

Janusz Lemański
Szczecin

W poszukiwaniu źródeł i znaczenia liturgicznej afirmacji „amen”

Wstęp

Stosowane dziś powszechnie w liturgii słowo „amen” (gr. *amēn*) jest uproszczoną transkrypcją hebrajskiego przysłówka *'āmēn*¹. Pochodzi on od rdzenia *'mn*, którego podstawowe znaczenie to „być mocnym, godnym zaufania, bezpiecznym”. Od tego samego rdzenia pochodzą także inne ważne słowa, jak *'āman* (Hifil *'mn*) – „wierzyć”; *'ōmen* – „pewność”; *'emet* – „prawda, wierność, stałość”; *'emûnāh* – „stałość”; *'emun* – „wierny, godny zaufania”. Badacze z reguły przyjmują, że słowo to należy zaliczyć przede wszystkim do grupy tzw. partykuł afirmatywnych (*'ap*, *hēn*, *kēn*, *kî*). Kontekst pozwala rozumieć je jako rodzaj utożsamienia się ze słowami wypowiedzianymi przez mówcę, osobistego zaangażowania się w liturgię (ang. *self-involving*)². W istocie *'āmēn* najczęściej znajdujemy w Biblii Hebrajskiej w roli potwierdzenia czegoś, co zostało wypowiedziane wcześniej przez kogoś innego. Czasem jest to rozkaz, prorocтво, przekleństwo, błogosławieństwo lub modlitwa, na które swą aprobatę wyraża jednostka lub grupa słuchaczy/odbiorców. Innym zaś razem wieńczy ono liturgiczną doksologię lub zamyka zbiór modlitw (psalmy). Kontekst starotestamentalny nie pozwala jednak stwierdzić, że słowo to pojawia się „tylko”³ czy „zawsze”⁴ w kontekście kultowo-sakralnym. W Biblii mamy bowiem także przykłady użycia tego słowa w świeckim kontekście (por. 1 Krl 1,36; Jr 28,6). Ponadto wbrew oczekiwaniom w TM słowo to w ogóle pojawia się dość rzadko, bo tylko około 30 razy. Biorąc pod uwagę jego podwójne zastosowanie (Lb 5,22; Ne 8,6; Ps 41,14; 72,19; 89,53),

¹ Por. KBL, t. I, s. 62-53.

² R.W.L. Moberly, *'mn*, [w:] NIDOTTE, t. 1, s. 428: “[...] to say *'āmēn* genuinely is an act of self-commitment, for it implies appropriate action on the part of the speaker”.

³ Tak stwierdza K. Stendahl, *Amen*, [w:] BHH, t. I, Göttingen 1994, s. 80.

⁴ Tak stwierdza K. Winiarski, *Amen*, [w:] EK, t. I, Lublin 1989, s. 418.

liczbę tę można ograniczyć do 25 razy. W tej liczbie dodatkowo aż 12 zastosowań pojawia się w jednym tylko tekście z Pwt 27,15-26. LXX tłumaczy je czasem jako *genoito* – „tak niech będzie” (Lb 5,22; Pwt 27,15-26; Jr 11,5), innym razem zaś jako *aletheōs* – „prawdziwie” (Jr 35,6). Mamy jednak także przykłady, gdzie tłumacz dokonuje jedynie prostej transliteracji – *amēn* (1 Krn 16,36; 2 Ezd 15,13; 18,6). To ostatnie podejście znajdujemy również w Nowym Testamencie, gdzie słowo to występuje około 100 razy, choć i tu – uwzględniając paralele – można je ograniczyć do 62 przypadków. Poza Ewangeliami wszystkie pozostałe zastosowania nowotestamentalne w zasadzie odpowiadają sposobowi użycia go przez autorów Starego Testamentu. Wielość sytuacji i różnorodność kontekstów sprawia jednak, że ustalenie wszystkich niuansów znaczeniowych dla formy przysłówkowej nie jest wbrew pozorom takie łatwe⁵. W poniższym artykule chcemy przebadać proces rozwoju w zastosowaniu słowa „amen” od jego etymologicznych początków, po liturgiczne zastosowanie w pierwotnym Kościele.

