

Mieczysław (Celestyn) Paczkowski OFM¹

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Wczesnochrześcijańskie rozważania o imieniu Jezus

Celem niniejszego opracowania jest zwrócenie uwagi na to, w jakim stopniu wyjaśnianie, rozumienie i wzywianie imienia Zbawiciela stanowiło o wierze rodzącego się Kościoła, jego duchowości i formach kultu.

Wstęp

Osoba Jezusa stanowiła dla pierwszych pokoleń chrześcijan nieustanny przedmiot refleksji i kultu. Powstawały formuły modlitw pełnych ufności i wiary w moc Syna Bożego. Jednocześnie imię Jezusa było otoczone czcią, wymawiane z szacunkiem, pisane i wyrażane w symbolach. Bywało jednak i tak, że z powodu „prawa tajemnicy” i prześladowań wierni zbyt często nie wymawiali go przed poganami. Kwestie odnoszące się do imienia Jezus nie dotyczą wyłącznie praktyk pobożnościowych lub pism z zakresu duchowości. Świadczą o tym wczesne źródła literackie, dokumentacja epigraficzna i ikonografia.

Wezwanie imienia Jezusa to najprostsza forma wyrażania wiary przez pierwszych chrześcijan (por. 1 Kor 15,3). W sposób wyraźny wskazywała już na to teologia judeochrześcijańska, lecz także gnostycy zaskakują badaczy, głównie jeśli chodzi o uwydatnienie niektórych zagadnień.

W czasach poapostolskich widać wręcz niepodważalność przekonania o historyczności Jezusa. Nie istniał problem historyczności Jego osoby, lecz pytało o tożsamość Jezusa. Wskazywanie na Jego imię stanowiło istotny element przekazu dotyczącego tej refleksji, czyli po prostu był to fundament rodzącej się chrystologii. Absolutna prostota przekazu powodowała, że był on zrozumiały dla wszystkich wierzących. Równocześnie przywoływanie obecności Odkupiciela,

¹ Ojciec dr hab. Mieczysław (Celestyn) Paczkowski OFM, prof UMK — publikował m.in. z następujących dziedzin: patrologia, historia egzegezy (okres patrystyczny), chrześcijańskie wspólnoty na Wschodzie (teologia, historia) i palestynologia. Pracuje w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii WT UMK w Toruniu oraz Wyższym Seminarium Duchownym „Antonianum” we Wrocławiu (celestyn@umk.pl).

w formie prostego i jednoznacznego w swej wymowie przekazu, nie pozostawiało najmniejszych wątpliwości odnośnie do pojmowania Jego osoby i misji.

W późniejszym okresie sposób wyrażania się o Jezusie Chrystusie był już ściśle określony i niepodlegający zmianom. Wszelkie innowacje w tym względzie mogły zmienić sens teologiczny. Refleksja patrystyczna nie uprawomocnia do rozwijania teologii wyłącznie ziemskiego Jezusa. Wątki obecne w tradycji wczesnego Kościoła mają charakter integralny i stanowią wysiłek, by przedstawić Zbawiciela jako konkretną osobę, a zarazem fundamentalną prawdę oraz zasadę hermeneutyczną². „Jezus” to określenie odwołujące do aspektu człowieczeństwa. Na płaszczyźnie hermeneutycznej to znak i warunek zaistnienia w doświadczeniu Syna Bożego przez wcielenie.

Imienia Zbawcy nie sposób odseparować od innych Jego tytułów o charakterze teologicznym. O świadomości historyczności Syna Bożego świadczy brak wyłącznego przywoływania imienia „Jezus” w refleksjach na temat odnoszących się do Niego licznych określeń. U Ojców przyjmowały one formę zarówno rzeczowników, jak i przymiotników czy imiesłowów oraz złożzeń wielowyrzowych. W literaturze patrystycznej ich liczba jest imponująca³. Imię podkreślało człowieczeństwo Syna Bożego⁴. Ojcowie Kościoła, idąc śladem autorów Nowego Testamentu, do imienia „Jezus” dodawali określenia, które wyrażały wiarę w Jego bóstwo i uwydatniały Jego posłannictwo. W teologii patrystycznej nie ma refleksji, które mogłyby być załączkiem współczesnej „jezologii”⁵.

Dobłą syntezę tematyki imienia Zbawiciela stanowią hasła w encyklopediach i słownikach specjalistycznych⁶. Przy badaniu źródeł literackich i dokumentacji epigraficznej w XX wieku, tacy autorzy, jak Jean Daniélou⁷ czy Emanuel Testa z Bellarminem Bagattim⁸, zwracają uwagę na refleksję dotyczącą imienia Jezu-

² Por. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1287–1442, tu: kol. 1287.

³ Szacunkowe liczby u niektórych autorów chrześcijańskich późnej starożytności (Klemens Aleksandryjski, Ambroży z Mediolanu, Augustyn z Hippony, Leon I Wielki, Grzegorz I Wielki) podaje F. Drączkowski w *Jezus Chrystus — nazwy* (zob. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, kol. 1353).

⁴ Już autorzy natchnieni używali go, mówiąc o Jezusie jako człowieku. Imię pojmowano przecież jako odnoszące się do konkretnej osoby, ją indywidualizujące.

⁵ Odnośnie do tej kwestii por. A. Nossol, *Jezologia*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 1285–1287.

⁶ Cytowane są tylko te najważniejsze z punktu widzenia podjętej tematyki.

⁷ Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Les figures du Christ dans Ancien Testament. Études sur les origines de la typologie biblique*, (Études de Théologie Historique), Paris 1950; tenże, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (Bibliothèque de Théologie), Paris 1958; tenże, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1963. W artykule wykorzystano tłumaczenie własne.

⁸ Obaj uczeni franciszkańscy opracowali syntezę historii i doktryny sekt judeochrześcijańskich. Opracowania Bagattiego i Testy wzbudzały nierzadko sceptycyzm niektórych uczonych, oskarżających franciszkańskich badaczy o błędy metodologiczne w ocenie znalezisk. Jest jednak znamienne, że wielu archeologów przyjęło przychylnie interpretację znalezisk i miejsc kultu. Por. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians*

sowego w teologii i kulcie judeochrześcijańskim. Ich studia są szeroko znane, a z publikacji autorstwa tych uczonych czy ich „szkoły” czerpano pełnymi garściami, chociaż szczególnie o. Testa był często i nader chętnie kontestowany⁹.

Kwestie paleograficzne stały się przedmiotem pogłębionych analiz, gdy w kolejnych dekadach refleksję tę kontynuowano. Przekonują o tym opracowania, które wyszły spod pióra Larry’ego W. Hurtado. W sposób kompleksowy autor ten wskazał, że literom tworzącym imię „Jezus” nadawano symboliczne znaczenie, ponieważ należało ono do grupy „świętych nazw” (*nomina sacra*)¹⁰.

Odnosnie do znaczenia teologicznego imienia „Jezus” pojawiają się wzmianki w studiach nad tekstami biblijnymi i nad historią egzegezy chrześcijańskiej¹¹. Należy jednak pamiętać, że tego typu opracowania raczej pobieżnie zajmują się myślą patrystyczną. Jest tak być może ze względu na przekonanie o wszechobecności i dominacji wątków duchowych i kaznodziejskich w literaturze chrześcijańskiej tego okresu. Jednak można wykazać, że refleksja pisarzy wczesnego Kościoła jest odbiciem tego, co Pismo Święte mówi o imieniu Zbawiciela¹², a co w jakimś stopniu podejmują współczesne komentarze biblijne lub opracowania egzegetyczno-teologiczne.

Stosuje się metodę syntetyczną w połączeniu z opracowaniem chronologicznym, by móc uwydatnić obecność i rozwój pewnych wątków na przestrzeni czasu. W zasadzie, chociaż z nielicznymi wyjątkami, nie wykracza się poza V wiek. Chodzi przede wszystkim o przykłady hagiograficzne i niektóre refleksje duchowe. Wiele pobocznych problemów nie jest głębiej analizowanych, a jedynie są

(Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 2), Jerusalem 1984; E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Maior 14), Jerusalem 1981; tenże, *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians*, trans. P. Rotondi, Jerusalem 1992.

⁹ Obiekcje różnego typu relacjonuje J.E. Taylor, *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.

¹⁰ Por. L.W. Hurtado, *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998) 4, s. 655–673; tenże, *The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram* [w:] *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo (Ontario) 2000, s. 271–288; tenże, *Homage to the Historical Jesus and Early Christian Devotion*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1–2 (2003), s. 131–146; tenże, *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006; tenże, *Early Devotion to Jesus. A Report, Reflections and Implications*, „Expository Times” 122 (2011) 4, s. 167–176.

¹¹ Tytuły chrystologiczne w apozycji w stosunku do imienia „Jezus” omawia A. Piwowar, *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 2, s. 111–128. Z kolei o utożsamieniu „zbawienia” z „uzdrowieniem” zob. J. Moles, *Jesus the Healer in the Gospels, the Acts of the Apostles, and Early Christianity*, „Histos” 5 (2011), s. 117–182.

¹² Zob. syntezę w: F. Zorell, *Lexicon Graecorum Novi Testamenti*, Paris 1961³, s. 608; H. Ordon, *Imię Jezus*, EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 63–64.

sygnalizowane. Nie wzięto pod uwagę licznych powtórzeń, często pojawiających się w pismach starochrześcijańskich¹³. Trudno także było na potrzeby artykułu sporządzać listę wzmianek o imieniu Jezusa z nawiązaniem do misji Zbawcy¹⁴ czy też cytować przykłady synonimicznego użycia określeń Jego osoby.

Homonomia Jozue–Jezus

Jezus jest imieniem własnym Syna Bożego, zrodzonego z Maryi „za sprawą Ducha Świętego”¹⁵. Aż do II wieku po Chr. w kręgach judaistycznych imię Yešu‘a (Ἰησους) było dosyć powszechne, ale wkrótce potem zaczęło zanikać¹⁶. W rodzącym się chrześcijaństwie zwrócono uwagę na zbieżność imion „Jozue” i „Jezus” (Ἰησοῦς)¹⁷, gdyż zarówno podobieństwo imion, jak i ich etymologiczne znaczenia („Bóg zbawia”)¹⁸, stanowiły ważny element typologii chrystologicznej¹⁹ i polemiki antyjudaistycznej²⁰. W kulturze semickiej, jak również wśród innych ludów starożytności, imię określało istotę osoby lub rzeczy, odsłaniało jej charakter i przeznaczenie tego, kto je nosił²¹. Na tej podstawie, mimo ograniczonej rozpiętości i rozdrobnienia materiału, pojawiło się wiele ważnych przy-

¹³ Bynajmniej nie roszczę sobie prawa do tego, by w pełni wyczerpać tę obszerną tematykę.

¹⁴ Na temat misji zbawczej Jezusa por. H. Langkammer, *Obraz Chrystusa Zbawcy w listach pasterskich*, „Questiones selectae” 25 (2010), s. 23–45, tu: s. 41–43; A. Piwowar, *Apozycja tytułów chrystologicznych...*, s. 123–124.

¹⁵ Jednoznacznie wskazują na to teksty: Łk 1,31 i 2,21. Potwierdza to również Mt 1,21.25. Niewidomy od urodzenia, którego Zbawca uzdrowił, określił Go jako „człowieka zwanego Jezusem” (J 9,11). W tekście Mateusza dopatrywano się wskazania na Jezusa jako zamykającego czas oczekiwań eschatologicznych i mesjańskich a otwierającego pełnię czasów przez realizację zawartego w samym imieniu posłannictwa. Mesjasz jest Zbawicielem, Emanuelem, znakiem obecności Boga pośród swego ludu, a Jego narodzenie zapoczątkowało ową zbawczą obecność Boga.

¹⁶ Por. W. Foerster, Ἰησοῦς, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 284–293, tu: s. 285–286; K.H. Rengstorf, Ἰησοῦς, *New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1986², s. 330–332, tu: s. 331–332.

¹⁷ Imię „Jozue” (gr. *Jezus*) nie było rzadkie w starożytnej historii Izraela. Jeden ze współpracowników św. Pawła nazywał się *Jesús* (Kol 4,11). Historyk żydowski Józef Flawiusz wspomina o okolo tuzinie osób tego imienia, niezwiązanych z tekstem biblijnym. W tradycji łacińskiej, w celu podkreślenia najwyższej pozycji Jezusa, następcę Mojżesza nazwano Jozuem. Jednak w tradycji greckiej (a w ślad za nią w prawosławiu) pozostano przy jedynym brzmieniu tego imienia, nazywając następcę Mojżesza Jezusem, synem Nuna (Nawego).

¹⁸ Zob. W. Foerster, Ἰησοῦς..., s. 289–290.

¹⁹ Jest to widoczne szczególnie u Orygenesa, por. K. Bardski, *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesa*, „Collectanea Theologica” 84 (2015) 4, s. 197–202.

²⁰ Por. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, ed. M. Jastrow, t. 1, London–New York 1903, s. 599–600.

²¹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 53–54.

czynków, wskazujących na sięganie po inspirującą kwestię dotyczącą imienia Zbawiciela²². Te wątki refleksji egzegetycznej pojawiły się wtedy, gdy na dobre trwał konflikt chrześcijaństwa z judaizmem²³, chociaż jej załączki są już w tekstach nowotestamentowych²⁴. Kryterium początkującym refleksję chrystologiczną w większości tekstów patrystycznych była historia zbawienia. Imię Jezus określało Słowo Wcielone i realizację Jego posłannictwa odkupienia. Na te tory miała naprowadzić typologia Jozue–Jezus²⁵.

W sposób wyraźny odwołanie do Jozuego jako „typu” Zbawiciela występuje w traktacie przypisywanym Barnabie (ok. 130 r.). Autor wykorzystuje judaistyczną tradycję zmiany imienia „Ozeasz” na „Jozue”²⁶. Warto zaznaczyć, że ten fragment stanowi część parafrazy opisu walki Jozuego z Amalekitami (por. Wj 17)²⁷. Syn Nuna jest więc zapowiedzią prawdziwego Zbawiciela, Syna Boga, który „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). *Epistula Barnabae* wskazuje na to, że przez długi czas egzegeza chrześcijańska Starego i Nowego Testamentu opierała się na antologiach tekstów biblijnych zwanych *Testimonia*, nie zaś na systematycznych komentarzach ksiąg biblijnych. Poszczególne wersety lub perykopy grupowano według tematyki teologicznej z myślą o głównych wątkach katechezy²⁸.

