecce. Fakt wyjścia oznacza, że sługa, zgodnie z zaleceniem swego pana (por. w. 4), „wziął” (żonę dla Izaaka) i „poszedł”, realizując w ten sposób swoje zadanie. Słowo *lqh* – „wziąć” – w odniesieniu do małżeństwa używane w sensie „wziąć/pojąć za żonę”, aż siedem razy odnosi się w opowiadaniu do Rebeki (por. ww. 4.7.38.40.48.61.67). W w. 7 Abraham stosuje je opisując, jak Jahwe „wziął” go z jego rodzinnej ziemi. Teraz sługa bierze stąd żonę dla Izaaka, przygotowując w ten sposób realizację kolejnych obietnic złożonych patriarsze. Zwraca uwagę brak typowego w takich wypadkach (por. w. 10) wskazania celu podróży. Normalnie powinien to być Hebron (Rdz 23,19) lub Beer Szeba (Rdz 22,19), skąd sługa wyruszył. Jak się jednak za chwilę okaże, będzie to jednak Lachaj-Roj (w. 62), gdzie mieszka Izaak. Może to oznaczać, że sługa

---

<sup>139</sup> C. Westermann, *Genesis*, s. 477; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh 1910; <sup>2</sup>1930, s. 347: „ancient fragment of tribal poetry”.

<sup>140</sup> Tak G. Wenham, *Genesis*, 151.

<sup>141</sup> Por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 531.

<sup>142</sup> H. Seebass, *Genesis*, s. 250.

dowiedział się w jakiś sposób o śmierci Abrahama lub z góry patriarchy przewidział (i nakazał) mu podróż bezpośrednio do siedziby swego syna.

Poprzez błogosławieństwo ze strony krewnych Rebeka zostaje w pełnym zakresie wprowadzona przez narratora w spektrum obietnic Abrahamowych. Jej przeznaczeniem jest stać się rodzicielką licznych potomków, na których spełnią się wszystkie obietnice otrzymane przez Abrahama. Do rozstrzygnięcia pozostaje jednak jeszcze jedna kwestia. Przyszli małżonkowie nigdy dotąd się nie spotkali. Jakie będą ich wzajemne stosunki i jak zareagują na siebie przy pierwszym spotkaniu? Na to pytania odpowiedź zostanie udzielona przez narratora w kolejnej odsłonie tej perykopy.

#### 4.4. Spotkanie w Lachaj-Roj (ww. 62-67)

Wydarzenia opisane w tej scenie rozgrywają się na pustyni Negew, w Rachaj-Roj. Narrator pomija samą wędrówkę karawany do tego miejsca. Ten czas z jego punktu widzenia jest nieistotny. Znacznie ważniejsze są okoliczności pierwszego spotkania obojga przeznaczonych sobie osób i ich wzajemny stosunek.

##### 4.4.1. Izaak przed spotkaniem z Rebeką (ww. 62-63)

Ostatni raz, kiedy wspomniany był Abraham, miejscem jego pobytu był Hebron (Rdz 23,2). Wcześniej natomiast, po wydarzeniach z udziałem Izaaka, narrator informował o jego powrocie i zamieszkaniu w Beer Szebie (Rdz 22,19). Nie wiemy, co zaszło w międzyczasie<sup>143</sup>. Jednak Izaak znajduje się teraz dalej na południe od Beer Szeby i bardziej na południowy zachód od Hebronu, na pustyni Negew (por. Abraham w Rdz 20,1: pomiędzy Kadesz i Szur), w okolicach studni Rachaj-Roj (w. 62; por. Rdz 25,11: Izaak; Rdz 16,14: Hagar,

---

<sup>143</sup> J. Scharbert (*Genesis*, s. 179) słusznie zwraca uwagę, że nie można na tej podstawie wyciągnąć pewnego wniosku, iż Abraham nie żyje (por. Rdz 25,5-6), gdyż z w. 67 wynika, że umarła tylko Sara (por. Rdz 23). Z drugiej jednak strony w w. 65 sługa zwraca się do Izaaka „mój panie”, a przywołanie informacji o śmierci matki może wynikać w opowiadaniu jedynie z tego, że chodzi o wskazanie Rebeki jako jej następczyni. Być może, jak sugerowałem wcześniej, Abraham kazał słudze udać się bezpośrednio do Izaaka, a zwrot „mój panie” to jedynie formalny sposób zwracania się do dziedzica. W każdym razie z całą pewnością można powiedzieć w tym miejscu jedynie to, że Izaak z jakichś powodów nie żyje już razem z ojcem, co tłumaczyłoby także jego nieobecność podczas pogrzebu Sary w Rdz 23.



między Kadesz i Bered)<sup>144</sup>. Chodzi o terytorium silnie naznaczone wcześniejszą obecnością Izmaela i Hagar (Rdz 16,13-14). Przyrodni brat Izaaka, o czym była już mowa (Rdz 21,21), przemiescił się później bardziej na południe (pustynia Paran; por. Rdz 25,18: między Chawila i Szur)<sup>145</sup>. Sługa jednak wie nie tylko, gdzie go szukać, ale i udaje się tam bezpośrednio po spełnieniu swojej misji. Narrator przywołuje te wskazania geograficzne w momencie, kiedy Izaak skądś wraca (por. *bw*<sup>2</sup> – „wchodzić”, „przybywać”)<sup>146</sup>. Następny wiersz precyzuje to, skąd wraca i co tam robił (w. 63a) oraz akcentuje jego pierwszy kontakt wzrokowy ze zbliżającą się karawaną (w. 63b). Udał się on na pole i teraz wraca z niego pod wieczór. Niejasne jest jednak, co tam robił. Zwrot *lāsūah*, opisujący cel jego pobytu „na polu”, ma niepewny sens. Chodzi prawdopodobnie o rdzeń *śwḥ* lub *śwṭ*. W pierwszym wypadku jest to *hapax legomenon*, którego sens bywa różnie oddawany w starożytnych wersjach: LXX – „plotkować/gawędzić”, Wulgata – „medytować”, Targum – „aby się modlić”, tłumaczenie syryjskie: „aby się przechadzać”<sup>147</sup>. Najbardziej prawdopodobny sens byłby jednak taki, że Izaak wyszedł, „aby spacerować/ włączyć się”<sup>148</sup>, choć nie brak także innych sugestii<sup>149</sup>. Wskazuje się na arabski rdzeń wyrażający sens „rzucić czyjaś broń” (J. Blau); tłumaczy się go także jako: „wyszedł, aby się położyć na zewnątrz” (P. Wemberg-Møller) lub „kopać dół” – idiom zwrotu „pobierać się/dojść do siebie” (J. Ellington). W przypadku drugiej propozycji

<sup>144</sup> Informacja zawarta w słowach *bā<sup>2</sup> mibbō<sup>2</sup> b<sup>c</sup> ʿēr lahay rō<sup>2</sup>i* jest trudna syntaktycznie – „przyszedł skąd przyszedł...”. LXX koryguje masoreckie *B<sup>c</sup> ʿēr* – „studnia” na *bemidbar* „na pustyni”, Niektórzy badacze sugerują tu jednak dyptografię wynikająca z poprzedzającej ten wyraz formy czasownikowej. Por. dyskusję w: H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161.

<sup>145</sup> Znamienne jest to, że nigdy nie wspomina się o jakimkolwiek konflikcie pomiędzy obu braćmi, a w Rdz 25,9 obaj nawet zgodnie pochowują swego ojca. Por. Th. Römer, *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Un lecture de Genesis 16*, *ÉThR* 74 (1999), s. 161–172.

<sup>146</sup> Może to sugerować, że Izaak nie prowadzi osiadłego trybu życia, por. H. Seebass, *Genesis*, s. 250.

<sup>147</sup> Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, s. 339.

<sup>148</sup> Tak m.in. C. Westermann, *Genesis*, s. 478 i L. Ruppert, *Genesis*, s. 609. Por. H.P. Müller, *Die hebräische Wurzel śwḥ*, *VT* 19 (1969), s. 368.

<sup>149</sup> Por. H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161; L. Ruppert, *Genesis*, s. 608-609. Tradycja targumiczna, Kimchi oraz Luter sugerują sens „czynić żalobę”, co odpowiadałoby informacji z w. 67 (por. B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 532). Podobnie G. Vall, *What was Isaac Doing in the Field (Genesis XXIV 63)?*, *VT* 44 (1994), s. 513–523, zwłaszcza s. 523; G.A. Rendsburg, *lāsūah in Genesis XXIV 63*, *VT* 45 (1995), s. 558–560: „wylewać wodę” w sensie „oddawać moc”.

rdzenia chodziłoby o formę poboczną od *śth* – „wzruszać się”, także przekładaną różnie w starożytnych tłumaczeniach<sup>150</sup>.

W każdym razie wracając, Izaak „podnosi oczy i widzi” zbliżającą się karawanę wielbłądów (w. 63b). To typowy w takich sytuacjach zwrot wskazujący na zmianę perspektywy (por. w. 64). Zawsze podkreśla on, że dzieje się coś ważnego (por. Rdz 22,4). Za chwilę w podobny sposób opisze się spojrzenie Rebeki (por. w. 64). Chodzi więc o wydarzenie rozgrywające się równocześnie. Jakie będzie to pierwsze wzrokowe wrażenie obojga narzeczonych?