1. Etymologia

Rdzeń *'mn* występuje w trzech osnowach koniugacyjnych: qal, nifal, hifil. Starsze słowniki⁶ nie wyróżniały wcześniej dwóch odrębnych rdzeni *'mn*. Współczesne sugerują jednak potrzebę odróżnienia pomiędzy *'mn* I i II⁷. Podstawowy problem stanowi jednak brak jednoznacznych odpowiedników dla tego hebrajskiego rdzenia w innych starożytnych językach semickich⁸. Związki, które istnieją – zwłaszcza z południowo-semickimi słowami, jak arabskie *'mina* – „być bezpiecznym”, *'amuna* – „być wiernym”, czy etiopskie *'am(a)na* – „wierzyć”, wydają się być zależne od języka hebrajskiego. Oryginalny sens rdzenia *'mn* zwykle więc dedukuje się z jego zastosowania w Biblii Hebrajskiej. Interesujące nas słowo *'āmēn* występuje w niej jednak, jak już zauważyliśmy, stosunkowo rzadko, bo tylko 25 razy i z tego połowa zastosowań (12 razy) pojawia się w jednym tylko tekście z Pwt 27,15-26. Hebrajska osnowa hifil dla rdzenia czasownikowego *'mn*, to gramatyczna forma *qatil* (GKC § 84aq), co sugeruje sens przymiotnikowy słowa *'āmēn*. Z drugiej strony jednak kontekst czasem wskazuje na jego

⁵ Słusznie zauważa to B. Chilton, *Amen*, [w:] ABD, t. 1, s. 184.

⁶ Por. BDB, s. 52-53.

⁷ Por. KBL, t. I, s. 62; DCH, t. I, s. 314-317.

⁸ E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgische Formel "Amen"*, KuD 4 (1958) s. 129-141, zvl s. 129-130; H. Wildberger, *'mn fest, sicher*, [w:] THAT, t. I, s. 178; A. Jepsen, *'āman*, [w:] TDOT, t. I, Grand Rapids 1977, s. 292-293.

użycie w sensie *participium*⁹. Do liturgicznego użycia weszło ono prawdopodobnie jako pochodna aramejskiego *'ēmîn*, choć w tej kwestii zdania są podzielone.

W opinii wielu badaczy trudności z odnalezieniem odpowiedników w innych językach semickich pozwalają sądzić, że słowo „amen” może stanowić obce zapożyczenie. Leksykografowie sugerują więc, że pierwotne znaczenie hebrajskiego rdzenia *'mn* należy wyprowadzać od egipskiego rdzenia *mn* – „być stałym”¹⁰. Hebrajska forma mogła powstać poprzez dodanie tzw. *aleph prosthetic*, pozwalającego ominąć trudności związane z wymową¹¹. W osnowie hifil czasownik mógł mieć pierwotnie tzw. sens *delocutive*¹², powstały w wyniku przekształceń formy aktywnej *qal* w formę przyczynowo – sprawczą, związaną z aktem orzekania (sens deklaratywny)¹³. Wówczas *'mn* hifil stanowiłby akt wypowiedzi deklarującej wiarę, co zresztą sugerują „responsoryjne” przykłady zastosowania tego rdzenia w Biblii, związane z „osobistym” wyznaniem wiary oraz inne czasowniki opisujące formy takiego wyznania wiary wyrosłe z osobistej pobożności¹⁴. W poszukiwaniu etymologii rdzenia *'mn* badacze nie wykluczają jednak także semickich korzeni związanych z rdzeniem *'mn* II. Wskazują przy tym na akadzyjskie *ummānu* (por. sumeryjskie *ummea*) – „ochraniać, otaczać opieką, troszczyć się” i traktują je jako alternatywne słowo wobec grupy słów związanych z hebrajskim rdzeniem *kwn*¹⁵, od którego wywodzi się m.in. potwierdzenie *kēn* – „tak; tak też”¹⁶.

⁹ A. Jepsen, *'āman*, 320. E. Pfeiffer (*Der alttestamentliche*, 131) określa tę formę mianem *Verbaladjectiv* (przymiotnik odczasownikowy) zastępujący *participium*.

¹⁰ Por. H. Wildberger, [w:] THAT, t. I, s. 178; KBL, t. I, s. 62; Ges¹⁸, 73-74; K. Seybold, *Zur Vorgeschichte der liturgische Formel „Amen”*, ThZ 48 (1992) 110.

¹¹ GKC § 19m.