Jeszcze wyraźniejsze są nawiązania do postaci Jozuego w polemice antyjudaistycznej Justyna z Nablus. Apologeta pisze: „Ten, który doprowadził waszych ojców do tej ziemi [Kanaan], został nazwany imieniem «Jezus», a najpierw nazywano go «Joszua». Jeśli bowiem to zrozumiecie, będziecie mogli pojąć, że imię Tego, który powiedział do Mojżesza «gdyż moje imię jest w Nim» brzmiało

²² Por. M. Szram, *Jezus Chrystus — dzieje* (zob. C. Bartnik, *Jezus Chrystus...*, kol. 1320).

²³ Już *Septuaginta* bardziej akcentowała rolę Jozuego niż tekst hebrajski. Teksty rabinackie porównywały Mojżesza do słońca, a Jozuego do księżycy, co, jak się wydaje, było reakcją na typologię chrześcijańską. Por. J. Moatti-Fine, *La Bible d'Alexandrie*, t. 6: *Jesus (Josue)*, Paris 1996, s. 25–26; A. Tronina, *Jozue–Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „*Verbum vitae*” 1 (2002), s. 41–56, tu: s. 49.

²⁴ Nowy Testament odnosi się do imienia wodza Izraelitów w Hbr 4,8 i w Dz 7,45. W tekście Listu do Hebrajczyków autor wskazuje na antytezę: Jozue/Chrystus. Ten pierwszy „nie wprowadził ich do odpoczynku” (Hbr 4,8), a Zbawiciel „przeszedł przez niebiosy” (Hbr 8,14). Na temat osoby Jozuego, syna Nuna w judaizmie i Nowym Testamencie por. *A Dictionary...*, s. 566; F. Zorell, *Lexicon...*, s. 609.

²⁵ Por. M.C. Paczkowski, *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4) w interpretacji patrystycznej*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 8 (2015), s. 39–73, tu: s. 47–49.

²⁶ „Mówi więc Mojżesz do Jezusa syna Nawe, nadając mu to imię w chwili, gdy posyła go dla zbawienia kraju [...]. Oto znowu objawiony w cielesnej zapowiedzi Jezus, nie syn człowieka, ale Syn Boga”; *Epistula Barnabae* XII, 8, SCh 172, s. 170–173, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, s. 195.

²⁷ Por. *Epistula Barnabae* XII, 8–9. Już w judaizmie Amalekici symbolizowali moce diabelskie.

²⁸ Systematyczne komentarze pojawiają się dopiero w czasach Hipolita i Orygenesusa. Z czasem kolekcje tekstów biblijnych uzupełniano o sposób interpretacji.

«Jezus»²⁹. Z kolei poganom ten filozof i męczennik wyjaśniał, że „Jezus to imię hebrajskie, które po grecku znaczy «Zbawiciel». Z tego powodu anioł powiedział do Dziewicy: «Nazwiesz go imieniem Jezus, bowiem on zbawi swój lud od jego grzechów» (Łk 1,32)³⁰.

Justyn zwraca uwagę na to, że pierwsze litery imienia „Jozue” Mojżesz zapożyczył z imienia Jahwe. „Jezusa [Jozuego], jak już często powtarzałem, tego samego, który nazywał się «Auses» (Ozeasz) [...], Mojżesz nazwał «Jezusem». Ty zaś nie pytasz o to, dlaczego tak uczynił [...]. A zatem o Chrystusie nic nie wiesz, a jeśli czytasz, nie rozumiesz³¹. W otwartej polemice apologeta udowadnia, że Jozue był większy od Mojżesza, choć ten ostatni dla Żydów nie miał sobie równych³².

Jak się wydaje, w polemice z gnostykami postać Jozuego nie odgrywała kluczowej roli, jak to było w dyskusjach z Żydami. Ireneusz z Lyonu rozważa dzieje syna Nuna w spokojnym kontekście katechetycznej nauki *Demonstratio*. Mojżesz zmienił jego imię i „nazwał go imieniem Jezus. I tak wysłał go w mocy tego imienia wierząc, że będzie ich mógł przyjąć na powrót ocalonych, gdyż prowadziło ich to imię. I tak się też stało³³.

Dla Orygenesza czyny Jozuego były zapowiedzią zbawczych dzieł Chrystusa. Zbieżność imienia skłania Aleksandryjczyka do tego, by księgę o następcy Mojżesza odczytywać jako prorocstwo o Panu Jezusie. „Księga Jozuego — pisał Adamancjusz — nie tyle opowiada o czynach syna Nawego, co raczej maluje nam tajemnice dotyczące [...] Jezusa³⁴. Sens imienia Jozuego był zrealizowany i urzeczywistniony podjętymi przez niego działaniami w harmonijnej współpracy z Bogiem. Historia syna Nuna jest więc rodzajem *praeparatio evangelica remota*. Osią refleksji Orygenesza nad postacią Jozuego jest typologia historyczna, skupiona na odniesieniach Jozue–Jezus Chrystus. Chodzi zarówno o perspekty-

²⁹ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 75, PG 6, 652 A–B, tłum. L. Misiarczyk, s. 244–245. Zob. także 89.

³⁰ Justyn, I *Apologia* 33, 7, PG 6, 381 C, tłum. L. Misiarczyk, s. 65.

³¹ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 113, 1, PG 6, 736 B, tłum. L. Misiarczyk, s. 285–286. Por. G. Otranto, *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo” di Giustino*, „Augustinianum” 15 (1975) 1/2, s. 29–48.

³² Poza oficjalnym rabinizmem postać Jozuego była wręcz gloryfikowana. Filon z Aleksandrii uwydatnia, że zmiana imienia z Ozeasz („Zbawiony”) na Jozue („Zbawienie Pana”) ma wyrażać cechę wieczną i doskonałą, przewyższającą śmiertelnego człowieka (zob. *De mutatione* 121–122). Podobnie Józef Flawiusz kreśli obraz Jozuego jako dzielnego dowódcy, który również w czasach pokoju był „zręcznym rządcą” (por. *Antiquitates Judaicae* V, 36). Wg *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona (koniec I w. po Chr.) Jozue to natchniony duchem proroczym następca Mojżesza (za: A. Tronina, *Jozue–Jezus*, s. 49).

³³ Ireneusz z Lyonu, *Demonstratio* 27, Sch 62, s. 76, tłum. W. Myszor, *ŻMT* 7, s. 47. Biskup Lyonu przywołuje Lb 13,23–24.

³⁴ Orygenes, *Homeliae in librum Jesu Nave* I, 3, Sch 71, s. 100–101, PSP 34/2, s. 6. Homileta odwołuje się do Wj 17,8–13 i Kol 2,14–15.

wę horyzontalną (obietnice i ich wypełnienie), jak i wertykalną (rzeczywistość ziemską stanowi cień rzeczy nadprzyrodzonych³⁵. Linie tematyczne spletają się z sobą, tworząc także całą gamę zagadnień pochodnych³⁶. Wiodącym wątkiem jest u Adamancjusza kwestia wyższości Zbawiciela nad Jozuem. Nie ulega wątpliwości, że to sam Bóg ukazał tę prawdę. Jozue nakazał obrzezanie, które było zapowiedzią prawdziwego znaku chrztu. „Chrystus zajął miejsce Mojżesza, Tym, który posiada pierwszeństwo nie jest Jozue, syn Nuna, lecz Jezus, Syn Boży”³⁷. Jozue jest więc „pierwotypem Jezusa Chrystusa, który przez głoszenie nauki ewangelicznej stał się następcą w zarządzaniu Prawem”³⁸.

Podobnych informacji dostarcza Tertulian, lecz już w innym kontekście: chodzi o polemikę z Marcjonem i jego kontynuatorami³⁹. Afrykańczyk pisze: „Syna Nuna (Ozeasza) [...] zaczęto nazywać imieniem Jezus [...]. To imię było w pierw figurą przyszłego imienia. Bo Jezus Chrystus miał wprowadzić drugi naród, którym my jesteśmy jako urodzeni na pustyni świata, do ziemi obietnic, mlekiem i miodem płynącej, to jest do osiągnięcia życia wiecznego [...]. To miało dokonać się nie przez Mojżesza, to jest przez karność Prawa, ale przez Jezusa, czyli przez łaskę Ewangelii”⁴⁰. Wysłannik Boży został nazwany Jezusem „ze względu na tajemnicę Jego przyszłego imienia”⁴¹. Czyny Jozuego wpisywały się w ciąg wydarzeń zbawczej historii, chociaż w przypadku tej postaci pisarze chrześcijańscy odstępowali od tradycyjnej typologii dotyczącej Starego Testamentu i judaizmu⁴².

W epoce ponicejskiej typologia postaci Jozuego była już wyraźnie ustalona. Świadczą o tym cykle ikonograficzne, w których typologia Jozue–Jezus została bogata ślady⁴³. Podobnie, jak we wcześniejszym okresie ułatwiało to fakt, że

³⁵ Por. R. Scognamiglio, *Giosue (scritti esegetici su)* [w:] A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 195–197, tu: s. 197.

³⁶ Por. A. Jaubert, *Introduction*, SCh 71, s. 44–46.

³⁷ Orygenes, *Homelie...*, II, 1, s. 118–119, PSP, s. 13.

³⁸ Orygenes, *In Johannem* VI, 44, SCh 157, s. 302, ŻMT 27, s. 199. W oryg. *oikonomia* (zbawcze dzieło Boże).

³⁹ Autor *Adversus Marcionem* poświadcza, że marcjonizm był ruchem skrajnie niebezpiecznym, gdyż burzył podstawy ciągłości Boskiego zamysłu zbawienia i pomniejszał wartość Prawa danego w Starym Testamencie. W opinii Ireneusza z Lyonu Marcjon nie tylko odrzucał cały Stary Testament, lecz również „przekonywał swoich uczniów, że jest bardziej prawdomówny od apostołów, którzy przekazali Ewangelię”; tenże, *Adversus haereses* III, 3, 1, SCh 211, s. 30–31 [tłum. własne].

⁴⁰ Tertulian, *Adversus Marcionem* III, 16, 4, CCL 1, s. 529, PSP 58, s. 124.

⁴¹ Tamże, III, 16, 5, CCL 1, s. 529, PSP 58, s. 125.

⁴² J. Daniélou, *Sacramentum Futuri...*, s. 203.

⁴³ W mozaikowej dekoracji rzymskiej bazyliki Matki Bożej Większej pojawiają się sceny dotyczące Jozuego. Syn Nuna jawi się na nich jako wódz porównywalny z rzymskimi wodzami i cesarzami. Służy temu przedstawianie go według schematów ikonografii cesarskiej. Por. S. Adamiak, *Sześcioksiąg w mozaikach bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 165–179, tu: s. 177–178.

Jozue to imiennik Zbawcy i jedna z najważniejszych Jego zapowiedzi w Starym Testamencie⁴⁴.

Cyryl Jerozolimski w celach katechetycznych syntetyzuje najpierw dzieje Jozuego i zestawia je z osobą i dziełem Zbawiciela. Punktem wyjścia jest, jak to zawsze bywa, zbieżność imion⁴⁵. Grzegorz z Nyssy przeniósł punkt ciężkości z typologii osoby Jozuego, który zapowiadał Chrystusa, na chrześcijanina, który przez chrzest upodobnił się do Niego⁴⁶.

W tradycji syryjskiej, gdy chodziło o imię Zbawcy, nie brakowało refleksji o charakterze typologicznym⁴⁷. Efrem Syryjczyk w zbieżności imion dostrzega wypełnienie się dzieła zbawienia. „Jozue, syn Nuna przypomina słodki aromat⁴⁸. To dlatego nie jesteś zwodzony odnośnie dopełnienia się prawdziwego imienia Jezusa⁴⁹. Poetyckie porównania wskazują na dopełnienie się planu zbawienia w osobie Chrystusa⁵⁰.

Hilary z Poitiers w sposób równie jednoznaczny rozwija typologię Jozuego: „W samym imieniu Jozue jasno pokazuje się zamysł przyszłej tajemnicy⁵¹ [...]. Imię «Jozue»—Jezus nadał wodzowi, którego wołano przedtem «Auses» [Ozeasz], a który miał kierować ludem zdążającym do Ziemi Obiecanej [...]. To zaś imię już w planach nieba było przygotowane dla wiecznego Wodza⁵². Biskup Poitiers mówi o „pierwszym” i „drugim” Jozuem—Jezusie⁵³.

⁴⁴ L. Reau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible*, 1. *Ancien Testament*, Paris 1956, s. 219–227.

⁴⁵ „Dla podzielenia dziedzictwa wyznaczył syn Nuna dwunastu mężów — dwunastu apostołów jako heroldów prawdy, posłał też Jezus na świat cały. Tamten, będąc typem Zbawiciela, ocalił ladcnicę Rahab, ponieważ mu uwierzyła (por. Joz 6,25) — prawdziwy Zbawiciel powiedział: «Celnicy i wszetecznicze wyprzedzają Was do królestwa Bożego» (Mt 24,2). Za tamtego, który był typem, na sam głos trąb padły mury Jerycha (por. Joz 6,20) — na słowa Jezusa: «Nie pozostanie tu kamień na kamieniu» (Mt 24,2) runęła naprzeciw nas stojąca świątynia żydowska. Wszakże nie ten wyrok był przyczyną jej upadku, lecz grzechy”; Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 11, PG 33, 676 A–B, BOK 14, s. 138–139.

⁴⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *De baptisate* (passim), PG 46, 419; 422.

⁴⁷ Por. np. Afrahat, *Demonstratio* XXI, 11.

⁴⁸ Wonności kojarzono nierozdzielnie ze sferą boskości i świętości. Takich porównań używali chociażby Grzegorz z Nyssy (zob. *In Canticum Canticorum* 1, 1–3) i Cyryl Aleksandryjski (por. *De sancta et consubstantiali Trinitate* 3).

⁴⁹ *Hymnus de virginitate* 17, CSCO 224, s. 49 [tłum. własne]. Imię „Jezus” identycznie brzmi po syriacku i hebrajsku. Por. *Hymni de nativitate* I, 31.

⁵⁰ Por. M.C. Paczkowski, *Przejsie Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4)...*, s. 52.