#### 4.4.2. Reakcja Rebeki na widok Izaaka (ww. 64-65)

Z poprzedniego wiersza wynika, że Izaak nie dostrzegł jeszcze Rebeki, a jedynie karawanę wielbłądów. Kiedy Rebeka „podnosi oczy” (w. 64a), dostrzega Izaaka. W odróżnieniu od niej jest on sam, więc łatwiej go wyróżnić z otoczenia. Jej reakcja jest natychmiastowa, zsiada (dosłownie „spada” – *npl*) z wielbłąda (w. 64b)<sup>151</sup> i pyta sługę, kim jest „ten”<sup>152</sup> zbliżający się człowiek (w. 65a). W odpowiedzi słyszy „to mój pan” (w. 65b). Niekoniecznie jednak narrator wskazuje w ten sposób, iż Abraham umarł<sup>153</sup>. Chodzi raczej o prezentację Izaaka, przyszłego męża i dziedzica, a więc *in spe* także nowego pana sługi. Po tych słowach Rebeka zasłania swoją twarz welonem (w. 65c; por. Pnp 4,1.3; 6,7; Rdz 38,14.19)<sup>154</sup>. Spełnia tym samym kanony społecznych zachowań<sup>155</sup>. Chodzi bowiem o gest przygotowujący do ślubu. W Rdz 29,23-25 zdjęcie we-

<sup>150</sup> Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. II, s. 339.

<sup>151</sup> Gest ten uwydatnia respekt wobec drugiej osoby (1 Sm 25,23; 1 Krl 5,21; Joz 15,18) por. C. Westermann, *Genesis*, s. 478.

<sup>152</sup> Zaimek wskazujący *hallāzeh* to rzadka (por. Rdz 37,19; odpowiednik żeński w Ez 36,35) i wtórna forma klasycznego zaimka *zeh*, „with strengthend demonstrative force” por. GKC § 34f.

<sup>153</sup> Tak sądzi G. Wenham, *Genesis*, s. 152. Podobnie C. Westermann, *Genesis*, s. 479 i H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 161 wskazując na przestawienie względem (Rdz 25,7).

<sup>154</sup> Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, Poznań 2004, s. 44.

<sup>155</sup> Por. przepisy obowiązujące w prawie z czasów Średniego Państwa Asyryjskiego § 40 (ANET, 183). Tylko nierządnicę i niewolnicę były zwolnione z obowiązku wychodzenia na zewnątrz bez woalki/nakrycia głowy. Był to ukryty rodzaj ironii z ich statusu społecznego, por. R. Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law*, t. I, Leiden–Boston 2003, s. 553. Możliwe, że zwyczaj ten przyjął się właśnie tą drogą w Judei, por. O. Keel, *Pieśń nad Pieśniami*, Poznań 1997, s. 151 oraz M.A. Sweeney, *Welon*, w: P.J. Achtemeier (red.), *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999, s. 1326–1327.

lonu wiąże się z zawarciem małżeństwa i gest ten oznacza oficjalną prezentację narzeczonej<sup>156</sup>.

#### 4.4.3. Rebeka żoną Izaaka (ww. 66-67)

Narrator pomija wszelkie zbędne elementy w narracji, jak np. opis powitania. Sługa zdaje natychmiast Izaakowi relację (*spr*) ze wszystkich rzeczy, które wykonał<sup>157</sup> (w. 66). Czasownik *spr* w osnowie piel podkreśla aspekt opowiadania o charakterze relacji (wyliczać, zgłaszać, oznajmiać)<sup>158</sup>. Ponownie fakt, że czyni to wobec Izaaka, nie musi oznaczać, iż Abraham umarł<sup>159</sup>. Intencją narratora jest przede wszystkim odniesienie do wszystkich opatrnościowych aspektów podkreślanych we wcześniejszym opisie. Izaak musi wiedzieć, że dziewczyna, którą sługa przyprowadził mu jako przyszłą żonę, odpowiada nie tylko wymogom postawionym przez jego ojca, ale jest także tą, którą wskazał słudze sam Jahwe. Nie bez znaczenia jest zapewne także jej aspekt charakterologiczny, tak szczegółowo uwydatniony w trakcie minionych wydarzeń. Warto zwrócić uwagę, że na tym etapie narracji Izaak nie rozmawia jeszcze z Rebeką<sup>160</sup>. Dopiero w odpowiedzi na relację sługi wprowadzi (*bw<sup>2</sup> hifil*) ją *do namiotu Sary, swej matki* (w. 67a)<sup>161</sup> i staje się (*hyh*) ona jego żoną (*lō l' iśšāh*). Narrator informuje dodatkowo, że Izaak „kochał” (*ʔhb*; por. Rdz 22,2: miłość ojca do syna) Rebekę, i był „pocieszony (*nḥm* nifal) po swej matce” (w. 67b; por. Rdz 23)<sup>162</sup>. Imię „Izaak” i zwrot „jego matka” tworzą inkluzję w wierszu. Nie

<sup>156</sup> Por. J. Kügerl, *Schleier*, w: NBL, t. III, s. 485: „die Verschleierung der Braut durch den Mann bei der Hochzeit war Zeichen für die Eingliederung in die neue Familie”.

<sup>157</sup> Taki sens ma zwrot *kōl-haddebārīm ʔāšer yāśāh*, por. C. Westermann, *Genesis*, s. 479.

<sup>158</sup> Por. L. Koehler i inni (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. I, s. 717.

<sup>159</sup> Ten aspekt ponownie podkreśla w tym miejscu G. Wenham, *Genesis*, s. 152.

<sup>160</sup> H.V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 162.

<sup>161</sup> C. Westermann (*Genesis*, s. 479) uważa słowa „Sary, swej matki” za gramatycznie niepoprawne i kwalifikuje je jako *Zusatz* – dodatek (por. GKC §127f: „*Sārāhō'immō* Gn 24,67 is no doubt only a subsequent insertion”). Zwraca też uwagę na różnicę między „namiotem” Izaaka i „domem” Labana. To dwa całkowicie różne style życia.

<sup>162</sup> Sugestia (por. C. Westermann, *Genesis*, s. 479), że pierwotnie mogło tu być „po swoim ojcu”, oraz że Rdz 25,11 było bezpośrednio po Rdz 24,67, jest czysto hipotetyczna. H. Seebass (*Genesis*, s. 250) podkreśla natomiast, że odniesienie do śmierci Sary, a nie do przypuszczalnej śmierci Abrahama (por. ww. 65-66 oraz ewentualną żalobę po nim w w. 63), jest dość dziwne z racji, że Izaak nie był uczestnikiem wydarzeń opisanych w Rdz 23.

wiemy, co dokładnie czynił Izaak w w. 63 na pustyni, ale obecna scena, wraz z wprowadzeniem do namiotu młodej małżonki, oznacza bez wątpienia pozytywną zmianę, która zaszła w jego życiu. Cały opis wskazuje bowiem na zawarcie ślubu i przedstawia Rebekę w roli następczyni Sary, dość nieoczekiwanie przywołanej w zakończeniu perykopy. Miłość i pociecha, jaką Izaak czuje wraz z poślubieniem Rebeki, są zapowiedzią, że Boże obietnice o licznym potomstwie i błogosławieństwie znalazły swe kolejne ogniwo, poprzez które będą realizowane w przyszłości.

### **5. Jak i dlaczego Rebeka stała się następczynią Sary?**

Kim jest Rebeka i w jaki sposób stała się następczynią Sary? Z kontekstu literackiego, jakim są opowiadania o patriarchach (Rdz 12-36), wynika, że przede wszystkim opisywana jest jako matka Jakuba (Rdz 25-28), a więc pramatka późniejszych plemion Izraela. W tym sensie tradycja o Rebecce należy do dziedzictwa grup plemiennych z północy. Większość tekstów poświęconych jej osobie, poza kompleksem z Rdz 25-28, uważana jest dziś za młodsze, redakcyjne dodatki do tej pierwotnej wersji. Do tej ostatniej grupy, jak wykazaliśmy powyżej, zalicza się także Rdz 24. W kanonicznej wersji opowiadań patriarchalnych Rebeka ukazana jest, podobnie jak Sara, jako kobieta przez długi czas bezpłodna (Rdz 25,21; por. Rdz 11,30; 21,1-2). Staje się matką dwóch synów dopiero po pozytywnej odpowiedzi Boga na modlitwę Izaaka (Rdz 25,21). Po narodzinach bliźniąt autorzy biblijni podkreślają jej szczególną miłość do młodszego z synów – Jakuba (Rdz 25,28). Jej podpowiedzi i działania umożliwiły mu podstępne odebranie Ezawowi błogosławieństwa udzielonego przez ojca (Rdz 27). Taką postawę Rebeki legitymizuje jednak prorocтво otrzymane podczas oczekiwania na narodziny (Rdz 25,23). Również później, w obawie przed zemstą Ezawa, Rebeka troszczy się o życie Jakuba (Rdz 27,41-45) i – podobnie jak było to w wypadku Abrahama w odniesieniu do Izaaka – troszczy się, aby Jakub poszukał sobie żony pośród swoich krewnych (Rdz 27,46; por. Rdz 29). Widać więc, że w praktyce Rebeka wypełnia wobec swego syna podobną rolę, jaką wcześniej Abraham odegrał wobec jej męża (por. Rdz 24,2-4.6-8.58). Nawet błogosławieństwo, które otrzymała od swoich krewnych przed wyruszeniem w drogę do Izaaka (Rdz 24,60), przypomina błogosławieństwo udzielone Abrahamowi (por. Rdz 22,17).