¹² Por. D. R. Hillers, *Delocutive Verbs in Biblical Hebrew*, JBL 86 (1967), s. 320-324; R. J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto 1976, s. 28 (§ 148). Przykłady tego rodzaju transformacji: *być sprawiedliwym* (*qal*) → *orzekać o* (czyjejs) *sprawiedliwości, usprawiedliwiać* (hifil); *być winnym* (*qal*) → *orzekać, że jest zły, skazać* (hifil).

¹³ K. Seybold, *Zur Vorgeschichte*, s. 111: autor sądzi, że na takie rozumienie formy hifil może wskazywać zastosowanie jej w kontekście osnowy nifal tego rdzenia (por. zwł. Iz 7,9b). Podobny sens rdzeń ten może mieć również Rdz 15,6 (M.G. Kline, *Abram's Amen*, WTJ 31 (1968), s. 1-11; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis 1-17* [NICOT], Grand Rapids 1990, s. 424; Wj 4,31; 14,31).

¹⁴ K. Seybold, *Zur Vorgeschichte*, s. 111: autor wskazuje np. na rdzeń *hzh* – „chronić się” oraz *bḥh* – „ufać, być ufny”.

¹⁵ Por. KBL, t. I, s. 438-440.

¹⁶ Por. KBL, t. I, s. 455.

2. Amen w Starym Testamencie

Jak wspomnieliśmy, źródeł afirmatywnego zastosowania słowa *'āmēn* szukać należy prawdopodobnie w czysto świeckim kontekście, z którego dopiero później przeszło ono do użycia liturgicznego¹⁷.

2.1. Przykłady świeckiego zastosowania

W Starym Testamencie mamy dwa przykłady potocznego użycia, które A. R. Hulst¹⁸ klasyfikuje jako „a conversational particle” (por. 1 Krl 1,36; Jr 28,6). Na początku tzw. historii następstwa tronu Dawid wydaje dyspozycje kapłanowi Sadokowi, prorokowi Natanowi oraz dowódcy wojskowemu Benajaszowi nakaz namaszczenia Salomona na króla Izraela i Judy (1 Krl 1,32-35). Benajasz potwierdza przyjęcie tych dyspozycji słowami: *'āmēn kēn jō 'mar jhwh 'ēlōhē 'ādōnī hammelek* (1 Krl 1,36). Tekst maseorecki można przetłumaczyć w sensie: „*'āmēn*, tak mówi Jhwh, Bóg mego pana, króla”. Część komentatorów podejrzewa jednak, że obecna wersja TM powstała pod wpływem kolejnego zdania (1 Krl 1,37) i słowo *jō 'mar* wtórnie zastąpiło oryginalne *kēn j 'mn* (por. LXX: *pistōsai = j 'mn*; LXX^L + *tous logos*)¹⁹. Zdaniem M. Cogana²⁰ przyjęcie tej sugestii i korekta tekstu oznacza utworzenie tautologii. Wersja LXX stanowi więc raczej interpretację słowa *'āmēn*, dokonaną przez tłumacza. Nie ma zatem wystarczających argumentów, aby dokonywać jakiegokolwiek korekty tekstu²¹. Kilka manuskryptów ma w tym miejscu jeszcze inną wersję ze słowem *j 'śh* (por. Jr 28,6). Samo użycie formuły *'āmēn* jako potwierdzenie przyjęcia rozkazu, sugeruje jednak, że jej pierwotne zastosowanie mogło być czysto świeckie. Martin Noth²² uważał, iż chodzi o formułę liturgiczną, której pojawienie się w ustach wojskowego i w zarysowanej powyżej sytuacji, nadaje jej nieco frywolny charakter. Nie ma jednak w tym wypadku racji, gdyż takie świeckie zastosowanie tego słowa znane jest także z otrakonów z Jawneh-Jam (koniec VII w. przed Chr.)²³.

¹⁷ Hipotezę tę wysunęła już w swojej dystercacji z 1949 i opublikowanej potem w 1954 r. Irene Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*, Leiden 1954, s. 112.

¹⁸ *Het Woord 'Amen' in het Oude Testament*, Kerk en Eredienst 8/2 (1953), s. 50-68, zwł. s. 57 ze wskazaniem na H.W. Hogg, *Amen*, JQR 9 (1897), s. 5.