⁵¹ Por. Tertulian, *Adversus Judaeos* 9.

⁵² Hilary z Poitiers, *De mysteriis* II, 2, 5, Sch 19, s. 150–151, PSP 63, s. 228. Zob. M.C. Paczkowski, *Przejsie Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4)...*, s. 52.

⁵³ „Jak bowiem pierwszy stał na czele synagogi, tak drugi stoi na czele Kościoła. Jak pierwszy był wodzem w osiągnięciu Ziemi Obiecanej, tak drugi jest wodzem w dziedziczeniu ziemi (cytat z Mt 5,4) [...]. Jak pierwszy jest po Mojżeszu, tak drugi po Prawie. Pierwszy otrzymał polecenie, aby kamiennym nożem wznović obrzezanie (por. Joz 5,2), Pan, który jest Słowem ostrym (na-

Postać Jozuego, jako zapowiedź Chrystusa, to temat rozwijany na Zachodzie także przez innych autorów. Traktowano to zagadnienie w klasyczny sposób i raczej skrótowo⁵⁴. Hieronim ze Strydonu opisuje natomiast Jozuego jako „figurę Pana, nie tylko w działaniu, ale i w imieniu”⁵⁵. Egzegeta łaciński z właściwą sobie dozą realizmu przedstawił potem skrótowo czyny następcy Mojżesza, zakładając, że adresatowi listu homonimia i jej znaczenie były doskonale znane.

Oprócz typologii związanej z postacią następcy Mojżesza⁵⁶, jest także inny przykład analizowany przez Euzebiusza z Cezarei. Skupia on swoją uwagę na arcykapłanie Jozuem (Jezusie) wzmiankowanym w Za 3,8. Biskup Cezarei zaproponował inną interpretację. Była ona szczególnie kusząca dla chrześcijan ze środowiska helleńskiego. Główną rolę odgrywało podobieństwo imienia z greckim czasownikiem oznaczającym uzdrowienie. „Ponieważ przychodząc przyniósł ze sobą lekarstwo i zdrowie, nazwano go «Jezusem»”⁵⁷. Na tej etymologii bazowali inni autorzy palestyńscy⁵⁸. Podobne skojarzenia mogły nasuwać się nawet łacinnikom (*salus* — *Salvator*)⁵⁹.

Refleksja patrystyczna dotycząca imienia Zbawiciela podążyła zasadniczo w dwóch kierunkach. Włączono imię „Jezus” w zbiór *nomina sacra*, a także czerpano obficie z symboliki bazującej na gematrii.

***Nomina sacra*, gematria i moc imienia Zbawiciela**

Pomiędzy czią oddawaną Jezusowi, a wytworami materialnej kultury chrześcijańskiej istnieje ścisły związek. Do naszych czasów dotarły przede wszystkim manuskrypty datowane na drugą połowę II wieku i III wiek. Są w nich widoczne pierwsze starania, aby przedstawić w sposób wizualny wiarę chrześcijańską.

stępuje seria cytatów i aluzji biblijnych: Hbr 4,12; Ef 2,20 oraz Iz 28,16; Rz 2,29) [...] w sposób duchowy wznowił obrzezanie serca”; Hilary z Poitiers, *De mysteriis* II, 2, 6, SCh 19, s. 150–151, PSP 63, s. 228. Por. również Tertulian, *Adversus Judaeos* 9.

⁵⁴ Por. np. Augustyn, *De civitate Dei* XVI, 43, 2; *Sermo* 293, 11; Cezary z Arles, *Sermo* 103.

⁵⁵ *Epistula* 53, 8, tekst i tłum. ŻMT 55, t. 2, s. 31–31*. Nawiązanie do Hbr 12,22.

⁵⁶ Rolę postaci Jozuego ukazuje etymologia jego imienia, por. Izydor z Sewilli, *Allegoriae* 72 i *De fide catholica* 24, 2.

⁵⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* IV, 10, GCS 23 (Eusebius Werke VI), s. 168 [tłum. własne].

⁵⁸ Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 13; Epifaniusz z Salaminy, *Adversus haereses (Panarion)* 29, 4.

⁵⁹ Nastąpiło to jednak dopiero w czasach św. Augustyna. Określenie *Salvator* formowało się od czasów Tertuliana, który używał go bardzo rzadko, chętniej stosując neologizm *Salutificator*; por. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², s. 493–494.

Chodzi przede wszystkim o tak zwane *nomina sacra*⁶⁰. Tworzyły one zbiór słów kluczowych, które były najważniejsze dla pierwszych chrześcijan. To te określenia wyróżniano w układzie pisma. Pisane były w formie skróconej, z charakterystyczną linią nad literami. W ten sposób najwcześniej traktowano słowa: *Jezus, Kyrios, Chrystus, Theos*. Praktyka *nomina sacra* była, jak się wydaje, czysto chrześcijańskim wynalazkiem i rozpoczęła się właśnie pisaniem imienia Jezus w formie skróconej („IH”)⁶¹. Badacze tego typu świadectw są zgodni, że ta praktyka pisania stanowi odzwierciedlenie pobożności chrześcijan pierwszych wieków, wskazując na szacunek, z jakim traktowano tytuły chrystologiczne i określenia Boga. Jednocześnie te dowody wskazują na to, że traktowano tak samo osobę Jezusa, jak i Boga Ojca objawionego w Starym Testamencie. Stosowanie *nomina sacra* zainspirowało szczególną wizję i cześć dla imienia Jezus, narzucając niejako określoną konwencję pisarską⁶². Można domniemywać, że imię Zbawcy wyróżniano na piśmie, tak jak w lekturze synagogałnej Imię Boże zastępowano określeniem „Pan”⁶³.

Dla wszystkich posługujących się w basenie Morza Śródziemnego językiem greckim lub łacińskim litery „I” i „H” były inicjałami imienia Jezus. Miały one rzecz jasna „podkreślenie górne”. To symboliczne odwołanie było jeszcze bardziej czytelne w połączeniu z innymi literami. W ten sposób przekaz teologiczny wyrażony przez symbolikę liter stawał się bardziej kompleksowy. Do „I” dodawano na przykład literę „Y”⁶⁴. Tak więc „I” oraz „Y” oznaczały Jezusa. Wyraża to lakoniczna sentencja przypisywana Pachomiuszowi: „Czyn dzieła «I» (*Iesus*), którego w dawnych czasach nazywano «Y» (*Jahwe*)”⁶⁵. Ten prawodawca cenobityzmu egipskiego nakazuje, aby przypisywać Chrystusowi przymioty Boże, co z pewnością miało wydźwięk antyariański.

O oznaczaniu imienia Jezus literami „I” i „H” świadczy wiele znalezisk, zarówno w epoce przedkonstantyńskiej, jak i w późniejszym okresie⁶⁶. Między literami pojawiają się elementy wskazujące na to, że chodzi o Jezusa, Syna Bożego, a nie innego człowieka (najczęściej dodany jest krzyż lub litera „tau”)⁶⁷. Obie litery mogą być ze sobą połączone, tworząc krzyż.

Włączenie w grupę *nomina sacra* imienia Jezusa było również umotywowane tym, że początkowe litery imienia Jezusa czyli „I” i „H” są tymi samymi, co litery imienia Bożego w Starym Testamencie (יהו). Poświadczają to źródła ju-

⁶⁰ Kwestię tę rozwinął L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 95–134.

⁶¹ Tenże, *The Origin of the Nomina Sacra...*, s. 664–671.

⁶² Por. tenże, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 96–101.

⁶³ W ślad za tym zwyczajem poszły tłumaczenia *Septuaginty* i *Wulgaty*.

⁶⁴ „I”, czyli pierwsza litera imienia Jezus, znaczyła dla Greków „10”.

⁶⁵ Hieronimus [pseudo], *Epistola ad patrem Cornelium* 1, PL 23, 87 A.

⁶⁶ Por. E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani...*, s. 25–26.

⁶⁷ Por. L.W. Hurtado, *The Earliest Evidence...*

deochrześcijańskie. Jeden z takich tekstów mówi: „Zwiastujący jego narodziny Archanioł Gabriel objawił Dziewicy, że to Dziecię Zbawiciel świata będzie nazywać się Jezus. W tym imieniu, prawdę mówiąc, zostało ukryte niewyraźne określenie, wyryte na złotej koronie świętej Arki [Przymierza]. Przez znaki «I» (jod: י)⁶⁸ i «H» (het: ה), czyli według liczb: dziesiątej (I) i ósmej (H) [...]. Zostało to obwieszczane przez imię pełnego świętości Jezusa, Pana chwały”⁶⁹.

Być może obeznany z tą tradycją Euzebiusz z Cezarei nie miał wątpliwości, że imię Jezus było „czcigodną pieczęcią, ponad wszystkie insygnia [dosł. korony] królewskie”⁷⁰. Miało ono nie tylko symboliczne, ale także ukryte znaczenie. Metropolita Palestyny powołuje się na Ps 67,5 w tłumaczeniu Symmachusa („W «Ia» Jego imię”) i przekonuje, że „[Psalmistą] za pomocą pierwszej sylaby wskazał na imię Zbawcy Jezusa”⁷¹.

Spekulacje na temat liter i liczb stanowiły metodę właściwą dla ówczesnej epoki i pojawiały się w środowisku chrześcijan wywodzących się z kultury greckiej. Symbolika liter według Marka Maga odwołuje się do zasady, że są one elementami całości. Zrodzenie Słowa to wypowiedzenie Imienia⁷². Litery samego Imienia tworzą inne rzeczywistości. W ten sposób rozwija się pełnia bytów (*Pleroma*).

W tym kontekście podkreślano, że „Jezus” jest niewyraźnym Imieniem Zbawcy. Oznacza Jezusa ziemskiego, czyli tego, który jest objawieniem Logosu na płaszczyźnie materialnej⁷³. „Imię ukryte przed wszelkim bóstwem, władzą i prawdą, które Jezus z Nazaretu przybrał w promieniach światła Chrystusa”⁷⁴. W ten sposób gnostycy wyrażali odkupienie. Istniała dla nich zasadnicza różnica pomiędzy Logosem a Jezusem ziemskim.

W aleksandryjskich kręgach gnostyckich Imię było utożsamianie ze świętym Tetragramem. „[Żydowski] arcykapłan, opatrzony imieniem wyrytym na złotej płytce, był rozpoznawany przez aniołów i archaniołów [...]. Miał imię wyryte w twoim sercu”⁷⁵. Tego typu teologia imienia posłużyła Klemensowi Aleksandryjskiemu do wskazania niezwykle bogatych powiązań. „Uważa się, że Imię wyryte na złotej płytce jest godne istnieć ponad wszelkim panowaniem i mocą

⁶⁸ Literę tę zastępowano często „waw”; por. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision...*, s. 172–174.

⁶⁹ *Josephi libellus memorialis* 151, PG 106, 170 [tłum. własne]. Formuły te przetrwały w modlitwach koptyjskich ku czci Matki Bożej (tzw. *Theotokie* niedzielne), zob. B. Bagatti, *The Church from the Circumcision...*, s. 166–167.

⁷⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* IV, 17, GCS 23, s. 198 [tłum. własne]. Por. również Laktancjusz, *Divinae institutiones* IV, 17.

⁷¹ Euzebiusz z Cezarei, *Commentarius in Ps. 67, 5* (6), PG 23, 686 C–D [tłum. własne].

⁷² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 14, 1.

⁷³ Por. tamże I, 15, 2.

⁷⁴ Tamże, I, 21, 3, Sch 264, s. 339–340.

⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Teodoto* 27, 1, Sch 23, s. 114–115, ŻMT 22, s. 44.

(Ef 1,21; Flp 2,9) [...]. Jest ono wyryte z powodu swojego widzialnego przyjścia. Jest nazywane imieniem Bożym, ponieważ to właśnie dzięki kontemplowaniu dobroci Ojca, Syn działa. Nazywamy [Go] Bogiem, Zbawcą, który jest początkiem wszystkiego, początkiem stworzeń na obraz Boga niewidzialnego, pierwszym przed wszystkimi wiekami, który wycisnął swoje znamię na wszystkim, co zostało po nim stworzone⁷⁶. Tak więc Imię to Syn, doskonale uosobienie Ojca. To Jego imię jest odcisnięte na wszystkim⁷⁷.

Oznaczenie kreski na górze wskazywało na liczbę, a jednocześnie na imię święte. Stąd pierwsze skojarzenia z wartością liczbową liter alfabetu. Ze środowiska judaistycznego wywodzi się gematria, czyli sposób pisania cyfr za pomocą liter⁷⁸. Tego typu symbolikę liter stosowano również w języku greckim. Odpowiednikami hebrajskimi „I” i „H”⁷⁹ były jod i hed, dające liczbę 18⁸⁰. Liczba ta oznacza po hebrajsku „życie”⁸¹. Chrześcijanie łączyli więc imię Jezusa z życiem, jak to wyraża J 20,31⁸².

Podobne zabiegi interpretacyjne stosowano w odniesieniu do całych tekstów. Jak się wydaje, Rdz 14,14 stanowił jeden z tekstów zbiorów zwanych *Testimonia*, a dotyczących imienia Jezus. Według Pseudo-Barnaby liczba „318” odnosi się do sług Abrama, pomagających mu uwolnić jego bratanka Lota z niewoli. Autor komentarza wyjaśnia najpierw znaczenie liczby „18”, a następnie liczby „300”. Pierwsza oznacza po grecku Imię Jezus (IH = 18), a druga — krzyż (T = 300). „Dziesięciu [i] ośmiu wyrażają litery „I” czyli 10 i „H”, czyli 8. Masz więc Jezusa⁸³. Te same liczby były także wymienione w opisie Klemensa Aleksandryjskiego, który wyjaśniał, że „jota” i „eta” to litery oznaczające Zbawcę⁸⁴. On także zauważył, że harfa o dziesięciu strunach wskazuje na Jezusa jako Logos⁸⁵. Ten wniosek wypływa z gnostyckiego przekonania, że *Ogdoada* i *Dekada* oznaczają niewyraźalne pochodzenie Jezusa⁸⁶.

⁷⁶ Klemens Aleksandryjski, *Stromata* V 38, 6–7, GCS 15, s. 252, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 35.

⁷⁷ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska* (Myśl Teologiczna 39), tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 220.

⁷⁸ Por. E. Testa, *The Faith of the Mother Church...*, s. 189–191.