Pierwsza, genealogiczna wzmianka o Rebecie (Rdz 22,23) przygotowuje czytelnika do wydarzeń opisanych w Rdz 24 (zwłaszcza Rdz 24, 15.24; por. też Rdz 25,19). Narrator, w klasycznej scenie spotkania przy studni (por. Rdz 29,1-30: Jakub; Wj 2,11-22: Mojżesz), tym razem z udziałem pośrednika (sługa), opisuje przyszlą żonę Izaaka jako młodą i urodziwą dziewczę (Rdz 24,16), wykazującą niezwykłą gościnność (Rdz 24,17-20.25; por. Rdz 18: gościnność Abrahama). Co ważniejsze, zgodnie z wiarą Abrahama, jest ona gotowa udać się natychmiast w podróż do kraju zamieszkania jej przyszłego męża (Rdz 24,56; por. Rdz 24,6.8: troska Abrahama o to, aby Izaak pozostał w kraju, który Bóg wskazał jako przyszłe dziedzictwo jego potomków). Nie bez znaczenia jest także, wieńcząca cały rozdział dwudziesty czwarty, informacja o miłości Izaaka do Rebeki i fakt, że stała się mu ona pociechą po śmierci matki (Rdz 24,66). Końcowe odniesienia do Rebeki także mają duże znaczenie dla zrozumienia jej roli w dziejach patriarchów. Zarówno zaskakująca informacja o śmierci mamki Rebeki – Debory (Rdz 35,8; por. Rdz 24,59), umieszczona w kontekście pobytu Jakuba w Betel, jak i kolejna o pochówku samej Rebeki w Mamre koło Hebronu (Rdz 49,31; por. Rdz 23), znajdują się w tekstach przypisywanych generalnie później, powygnaniowej redakcji Pięcioksięgu. Ostatnia z tych informacji w sposób oczywisty podkreśla, że Rebeka należy, jako druga po Sarze, do matriarchalnej linii praprzodków narodu wybranego. Więcej kontrowersji budzi wtrącenie o śmierci i pochówku piastunki Rebeki. Niewykluczone jednak, że u jej podstaw leży jakaś wcześniejsza tradycja związana z imieniem prorokini Debory (por. Sdz 4,5) i redaktor tego tekstu posłużył się nią, łącząc to imię z piastunką Rebeki, aby w dodatkowy sposób uwierzytelnić rolę „odkrytego” przez Jakuba sanktuarium w Betel (Rdz 28,10-22)<sup>163</sup>.

Z kolei postać Izaaka na tle Rebeki jest charakterologicznie mniej wyraziście w cyklu patriarchalnym. Widać wyraźnie najpierw epizodyczną rolę Izaaka w cyklu o Abrahamie. Także przy lekturze wspólnych losów Izaaka i Rebeki odnosi się nieodparte wrażenie, że ten pierwszy pozostaje całkowicie w cieniu swej żony (por. np. Rdz 25,28: Izaak miłuje bardziej Ezawa, Rebeka zaś Jakuba). Izaak odgrywa o tyle ważną rolę w cyklu o Abrahamie, o ile ukazany jest w nim jako syn zrodzony z obietnicy (Rdz 21,1-8). Kolejne epizody w kano-

---

<sup>163</sup> Por. dyskusję w: L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. III: *Gen 25,19-36,43* (FzB 106), Würzburg 2005, s. 481–483. Na temat „odkrycia” sanktuarium w Betel por. J. Lemański, *Jakub w Betel: od hieros logos po próbę pojednania (Rdz 28,10-22)*, „Verbum Vitae” 16 (2009), s. 17–51.

nicznym kształcie tego cyklu przygotowują czytelnika stopniowo do tego wydarzenia. Takie ukierunkowanie całego cyklu o Abrahamie pojawiło się jednak najprawdopodobniej wtórnie i pierwotnie synem i dziedzicem patriarchy miał być Izmael. Dopiero kolejne, postkapłańskie redakcje zmieniły tę kolej rzeczy. W kapłańskiej historii Abrahama istotną rolę odgrywają dwa zasadnicze punkty. Pierwszym jest przymierze (Rdz 17), w którym Bóg zaprasza potomków patriarchy do zamieszkania w ziemi Kanaan i obiecuje im być „ich Bogiem” (Rdz 17,8), a co za tym idzie, powierza także przywilej swojego kultu (Rdz 17,18-19). Drugim ważnym momentem jest zakup grobu dla Sary w Makpela, w okolicach Hebronu (Rdz 23). Grób ten stanie się dla P grobem wszystkich patriarchów i ich żon (Rdz 25,9-10; 35,27-29; 49,29-33; 50,12-13). Uderzające jest jednak to, że Abraham w momencie zawarcia przymierza (Rdz 17) ma tylko jednego syna: Izmaela i to on jako pierwszy zostanie obrzezany (Rdz 17,23) zgodnie z nakazem Boga (por. Rdz 17,10-13).

Mając na uwadze, znany z dokumentów asyryjskich i babilońskich (od VIII do VI wieku przed Chr.), fakt istnienia federacji protoarabskich grup plemiennych na południu, nie można przeoczyć tego, że co najmniej sześć wymienianych w tych dokumentach nazw plemiennych pokrywa się z imionami potomków Izmaela z Rdz 25,12-15<sup>164</sup>. Koalicja ta rozbita została ostatecznie przez Babilończyków, co spowodowało wielką migrację składających się na nią ludów w różnych kierunkach, w tym także na tereny Judei. Grupy te były na tyle liczebne, że na początku dominacji perskiej można już myśleć o sporej „izmaelizacji” tego, wyludnionego w poprzednich latach, regionu. Nieliczni rdzenni mieszkańcy Judei mieli więc wiele okazji do kontaktów z synami Izmaela i Ezawa. Autorzy kapłańscy w tej sytuacji mogli mieć początkowo na celu wskazanie wspólnego antenata dla wszystkich tych ludów. Abraham, opisywany jako nieustanny wędrowiec, doskonale nadawał się do tej „ekumenicznej” roli. O ile tradycje o wizycie w Haranie (Rdz 12,6) i Betel (Rdz 12,8; 13,3) zaczerpnięte są z tradycji o Jakubie, o tyle Ur Chaldejskie jest wkładem własnym autorów kapłańskich (Rdz 11,28.31; por. też Rdz 15,7 i Ne 9,7: post-P). Źródłem dla pierwotnej tradycji o Abrahamie jest prawdopodobnie Hebron/Mamre, do czasów perskich stolica centralnego i górzystego południa. Już w czasach Dawida było to miejsce spotkań różnych grup protoarabskich przy-

---

<sup>164</sup> F.V. Winnett, *The Arabian Genealogies in the Book of Genesis*, w: T. Frank i inni (red.), *Translating and Understanding the Old Testament*. FS. H.G. May, Nashville–New York 1970, s. 171–196.

bywających od strony pustyni Negew. W VI wieku miejsce to, ze względów handlowych, jak i ze względu na istniejące tam sanktuarium, mogło być uczęszczone również przez Izmaelitów. Niewykluczone, że etymologiczny sens imienia Abrahama – *ojciec wielu* (Rdz 17,5) – może być odzwierciedleniem tej multietnicznej tradycji<sup>165</sup>.

Pierwotny dokument kapłański (tzw. P<sup>8</sup>) nie zna jeszcze wersji o wypędzeniu Izmaela i odejściu Ezawa, gdyż obaj są obecni przy pochówku swego ojca (Rdz 25,9; 35,29 P). Taka bliskość Izmaelitów czy Edomitów niekoniecznie musiała podobać się późniejszym redaktorom z kręgów kapłańskich i to oni mogli dołączyć do tradycji o Abrahamie opowiadania o wygnaniu Izmaela i jego matki (Rdz 16\*; 21,1-21). Redakcyjne przepracowane opowiadanie o przymierzu z Rdz 15 także zależy w dużym stopniu od kapłańskiej wersji z Rdz 17<sup>166</sup>. Aby złagodzić nazbyt multietniczny charakter Abrahama, do cyklu opowiadającym o tym patriarsze dodanych zostaje później jeszcze wiele innych epizodów mających u podstaw lokalne i archaiczne tradycje, pierwotnie niezwiązane nawet z osobą patriarchy: trzy opowiadania o zagrożeniu dla żony patriarchy (Rdz 12,1-20; 20; 26,6-14), opowiadanie o uratowaniu Lota i zagładzie Sodomy (Rdz 18,16-19,29), etiologiczna anegdota o Locie i jego córkach (Rdz 19,30-38) czy wreszcie opowiadania o rywalizacji wśród Filistynów (Rdz 21,22-34; 26,14b-33).