¹⁹ M. Noth, *Könige 1,1-16* (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn ²1983, s. 6-7.

²⁰ *1 Kings* (AB 10), New York 2000, s. 162.

²¹ Tak M. J. Mulder, *1 Kings* (HCOT), Leuven 1998, s. 70.

²² *Könige 1,1-16*, 25.

²³ Por. H. Donner, K. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, nr 200, Wiesbaden ²1966, s. 11; J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century*, IEJ 10 (1960), s. 129-139. Nowsze tłumaczenia znajdują się w TUAT, t. I/3, Gütersloh, s. 249-250 (*'mn* = Es

Pewien żniwiarz zwraca się w nim do swego przełożonego, skarżąc się, iż zabrano mu jego strój roboczy, gdyż nie był on obecny przy zakończeniu pracy. Podejrzewa się go w związku z tym, że unikał jej sumiennego wykonywania. Tymczasem – pisze on dalej: „wszyscy moi bracia mogą za mną zaświadczyć, że pracowałem przy żniwach w upale; moi bracia poświadczą za mną: *'mn ngtj* – tak, jestem niewinny”. Zwykle – jak uwydatniliśmy to w cytowanym fragmencie – rozumie się użycie słowa „amen” tak, że to koledzy z pracy słowem *'mn* potwierdzą słuszność jego deklaracji²⁴. Alternatywne rozumienie opiera się na tym, że rdzeń *'mn* służy tu bardziej jako „wzmocniające wprowadzenie następującej po nim deklaracji niewinności”²⁵ i nie należy go traktować jako zwieńczenia poprzednich słów świadczących o tym kolegów. Ostrakon wskazuje w każdym razie na to, że nie ma powodów, aby w przypadku 1 Krl 1,36 nie zakładać, że w użytym przez Benajasza słowie *'āmēn* „a more general usage predominates”²⁶. H. Wildberger²⁷ określa sens tego zastosowania jako „verpflichtendes Ja”.

Podobny do poprzedniego „świecki” sens ma również zastosowanie słowa *'āmēn* w Jr 28,6. Prorok Jeremiasz odpowiada tu na przepowiednię Chanasza, syna Azzura (Jr 28,2-4) słowami: *'āmēn kēn ja 'āšeh jhwh* (Jr 28,6) – „amen, niech tak Jhwh uczyni...”. Prorok stosuje tu *'āmēn* jako „diplomatyczne potwierdzenie”²⁸ słów wypowiadającego się wcześniej Chanasza. Niektórzy egzegeci przypisują tej akceptacji podtekst ironiczny²⁹. Kontekst sugeruje jednak, że prorok traktuje słowa swego oponenta jako coś, co chciałby, aby się urzeczywistniło. Wręcz życzy tego swojemu narodowi. Kolejne wypowiedzi odwołujące się do Jhwh tylko to potwierdzają³⁰. Jeremiasz jednocześnie wie jednak, że będzie inaczej i swoje pragnienia musi poświęcić służbie

ist wahr); J. Renz, W Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, t. 1, Darmstadt 1995, s. 315-329 (znany również jako ostakon z Mešad Ḥāššovyāhū) (*'mn* = wahrlich).

²⁴ Tak J. Naveh, *A Hebrew Letter*, s. 130-131; J. Jeremias, *Amen*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 1, Berlin-New York 1978, s. 387.

²⁵ J. Renz, W Röllig, *Handbuch*, s. 328.

²⁶ M.J. Mulder, *1 Kings*, s. 69.

²⁷ THAT, t. 1, s. 195.

²⁸ Tak L. C. Allen, *Jeremiah* (OTL), Louisville, London 2008, s. 316.

²⁹ Tak np. J. Lundbom, *Jeremiah 21-36* (AB 21B), New York 2004, s. 334: “Amen lit. »it is true« [...] but here, because of the optative imperfects and ironic tone, it means »be it true/ even though it is not true« [...] highly ironic”. Według niego mamy tu do czynienia z odpowiednikiem gr. *epitrope* (łac. *concessio*). Por. M. Głowiński i in., *Słownik terminów literackich*, Warszawa, Kraków 2000, s. 82: „Pozorna, zwłaszcza ironiczna akceptacja jakiegoś twierdzenia lub argumentu przeciwnika pozwalająca mówcy przejść do innych spraw[...]”.