⁷⁹ Majuskułową grecką „etę” czytano zazwyczaj jako „h”.

⁸⁰ Por. tamże, s. 215.

⁸¹ Por. L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 116–117.

⁸² Zob. E. Testa, *The Faith of the Mother Church...*, s. 194–195.

⁸³ *Epistula Barnabae* IX, 8, Sch 172, s. 146–147, POK 10, s. 188.

⁸⁴ „Powiadają, że znak Krzyża Pańskiego ma kształt litery oznaczającej liczbę 300, a znowu, że „jota” i „eta” wskazują na pierwsze litery imienia Zbawcy”; Klemens Aleksandryjski, *Stromata* VI, 84, 1–3, GCS 15, s. 473, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 161.

⁸⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* II 4, 43.

⁸⁶ Odpowiednio to 8 i 10. Na ten temat por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 14.

Ta szczególna symbolika utrzymała się po soborze w Nicei. Liczba „318” była interpretowana chrystologicznie, jako znak imienia Jezus. Nawiązywano do wcześniejszej tradycji⁸⁷, by wzmocnić późniejszą opinię Atanazego, że Sobór był przede wszystkim antyariański. Do określenia Nicejskiego Wyznania Wiary dodano liczbę „318”, nadając mu Boski autorytet Jezusa Chrystusa, obecnego w Kościele i działającego w zgromadzeniu soborowym biskupów⁸⁸.

Szczególna cześć dla imienia Jezus miała swoje implikacje w życiu religijnym, społecznym i indywidualnym chrześcijan. Cześć oddawana Chrystusowi jako Panu (*Kyrios*) ograniczyła zakres oznak kultu i czci, które były dozwolone po przyjęciu wiary chrześcijańskiej. Również konsekwencje teologiczne były bardzo poważne. Świadomość życia w Chrystusie kierowała je na inne tory.

Cześć oddawana imieniu Jezusa sprzyjała rozwojowi symboli wiary i go ukształtowała. Przyznawanie w nich centralnego miejsca Zbawicielowi stanowiło pozytywne wyzwanie we wszystkich aspektach działalności teologicznej i najważniejsze kryterium wiary chrześcijańskiej. Tak pojęty kult osoby Syna Bożego stanowił zadanie etyczne, liturgiczne i angażujące życie całej społeczności chrześcijan w świecie.

Chrześcijaństwo od samego początku występowało przeciwko tradycjom, które weszły do *Talmudu*. Tam przecież starano się zniweczyć niezwykłość Jezusa, czczonego przez chrześcijan, stąd silne motywy taumatyczne i epifanijne w refleksjach na temat Jego imienia.

W wypadku męczenników oddawanie czci Jezusowi było kwestią priorytetową. Wierzącym nakazywano złożyć imieniu Zbawcy, okazać cześć bożkom pogańskim, ofiarując im kadzidło, lub uczyć posąg cesarza. Celem tych gestów miało być zanegowanie chrześcijańskich praktyk i kultu oddawanego jednemu Bogu i Synowi Bożemu. Konsekwencje oddawania czci Jezusowi były dla Jego wyznawców negatywne i niebezpieczne, począwszy od ostracyzmu otoczenia i wrogości najbliższych, aż do oskarżenia o spiski i zbrodnie karane skazywaniem na śmierć. Motywacją do odważnego wyznawania imienia Jezusa było poczucie więzi z Nim i świadomość Jego mocy⁸⁹.

Do praktyk chrześcijańskich należało umieszczanie na przedmiotach codziennego użytku „świętych liter” i symboli odnoszących się do Chrystusa. Judaizmowi nie było obce zabobonne wzywianie imienia Bożego i pisanie świętych

⁸⁷ Na ten temat por. L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts...*, s. 114.

⁸⁸ W rzeczywistości w Soborze uczestniczyło 250 biskupów. Optowano za symboliczną liczbą „318”, argumentując, że tak jak liczba sług Abrahama, tak i uczestniczący w obradach Soboru Ojcowie wskazują na osobę Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego. Chociaż trudno dzisiaj przyjąć taką interpretację tekstu natchnionego, to jednak trzeba zauważyć głębokie przekonanie Ojców I Soboru co do żywej obecności Jezusa Chrystusa. Por. *Wprowadzenie w: Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 23, przyp. 1.

⁸⁹ Por. L.W. Hurtado, *Homage...*

liter w celach magicznych⁹⁰. Wierni starożytnego Kościoła w pewnym stopniu przejęli podobne zwyczaje, uważając, że imię Zbawiciela ma taką samą moc. W starożytności moc imienia była powszechnie uznawana. Dotyczy to, jak wspominałem, przede wszystkim tradycji żydowskiej, ale w dużym stopniu także świata hellenistycznego.

Nie brakowało więc praktyk związanych z wymawianiem imienia Jezusa ocierających się o magię. Wywodziły się jednak one z grup judeochrześcijańskich i gnostycznych, choć nie były obce grupom prostych wiernych⁹¹. Był to jednak pewien margines. Nadużycia o charakterze zabobonnym nie przeszkadzały starożytnym autorom w zaleceniach wzywania imienia Chrystusa. Już przecież chrzest stanowił wezwanie nad chrzczonym imienia Jezusa i udzielenie jego mocy. Imię ma bowiem swoją własną moc, która objawia się w momencie jego wezwania⁹². Dla niektórych autorów nie było więc istotne, kto wzywa tego imienia. Takie przekonanie wyraża anonimowy autor z III wieku polemizujący ze świętym Cyprianem z Kartaginy. Według niego „nawet ci, którzy czynią nieprawości, mogą działać dobre rzeczy poprzez przebogatą moc imienia Jezusa”⁹³. Cała ziemская działalność Zbawcy charakteryzowała się licznymi znakami i cudami, co podkreślali apologetyci. Justyn przypominał, że „nawet demony były poddane Jego imieniu, wszystkie potęgi i królestwa lękały się Jego imienia bardziej niż lękają się oni wszystkich umarłych”⁹⁴.

Orygenes z Aleksandrii zastanawiał się nad „tajemniczym znaczeniem imion” i „filozofią nazw”⁹⁵. Imię Jezusa „niejednokrotnie w obecności wielu świadków wypędziło z dusz i ciał złe duchy i posiadało władzę nad ludźmi wyzwolonymi od demonów [...] Znawcy zakłęk twierdzą, iż określone skutki wywiera jedynie zakłęcie wypowiedziane w danym języku, przełożone zaś na inny język jest bezwartościowe i nie ma żadnej mocy. A zatem nie w znaczeniu słów, lecz w ich brzmieniu i charakterze tkwi moc, która dokonuje określonych efektów”⁹⁶.

Doktor aleksandryjski przekonywał, że cudowne znaki trwają i powtarzają się nie dzięki „chrześcijańskim zakłębom”, ale przez wzywaniem imienia Zbawcy. „Imię Jezusa do dziś uspokaja pomieszane umysły ludzkie, wypędza demony i leczy choroby; ono wywołuje niezwykłą łagodność i umiarkowanie charakteru,

⁹⁰ Zob. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004², s. 72–80.

⁹¹ Takie przekonania i praktyki przetrwały w Kościele koptyjskim i etiopskim.

⁹² „Przybądź święte Imię Chrystusa, które jest wywyższone ponad wszelkie imię”; *Acta apostolorum apocrypha*, Acta Thomae 27, II, 2, s. 142–143, BOK 25, s. 67.

⁹³ „Per nimiam virtutem nominis Jesu”. *De baptisate haereticorum* 7, PL 3, 1191, BOK 25, s. 220. Polemista przywołuje tekst Mk 14,27.

⁹⁴ Justyn, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 121, 3, PG 6, 757 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 293.

⁹⁵ Orygenes, *Contra Celsum* I, 25, SCh 132, s. 140–142, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 53.

⁹⁶ Tamże I, 25, SCh 132, s. 142, tłum. S. Kalinkowski, s. 53.

ludzkie uczucia, dobroć i życzliwość w tych, którzy nie dla doczesnych korzyści albo dla zaspokajania ludzkich potrzeb udają, że są chrześcijanami, lecz szczerze przyjmują naukę o Bogu, Chrystusie i przyszłym sądzie⁹⁷.

Ten sam autor, mówiąc o posłudze egzorcysty, wyjaśnia, że największą moc odpędzania szatana ma wezwanie imienia Jezusa i przeczytane z wiarą słowa Ewangelii. „Egzorcyci czerpią siłę nie z magicznych zaklęć, lecz z imienia Jezusa oraz z odczytywania Jego historii [...]. Imię Jezusa ma zresztą taką władzę nad demonami, że wypowiedziane nawet przez grzeszników wywiera niekiedy określony skutek⁹⁸”.

Orygenes wskazywał jednoznacznie, że w jego czasach Imię Jezusa wywołuje te same skutki, co w czasach Apostołów⁹⁹. Jego teologia i duchowość miały wpływ na późniejszy rozwój monastycyzmu. W myśli Aleksandryjczyka chrześcijaństwo otwierało na realny kontakt z Bogiem żywym i prawdziwym, objawionym w Jezusie Chrystusie i działającym mocą Ducha Świętego.

Za pośrednictwem św. Antoniego, inicjatora życia monastycznego w Egipcie, „wielu [...] uleczył Pan z chorób ciała, a innych uwolnił od demonów¹⁰⁰. Ojciec mnichów wzywał „imienia Jezusa Chrystusa”, aby wyrzucać duchy nieczyste¹⁰¹. Nil z Ancyry zalecał, „by nocą czuwać, wzywając najdroższego imienia Jezusa¹⁰². Powtarzał często to zdanie¹⁰³. Imię Zbawcy to najskuteczniejszy oręż w zmaganiach duchowych. „Bombarduj nieustannie przeciwników imieniem Jezusa. Nie ma na ziemi ani w niebie potężniejszej broni¹⁰⁴, przekonywał Jan Klimak. Ten aspekt jest tym bardziej wart podkreślenia, że w literaturze monastycznej najczęściej używa się określeń „Chrystus” i „Pan”. Imię „Jezus” pojawia się rzadko¹⁰⁵.

Hagiografia monastyczna przytacza przykłady egzorcyzmów i uzdrowień dokonywanych w imię Jezusa Chrystusa. Był to jeden ze stałych elementów pojawiających się w żywotach świętych ascetów¹⁰⁶.

Jan Chryzostom miał doświadczenie życia monastycznego i znał to środowisko. Zaleca jednak wszystkim wiernym, by wzywali Chrystusa w chwilach pokusy i słabości. „Jeśli będziesz umiał zakląć go [węża — szatana] świętymi

⁹⁷ Tamże I, 67, SCh 132, s. 266, tłum. S. Kalinkowski, s. 84.

⁹⁸ Tamże I, 6, SCh 132, s. 92–93, tłum. S. Kalinkowski, s. 39.

⁹⁹ O tym, że imię Jezus pokonuje demony, wzmiankuje Euzebiusz z Cezarei; por. *Demonstratio evangelica* III, 6.

¹⁰⁰ Atanazy, *Vita Antonii* 14, SCh 400, s. 174–175, tłum. Z. Brzostowska i in., s. 65.

¹⁰¹ Por. tamże 40, 63, 71, SCh 400, s. 244–245, 302–303, 320–321.

¹⁰² Nil z Ancyry, *Epistolarum liber* II, 214, PG 79, 312 C–D [tłum. własne].

¹⁰³ Por. tamże II, 140; III, 33.

¹⁰⁴ Jan Klimak, *Scala paradisi* XXI, PG 88, 945 D [tłum. własne].

¹⁰⁵ Nigdy nie pojawia się w *Regule św. Benedykta*.

¹⁰⁶ Por. *Vitae Patrum Jurensium* I, 55; II, 81; III, 142; 144; Konstans z Lyonu, *Vita S. Germani* II, 10.

wyzwaniami, natychmiast zostanie porażony. Dysponujemy przecież duchowymi zawołaniami: imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i moc Krzyża. To wezwanie nie tylko wyprowadza smoka z jamy i wrzuca go do ognia (por. Dz 28,5), lecz także goi nasze rany [...]. Imię [Jezusa] jest straszne dla diabłów, namiętności i chorób. Przystrajajmy się więc w nie i nim się obwarowujemy!”¹⁰⁷.

Wykonywanie codziennych obowiązków i przemawianie w imię Pańskie jest gwarancją powodzenia. Wielki kaznodzieja z Antiochii tak oto pouczał lud: „Gdzie jest imię Pana, tam dzieje się wszystko szczęśliwie. Jeśli imiona konsulów udzielają pismu pewnej gwarancji, to tym bardziej czy nie jest tak z imieniem Chrystusa? Apostoł chce to powiedzieć: Mówcie i czyńcie wszystko z Bogiem [...]. Wszystko, przy czym to imię jest wzywane, dzieje się pomyślnie”¹⁰⁸. Biskup starał się przedstawiać pozytywnie naukę chrześcijańską, a swoje homilie głosił w sposób przystępny i trafiający do słuchaczy¹⁰⁹.

Moc imienia Syna Bożego unicestwiała także mądrość tego świata, co ukazał epizod z życia Aleksandra, biskupa Konstantynopola z IV wieku. Zwyciężył on w dyskusji z wyrafinowanymi intelektualistami pogańskimi nowej stolicy Imperium. Choć cierpliwie słuchał ich wywodów, w pewnej chwili wypowiedział z mocą imię Jezusa i to spowodowało zamieszanie wśród pogan¹¹⁰. Ten cud sprawił, iż filozofowie musieli zamilknąć¹¹¹.

Rufin z Akwilei opowiada historię nawrócenia ludu Iberów. Zapoczątkowała je bezimienna niewolnica chrześcijańska¹¹², która w imię Syna Bożego dokonywała cudów uzdrowień. Wśród tych, którzy tego doświadczyli była także sama królowa. Gdy prosiła o pomoc w chorobie, chrześcijańska niewolnica „wezawszy imienia Chrystusa, sprawiła, że natychmiast po modlitwie królowa wstała zdrowa i rześka [...]. [Jezus], bowiem królom rozdaje królestwa, a śmiertelnikom życie”¹¹³.