Połączenie Izaaka z Rebeką w roli drugiego ogniwa w cyklu patriarchalnym mogło więc dokonać się dopiero na etapie powygnaniowej redakcji tych tradycji. Izaak, młodszy syn Abrahama, jest dziedzicem obietnic, które otrzymał jego ojciec, ale to Rebeka – w większym stopniu niż jej mąż – wykazuje aktywność w realizacji Bożych planów. W tym sensie różni się także od Sary, która początkowo nie wykazywała wiary w spełnienie się Bożych obietnic (por. Rdz 18,12). W podobny zresztą sposób na te zapowiedzi reagował wcześniej również Abraham (Rdz 17,17; por. jednak Rdz 15,5-6). Patriarcha ostatecznie wykazuje się jednak aktem głębokiej wiary (por. Rdz 22,12.15-18), której wyrazem jest też późniejszy dialog ze sługą w Rdz 24,2-8. Rebeka, w kontekście

---

<sup>165</sup> A. de Pury, *Genesis 12-36*, w: Th. Römer i inni (red.), *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, Bologna 2007, s. 136.

<sup>166</sup> Th. Römer, *Genèse 15 et les tensions de l communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham*, „Trans” 7 (1994), s. 107–121. Polemiczny pogląd w tej materii por. L. Schmidt, *Genesis XV*, VT 56 (2006), s. 251–267.

tej wiary Abrahama, od początku do końca jest ukazywana w Rdz 24 jako jej godna spadkobierczyni, wskazana przez Bożą opatrność na żonę dla Izaaka.

Połączenie Rebeki z Izaakiem w Rdz 24 pozwoliło nie tylko na łagodne przejście od związanych z południem tradycji o Abrahamie do związanych z północą tradycją o Jakubie. Te ostatnie stanowiły początkowo prawdopodobnie alternatywę dla tradycji o początkach narodu związanych z Exodusem (Oz 12), a sam Jakub uważany był w kręgach prorockich za „oszusta” (Oz 12,4) i „włóczęgę” (Oz 12,2a). Połączenie z tradycjami o Abrahamie poprzez Rebeke i Izaaka pozwoliło złagodzić ten negatywny obraz tradycji Jakubowej. „Oszustwo” przy otrzymaniu błogosławieństwa można było wytłumaczyć Bożymi preferencjami (podobnie jak w wypadku wyboru Izaaka zamiast Izmaela), a rolę Rebeki – Bożym objawieniem. W ten sposób stała się ona wzorem pramatki będącej ważnym ogniwem dziedzictwa obietnic, której pierwszymi beneficjentami byli Abraham i Sara.

Zasadniczy cel perykopy z Rdz 24 polega na przedstawieniu Rebeki w roli następczyni Sary i drugiej w kolejności pramatki narodu wybranego. W ten sposób wieloplemienna konfederacja synów Izraela związana z imieniem Jakuba, stała się spełnieniem (i dziedzicem) obietnicy liczego potomstwa złożonej Abrahamowi (Rdz 12,2). Narrator w Rdz 24 z całą siłą przekonywania dowodzi, że wybór Rebeki, umożliwiającej redakcyjne połączenie odrębnych dotąd tradycji, dokonał się wyrokiem Bożej opatrności. W tym sensie załagodzeniu uległy znane z początkowego okresu po wygnaniu babilońskim konflikty etniczne i polityczne pomiędzy wyznawcami Jahwe z północy (Samaria) i południa (Judea) oraz pomiędzy repatriantami z Babilonii i diasporą egipską, w znacznej mierze powiązaną etnicznie z plemionami z północy (Józef, Efraim)<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> W Lb 13,11 (por. 36,5; Ez 47,13) Józef jest protoplastą plemienia *mth* – Manasses (Machir) i Efraima (Rdz 41,50-52; Joz 14,4). W wielu miejscach mówi się też o „synach Józefa” (Lb 1,10.32; 26,28.27; 34,23; 36,1; Joz 14,4; 16,1.4; 17,14.16; 18,11; 24,32; 1 Krn 5,1; 7,29; Ps 77,16) lub o „domu Józefa” (Joz 17,17; 18,5; Sdz 1,22-23.35; 2 Sm 19,21; 1 Krl 11,28; Am 5,6; Ab 18; Za 10,6). Chodziłoby więc o postać-eponim dla grupy plemion zamieszkujących tereny Samarii. Wzajemne etniczne związki pomiędzy Manassesem (mieszkającym w północnej części) i Efraimem (mieszkającym w południowej części) nie zostały dotąd wyjaśnione. Jednak nazwa Efraim pierwotnie stanowiła toponim, zaś Manasses jest nazwą etniczną. Być może z tego powodu to Manasses uchodzi za pierworodnego Józefa (Rdz 41,50-52). Imię Józef pojawia się często jako odniesienie do Królestwa Północnego (Ez 37,16; Am 5,6; 6,6), a po wygnaniu nawet do całego Izraela (Ps 77,16; 80,2; 81,6; Ab 18; Za 10,6).



W tle opowiadania zauważyć można dodatkowe elementy przesłania teologicznego. Pierwszym i podstawowym jest postawa wiary wyrażona przez Abrahama, ojca narodu. Narrator podkreśla jego bezwarunkowe zaufanie względem Boga. Patriarcha, nauczony minionym doświadczeniem, nie ma wątpliwości, że zrealizuje On wszystkie swoje obietnice, a pojawiające się ewentualne przeszkody zostaną rozwiązane przez Opatrzność. Jego sługa dojrzeje do takiej wiary dopiero w trakcie opisanych w tym rozdziale wydarzeń. W trakcie opowiadania narrator wyraźnie uwydatnia, że Bóg rzeczywiście odpowiada pozytywnie na ufność postawę patriarchy i prowadzi jego sługę prosto do celu, ofiarowując więcej niż sam Abraham, a potem jego sługa mogli się spodziewać. Ten dowód opatrnościowej opieki i zarazem kontynuacji obietnic złożonych patriarsze ostatecznie przekonuje także sługę. Przesłanie jest więc jasne: nie tracić zaufania, że Bóg czuwa nad realizacją swoich obietnic. Akcent położony jest tu także na konieczność szukania żony w kręgu własnego klanu. Takie tendencje pojawiły się wśród przedstawicieli narodu wybranego w okresie powyganiowym (Ezd 9-10; Ne 13; por. Księgę Rut jako ewentualny protest przeciwko nim). Pozwala to sądzić, że przy okazji redagowania Księgi Rodzaju i zawartych w niej opowiadań o patriarchach, autorzy biblijni chcieli dać także jasne przesłanie teologiczne współczesnej sobie wspólnotie wierzących i odpowiedzieć na nurtujące ją wówczas problemy. Zasadniczy rys teologiczny: potrzeba ufności wobec Boga i wypełnienie się Jego obietnic ma jednak wymiar ponadczasowy i pozostaje aktualne w każdym czasie i sytuacji.

## REBECCA, LA SUCCESSORE DI SARA

### Riassunto

La pericope di Gen 24 viene vista come un ponte che permette di continuare la linea narrativa della prima coppia dei patriarchi (Abramo/Sara) nei loro discendenti (Isacco/Rebeca) e collegarla con le tradizioni di Giacobbe. Un'analisi contestuale e narrativa espone la fede di Abramo nel compimento di tutte le promesse (cf. Gen 12,1-3), e i dubbi di un suo servo anonimo. Allo stesso tempo permette di sottolineare la corrispondenza della fede del patriarca alla disposizione di Rebeca d'entrare nella linea delle promesse Divine e la provvidenza di Dio in effettuare questo processo. La

persona di Rebeca fa un ponte tra le tradizioni di Abramo e quelle di Giacobbe, aiutando allo stesso tempo – grazie al collegamento con Isacco – di eliminare la preesilica, negativa valutazione di Giacobbe stesso (cf. Os 12,1-4). Lo stile della narrazione corrisponde alle esigenze dell'epoca postesilica e le loro difficoltà nel mantenere la fede nelle promesse patriarchali. Da un lato nel testo viene sottolineata la provvidenza divina alla quale si deve avere una fiducia, e da un altro si esprime la spiegazione del motivo perchè dopo l'esilio babilonese fu così importante di evitare il prendere una moglie al di fuori del proprio clan.

**NOTY, KOMENTARZE,  
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**DWIE DROGI W ŻYCIU CZŁOWIEKA (*DIDACHE* I *LIST BARNABY*)**

**Julia Lewandowska**

Częstochowa

**Wstęp**

Dwie są drogi – jedna życia, druga śmierci, różnica zaś między obu drogami wielka<sup>1</sup>. Kruchość ziemskiej egzystencji, niepewność jutra powodują, że człowiek coraz częściej zastanawia się nad sensem życia. Dla wszystkich wierzących jest on oczywisty – niebo. Nasze życie jest wędrówką, pielgrzymką, „drogą do nieba” – jak mawiał św. Maksymilian Maria Kolbe. Niniejszy artykuł próbuje ukazać tę wędrówkę ku ostatecznemu przeznaczeniu człowieka poprzez pryzmat „dwóch dróg” ukazanych w dziełach *Didache* i *List Barnaby*.