³⁰ G. Fischer, *Jeremia 26-52* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 72. Podobnie F.B. Huey jr., *Jeremiah, Lamentation* (NAC 16), Nashville 1993; G.L. Keown, P.J. Scalise, Th G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Dallas 1995, 54-55; L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 316.

Słowa Bożego³¹. Ton jego wypowiedzi nie musi być więc sarkastyczny. Jego *'āmēn* jest wyrazem akceptacji, życzeniem („oby tak uczynił Jhwh”), a nie ironicznym potwierdzeniem „prawdziwości” słów Chananasza.

Obok tych rzadkich przykładów na świeckie zastosowanie przysłowka *'āmēn*, K. Seybold³² wskazuje znacznie liczniejsze przysłówkowe formy pochodne, jak: *'ōmnāh* – „rzeczywiście” (Rdz 20,12), „faktycznie” (Joz 7,20); *'ōmnām* – „to prawda” (2 Krl 19,17/Iz 37,18), „pewnie” (Hi 9,2), „rzeczywiście” (Rt 3,12), „naprawdę” (Hi 12,2); *'umnām* – „naprawdę?” (Rdz 18,13; Lb 22,37; 1 Krl 8,27; 2 Krm 6,18; Ps 58,2). Wszystkie one są lepiej powiązane grammatycznie z resztą zdania i nadają wypowiedziom akcent potwierdzający. Stanowią część odpowiedzi lub taką odpowiedź prowokują. Ich sens ma cechy paraleli względem krótkiej formy poświadczenia *'emet* – „prawda” (Pwt 17,4; Iz 43,9), przeciwstawnej wobec *šeqer* – „kłamstwo”.

2.2. Zastosowanie w kontekście sakralnym

Analizowany tu przysłówek najczęściej pojawia się jako krótkie potwierdzenie w kontekście publicznie wypowiedzianego przekleństwa lub błogosławieństwa. Dopiero w późniejszych tekstach bywa on stosowany również na zakończenie modlitwy wspólnotowej i indywidualnej.

2.2.1. Kontekst publiczny

Statystycznie najobficiej potwierdzająca formuła *'āmēn* pojawia się jako kolektywna odpowiedź w kontekście rytuału przysięgi z Pwt 27,15-26 (12 razy). Jej struktura przypomina hetycki rytuał przysięgi żołnierskiej³³, w której wielokrotnie po kolejnych wezwaniach pojawia się potwierdzenie „tak jest” (por. 1 Krl 1,36). Biblijny ceremoniał, poprzez wykluczenie pewnych postaw, stanowi swoistą formę tworzenia nowej wspólnoty³⁴. Mamy tu do czynienia z najstarszym i pierwszym zastosowaniem tego rodzaju uroczystego potwierdzenia w kontekście liturgicznym. Wielu badaczy uważa, że sam

³¹ Tak słusznie L. Stachowiak, *Księga Jeremiasz* (PŚST XII), Poznań 1967, s. 315.

³² *Zur Vorgeschichte*, s. 112,

³³ ANET³, s. 353-354. G. Willis, *Der Vollbürgereid in Deuteronomium 27,15-26*, HUCA 45 (1974), s. 47-63: autor proponuje jako oryginalne *Sitz im Leben* tego rytuału, domniemaną ceremonię składania przysięgi przez młodych członków wspólnoty, którzy formalnie poprzez ten rytuał stają się pełnoprawnymi obywatelami.

³⁴ M. Weinfeld, *The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents*, [w:] N. Lohfink [red.], *Das Deuteronomium: Einleitung, Gestalt und Botschaft* [BETL 68], Leuven 1985, s. 76-98: autor wskazuje na paralele w rytuale zakładania greckich kolonii.