Historyk Grzegorz z Tours, opowiadając o nawróceniu Chlodwiga, wskazuje na to, że ten pogański władca Franków powołał się na imię Zbawcy w trudnych chwilach decydującej bitwy: „Jezusie Chrystusie [...]. [Ty] uchodzisz za przynoszącego pomoc tym, którzy są w nieszczęściu i udzielasz zwycięstwa pokładającym w Tobie ufność, powołując się na sławę Twojej mocy, gorąco pragnę

¹⁰⁷ Jan Chryzostom, *Homilia in Romanos VIII*, 7, PG 60, 463, tłum. T. Sinko, s. 133.

¹⁰⁸ Tenże, *Homilia IX*, 3 (*in Colossenses* 3, 16–17), PG 62, 364, tłum. W. Kania, s. 85.

¹⁰⁹ Por. P. Retink, *La cura pastorale in Antiochia nel secolo IV*, Roma 1970, s. 19–56.

¹¹⁰ Od II wieku apologeci chrześcijańscy sukcesywnie powiększali arsenał środków, jakimi wykazywano sprzeczności czy błędy pogańskich filozofów i poetów. Wiara chrześcijańska, która pokonuje fałszywą mądrość, to topos literacki obecny w hagiografii (motywy dyskusji św. Katarzyny Aleksandryjskiej z filozofami) i literaturze monastycznej (por. np. *Vita Antonii* 72 Atanazego).

¹¹¹ Por. Teofanes, *Chronografia XXIII*, 7; Ch. Kannengiesser, *Alessandro di Costantinopoli*, NDPAC, t. 1, 205.

¹¹² Utożsamia się ją ze św. Nino (Niną) lub Krystyną (tj. chrześcijanką).

¹¹³ Rufin z Akwilei, *Historia ecclesiastica I*, 10, PL 21, 481 A [tłum. własne]. Wydarzenia te miały miejsce ok. 330 roku.

wierzyć Ci i w imię Twoje ochrzcić się, jeżeli mi udzielisz zwycięstwa nad tymi nieprzyjaciółmi, jeżeli doświadczę Twojej mocy, którą o Tobie głoszą ludzie, od Twojego imienia nazwani”¹¹⁴. Zwycięstwo w imię Chrystusa było dla niego znakiem od Boga. Dlatego po tym fakcie „upomniał naród i, powróciwszy do domu po nastaniu pokoju, opowiedział królowej, w jaki sposób, przez wezwanie imienia Chrystusa (*per invocationem nominis Christi*) osiągnął zwycięstwo”¹¹⁵.

U zarania chrześcijaństwa wszyscy wierzący wzywali imienia Jezusa. Pod koniec starożytności podkreślano, że czynili to pobożni cesarze, ale także władcy ludów ościennych. Cudotwórcza moc imienia Zbawiciela doprowadzała ich do wiary, a w ślad za władcą szedł cały jego lud.

Teologiczne znaczenie imienia Zbawiciela

W wielu wersetach Nowego Testamentu pojawia się określenie „Imienia” (por. Dz 15,17; Rz 2,24 i 9,17). Może ono reprezentować wyłącznie Jahwe. Teksty te jednak zostały zgrupowane w antologiach mesjańskich, więc „Imię” pojawia się w związku z Chrystusem. Wczesna literatura chrześcijańska wskazuje na wyraźne chrystologiczne znaczenie tego określenia (np. cytat z Iz 52,5). „Naśladujcie przykład Pana. Biada temu, kto sprawia, że inni bluźnią imieniu Pana”¹¹⁶. Klemens Rzymski mówi o „Najświętszym i chwalebny”, „wszechmocnym” i „najwspanialszym imieniu”¹¹⁷.

Teologia imienia ma pochodzenie kultyczne i wyraża się przez formuły liturgiczne, wywodzące się ze wspólnoty nowotestamentowej. Można mówić również o pochodzeniu kosmologicznym, którego początków upatruje się w schyłkowym judaizmie¹¹⁸.

Dla judeochrześcijan „Imię” staje się *par excellence* określeniem Chrystusa i wskazaniem na Jego tajemnicę. Oznacza więc również osobę Tego, który jest wyznawany¹¹⁹. Prawdę o Synu Bożym Ignacy z Antiochii ujmował deklaratywną formułą: „Bóg nasz Jezus Chrystus”¹²⁰.

¹¹⁴ Grzegorz z Tours, *Historia Francorum* II, 30, PL 71, 225 B–C [tłum. własne]. *Christiani od Christus*, a więc tak nazywani przez wzgląd na Jego imię.

¹¹⁵ Tamże, II, 30, PL 71, 226 A [tłum. własne].

¹¹⁶ Zob. *Epistula Polycarpi* X, 1–3; J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 207.

¹¹⁷ Klemens Rzymski, *Epistula ad Corinthios* 58, 1; 60, 4, Sch 167, s. 192–193, 198–199, POK 10, s. 77, 80; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 209.

¹¹⁸ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 211.

¹¹⁹ Ignacy z Antiochii, *Epistola ad Ephesios* 1,2; 3,1; 7,1, Sch 10, s. 68–71, 74–75, POK 10, s. 113–115 (*passim*); por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 214.

¹²⁰ E. Stanula, *Jezus Chrystus — historyczność*, (zob. C. Bartnik i in., *Jezus Chrystus*, kol. 1300).

Syn Boży nie tylko posiada imię, ale jest Imieniem. To pozwoliło uczynić teologii kolejny krok. Imię nie oznacza jedynie Boga w sobie samym, ale również objawiającego. Imię jest identyczne z osobą Syna, objawia więc Jego naturę. Można wręcz odnieść wrażenie, że dla Hermasa Imię jest czymś nad wyraz realnym, mającym swój status ontologiczny. Według *Pasterza* imię Syna Bożego „jest wielkie i nieskończone [...]. Podtrzymuje ono cały świat¹²¹. Autor jednak nie wymienia określenia „Chrystus” czy „Jezus”¹²².

Ojcowie Kościoła zwracali uwagę na to, że to Syn objawia niewidzialnego Ojca. „Nie można nadać imienia Ojcu wszechświata”¹²³, pisze Justyn. To powód, dla którego wszystkie teofanie Starego Testamentu są przypisywane Słowu. Czyżni to już święty Ireneusz z Lyonu.

Biskup Lyonu poświadcza ponadto, z jakim typem refleksji na temat tożsamości Chrystusa ma się do czynienia w przypadku gnostyków. W pewnym stopniu przyjęli oni spekulacje judeochrześcijańskie. Dla nich jednak różnica określeń oznaczała odmienność w degradujących się eonach. Dla ofitów Jezus został adoptowany, aby Chrystus znalazł czystą powłokę cielesną¹²⁴. Jezus jako zrodzony z Dziewicy przez Boże działanie był najmądrzejszy, najczystszy i najsprawiedliwszy wśród wszystkich ludzi.

Gnoza, mimo swoich dewiacji doktrynalnych, sięgała po wątki bardzo głębokie. Klemens Aleksandryjski pozwala przypuszczać, że dla niektórych gnostyków imię jest niewidzialną częścią Syna Jednorodzonego¹²⁵. Jest ono jakby pieczęcią i znamieniem¹²⁶. *Evangelium veritatis* wskazuje, że Imię jest imieniem Ojca, a jednocześnie jest odrębne od wszystkich eonów. Syn (Imię) uosabia Ojca, ale jednocześnie jest od Niego odrębny. „Ojciec sam zrodził Go dla siebie jako Imię [...], a w Imię Ojca było ponad nimi, jako Pan, ten, który jest prawdziwym Imieniem, niewzruszony dzięki swej władzy [...]. Owo imię nie należy do słów ani do nazw [...]. Jest ono niewidzialne. Jemu tylko samemu nadał Imię, będąc jedynym, który Go widzi i jedynym zdolnym nadać Mu Imię [...]. [Jego] Imię jest imieniem Ojca, podobnie jak w imię Ojca jest Synem”¹²⁷. Wizja Imienia w *Ewangeliu prawdy* opierała się na opracowanej już i ugruntowanej teologii judeochrześcijańskiej.

Niejednokrotnie zwracano uwagę na znaczenie praktyk pobożnościowych pierwszych chrześcijan i ich znaczenie dla rozumienia osoby Jezusa w kręgach

¹²¹ Hermas, *Pastor*: Symb. IX, 14, Sch 53, s. 324–325, POK 10, s. 278.

¹²² Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965, s. 49.

¹²³ Justyn, II *Apologia* 6, 1, PG 6, 453 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 94.

¹²⁴ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* I, 30, 12.

¹²⁵ Klemens Aleksandryjski, *Excerpta ex Theodoto* 26, 1, Sch 23, s. 110–111, *ŻMT* 22, s. 43.

¹²⁶ Zob. tamże 86, 2; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, s. 211.

¹²⁷ *Evangelium veritatis* 38, 32–33. 39, J. McConkey Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 1, Leiden–Boston–Köln 2000, s. 110–113, tłum. W. Myszor, s. 67.

Jego wyznawców. Oddawanie Jezusowi czci jako Bogu było znakiem odróżniającym chrześcijan od wspólnoty żydowskiej. Oznaczało to jednocześnie podstawowe zmiany, jeśli chodzi o pojmowanie monoteizmu wywodzącego się ze środowiska biblijnego. Nie był to bynajmniej monoteizm spoganizowany czy zredukowany. Świadczy o tym odżegnywanie się od kultu aniołów, tak popularnego wśród niektórych grup żydowskich czy judeochrześcijańskich¹²⁸.

Kult oddawany Jezusowi, o którym wspomina już Nowy Testament, nie zakładał zredukowania czy pomniejszenia czci oddawanej Bogu Ojcu. Dla uczczenia Zbawiciela i wzywania Jego imienia nie powstawały inne miejsca niż tylko te, w których czczono jedyne Boga. Nie było też mowy o dodaniu jeszcze jednego bóstwa czy tworzenia minipanteonu. Tylko heretycy, tacy jak Marcjon, byli zwolennikami przeciwnej wizji i stanowczego oddzielenia Jezusa od Boga Starego Testamentu. W większości jednak pierwsze grupy chrześcijan uważały za uzasadnione oddawanie czci Jezusowi na równi z Bogiem Ojcem¹²⁹ jak w tradycji biblijno-judaistycznej. Podkreślano jednak, że zanoszono modły i składano ofiary „w imię ukrzyżowanego Jezusa”¹³⁰, co miało wydźwięk polemiczny.

Najczęściej imię „Jezus” było tłumaczone jako „Zbawiciel”. Takie wyjaśnienie znaczenia imienia „Jezus/Jozue” pojawia się już u Justyna z Nablus¹³¹. Można przypuszczać, że używano tego określenia, ponieważ było ono szeroko rozpowszechnione w środowisku helleńskim i rzymskim. Mianem tym określani byli najpierw bogowie i herosi, a następnie wodzowie i władcy ratujący ludzi od różnego rodzaju nieszczęść¹³².

Autorzy starożytni często stosowali zabieg, by wersety starotestamentowe mówiące o zbawieniu odnieść do Jezusa. Hezychiusz z Jerozolimy uważał, że wyrażenie Ps 51 mówiące o łaskawości Boga (Jego imię jest dobre) odnosi się do Zbawcy. „Rzecz jasna, cóż jest słodsze niż imię Jezusa”?¹³³, pyta z żarliwością.

Imię noszone przez Zbawiciela nie mogło być uważane za pospolite czy stanowić przedmiotu bluźnierstw. Chrześcijaństwo od samego początku występowało przeciwko tradycjom, które znalazły się w *Talmudzie*. Tam przecież starano się zniweczyć niezwykłość Jezusa, czczonego przez chrześcijan, stąd silne motywy taumaturgiczne i epifanijne w refleksjach na temat Jego imienia. Bardzo rzadko imię Jezusa pojawiało się samo, w sensie absolutnym. Widać

¹²⁸ Por. Kol 2,18; zob. np. Orygenes, *Contra Celsum* V, 4.

¹²⁹ Por. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993, s. 118–149.

¹³⁰ Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 117, 5, PG 6, 748 A, tłum. L. Misiarczyk, s. 291. Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* II, 32, 4.

¹³¹ Por. Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 90, 5; 91, 3; 112, 2.

¹³² Por. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1975, s. 247.

¹³³ Hezychiusz z Jerozolimy, *In Psalmum* 51, 7, PG 93, 1208 B [tłum. własne].

to szczególnie przypadku *epinoiai*, czyli tytułów Syna Bożego lub określeń o charakterze chrystologicznym, które rozwinął Orygenes¹³⁴, a następnie autorzy antyariańscy. Zauważyć można wręcz tendencję, by przy sporządzaniu listy tytułów chrystologicznych¹³⁵ opuszczać imię Jezusa. Autorzy wczesnochrześcijańscy łączyli je raczej z tytułem „Chrystus” oraz innymi określeniami biblijnymi i ontologicznymi. Imię Jezusa było postrzegane z reguły jako odwołanie do Jego natury ludzkiej¹³⁶.

Wielcy teologowie z IV i V wieku, mimo gorących dyskusji chrystologicznych, nie poświęcali zbyt wiele miejsca na refleksję nad Imieniem Jezusa. Choć zagadnienie to się pojawia, ma jedynie charakter okazjonalny i stanowi tło innych rozważań. Panowało wówczas przekonanie, że wszystko, co dotyczy prawd Bożych, osoby Chrystusa Pana i tajemnicy zbawienia, zawarte jest w natchnionych księgach¹³⁷. Perykopy ewangeliczne pozwalały na rozwijanie refleksji na temat Imienia Jezus¹³⁸ i Jego zbawczej mocy.

Zwraca na to uwagę Cyryl Jerozolimski. „Jezus Chrystus ma podwójne imię: «Jezus», bo jest Zbawicielem, «Chrystus», bo jest Kapłanem. Wiedział o tym Mojżesz, największy z proroków [...]. Pod wielu względami, był Jezus, syn Nawego, wyobrażeniem Chrystusa”¹³⁹. Biskup Jerozolimy dopełnia ten wywód i tłumaczy: „«Jezus» znaczy u Hebrajczyków «Zbawiciel», u Greków «Lekarz»¹⁴⁰. Jest

¹³⁴ Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. C. Prandi, Bolonia 1975, s. 451.