**1. Ojcowie Apostolscy**

Zanim zmarł św. Jan Apostoł, zaczęły pojawiać się teksty, których autorami byli uczniowie Apostołów bądź chrześcijanie żyjący w bezpośrednim ich sąsiedztwie. To właśnie ci ludzie zaczęli pisać pierwsze teksty chrześcijańskie, które stanowią dla teologów i historyków cenne dokumenty. Teksty powstawały w nie zawsze czystym języ-

---

<sup>1</sup> W. Kania, *Sakramenty wiary*, Kraków 1970, s. 131.

ku greckim, ponieważ autorzy należeli do różnych ras i narodowości. Nie zostały one zaliczone do ksiąg natchnionych – jak teksty ewangeliczne, i choć nie są dziełami sztuki, to jednak mają bezcenną wartość świadectwa dla czasów, w których rodziła się Ewangelia. Dzięki nim wyobrażamy sobie pierwszy Kościół Apostołów i męczenników, dzięki nim możemy uchwycić zasadnicze myśli doktryny oświecone w sposób nadprzyrodzony wspaniałą wiarą: tajemnicę Boga Jedyne w Trzech Osobach, tajemnicę Wcielenia, tajemnicę Kościoła Bożego i równocześnie ludzkiego. Czytając je, dowiadujemy się, jakie były główne zainteresowania wiernych tego okresu i ich relacje na zagadnienia związane z rozwojem chrystianizmu, z oderwaniem się od Izraela, ze stosunkami z Rzymem, z kształceniem nawróconych, i co więcej, pojmujemy ich wiarę, którą oczekiwanie na bliski powrót Chrystusa wznosiło do najwyższego ideału doskonałości<sup>2</sup>.

Do Ojców Apostolskich należą: Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Papiasz, Hermes oraz autorzy takich dzieł, jak *Didache* i *List Barnaby*. Okres ich działalności obejmuje lata mniej więcej 50–150 po Chr.

Wszystkie pisma apostolskie przeniknięte są najwyższą wiarą. Są wśród nich takie, których jedynym celem jest głoszenie wiary, pochwała życia duchowego i kontemplacja miłości Boga i zagadnień duszy<sup>3</sup>.

### 1.1. *Didache*

Najstarszym z zachowanych zabytków literatury chrześcijańskiej, jak pisze ks. Pieszczoł, jest tekst znaleziony przez metropolitę Bryeniosa w Konstantynopolu w 1883 r. Nosi on tytuł *Nauczanie Pana do pogan, przekazane przez 12 Apostołów*, zwane w skrócie *Didache*. Dziełko powstało najprawdopodobniej na początku drugiego stulecia na Bliskim Wschodzie, być może w Syrii.

Niektórzy badacze zajmujący się tym tekstem, np. J. Daniélou, twierdzą, że *Didache* zawiera uderzające podobieństwo do tekstów pochodzących z Qumran i posiada typowo judeochrześcijański charakter. W celu określenia czasu powstania utworu podjęto badania zmierzające do określenia stosunku tego dzieła do Synoptyków. Dzięki temu utrwalił się pogląd, że na *Didache* znaczny wpływ wywarła Ewangelia według św. Mateusza i że nauka w niej zawarta była tylko katechetycznym streszczeniem.

---

<sup>2</sup> D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, przeł. K. Ostrowska, Warszawa 1968, s. 312–313.

<sup>3</sup> D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, s. 316.

W *Didache* są przedstawione zasady moralne, przepisy liturgiczne i dyscyplinarne. Wskazania obowiązujące chrześcijanina zostały ułożone według schematu „dwóch dróg”: drogi życia i drogi śmierci. Taki sposób prezentowania zasad moralnych był znany już wcześniej. Chrześcijanie w taki schemat wykładali swoje zasady moralne. „Droga życia” jest katalogiem przykazań, których przestrzeganie zapewnia życie wieczne. W „drodze śmierci” wymienione zostały uczynki sprzeczne z Ewangelią. Ich autorom grozi „śmierć” – potępienie.

Część druga zawiera przepisy dotyczące kultu i praktyk religijnych; ostatnia – życia rodzinnego oraz gminy chrześcijańskiej. Całe dziełko kończy się rozdziałem o treści apokaliptycznej<sup>4</sup>.

### 1.2. *List Barnaby*

Z czasów Ojców Apostolskich pochodzi inny tekst – *List Barnaby*. Choć jest nazywany listem, z formą epistolarną nie ma nic wspólnego. Autorem nie jest również Barnaba, towarzysz św. Pawła, jak uważali Klemens Aleksandryjski i Orygenes, ale ktoś należący do szeroko rozumianego środowiska uczniów apostołskich. Przez pewien czas pismo uchodziło za natchnione.

Jak wyżej wspomniano, J. Daniélou badał związek *Didache* z tekstami pochodzącymi z Qumran, podobnie postąpił z *Listem Barnaby*. Według niego dwa elementy wskazują na powiązania z tym środowiskiem: nauka o dwóch drogach oraz używanie cytatów mesjańskich. List powstał prawdopodobnie w Aleksandrii i był wysoko ceniony, według niektórych datowany jest na lata 96–98, inni uważają, że było to około roku 125<sup>5</sup>.

*List Barnaby* składa się z dwóch części: dogmatycznej i moralnej. Pierwsza to polemika z judaizmem, która ma na celu uzasadnienie prawd wiary dotyczących Jezusa Chrystusa – przyjmowanych przez chrześcijan, natomiast odrzucanych przez Żydów. W części moralnej znajdujemy próbę przedstawienia zasad moralności chrześcijańskiej przy pomocy znanego już schematu „dwóch dróg”.

*List Barnaby* powstał, jak można wnioskować, aby przestrzec przed niebezpieczeństwem judaizmu. Autor znający bardzo dobrze Pismo Święte oraz alegoryczny

---

<sup>4</sup> A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 8–9.

<sup>5</sup> *Mala Encyklopedia Biblijna*, Kraków 1995, s. 35–36.

sposób jego interpretacji dość gwałtownie występował przeciw temu, co mogło w judaizmie uwieść mało doświadczonych chrześcijan<sup>6</sup>.

## 2. Termin „droga” – próba wyjaśnienia

„Droga” jest terminem wieloznacznym<sup>7</sup>. Oprócz znaczenia dosłownego posiada także znaczenie metaforyczne. W Biblii i pismach Ojców Kościoła to przede wszystkim metafora życia i postępowania Bożego Ludu.

Starożytny Semita był nomadą. Toteż nic dziwnego, że droga odgrywała w jego życiu ważną rolę. Rzeczą normalną jest również to, że znalazła ona swoje zastosowanie w sprawach religijno-moralnych. Metaforę drogi pogłębiono teologicznie tuż po powrocie z niewoli babilońskiej, kiedy naród wybrany uświadomił sobie, co to znaczy „chodzić z Bogiem” i jaką łaskę Jahwe wyświadczył „reszcie” Izraela.

W czasach Nowego Testamentu metaforę drogi odnoszono do działalności Jezusa Chrystusa i pierwotnego Kościoła. Oznaczała ona również sposób postępowania Boga, na którym powinno wzorować się postępowanie człowieka. Droga była równoznaczna z wolą Boga i z Jego przykazaniami; dla chrześcijan taką drogę reprezentowało nauczanie Kościoła (Dz 9,2; 18,25-26), a przede wszystkim sam Jezus Chrystus, który powiedział o sobie: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie* (J 14,6)<sup>8</sup>. On jest drogą, którą Bóg zaplanował (zob. Rz 11,33) dla zbawienia człowieka, dzięki temu, że stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, wskazał nową drogę, po której człowiek może dotrzeć do Boga (por. Hbr 10,19). Droga występuje w wielu religiach – zarówno w znaczeniu geograficznym, jak i symbolicznym.

---

<sup>6</sup> A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, s. 14.

<sup>7</sup> *Mała Encyklopedia Biblijna* (1995, s. 77) podaje, że „droga” obok dosłownego znaczenia (połączenie miast i miejscowości) ma też inne. Stary Testament mówił o ludzkim życiu jako o drodze (Ps 37, 5), po której Bóg lub świat prowadzi człowieka (zob. Wj 13,21), którą każdy może pójść (Hi 23,11), bądź też ją odrzucić (Ml 2,9). Dlatego też prorocy nawoływali do odwrócenia się od fałszywej drogi (Jr 25,5) i udania się na właściwą (Jr 31,21). Pobożny prosił Boga, aby to On wskazał mu drogę (Ps 27,11; 119). Czas Nowego Przymierza rozpoczęłowołanie Jana Chrzciciela o przygotowanie drogi dla Pana (Mk 1,3).

<sup>8</sup> *Encyklopedia Katolicka*, pod red. R. Łukaszczyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz, t. IV, Lublin 1983, s. 214.

### 3. Schemat „dwóch dróg”

W epoce judaizmu nauka o „dwóch drogach” streszczała całe postępowanie człowieka. Istnieją dwa sposoby postępowania, dwie drogi: dobra i zła. Człowiek ma prawo zdecydować, którą z dróg chce podążać.

Droga cnoty polega na praktykowaniu sprawiedliwości, na wierności prawdzie i szukaniu pokoju. Zapewnia długotrwałość i dobrobyt.

Złą i wyboistą drogą kroczą głupcy, grzesznicy i przewrotni. Tę drogę wybiera jednak większość, niestety, wiedzie ona do śmierci. Szczęśliwi są ci, których droga jest nieskalana, którzy nie czynią nieprawości, lecz postępują według Prawa Pańskiego (por. Ps 119,1-3). Przenośnia o dwu drogach jest powszechnie znana w literaturze judaistycznej i powszechnej. Schemat taki odnajdujemy chociażby u Jeremiasza (21,8) i w Księdze Przysłów (12,26; 12,28).