wykorzystany tu rytuał jest starszy niż szkoła deuteronomistyczna i związany był pierwotnie z ceremonią przymierza celebrowana w Sychem³⁵. Składa się on z ułożonych chiastycznie przekleństw. Grzechy przeciwko Bogu znajdują się na obrzeżach (ww.15.26), grzechy natury społecznej tworzą wewnętrzny nawias (ww. 16-19.24-25), zaś grzechy seksualne znajdują się w samym centrum (ww. 20-23)³⁶. Zgromadzenie podczas uroczystego odnowienia przymierza odpowiada chóralnie słowem *'āmēn* na każde z przekleństw wypowiedzianych przez przewodniczącego liturgii (por. Sdz 21,18; 1 Sm 14,24). Celem rytuału jest przestrzeganie wymagań związanych z przymierzem. Ich łamanie obłożone jest klątwą, której wypełnienie gwarantuje sam Bóg. Responsoryjne „amen” wyraża tu publiczny konsensus na przyjęcie konsekwencji ewentualnej niesubordynacji. Stanowi więc swoistą deklarację całej wspólnoty i jednocześnie każdego jej członka z osobna, o woli przestrzegania wszystkich wymogów Prawa Bożego (por. w. 26). Każde z dwunastu przekleństw stanowi więc zarazem rodzaj samo-przekleństwo (por. Lb 5,22; Ne 5,13) ze strony tych, którzy złamaliby wymienione zakazy. W ten sposób wspólnota deklaruje jednak nade wszystko, że zamierza trzymać się z daleka od postaw obłożonych klątwą. Tym samym przyjmuje na siebie odpowiedzialność za przestrzeganie warunków przymierza. Słowa przekleństwa wypowiedziane w zgromadzeniu kultowym dla jednostki mają zaś sens aprobaty, że każdy kto nie wypełni tych warunków, stanie się winnym złamania przymierza także wobec wspólnoty i takie przekleństwo na siebie ściągnie. Inny przykład „ceremonii” przekleństwa z Sdz 17,1-2 sugeruje, że przekleństwo takie obejmuje także przypadki nie odkryte przez wspólnotę i stanowi „prawny środek przymusu” (niem. *Rechtserzwingungsmittel*), na wypadek, gdyby winny nie został złapany. Tym razem środek ten, inaczej niż w Pwt 27,15-26, zastosowany jest przez indywidualną osobę i skierowany przeciwko złodziejowi, który nie został jeszcze zidentyfikowany. Poszkodowany wypowiadał takie przekleństwo w świątyni w obecności świadków, rzucając je na winowajcę³⁷.

Inną wersję tego rodzaju rytuału samo-przekleństwa stanowi Lb 5,22. Tym razem główną bohaterką jest jedna osoba, choć rytuał ma charakter publiczny. Mamy tu do czynienia ze swoistym rytualnym procesem³⁸, mającym dowiesć niewinności kobiety oskarżonej o cudzołóstwo (Lb 5,19-24). Zasadniczą rolę ogra w nim zastosowanie tzw. „gorzkiej wody” (ww. 19-24), spożywanej

³⁵ Por. E. Nielsen, *Shechem: A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen 1959, s. 86-141; tenże, *Deuteronomium* (HAT 1/6), Tübingen 1995, s. 245-246. Krytyczne uwagi por. R.D. Nelson, *Deuteronomy. A Commentary* (OTL), Louisville, London 2002, s. 316.

³⁶ J. R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary*, Grand Rapids 2013, s. 744.

³⁷ Por. analizę [w:] W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2009, s.767.

³⁸ I. Cardellini, *Numeri 1,1-10,10*, Milano 2013, s. 250.

pod przysięgą (w. 19a). Sama kobieta jednak nie wypowiada żadnej przysięgi. Z treści słów wypowiedzianych przez kapłana wynika, że spożycie takiej wody może mieć dwojaki efekt. Jeśli jest niewinna, nie poniesie żadnych konsekwencji (w. 19b) na zdrowiu, a jeśli jest winna, woda będzie miała dewastujące skutki dla jej ciała (w. 22a). Procedurę przerywa w. 21 zawierający przekleństwo. Akcentuje on rolę Boga w urzeczywistnieniu negatywnych skutków rytuału. Przekleństwo obowiązuje jednak wyłącznie w przypadku, jeżeli kobieta jest winna (w. 22a). Na zakończenie kobieta wypowiada dwukrotne *'āmēn* (w. 22b), przyjmując tym samym na siebie potencjalne konsekwencje. Jak zrozumieć jednak tę nietypową, podwójną aprobatę? Powróci ona jeszcze w Ne 5,13, ale tam mamy do czynienia z innym kontekstem (wspólnota bierze na siebie przekleństwo)³⁹ i większość badaczy uważa ją ponadto za późniejszą głosę, dodaną pod wpływem 1 Krn 16,36b⁴⁰. Podwójne „amen” ma niewątpliwie charakter emfaticzny. Joachim Jeremias⁴¹ sądzi, że nie pełni tu ono roli wzmocnienia, lecz ma charakter dystrybutywny. Każde „amen” odnosi się do poszczególnych części przekleństwa (ww. 21-22a). Również Baruch A. Levine⁴² jest zdania, że powtórzenie w obecnym miejscu odzwierciedla prawdopodobnie binarny sposób sformułowania przekleństwa. Sądzi jednak, że kobieta aprobuje zarówno pozytywne, jak i negatywne wyniki rytualnego procesu. Innymi słowy zobowiązuje się zaakceptować wyrok sądu Bożego⁴³. Timothy R. Ashley⁴⁴ jest z kolei zdania, że podwójne „amen” akcentuje powagę samej przysięgi i stanowi jedynie deklarację własnej niewinności.