¹³⁵ Nie podano do tej pory jednolitej i precyzyjnej definicji tego określenia. Szerokie traktowanie tego pojęcia powoduje, że tytuły chrystologiczne są w znacznym stopniu mnożone i powielane. Była to tendencja teologii patrystycznej, ale także współczesnych egzegetów i dogmatyków. Opisową definicję pojęcia „tytuł chrystologiczny” podaje T. Horak, *Imię „Jezus” tytułem chrystologicznym w Liście do Hebrajczyków*, „Colloquium Salutis” 21–22 (1993), s. 119–134, tu: s. 120–122; A. Piwowski, *Apozycja tytułów chrystologicznych*, s. 116–117, przyp. 23.

¹³⁶ Autorzy wczesnochrześcijańscy wskazywali, że Jezus to ludzkie imię Syna Bożego: „Jezus jest imieniem oznaczającym człowieka i Zbawiciela”, Justyn, II *Apologia* 6, 4, PG 6, 453 B, tłum. L. Misiarczyk, s. 95; por. również Euzebiusz, *Demonstratio evangelica* IV, 10; 19.

¹³⁷ Por. P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3), Paderborn 1960, s. 120–121.

¹³⁸ Pewien wpływ miało na to wprowadzenie w Bizancjum w VI wieku wspomnienia Obrzezania Chrystusa. Do Rzymu to święto dotarło w VIII wieku. I. Noye, *Jésus (Nom de) [w:] Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, éd. M. Viller et al., t. 8, Paris 1974, 1113.

¹³⁹ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 13, PG 33, 677 B–C, BOK 14, s. 139.

¹⁴⁰ W refleksjach chrześcijańskich przywoływano wizerunek Chrystusa lekarza, opierając się na Mt 9,12 („Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”) i porównaniach medycznych stosowanych przez autorów klasycznych. Wątek ten był popularny w literaturze starochrześcijańskiej (por. np. *Ad Diognetum* IX, 6; Orygenes, *Contra Celsum* II, 67; III, 61; *In Psalmum* 48, 2–3).

On lekarzem dusz i ciała¹⁴¹, przynosi zdrowie duchom. Uzdrawia cieleśnie ślepych, daje światło duszom¹⁴².

Autorzy tego okresu formułują swoje pouczenia o charakterze i znaczeniu imienia Jezus nie tylko na bazie Pisma Świętego, ale także według schematu podanego przez symbol wiary. Taką zasadę stosuje św. Bazyl Wielki. Według jego opinii w formułach wiary istnieje porządek imion Bożych, który powinien pozostać niezmienny¹⁴³.

„Porodzi [Ona] Syna i nadasz Mu imię Jezus» (Mt 1,21). Imiona tych, którym się je rozmyślnie nadaje, mówią o naturze tego, który je nosi [...]. U każdego (z patriarchów) imię wyrażało nie właściwości ciała, ale ich charakterystyczną cechę. Dlatego i tu nazwany jest «Jezusem», czyli «zbawieniem ludu». Spełnia się też tajemnica, postanowiona przed wiekami i przepowiedziana przez proroków¹⁴⁴. Bazyl cytuje Iz 7,14¹⁴⁵ i poświęca dalszą część wywodu egzegezy tego tekstu¹⁴⁶.

Młodszy brat Bazylego Grzegorz z Nyssy wskazywał na to, że „słowa [Pnp 1,3] oznaczają, iż nie można dokładnie wyrazić znaczeniami imion nieskończonej natury Boga. Żadna siła myśli, żadne znaczenie słów i nazwy choćby zdawały się mieć w sobie coś wielkiego i godnego Boga, ze swojej natury nie jest w stanie wyrazić Tego, który naprawdę jest¹⁴⁷».

Perykopę ewangeliczną Mt 1,21 analizuje Jan Chryzostom. „Anioł przyniósł z niebios imię [Jezusa], dowodząc tym samym, że to, co poczęte, jest niezwykle, gdyż sam Bóg przysłał Józefowi imię przez anioła. Nie jest ono zwyczajne, lecz jest skarbnicą niezliczonych dóbr. Dlatego anioł je wyjaśnia i rozacza piękne nadzieje, również tym sposobem skłaniając go [tj. Józefa] do wiary¹⁴⁸. Wśród dóbr, które miało przynieść mające narodzić się Dziecię¹⁴⁹, jest „wybawienie i zgładzenie grzechów. «On bowiem», zapowiada, «zbawi

¹⁴¹ Kontekst opisuje J. Moles, *Jesus the Healer...*, s. 130.

¹⁴² Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* X, 12, PG 33, 677 A–B, BOK 14, s. 139. Po przyjęciu katechumenów nazywano ich tymi, którzy „mają być oświeceni” (gr. *fortizomenoi*). Chrzt był nazywany „oświeceniem”.

¹⁴³ „W kwestii nazw — precyzuje Bazyl, odwołując się do kwestii zbawczego imienia Bożego — jest dla nas wystarczające uznać te [z nich], które otrzymaliśmy z Pisma Świętego [...]. Nie w wymyślaniu określeń jest nasze zbawienie, ale we właściwym wyznawaniu Boskości, w którą wierzymy”; Bazyl Wielki, *Epistula* 175, Y. Courtonne, t. 2, s. 112 [tłum. własne].

¹⁴⁴ Bazyl Wielki, *In sanctam Christi generationem* 4, PG 31, 1465 B [tłum. własne].

¹⁴⁵ Por. również Mt 1,23.

¹⁴⁶ Bazyl odwołuje się do Bar 3,38. Wcześniejsze przykłady egzegezy Iz 7,14 to np.: Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 84,3; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 21, 6.

¹⁴⁷ Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Canticorum* I, 3, *Gregorii Nysseni opera* 6, s. 262, ŻMT 43, s. 34.

¹⁴⁸ Jan Chryzostom, *Commentarius in S. Matthæum Evangelistam* IV, 7 (1, 17–21), PG 57, 47, ŻMT 18, s. 59.

¹⁴⁹ Złotousty streszcza wcześniej poprzednią sekcję homilii (IV, 6).

swój lud od jego grzechów» (Mt 1,21) [...]. Ogłasza wybawienie nie od widocznych dla oczu konfliktów zbrojnych, ani od barbarzyńców, ale — co jest o wiele większe — wybawienie od grzechów, czego nie mógł uczynić nikt przedtem¹⁵⁰. Kontynuując swoje rozważania soteriologiczne, Złotousty podkreśla powszechność zbawienia skierowanego do pogan. To stanowi temat jego nauczania.

Inni Ojcowie, którzy manifestowali pobożność Imienia Jezusa, skupiali się na kwestiach życia wewnętrznego. Tak było w przypadku mnichów oraz Efrema Syryjczyka. Był on przekonany, że „Jezus to imię godne chwały, niewidzialny most prowadzący ze śmierci do życia”¹⁵¹. Na początku strofy umieszczona jest litera *yod*, rozpoczynająca imię Jezusa po syryjsku¹⁵². Kompozycja wskazuje na to, że jest niedokończonym akrostychem. To być może czytelny znak, że poeta syryjski porzuca zbędną refleksję nad niewyraźnymi tajemnicami dotyczącymi osoby Syna¹⁵³. Może również chodzić o związek dwóch Osób Boskich (Ojca i Syna). Wobec niezgłębionych tajemnic pozostaje ufna wiara, na którą Efreem jednoznacznie wskazuje.

W kręgu poetów łacińskich poemat o Imieniu Chrystusa napisał Paulin z Noli¹⁵⁴. To Imię jest „w ustach niczym nektar, miodem na języku”; jest „żywą ambrosją, jeśli ktoś raz go skosztował, to nie może się od niego oderwać, dla oczu jest jasnym światłem, dla uszu brzmieniem życia”¹⁵⁵.

Hilary z Poitiers korzystał z dziedzictwa refleksji Ojców greckich. Wskazuje on na to, że „nasz Pan Jezus Chrystus jest Bogiem w następujący sposób: ze względu na imię, przez narodzenie [z Ojca], z powodu natury, ze względu na moc i świadectwo. Myślę, że jeśli chodzi o imię nie ma [co do tego] wątpliwości”¹⁵⁶.

Po przywołaniu J 1,1 Hilary kontynuuje: „Jakże jest fałszywym twierdzeniem, że on nie byłby Bogiem, którego nosi imię? Czy może [ono] nie oznacza natury? [...]. Chodzi bowiem o imię nadane w sposób prosty, bez dodatków ze-

¹⁵⁰ Jan Chryzostom, *Commentarius in S. Matthæum Evangelistam* IV,7 (1, 17–21), PG 57, 47, ŻMT 18, s. 59. Antiocheńczyk przypominał wiernym: „Nie patrzcie na wielkość swych win, nie myślcie o grzechach, lecz znając wspaniałomyślność Pana, zwróćcie uwagę raczej na wzniosłość Jego łaski i wielkość daru”; *Catechesis* I, 18, SCh 50, s. 118, tłum. W. Kania, s. 29.

¹⁵¹ Efreem Syryjczyk, *Hymni de fide* VI, 17, CSCO 154, 31–32 [tłum. własne]. Zob. T. Koonammakkal, *Ephrem on the Name of Jesus*, „*Studia Patristica*” 33 (1997), s. 548–552.

¹⁵² Na ten temat por. A.N. Palmer, *Restoring the ABC in Ephraim's cycles on Faith and Paradise*, „*The Journal of Eastern Christian Studies*” 55 (2003), s. 147–194, tu: s. 160–161.

¹⁵³ Litera *yod* to symbol nieskończoności i metafora wcielenia, por. Efreem Syryjczyk, *Hymni de nativitate* XXV, 10.

¹⁵⁴ Ten poemat stanowił być może inspirację dla św. Bernarda z Clairvaux. Warto dodać, że papież Damazy (366–384) niektóre epigramaty poświęcił imieniu Jezusa.

¹⁵⁵ Paulin z Noli, *Poema II: De nomine Iesu* 751–752, PL 61, 741 [tłum. własne].

¹⁵⁶ Hilary z Poitiers, *De Trinitate* VII, 9, SCh 448, s. 292–293, PSP 64, s. 207.

wewnętrznych, które mogłyby stanowić przeszkodę¹⁵⁷. Słowo, które «stało się ciałem», nie jest nikim innym, jak tylko Bogiem. Nie ma żadnego podejrzenia przypisania [imienia] czy przybrania [go] w sensie czysto nominalnym, tak iż można by myśleć, że nie posiada imienia Bożego z natury¹⁵⁸.

Święty Ambroży z Mediolanu uważał, że święte imię było zamknięte w Izraelu, jak woń pachnidła w naczyniu. Zostało ono jednak otwarte i cudowna woń rozeszła się na cały świat¹⁵⁹. Chrystus, udzielając Ducha Świętego, dokonuje prawdziwego „wylania Imienia”¹⁶⁰. To dowód nadzwyczajnej łaski, ponieważ „z obfitości wypływa to, co się wylewa (*ex abundantia superfluit quidquid effunditur*)”¹⁶¹.

Święty Augustyn, chociaż sporadycznie wspomina o znaczeniu imienia Jezusa, czyni to jednak, komentując tekst z księgi Habakuka: „Rozraduję się w Bogu, moim Zbawcy” (Ha 3,18)¹⁶². Czyni to pod koniec *De civitate Dei*, gdy odnotowuje ciekawy wariant tekstu biblijnego, do którego wprowadzono imię Jezusa.

„W niektórych tekstach mamy w tym miejscu słowa: «Będę się cieszył w Bogu, Jezusie mym» (*gaudebo in Deo, Iesu meo*). Jak mi się wydaje, jest to ujęcie lepsze od spotykanego u tych, którzy chcąc wszystko przetłumaczyć na łacinę, nie przytoczyli Imienia Jezusa; a wszak wymawianie tego Imienia jest dla nas tak przyjemne i tak miłe!”¹⁶³.

Ścisły związek pomiędzy łacińskim *salutaris* czy *Salvator* (Zbawiciel) i hebrajskim imieniem Jezus uwiarygodnia tę wersję. Biskup Hippony z reguły analizuje tytuły chrystologiczne, w tym imię Zbawiciela, w kontekście kaznodziej-skim. Wtedy z całą swobodą sięga do Pisma Świętego. Używa jednak regularnie uroczystej formuły „Jezus Chrystus, nasz Pan”¹⁶⁴. Wyjaśnia w sposób jednoznaczny: „Inne znaczenie ma «Jezus», a inne «Chrystus», a jest jeden Zbawca nasz, Jezus Chrystus. «Jezus» to jego właściwe imię [...]. «Chrystus» to imię oznaczające tajemnicę”¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Kiedy imię zostaje dane w sposób prosty i bezpośredni, a więc bez dodatków i wyróżnień ograniczających jego stosowanie, oznacza wówczas naturę danej rzeczywistości. Na temat ogólnej zasady, według której imię oznacza rzeczywistość, zob. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* II 3.

¹⁵⁸ Tamże, VII, 9, SCh 448, s. 294–295, PSP 64, s. 207.

¹⁵⁹ Biskup Mediolanu robi aluzję do Pnp 1,3 i Ps 76,1.

¹⁶⁰ W Pnp 1,3 Orygenes dopatruje się pewnego proroctwa. „Stanie się tak, iż w chwili przyjęcia Pana naszego i Zbawiciela, Jego imię rozszerzy się na całą ziemię i na świat cały, tak że będzie miłą wonią na każdym miejscu”; *In Canticum homilia* I, 4, SCh 37, s. 68, tłum. S. Kalinkowski, s. 201.

¹⁶¹ Ambroży z Mediolanu, *De Spiritu Sancto* I VIII, 96, SAEMO 16, s. 124–125 [tłum. własne].

¹⁶² „*Gaudebo in Deo, salutari meo*”.

¹⁶³ Augustyn, *De civitate Dei* XVIII, 32, PL 41, 561, tłum. W. Kornatowski, t. 2, s. 355–356.

¹⁶⁴ Por. *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer, K.H. Chelius, t. 1, Basel 1986, 870. Zob. zakończenie *Sermo* 136: „Panie Jezu, cierp za nas!”, tamże, 6, NBA 31/1, s. 260–261.

¹⁶⁵ Augustyn, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus* III, 6, NBA 24/2, s. 1692–1695, PSP 15, s. 413.

Podczas kazania w uroczystość świętych Piotra i Pawła Hipponczyk zwrócił uwagę na 1 Tm 1,15. „Chrystus Jezus to Zbawiciel [...]. Niech nie dociekają gramatycy, czy to po łacinie, lecz niech czynią to w prawdzie chrześcijanie. Zbawienie (*salus*) to określenie łacińskie. Zbawiać i zbawienie nie istniały w języku łacińskim, zanim nie przyszedł Zbawiciel (*Salvator*). Przybywając do Latynów uczynił to po łacinie”¹⁶⁶. Augustyn powraca do tematu zbawienia niejednokrotnie, często w polemice z pelagianami¹⁶⁷.