W Nowym Testamencie najbardziej wyraźne porównanie drogi dobrej i złej ma miejsce w Kazaniu na Górze. Jezus zachęca do pójścia wąską drogą, która prowadzi do życia, dzięki której możliwe jest osiągnięcie zbawienia, mówi również, że przestronna, czyli łatwa droga prowadzi do zguby: *Wchodźcie przez ciasną bramę. Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!* (Mt 7,13-14). Te słowa Jezusa, łącznie z obrazem dwu dróg, wykorzystano w parezie najstarszej literatury chrześcijańskiej, w interesujących nas tekstach: *Didache* i *Liście Barnaby*.

### 4. Droga życia i droga śmierci w *Didache* i *Liście Barnaby*

W *Didache* i *Liście Barnaby* droga żywota (życia), droga światła, to przede wszystkim streszczenie bądź dosłowne przytoczenie nauki głoszonej przez Jezusa Chrystusa. Autorzy tekstów wskazują na najważniejsze i największe przykazania w życiu człowieka (por. Mt 22,34-40), na których opierają się Prawo i Prorocy. Podwójne przykazanie: miłości Boga i bliźniego stanowi program moralny tekstów.

*Po pierwsze: będziesz miłował Boga, który cię stworzył,*

*Po wtóre: bliźniego swego jak siebie samego (Didache 1,2);*

*Miłuj Tego, który cię stworzył,*

*Bój się Tego, który ci kształt nadał,*

*Czuj Tego, który cię wybawił od śmierci (List Barnaby 19,2).*

Autorzy rozwijają myśl w sposób bardziej szczegółowy, nawiązując do Dekalogu, ksiąg mądrościowych, Kazania na Górze, tekstów św. Pawła Apostoła.

Drogą życia kroczą ci, którzy postępują zgodnie z zaleceniem Jezusa, wzywającego wszystkich do doskonałości: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48). W *Didache* czytamy, żeby czynić wszystko, czego Bóg od nas chce. Jeżeli w całości uniesiemy jarzmo Pana, będziemy doskonali, jeśli nie potrafimy tego czynić, przynajmniej czynmy to, co możemy.

Znajdujemy tutaj złotą zasadę odnoszącą się do miłości bliźniego: nie czynić innym tego, czego sami nie chcielibyśmy, aby nam czyniono. Drogą aniołów światłości idą ludzie, którzy miłują wszystkich – nieprzyjaciół także. Pomagają, dzielą się dobrami, panują nad słowami, czynami, myślami (*powstrzymują się od umysłowych i cielesnych pożądań*).

Szanują Stworzyciela, który jest jedynym Panem i Bogiem. Są cierpliwi, miłosierni, życzliwi, spokojni, dobrzy. Swoim życiem dają innym jak najlepszy przykład. To ci, którzy przestrzegają przykazań zapisanych na dwóch kamiennych tablicach. Żyją dla Boga, czczą Go poprzez modlitwę, uczynki miłosierdzia względem innych, chronią życie już od zarodka.

*Didache* i *List Barnaby* poruszają niezwykle aktualne problemy: ochronę człowieka od poczęcia; przypominają, że zabijanie dzieci, także już narodzonych, oraz pedofilia i pederastia były znane od zawsze i że tego czynić nie wolno. Ważnym problemem poruszonym w obu dziełach jest powrót do wróżb, astrologii, zaklęć itp., problem, który dotyka współczesnego człowieka, ponieważ wiek XXI to powrót neopogaństwa, era Wodnika, ideologia New Age. Bałwochwalstwo należy niszczyć od samego początku.

Droga śmierci to droga zupełnie przeciwna życiu. Ścieżka, którą kroczą wszyscy nienawidzący Boga i człowieka. Drogą szatana idą ludzie stosujący w codziennym postępowaniu anty-Dekalog. Autorzy piszą o niej, że jest to droga zła, pełna przekleństwa, śmierci wiecznej i kary. Podążają nią wszyscy ci, którzy nie wiedzą, jaka jest nagroda sprawiedliwości. To ci, którzy nie idą za dobrem, nie szukają sprawiedliwego sądu, nie wspierają wdów i sierot, czuwają nie z bojaźni Bożej, lecz by zło czynić<sup>9</sup>.

Kochają marność, źle mówią o innych, nie uznają swego Stwórcy, mordują dzieci, *odtrącają potrzebujących, uciskają udręczonych, adwokaci bogatych, niesprawiedliwi sędziowie ubogich, grzeszący pod każdym względem*, to wszyscy kochający kłamstwo, dwulicowość, podstęp.

Autor *Listu Barnaby* zwraca uwagę, aby poznać wszystko, co mówi Pismo Święte o woli Pana i według tego postępować. *Ten bowiem, kto to czyni, dostąpi chwały w królestwie Bożym, kto zaś wybierze drogę drugą, ten zginie razem ze swymi dziełami.*

---

<sup>9</sup> *Pisma starochrześcijańskich pisarzy. Ojcowie Apostolscy*, przeł. A. Świderkówna, oprac. ks. W. Myszor, t. XLV, Warszawa 1990, s. 133.



*Dlatego właśnie jest zmartwychwstanie, dlatego jest zaplata za wszystko. Na koniec dodaje: pozwólcie się pouczać Bogu, szukają, czego żąda Pan od was, abyście zostali uznani za wiernych w dniu sądu.*

Ludzie, którzy wybiorą drogę życia, będą oglądać oblicze Boga. Bóg będzie świecił nad nimi i będą królować na wieki wieków... (por. Ap 22,4-5).

### **Zakończenie**

Pisma Ojców Apostolskich – *Didache* i *List Barnaby* – zawierają wskazówki dotyczące ludzkiego postępowania. Mówią, co czynić, aby mieć życie wieczne i czego należy się wystrzegać. Dwie drogi stawiają przed nami jasny cel. Wybór zależy wyłącznie od człowieka. „Znaki” przy drodze, choć niezwykle czytelne, wprowadzają w pewne zakłopotanie, bo tutaj nie można być „letnim”. Jezus nie znosi połowiczności. Jasny cel, jasna sprawa, jasne reguły.

Droga doskonałości chrześcijańskiej, opisana przez Ojców Apostolskich, to droga, na której nie skrzywdzimy innego człowieka, nie obrazimy Boga, a przede wszystkim nie skrzywdzimy siebie, nie zniszczymy pięknego daru zadanego nam przez Stwórcę – człowieczeństwa przez wielkie „C”. Droga życia, która jest jasna, prosta, sensowna, może czasami trudna.

Droga śmierci – to ścieżka nienawiści, droga zła wybieranego przecież świadomie, na której wszystko można sobie „wykoślawić”, wytłumaczyć, tak jak nam się akurat podoba; zniszczyć, zdeptać, skopać miłość i człowieka.

Schemat dwóch dróg w życiu człowieka można przedstawić wizualnie za pomocą schodów. Ten, kto stara się iść drogą światła, zwrócony jest twarzą ku górze – w stronę Boga, a ten, kto odwraca się od Pana, cofa się w swoim rozwoju duchowym i zawraca z drogi wyznaczonej mu przez Stwórcę. „Kładę przed wami życie i śmierć, wybierajcie – mówi Bóg”. Każdy człowiek, wolny w swojej istocie, może drogą aniołów światłości dążyć do życia wiecznego, może wybrać również miernotę i skazać się na śmierć duchową, idąc drogą szatana.

Zostaliśmy powołani do życia z Bogiem, który z miłości do nas zgodził się na przelanie krwi Swego Jednorodzonego Syna. Droga życia nie jest łatwa, daje jednak satysfakcję i nadzieję. Wybór należy do człowieka.

*Szczęśliwy mąż,  
który nie idzie za radą występnych,  
nie wchodzi na drogę grzeszników,  
lecz ma upodobanie w Prawie Pana,  
nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą.  
[...] bo Pan uznaje drogę sprawiedliwych,  
a droga występnych zaginie (Ps 1, 1–2; 6).*

## ON THE HISTORY OF THE SOLEMNITY OF THE BODY AND BLOOD OF CHRIST

**Doc. ThDr. Peter Caban, PhD.**

Catholic Faculty of Theology, Comenius University in Bratislava

The solemnity of The Body and Blood of Christ is an important liturgical solemnity and manifestation of public reverence for the sacramental Saviour. On this day adorations are held, believers are being invited to deepen their Eucharistic devotion by the means of theoforical processions. Often the Eucharistic congress is held in the week in which this solemnity is celebrated on and so on. From the part of several priest there arose the request to clarify the history and the liturgical development of this feast in the concise form. This is the goal of this short study.

In the medieval temporales this feast did not have its own specific name. In the bull of the Pope Urban IV from 1264 it was described as *memorials sacramentum in cotidianis missarum sollemnior, festum sanctissimi Corporis Domini nostri Jesu Christi*<sup>1</sup>. The Tridentine Missal of the Pope Pius V from 1570 used the name *in festo corporis Christi*<sup>2</sup>. Missale Romanum from 1970 as well as its editio typica tertia use the name *Sollemnitatis Sanctissimi corporis et sanguinis Christi*. How did this liturgical solemnity come into existence? Its roots can be seen in the early medieval devotion to the Eucharist but the closer specification of the feast came after the visions of the religious nun Juliana from Luttych in 1209. In one of her visions when she saw half-circle of moon in the full moon whereas one dark place in it meant the missing of a special feast for the devotion to the Eucharist. In 1247 bishop Robert of Luttych established a special feast of the Eucharist in his diocese. Later in Germany it was also promoted by

---

<sup>1</sup> Cf. the letter of the Pope Urban IV dated on September 8th, 1264 to Eve from Luttych where it was described in the similar way. To this theme: Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*, Regensburg 1983, pp. 200–205.

<sup>2</sup> In some living European languages there remained the Latin name of this feast or it was slightly modified, for example *Corpus Domini* (Italy), *Corpus Christi* (England); in German: *Fronleichnam* (*Fron* or *Vron* = Lord, *Licham* or *Lichnam* = body); in French: *Fete – Dieu*; similarly in the Schwab and Allemande area: *Herrgottstag* (The Lord's Day, *Users Hergottstag* (Our Lord's Day), *der liebe Herrgottstag* (Nice day of our Lord), in Dutch: *Sacramentsdag* (The Day of the Sacrament). In Swiss cantons Nidwalden and Obwalden it is called *Appllistag* or in Bavaria and Tyrol *Entlasstag* (The Day of Indulgences).

Hugo from St. Cher in 1252 and Peter Capocius. In 1265 the Pope Urban IV by the bull *Transiturus de hoc mundo* established (pressured by the hermit Eve from Luttych and on the basis of Eucharistic miracle in Bolzano) the feast of the Christ' body with its proper officium and formulary for the whole Church<sup>3</sup>. The date of this solemnity was fixed on Thursday after the feast of the Most Holy Trinity. In the decision making which day of the week should be taken for the feast, the Holy Thursday, the day of the establishing of the Eucharist was taken into account<sup>4</sup>. After the publication of the collection of papal decisions in the period of the Pope John XXII in 1317 this solemnity was rapidly spread into the dioceses and monasteries of the Christian West.

### **On the development of the theoforical procession With the Sacrament**

A typical element of the solemnity of The Body and Blood of Christ is the theoforical procession with the Most Holy Sacrament even though it is not mentioned neither in the old documents of Luttych, nor in the bull of Urban IV. Its existence can be proved in Cologne (St. Geren, 1277) and in Benediktbeuren (in 1286). During the 14th century this procession spread rapidly into almost all the cities of Europe and it was implemented according to the local customs. Only in *Caeremoniale episcoporum* from 1600 and in *Rituale Romanum* from 1614 the procession was integrated in the official Roman books and it became the typical element. During history various forms of processions for this solemnity developed. The simplest one was the procession in the form of pious walking with singing during which the Most Holy Sacrament was carried and at the end there was a sacramental blessing. From the 15th century on the rogation processions into the fields were merging with this procession in which the crowd

---

<sup>3</sup> As a whole this formulary was found in the sources from the 14th century (for example *Ordo of Strassburg*, 1315–1318), from the 13th century there were preserved only its fragements. It is not sure whether all the texts were compiled by St. Thomas Aquinas (but it was mentioned at one chapter of the Dominicans in Barcelona by *Bartolomeo of Lucca* in *Historia ecclesiastica nova* from 1312/17) but it is very probable. The original officium in the diocese of Luttich that was compiled by *Johannes of Comillon* (13th century) was replaced by the officium of St. Thomas. The mass formulary uses the readings from 1 Co 11:23-20 and John 6:56-59, the prayers were compiled by St. Thomas Aquinas, the preface was taken from the Christmas period. The texts of the Mass songs came from other feasts (introit from the Pentecostal Monday, graduals from the Thursday of the 3rd week in Lenten period); alleluia and commuio were compiled according to the Gospel of St. John 6:56 ff. *The Sequence Lauda Sion Salvatorem* was written by St. Thomas Aquinas and it was preserved in various versions. Its unified text is found in *Missale Romanum* from 1570.

<sup>4</sup> The Pope Urban IV ordered to celebrate the octave of this feast as well. This octave was abolished after the reform of the calendar in 1965.

stopped in four world sites (statio) and then a priest gave blessing, pleading for good weather and harvest. Closely related is the custom of reading the beginning of each of the four gospels at each of these stops which is preserved nowadays as well when the beginnings of the four gospels are read at each stop and then the sacramental blessing follows. Theoforical processions quickly took their form thanks to their solemnity and various additions<sup>5</sup>. Besides the monstrance with the Sacrament there were carried also relics, pictures of saints, flags and so on<sup>6</sup>. After the Council of Trent (1545–1563) these processions got even more solemn, triumphalistic character of the public Eucharistic cult that reached its climax in Baroque. We can mention some special forms of procession such as the custom of the indulgence horse drive in the valley of Brixen in Austria known since 1648, the procession on the lake in Hallstatt and Traunkirchen with the blessing, the procession on ships<sup>7</sup>, 12-hour procession with the Sacrament since 1590 and so on. We can mention such peculiarities during the procession of The Body and Blood of Christ as the custom to fire salutary salvos at the elevation of the Sacrament, “piercing of a dragon” in the city of Furth in Germany, searching for “Angelic Mary” in St. Englmar.

### **Richness of the mass texts of the solemnity**

The Mass liturgical texts of the solemnity of The Body and Blood of Christ under the influence of St. Thomas Aquinas draw from the theologically deep thoughts. In their centre there is the aspect of the Eucharistic bread (introit, alleluia, gospel, prayer after communion), the character of memory (opening prayer and the communion song) and the message on the establishing of the Sacrament of Eucharist (second reading – epistle). The preface is a Christmas one in its appearance; it perceives the Eucharist as

---

<sup>5</sup> Out of these processions emerged the plays for the feast of Corpus Christi as well. These living scenes stood at various stops and showed a short dramatisation with Bible motives. So during the procession the viewers saw the whole series of short stories, sometimes they were occasionally connected to one theme. The oldest preserved play on the feast of Corpus Christi is *Ludus de corpore Christi* from Innsbruck (1391), in English speaking world it is *Corpus Dominis Playes* from the 14th century. Most plays came into existence since the half of the 15th century. In the second half of the 16th century these plays became autonomous and they were presented independently on the processions on other days. The most famous plays on the feast of Corpus Christi are *Autos sacramentales* from Pietro Calderon de la Barca that arose in 1634–1681 and 74 of them are preserved.

<sup>6</sup> In the 14th century there appeared so called living pictures, i.e. the whole groups of actors presenting excerpts from the Passion or from the life of Christ or from the Old Testament.

<sup>7</sup> The procession on ships is documented since 1623.

*a new incarnation*. The sequence in its middle part (verse 10–20) presents a doctrinal poem where the dogmatic fact of the transformation and the presence of Christ under both Eucharistic species is expressed. The period after the Council of Trent further strengthened and highlighted the theology of this feast. The solemnity of The Body and Blood of Christ which is ranked among the so-called *purpose-made feasts* nowadays became the demonstration of the Tridentine teaching on the Eucharist (sometimes targeted against the Protestants) and the solemnity of the manifestation of the Catholic faith. It must be observed that this solemnity was accepted by ordinary believers more on the basis of popularity of processions than on the basis of published decrees. On the other hand we must not overlook that this solemnity had a strong importance right in the period of the Middle Ages and the Baroque because it placed the Eucharist properly into the centre of liturgical and general celebrations<sup>8</sup>.

### **The contemporary development**

At present we must be careful that this solemnity would not become some folklore event, because the solemnity understood in that way would transfer the liturgy of the celebration into the area of protection of historical monuments and folklore traditions.

It is praiseworthy that there are held theoforical processions, Eucharistic congresses and liturgically valuable celebrations of this solemnity that has its own deep spiritual symbolism.

It expressed the greatest mystery and truth of faith – Christ comes into the bread and wine which after the transubstantiation became his body and blood. Let always sound in us the solid faith in strength of the Eucharist which can do impossible things, changes apparently unsolvable things and gives true meaning to Christian life.

---

<sup>8</sup> Hansjörg Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I.*, Regensburg 1983, pp. 199–207.

SUSAN LINN, *CONSUMING KIDS: THE HOSTILE TAKEOVER  
OF CHILDHOOD*,  
THE NEW PRESS, NEW YORK–LONDON 2004

**Ks. Krzysztof Łuszczek**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

B.R. Barber dokonując analizy współczesnych społeczeństw z rozwiniętą gospodarką rynkową, wskazuje na poważne zachwianie rozwojowe, które jest konsekwencją merkantylizacji ludzkiej świadomości i stylu życia. Pisze B.R. Barber: „Zniszczyliśmy stopniowo tradycyjne etapy cyklu życia, skracając dzieciństwo, po którym nastąpiło kilka bliżej nieokreślonych stadiów przejściowych”<sup>1</sup>.

Przemiany wywołane merkantylizacją naszego życia jak w soczewce skupiają się w życiu rodziny. Gospodarstwo domowe znajduje się pod nieustanną presją często sprzecznych dążeń swoich członków. Siłą sprawczą tych zmian stają się w dużej mierze media masowe. To one stają się propagatorami kultury popularnej i stylu życia na niej budowanego, którego istotę stanowi hiperkonsumpcja.