W komentarzu do Ewangelii Janowej *Doctor gratiae* wyjaśniał:

„W imię moje, którym jest Jezus Chrystus. Chrystus — znaczy Król, a Jezus — Zbawiciel. O cokolwiek więc prosimy, w imię Zbawiciela prosimy. Jednak On sam jest Zbawicielem nie tylko wtedy, kiedy spełnia to, o co prosimy, lecz także wówczas, gdy tego nie czyni [...]. Wie bowiem lekarz, o co powinien prosić chory, aby odzyskać zdrowie, a co mu szkodzi. Dlatego nie spełnia woli tych, którzy proszą o to, co im szkodzi, aby ich uzdrowić”¹⁶⁸.

Wśród innych pisarzy łacińskich Piotr Chryzolog w swoim przepowiadaniu daje świadectwo żywego zainteresowania sprawami doktrynalnymi i teologicznymi, przede wszystkim chrystologicznymi¹⁶⁹. Jest tak w *Mowie 57*¹⁷⁰, gdzie biskup Rawenny wyjaśnia:

Podobnie, jak królowie otrzymują tytuły z racji ich zwycięstw i przydaje się im liczne przydomki od nazw pokonanych ludów, tak samo i Chrystus jest nazywany określeniami swoich łask. Od oliwy nazywany jest „Chrystusem”, ponieważ jako litościwy lekarz wylał oliwę swego bóstwa na członki obumarłe śmiertelnych ludzi [...]. Nazywano Go „Jezusem” od „zbawienia”, ponieważ po to nas namaścił boskim olejkiem, aby chorym dać pewne wybawienie, a temu, kto był już spisany na straty trwale zdrowie¹⁷¹.

W innym kazaniu Chryzolog nawiązywał do Mt 1,20, odwołując się przede wszystkim do litery tekstu i harmonii tekstów Nowego Testamentu (Łk 1,31 i listy Pawłowe).

„Nazwiesz go imieniem Jezus” (Łk 1,31). Dlaczego Jezus? Niech to powie apostoł: „Aby w imię Jezusa zgięło się każde kolano [...]” (Flp 2,10). A ty niegodziwy badaczu wszystkiego¹⁷², pytasz teraz kim jest Jezus? Każdy język głosi, że Pan Jezus jest w chwale Boga Ojca, a ty jeszcze teraz dociekasz złośliwie, kim jest Jezus?¹⁷³.

¹⁶⁶ Tenże, *Sermo* 299, 6, NBA 33, s. 376–377 [tłum. własne].

¹⁶⁷ O znaczeniu zbawczej śmierci Chrystusa por. *Sermo* 136, 6.

¹⁶⁸ Augustyn, *In Joannis evangelium tractatus* LXXIII, 3, NBA 24/2, S. 1192–1195, PSP 15, s. 151–152.

¹⁶⁹ Por. R. Benericetti, *Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

¹⁷⁰ Piotr Chryzolog, *Sermones* 56–62 stanowią wyjaśnienie *Credo*.

¹⁷¹ Tenże, *Sermo* 57, 5, OdSPC, t. 1, s. 384–385 [tłum. własne].

¹⁷² Bazyl Wielki krytykował tych chrześcijan, którzy „ciągle jeszcze poszukują [...], czy to [przyjęte] człowieczeństwo było doskonałe lub niedoskonałe”; tenże, *In sanctam Christi generationem* 2, PG 31, 1461 C [tłum. własne]; por. również tenże, *Epistula* 261, 2.

¹⁷³ Piotr Chryzolog, *Sermo* 145, 8, OdSPC, t. 3, s. 134–135 [tłum. własne].

Należy przypomnieć, że cytowane fragmenty Flp przywoływano w okresie kontrowersji apolinarystycznej, często bowiem ta perykopa była manipulowana przez heretyków¹⁷⁴.

Biskup Rawenny łączy Mt 1,20 i Łk 1,31, by wprowadzić swoje refleksje na tory soteriologiczne. Stawia znak równości pomiędzy zbawieniem a odpuszczeniem grzechów. Jednego i drugiego dokonać może tylko Bóg¹⁷⁵. Zwraca się w ten sposób przeciwko heretykom. Wydaje się, że chodzi o doktrynę nestoriańską, którą jednak Piotr Chryzolog utożsamia z błędami Ariusza (zaprzeczenie bóstwu Chrystusa). Widać pewną niechęć hierarchy łacińskiego do subtelności rozważań teologów greckich¹⁷⁶.

Tekst Flp 2,10–11 zwracał uwagę na kwestie pojmowania imienia Zbawcy, co widać u Teodoret z Cyru. Zdecydował się on na całościowe komentowanie listów Pawłowych. Nie był pierwszym, który poświęcił się egzegezie tych ważnych pism nowotestamentowych¹⁷⁷. Biskup Cyru nie krył pewnego zakłopotania wobec tak poważnego zadania¹⁷⁸. Odnośnie do imienia Jezusa syntetyzuje: „Chrystus jako człowiek przyjął to, co wcześniej posiadał, będąc Bogiem. Niektórzy [komentatorzy] «imię» rozumieli jako synonim chwały”¹⁷⁹. Biskup Cyru przyznaje jednak, że on doszukuje się „innego sensu”¹⁸⁰: „[Syn Boży] unizając samego siebie nie tylko nie utracił tego, co posiadał jako Bóg, ale to otrzymał jako człowiek”¹⁸¹.

Wymowne są wypowiedzi dwóch autorów z V wieku: komentatora Mt utożsamianego z Janem Chryzostosem i Cyryla z Aleksandrii. Anonimowy egzegeta wskazuje, że

Ewangelista wyjaśnia, co oznacza „Jezus” po hebrajsku, mówiąc: „On zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1,21). Jeśli lekarze, którzy nie mają żadnej mocy, aby uratować istotę ludzką, nie wstydzą się nazywać siebie uzdrowicielami, tylko dlatego, że mieszają zioła, to czyż tym bardziej nie należy nazywać Chrystusa Zbawcą, gdy przez Niego cały świat został zbawiony?¹⁸².

¹⁷⁴ Biskup Rawenny z pewnością znał prawowierną interpretację Flp 2,6–7, przedstawioną przez Hilarego z Poitiers w *De Trinitate* VIII, 45–46; por. Sch 448, s. 450–455.

¹⁷⁵ Zob. Piotr Chryzolog, *Sermo* 145, 9.

¹⁷⁶ Por. Piotr Chryzolog = G. Banterle [et al.], *Opere di San Pier Crisologo. Sermoni [125–179] e Lettera a Eutiche*, t. 3, Milano–Roma 1997, s. 135, przyp 5.

¹⁷⁷ Por. M.G. Mara, *Il significato storico esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo*, „Annali di storia dell’esegesi” 1 (1984), s. 59–74.

¹⁷⁸ Por. Teodoret z Cyru, *Interpretatio in quatuordecim ep. s. Pauli* [prol.].

¹⁷⁹ Tamże, *Ad Phil.* 2,9, PG 82, 572 A, ŻMT 14, s. 92.

¹⁸⁰ Biskup Cyru przywołuje teksty Hbr i wskazuje, że odnośnie do nich należy przyjąć autorstwo Apostoła; por. tamże [prol.], PG 82, 44 B.

¹⁸¹ Tamże, *Ad Phil.* 2,9, PG 82, 572 A, ŻMT 14, s. 92.

¹⁸² *Opus imperfectum in Matthaum* I, 21, PG 56, 634 [tłum. własne].

Cyryl Aleksandryjski dodaje natomiast, że „Jezus czyni wszystko nie dla swej własnej chwały, ale dla ich zbawienia”¹⁸³. Godnym uwagi jest skojarzenie etymologii imienia Zbawiciela z uzdrawiającym Jezusem¹⁸⁴. Jego proces rozumowania jest zasadniczo taki sam, jak w przypadku anonimowego komentatora do Ewangelii Mateusza¹⁸⁵.

Zakończenie

Typologia Jozue–Jezus miała bardzo solidne podstawy związane z homonimią. Przyczyniła się ona do wprowadzenia wątków chrystologicznych do lektury Starożytności. Nie tylko typologia, ale także refleksje osnute na kanwie numerologii czy znaczenie funkcjonalne *nomina sacra* wskazywały na potęgę Imienia Jezus. Imię to było przecież epifanią samego Boga. Przyzywano więc moc Imienia Jezus, by walczyć ze złem duchowym i fizycznym. Interpretację egzegetyczno-teologiczną należy z kolei umieścić na tle kontrowersji chrystologicznych. Odżywały one w nowych formach, nawet jeśli zostały oficjalnie potępione i odrzucone. Pierwsi chrześcijanie znacznie częściej niż samego tylko imienia Jezus używali uroczystych tytułów: „Jezus Chrystus”, „Chrystus” albo „Pan” (*Kyrios*) na określenie boskiej godności Zbawiciela. Pobożność związana z imieniem Jezusa, której słusznie można dopatrywać się u niektórych autorów starożytnych, nie była oparta na emocjach, ale na wierze w moc Syna Bożego i świadomości przynależności do Jego wspólnoty. Aspekt biblijny, ubogacony o elementy duchowości, pozwolił na głębsze wnikanie w tajemnicę Boga–Człowieka.

Reflections on the Name of Jesus in Ancient Christianity

Summary

This study opens with a brief reflection on the typological value of the person and name of Joshua in the ancient Church. Christians saw the figure of Joshua as a foreshadowing of the saving work of Jesus Christ. According to patristic vision the order of grace in Jesus Saviour replaces the ancient order of the Law. On the basis of homonymy Joshua is associated with Christ. The intent of the study was also to present the historical beginning of the practice to invoke the Lord's Name. To express the faith in Christ symbolically, the first Christians resorted to the use

¹⁸³ Cyryl Aleksandryjski, *Commentariorum in Matthaem* I, 21 (fragm. 166); cytaty wg M. Simonetti, *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament I: Matthew 1–13*, Downers Grove (Illinois) 2001, s. 272 [tłum. własne].

¹⁸⁴ Metropolita Egiptu wyjaśnił, że rdzeń imienia Jezusowego (*Iao*) „Hebrajczycy określają jako zbawienie”; *In Matthaem* I, 1, PG 72, 365 A [tłum. własne].

¹⁸⁵ Por. M. Simonetti, *Ancient Christian Commentary...*, s. 141 i 272.

of numerology and to the *nomina sacra*. This article argues that the ancient Christian literature contains sustained and substantial references to the name of Jesus as ‘Saviour’. It is possible to find the theological finality in the interpretation of Lord’s name. At every point of the discussion in the Patristic tradition it is found a considerable richness and significance of the name of Jesus (biblical, doctrinal and spiritual).

Keywords

Jesus (name of), Patristic spirituality, Christian piety, hagiography, Gospels, symbolism of letters, numerology

Słowa kluczowe

Jezus (imię), duchowość patrystyczna, pobożność chrześcijańska, hagiografia, Ewangelie, symbolika liter, numerologia

Skróty zastosowane w zapisach bibliograficznych

BOK	—	Biblioteka Ojców Kościoła
CCL	—	Corpus Christianorum. Series Latina
CSCO	—	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
EK	—	Encyklopedia Katolicka
GCS	—	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte
NBA	—	Nuova Biblioteca Agostiniana
OdSPC	—	Opere di San Pietro Crisologo
PG	—	Patrologia Graeca
PL	—	Patrologia Latina
POK	—	Pisma Ojców Kościoła
PSP	—	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
SACH SN	—	Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova
SAEMO	—	Opera Omnia di Sant’Ambrogio
SCh	—	Sources Chrétiennes
ŻMT	—	Źródła Myśli Teologicznej

Bibliografia

Źródła

- Acta apostolorum apocrypha*, t. 2, ed. R.A. Lipsius, M. Bonnet, Lipsiae 1903.
- Ad Diognetum*, ed. H.I. Marrou, SCh 33 bis, Paris, 1965² [wyd. polskie: *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 339–349.
- Afrahat = Aphraates, *Demonstrationes XI–XXIII*, ed. M.J. Pierre, SCh 359, Paris 1989.
- Ambroży z Mediolanu = Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, ed. C. Moreschini, *Ambrogio di Milano. Opere dogmatiche II*, SAEMO 16, Milano–Roma 1984.
- Atanazy = Athanasius, *Vita Antonii*, ed. G.J.M. Bartelink, SCh 400, Paris 2004 [reprint] [wyd. polskie: Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, tłum. Z. Brzostowska, A. Ziółkowski, S. Kazikowski, R. Turzyński, wstęp i komentarz E. Wipszycka, Warszawa 1987].

- Augustyn =
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, PL 41, 13–804, [wyd. polskie: Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII, I–II*, tłum. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977].
- Augustinus Hipponensis, *In epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, NBA 24/2, [wyd. polskie: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list Jana*, PSP15, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977].
- Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Pellegrino, C. Carena, *Opere di Sant'Agostino. Le Confessioni*, NBA 1, Roma 1975 [wyd. polskie: Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982].
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. A. Trapé, M.F. Sciacca, G. Beschin, *Opere di Sant'Agostino. La Trinità*, NBA 4, Roma 1970 [wyd. polskie: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, wpraw. J. Tischner, posł. i przyp. J.M. Szymusiak (Biblioteka Filozofii Religii), Kraków 1996].
- Augustinus, *Sermones (273–340/A)*, ed. M. Recchia, *Discorsi (273–340/A)*, NBA 33, Roma 1986.
- Bazyli Wielki =
- Basilius Magnus, *Epistula 175*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*, t. 2, Paris 1961, s. 111–112.
- Basilius Magnus, *In sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457–1476.
- Cezary z Arles =
- Caesarii Arelatensis *Opera omnia*, t. 2, Maredsous 1942 [wyd. polskie: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, BOK 25, oprac. J. Słomka, Kraków 2004].
- Cyryl Aleksandryjski =
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentariorum in Matthæum*, PG 72, 365 A–469 D.
- Cyrillus Alexandrinus, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* III, PG 75, 31–35.
- Cyryl Jerozolimski = Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. PG 33, 331–1180 [wyd. polskie: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000].
- De baptisate haereticorum*, PL 3, 1184–1204.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Efrem Syryjczyk =
- Ephrem Syrus, *Hymni de fide*, ed. E. Beck, CSCO 154, Louvain 1955.
- Ephrem Syrus, *Hymni de nativitate (Epiphania)*, ed. E. Beck, CSCO 186, Louvain 1959.
- Epifaniusz z Salaminy = Epiphanius de Salamina, *Adversus haereses (Panarion)*, ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.
- Epistula Barnabae*, ed. R.A. Kraft, P. Prigent, SCh 172, Paris 1971 [wyd. polskie: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, POK 10, Kraków 1998].
- Epistula Polycarpi*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1951 [wyd. polskie: *Polikarp, List do Filipian*, PSP 45, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 96–102].
- Euzebiusz z Cezarei =
- Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 71 D–1396 A.
- Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, ed. I.A. Heikel, GCS 23 (Eusebius Werke 6), Leipzig 1913.
- Evangelium veritatis*, ed. J. McConkey Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, t. 1, Leiden–Boston–Köln 2000 [wyd. polskie: *Ewangelia Prawdy*, tłum. W. Myszor, [= SACH SN] 7, 57–78].
- Filon z Aleksandrii, *De mutatione*
- Grzegorz z Tours = Gregorius Turonensis, *Historia Francorum*, PL 71, 159–573.

- Grzegorz z Nyssy =
Gregorius Nyssenus, *De baptisate*, PG 46, 415–430.
Gregorius Nyssenus, *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera*, t. 6, Leiden 1960 [wyd. polskie: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007].
Hermas, *Pastor*, ed. R. Joly, SCh 53, Paris 1968 [wyd. polskie: *Pierwsi świadkowie*, tłum. A. Świderkówna, POK 10, Kraków 1998].
Hermias Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. B. Grillet, G. Sabbah, A.J. Festugière, SCh 306, Paris 1983 [wyd. polskie: tłum. S. Kazikowski, *Sozomen Hermiasz. Historia Kościoła*, Warszawa 1989].
Hesychius Hierosolymitanus, *Fragmenta in Psalmos*, PG 93, 1179–1338.
Hieronymus [pseudo], *Epistola ad patrem Cornelium* [w:] *Epistolae et Verba Mystica*, PL 23, 87 A–C.
Hieronim ze Strydonu = Hieronymus, *Epistulae* (51–79) [wyd. polskie Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tekst łac. H. Pietras, tłum. M. Ożóg, ŻMT 55/2, Kraków 2010].
Hilary z Poitiers =
Hilarius Pictaviensis, *De mysteriis*, P. Brisson, SCh 19, Paris 1967 [reprint] [wyd. polskie: Hilary z Poitiers, *Traktat o tajemnicach*, tłum. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002].
Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. J. Doignon, G.M. de Durand, M. Figura, C. Morel, G. Pelland, SCh 448, Paris 2000 [wyd. polskie: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, T. Kołosowski, PSP 64, Warszawa 2005].
Ignacy z Antiochii = Ignatius Antiochenus, *Epistolae ad Ephesios*, ed. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1969 [wyd. polskie: tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, POK 10, Kraków 1998].
Ireneusz z Lyonu =
Irenaeus, *Adversus haereses*, I, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, Ch. Mercier, I–II: SCh 263–264, Paris 1979, V: SCh 152–153, Paris 1969.
Irenaeus, *Demonstratio*, ed. L.M. Froidevaux, SCh 62, Paris 1959 [wyd. polskie: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. W. Myszor, ŻMT 7, Kraków 1997].
Izydor z Sewilli =
Isidorus Hispaliensis, *Allegoriae*, PL 83, 97–130 B.
Isidorus Hispaliensis, *De fide catholica*, PL 83, 449–538 A.
Jan Chryzostom =
Johannes Chrysostomus, *Catecheses*, ed. A. Wenger, SCh 50, Paris 1970 [wyd. polskie: tłum. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* (U źródeł katechumenatu 1), Lublin 1993].
Johannes Chrysostomus, *Commentarius in Sanctum Matthæum Evangelistam*, PG 57, 13–463 [wyd. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. J. Krystyniacki, ŻMT 18, Kraków 2000].
Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios*, PG 62, 9–176.
Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 13–184 [wyd. polskie: Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. I/1, tłum. T. Sinko, opr. A. Baron, Kraków 1995].
Johannes Chrysostomus, *In I ad Timotheum*, PG 62, 599–662.
Jan Klimak = Johannes Climacus, *Scala paradisi*, PG 88, 631–1165.
Józef Flawiusz = Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, ed. H.S.J. Thackeray, R. Marcus, L.H. Feldman, *Josephus Flavius. Jewish antiquities*, t. 1–9 (The Loeb Classical Library 203; 210; 242; 281; 326; 365; 410; 433; 456), Cambridge (Massachusetts) 1966–1982.
Joseppi libellus memorialis, PG 106, 15–176.

Justyn =

Justinus Martyr, *Apologia I–II*, ed. PG 6, 327–470 [wyd. polskie: Justyn Męczennik, *I i 2 apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004].

Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6, 471–800 [wyd. polskie: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012].

Klemens Aleksandryjski =

Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F.M. Sagnard, SCh 23, Paris 1970 [wyd. Polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Teodota*, tłum. P. Siejkowski, ŻMT 22, Kraków 2001].

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905 [wyd. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szarmach, Toruń 2012].

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906 [wyd. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994].

Klemens Rzymski = Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971 [wyd. polskie: *Ojcowie apostołscy*, tłum. A. Świderkówna, PSP 45, Warszawa 1990].

Konstans z Lyonu = Constantius, Vita S. Germani, ed. R. Borius, SCh 112, Paris 1965.

Laktancjusz = Lactantius, *Divinae institutiones* IV, ed. P. Monat, SCh 377, Paris 1992.

Nil z Ancyry = Nilus, *Epistolarum liber* II, 214, PG 79, 203 A–364 B.

Opus imperfectum in Matthaemum, PG 56, 601–611.

Orygenes =

Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, I–II: SCh 132, Paris 1967, III–IV: SCh 136, Paris 1968, V–VI: SCh 147, Paris 1969, VII–VIII: SCh 150, Paris 1969 [wyd. polskie: *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986].

Orygenes, *De principiis*, I–II, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 52–253, Paris 1978 [wyd. polskie: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996].

Orygenes, *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 543, Paris 2011 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. i oprac. S. Kalinkowski, PSP 57, Warszawa 1993].

Orygenes, *Homeliae in librum Jesu Nave*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960 [wyd. polskie: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/2, Warszawa 1986].

Orygenes, *In Canticum homiliae*, ed. O. Rousseau, SCh 37, Paris 1966 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. *Homilie o „Pieśni nad pieśniami”*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994].

Orygenes, *In Johannem*, ed. C. Blanc, SCh, 157, Paris 170 [wyd. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, ŻMT 27, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003].

Orygenes, *In Psalmos*, ed. J.B. Pitra, *Fragmenta in Psalmos 1–150* (Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata), t. 2–3, Paris–Venice–Tusculum 1883–1884 [Farnborough 1966].

Paulin z Noli = Paulinus Nolanus, *Poema II: De nomine Iesu*, PL 61, 737–742 C.

Philo Alexandrinus, ed. F.H. Colson, G.H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, t. 1–10 (The Loeb Classical Library 226; 227; 247; 261; 275; 289; 320; 341; 363; 379; 381; 401), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1949–1971.

Piotr Chryzolog = Petrus Chrysologus, *Sermones*, a cura di G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scimé, C. Truzzi, *Sermoni [1–62 bis]; [125–179] e Lettera a Eutiche*, OdSPC 1; 33, Milano–Roma 1996–1997.

Rufin z Akwilei = Rufinus Aquileiensis, *Historia ecclesiastica*, PL 21, 461–540 C, trad. T. Dattrino, *Rufino di Aquileia. Storia della Chiesa* (Collana di Testi Patristici 54), Roma 1985.

Tertulian =

Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1339–1396 [wyd. polskie: Tertulian, *Wybór pism II*, tłum. E. Stanula, PSP 29, Warszawa 1983].

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441–726, [wyd. polskie: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar, PSP 59, Warszawa 1993].

Teodoret z Cyru = Theodoretus Cyrrhensis, *Interpretatio quatuordecim ep. s. Pauli*, PG 82, 43–226 [wyd. polskie: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 5, Kraków 1997].

Teofanes = Theophanes Confessor, *Chronographia*, ed. C.G. de Boor, Lipsiae 1883.
Vitae Patrum Jurensium, ed. F. Martine, SCh 142, Paris 1968.

Opracowania

Adamiak S., *Sześcioksiąg w mozaikach bazyliki Santa Maria Maggiore w Rzymie*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011), s. 165–179.

A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, ed. M. Jastrow, t. 1, London–New York 1903.

Augustinus-Lexikon, ed. C. Mayer, K.H. Chelius, t. 1, Basel 1986.

Bagatti B., *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 2), Jerusalem 1984.

Bardski K., *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesesa*, „CollectaneaTheologica” 84 (2015) 4, s. 197–202.

Bartnik C., Drączkowski F., Stanula E., Szram M., *Jezus Chrystus*, EK, t. 7, Lublin 1997, 1287–1442.

Bauckham R., *The Climax of Prophecy*, Edinburgh 1993.

Benericetti R., *Il Cristo neisermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995.

Braun R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

Cullmann O., *Die Christologie des Neuen Testament*, Tübingen 1975.

Daniélou J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1963.

Daniélou J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. C. Prandi, Bologna 1975.

Daniélou J., *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

Daniélou J., *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, (Bibliothèque du Théologie), Paris 1958 [wyd. polskie: *Teologia judeochrześcijańska* (Myśl Teologiczna 39), przekł. S. Basista, Kraków 2002].

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 8: *Doctrine et Histoire*, éd. M. Viller, F. Cavalera, J. de Guibert, A. Rayaz, A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, Paris 1974.

Foerster W., Ἰησοῦς, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 3, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, s. 284–293.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, transl. J. Bowden, London 1965.

Horak T., *Imię „Jezus” tytułem chrystologicznym w Liście do Hebrajczyków*, „Colloquium Salutis” 21–22 (1993), s. 119–134.

Hurtado L.W., *At the Origins of Christian Worship. The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Grand Rapids 2000.

Hurtado L.W., *Early Devotion to Jesus. A Report, Reflections and Implications*, „Expository Times” 122/4 (2011), s. 167–176.

- Hurtado L.W., *Homage to the Historical Jesus and Early Christian Devotion*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 1–2 (2003), s. 131–146.
- Hurtado L.W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006.
- Hurtado L.W., *The Earliest Evidence of an Emerging Christian Material and Visual Culture: The Codex, the Nomina Sacra and the Staurogram* [w:] *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, ed. S.G. Wilson, M. Desjardins, Waterloo (Ontario) 2000, s. 271–288.
- Hurtado L.W., *The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal*, „Journal of Biblical Literature” 117 (1998) 4, s. 655–673.
- Jaubert A., *Introduction*, SCh 71, Paris 1960, s. 9–62 [wyd. polskie: tłum. S. Kalinkowski, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 44–46].
- Kannengiesser Ch., *Alessandro di Costantinopoli*, NDPAC, t. 1.
- Koonammakkal T., *Ephrem on the Name of Jesus*, „Studia Patristica” 33 (1997), s. 548–552.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976⁴.
- Langkammer H., *Obraz Chrystusa Zbawcy w listach pasterskich*, „Questiones selectae” 25 (2010), s. 23–45.
- Lengsfeld P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 3), Paderborn 1960.
- Léon-Dufour X., *Jezus Chrystus* [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. tenże, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 347–357.
- Mara M.G., *Il significato storico esegetico dei commentari al corpus paolino dal IV al V secolo*, „Annali di storia dell’ esegesi” 1 (1984), s. 59–74.
- Moatti-Fine J., *La Bible d’Alexandrie*, t. 6: *Jesus (Josue)*, Paris 1996.
- Moles J., *Jesus the Healer in the Gospels, the Acts of the Apostles, and Early Christianity*, „Histos” 5 (2011), s. 117–182.
- Monaci Castagno A., *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- Nossol A., *Jezologia*, EK, t. 7, Lublin 1997, 1285–1287.
- Noye I., *Jésus (Nom de)* [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, éd. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayaz, A. Derville, P. Lamarche, A. Solignac, t. 8, Paris 1974, 1113.
- Ordon H., *Imię Jezus*, EK, t. 7, Lublin 1997, 63–64.
- Otranto G., *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo” di Giustino*, „Augustinianum” 15 (1975) 1/2, s. 29–48.
- Paczkowski M.C., *Przejście Izraelitów przez Jordan (Joz 3–4) w interpretacji patrystycznej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015), s. 39–73.
- Palmer A.N., *Restoring the ABC in Ephraim’s cycles on Faith and Paradise*, „The Journal of Eastern Christian Studies” 55 (2003), s. 147–194.
- Piwowar A., *Apozycja tytułów chrystologicznych i imienia „Jezus”*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) 2, s. 111–128.
- Reau L., *Iconographie de l’art chrétien*, t. 2: *Iconographie de la Bible*, 1: *Ancien Testament*, Paris 1956.
- Rengstorff K.H., Ἰησοῦς, *New International Dictionary of New Testament Theology*, t. 2, ed. C. Brown, Grand Rapids 1986², s. 330–332.
- Retink P., *La cura pastorale in Antiochia nel secolo IV*, Roma 1970.

- Scognamiglio R., *Giosue (scritti esegetici su)* [w:] A. Monaci Castagno, *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 195–197.
- Simonetti M., *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament I: Matthew 1–13*, Downers Grove (Illinois) 2001.
- Taylor J.E., *Christians and Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford 1993.
- Testa E., *Il simbolismo dei giudeo-cristiani* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Maior 14), Jerusalem 1981.
- Testa E., *The Faith of the Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians* (Studium Biblicum Franciscanum — Collectio Minor 32), Jerusalem 1992.
- Trachtenberg J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004².
- Tronina A., *Jozue — Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, „Verbum Vitae” 1 (2002), s. 41–56.
- Turek W., *Tertulian* (Ojcowie Żywi 15), Kraków 1999.
- Vaux de R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Zorell F., *Lexicon Graecorum Novi Testamenti*, Paris 1961³.