Problemy związane z wpływem konsumpcji i rynku na wychowanie dzieci i młodzieży porusza w swoich pracach Susan Linn. Amerykańska psycholog i pisarz jest zastępcą dyrektora *Media Center of Judge Baker Children's Center* w Bostonie oraz jedną z inicjatorek i dyrektorem kampanii *Commercial-Free Childhood*. Jest także instruktorem w dziedzinie psychiatrii w Harvard Medical School. Inicjatorką szeregu programów terapeutycznych dla dzieci. W wielu z nich wykorzystywała specjalnie przygotowane przez siebie lalki.

W swojej uznanej już na świecie pracy *Consuming Kids* S. Linn przedstawia swoje zasadnicze tezy dotyczące wychowania dziecka w konsumpcyjnym świecie. Dźwignią napędzającą ten świat jest reklama. Budżety światowych agencji reklamowych sięgają często miliardów dolarów. S. Linn wskazuje na siłę przekazu reklamowego. Ta wielka i skomplikowana machina coraz częściej bierze na cel coraz młodszych odbiorców. Coraz częściej stawiane jest pytanie: Co mogą kupować dzieci i jak to sprzedać?

---

<sup>1</sup> B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, Warszawa 2008, s. 13.

Sposoby sprzedawania dzieciom i młodzieży nowych produktów i usług stają się coraz bardziej wyrafinowane. Dzieje się to w dużej mierze dzięki współpracy z psychologami. Współczesne pokolenie młodzieży, określane czasami jako *generacja Y*, odczuwa głęboką potrzebę wspólnoty. Dlatego zamiast sprzedać konkretny towar próbuje się młodym sprzedać doświadczenie wspólnoty. Duże firmy stosują specjalny marketing, skierowany do młodych nabywców. Chociaż, jak podkreślają ich szefowie, dziś już nie jest tak łatwo sprzedawać towary dzieciom i młodzieży, jak było to możliwe jeszcze 10–20 lat temu. Do szczególnie aktywnych należą tutaj takie firmy, jak Mattel (producent lalki Barbie) czy McDonald's.

Działania marketingowe adresowane do dzieci i młodzieży uderzają w strukturę rodziny. Szczególną rolę mają tutaj do odegrania rodzice. Przyjmują oni różne postawy – od ulegających dzieciom w każdym ich pragnieniu aż po postawy konfliktowe i wymagające. Rodzice stają często przed trudnymi wyborami. Wydaje się, że powinni bardziej stanowczo mówić „nie”. S. Linn uważa, że sprawa jest o tyle poważna, że coraz częściej kampanie reklamowe kieruje się już do kilkumiesięcznych dzieci. Emisji w telewizji seriali dla dzieci, takich jak *Teletubisie*, towarzyszy kampania mająca na celu sprzedaż jak największej liczby zabawek i gadżetów kojarzonych z filmem. Ulega temu nawet publiczna PBS (*Public Broadcasting Service*), która z zasady powinna dbać o misyjny i społecznie użyteczny charakter swoich produkcji. Stacja podejmuje współpracę z międzynarodowymi korporacjami handlowymi.

Kultura konsumpcyjna zabija dziś w dzieciach umiejętność zabawy i kreatywność. Nawet gdy dzieci sięgają dziś po takie książki, jak chociażby *Harry Potter*, to świat w nich przedstawiony znają już wcześniej z masowych produkcji filmowych, gier komputerowych oraz Internetu. Dzięki mediom elektronicznym wyobraźnia i kreatywność myślenia jest zbędna. Od razu wiadomo jak, co i kto wyglądał, jaki był scenariusz wydarzeń. Ale dziecięca umiejętność zabawy i kreatywność nie wytrzymuje konkurencji z wolnym rynkiem. J.K. Rowling sprzedała licencję na produkcję *Harry'ego Pottera* wytwórni Warner Brothers za 500 tys. dolarów. Imperium Pokemonów w ciągu kilku lat wygenerowało obroty w wysokości 1 biliona dolarów.

Susan Linn zwraca uwagę, że marketing adresowany do dzieci i młodzieży ma przynieść zyski przede wszystkim dużym korporacjom. Często ich zaangażowanie w popieranie edukacji ukrywa zasadnicze intencje promocji i sprzedaży swoich towarów młodym konsumentom. Dotyczy to np. jedzenia sprzedawanego w szkole. Ten rynek jest w dużej mierze opanowany przez *fast fordy*, takie jak Pizza Hut, Domino Pizza, Taco Bell czy Burger King. Stąd istotna jest społeczna kontrola, aby wielkie korporacje nie niszczyły zdrowia dzieci i młodzieży, a także nie wykorzystywały ich

braku doświadczenia i krytycyzmu wobec strategii marketingowych. Wydają one ogromne środki na działalność promocyjną. W 2002 r. McDonald's wydał na reklamę 1,3 biliona dolarów, Pepsico 1,1 biliona, Burger King's 650 milionów. Jednocześnie 25% amerykańskich dzieci posiada nadwagę i jest poważnie zagrożonych otyłością.

Kondycja fizyczna amerykańskich dzieci stanowi coraz większy problem dla tamtejszego systemu edukacji, a jeszcze bardziej dla służby zdrowia. Dzieci i młodzież wystawione na agresywny marketing ulegają szkodliwym nawykom żywieniowym. Promocja zdrowego trybu życia, ćwiczeń fizycznych i zdrowej żywności nie może się przebić przez dominację *fast foodów*. W wyniku presji marketingowej kontrola dzieci i młodzieży nad ich konsumpcją ma ograniczony charakter. Stąd szczególne zadanie nauczycieli i szkoły, a przede wszystkim rodziców.

Niebezpieczny i rozwojowo bardzo szkodliwy jest marketing promujący przemoc i seks. Bardzo często mamy do czynienia z powiązaniem tych dwóch elementów. Przekaz dociera do młodych odbiorców przede wszystkim za pośrednictwem telewizji oraz zabawek. Dzieci najpierw bawią się pistoletami-zabawkami, potem oglądają serwisy informacyjne wypełnione przemocą, a nawet zawody sportowe przesyczone agresją (np. *quasi-sportowy wrestling*). Dzieci zaczynają odbierać przemoc jako efektywny sposób rozwiązywania konfliktów.

Z kolei seks w kulturze konsumpcyjnej stał się towarem, który się dobrze sprzedaje. Susan Linn przytacza wypowiedź dziesięciolatki, która w rozmowie telewizyjnej gorliwie zastrzega się: „Nie jestem pruderyjna. Naprawdę nie”, a potem opowiada o poszukiwaniu doświadczeń seksualnych. Dzieci zdobywają wiedzę o życiu seksualnym z telewizji, a w promocję tego stylu angażuje się wiele elementów kultury popularnej, od lalki Barbie po Britney Spears. Niektóre organizacje (np. Kaiser Family Foundation) monitorują media w płaszczyźnie zachowań seksualnych adresowanych do nastolatków. W 2003 r. wśród dwunastu najważniejszych show amerykańskiej telewizji adresowanych do młodych w 83% programów ukazywano nastolatki w kontekście seksualnym. W równym stopniu dzieci i młodzież są namawiani do korzystania z różnego rodzaju używek, przede wszystkim alkoholu i papierosów.

Susan Linn zachęca do tego, abyśmy poznawali specyfikę współczesnej konsumpcji oraz rozpoznawali strategie marketingowe realizowane przez wielkie korporacje, a adresowane do najmłodszych konsumentów. Powinno na tym zależeć przede wszystkim rodzicom, nauczycielom i wychowawcom. Podkreśla również, że w Stanach Zjednoczonych osoby, którym szczerze leży na sercu ochrona dzieci przed komercyjną presją, nie pozostają sami. Wspiera ich wiele organizacji, w większości mających charakter *non-profit* (np. *Commercial Alert, Children's Advertising Review Unit*). Szeroki



segment organizacji mających charakter społeczny, wyposażonych w odpowiednie zaplecze finansowe, prawne i badawcze, stanowi istotną cechę amerykańskiego systemu obrony dzieci i młodzieży przed agresywnym konsumpcjonizmem. Istotne jest również, aby rodzice sami próbowali wzbogacać swoją wiedzę na temat marketingu i strategii stosowanych przez konkretne korporacje oraz tworzyli wraz z innymi rodzicami odpowiednie grupy nacisku. Problem ten powinien być również obecny w debacie publicznej. (Hillary Clinton podczas swojej kampanii przed wyborami do Senatu USA opowiedziała się za zakazem reklamy adresowanej do dzieci poniżej piątego roku życia).

Podstawowa teza książki Susan Linn to powstrzymanie marketingu adresowanego do dzieci. W sensie rozwojowym nie są one jeszcze konsumentami (obojętnie, co by na ten temat sądzili fachowcy od sprzedaży). Dopiero się nimi stają. Trzeba im pomóc płynnie i mądrze wejść w świat nabywania towarów i usług. To może ich uchronić przed pewną antropologiczną redukcją. Niezbędny jest rozwój pedagogicznej refleksji nad współczesną konsumpcją, aby nie niszczyła potencjału rozwojowego młodego człowieka<sup>2</sup>. Praca Susan Linn doskonale wpisuje się w ten nurt badań nad współczesną kulturą i wychowaniem.

---

<sup>2</sup> K. Łuszczek, *Antropologiczne aspekty współczesnej konsumpcji w perspektywie pedagogicznej*, w: A. Szudry, K. Uzar, *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009, s. 364.