Jeszcze inny kontekst dla podwójnego „amen” znajdujemy w powygnaniovym tekście Ne 8,6. Tym razem to cały lud odpowiada w ten sposób na wypowiedzianą przez Ezdrasza modlitwę wielbiącą Boga. Formule towarzyszy też gest podniesionych rąk. Podwójne „amen” wzmacnia tu słowa Ezdrasza i podkreśla ich wagę. Joachim Jeremias⁴⁵ klasyfikuje to podwójne „amen” jako dystrybutywne: „każdy obecny odpowiedział *'āmēn*”. Gest wzniesionych rąk – towarzyszący tej deklaracji – znany był na całym starożytnym Bliskim Wschodzie i wskazywał na postawę modlitewną. Akcentuje tu więc uznanie swej zależności od Boga oraz prośbę o pomoc z Jego strony (por. Ezd 9,5; Ps 28,2; 63,5; 134,2; 141,2; Lm 2,19; 1 Tm 2,8)⁴⁶.

³⁹ H.W. Hogg, *Amen*, JQR 9 (1897), s. 3: “detached amen”.

⁴⁰ Tak m.in. K.D. Schnuck, *Nehemia* (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn 2009, s. 144 oraz 156.

⁴¹ *Amen*, s. 387.

⁴² *Numbers 1-20* (AB 4), New York 1993, s. 198.

⁴³ Por. A. Jepsen, *'āman*, s. 321.

⁴⁴ *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids 1993, s. 133.

⁴⁵ *Amen*, [w:] TRE, t. 1, s. 387.

⁴⁶ K.D. Schnuck, *Nehemia*, s. 247.

Szczególny przypadek w tej grupie zastosowań stanowi doksolologiczne użycie formuły *'āmēn* w 1 Krn 16,36. Tekst 1 Krn 16,8-36 to złożenie w jedną modlitwę uwielbienia fragmentów trzech psalmów (ww. 8-22 = Ps 105,1-15; ww. 23-33 = Ps 96,1-13; ww. 34-36 = Ps 106,1.47-48). Większość badaczy jest zdania, że kronikarz stworzył swoją kompozycję jako przykład modlitwy uwielbienia, wykorzystując już istniejące teksty psalmów⁴⁷. Na wieńczące ją słowa: „Niech będzie błogosławiony Jhwh, Bóg Izraela od wieków na wieki” (w. 36a), cały lud odpowiedział: „*'āmēn* i wielbił Jhwh” (w. 36b). W Ps 105,48 formuła brzmi nieco inaczej: „*'āmēn*, uwielbiajcie Jh(wh)”. Po zmianie formuła w 1 Krn 16,36b nie stanowi już więc formalnego zakończenia czwartej księgi psalmów, ale staje się częścią opowiedzianej przez kronikarza historii. Jak ujmuje to Gary N. Knoppers⁴⁸, tworzy ona tu „a statment of historical fact” i zostaje dopasowana do specyficznej sytuacji⁴⁹.

Z takiego zastosowania w kontekście publicznego kultu – zdaniem Alfreda Jepsena⁵⁰ – być może wyrasta praktyka umieszczania słowa *'āmēn* na końcu zbiorów ksiąg, jak mamy tego przykład w psalterzu. W psalmach doksolologicznych ze słowem *'āmēn* są jednak niezwykle rzadkie – zauważa Klaus Seybold⁵¹. Pojawiają się w miejscach zamykających odrębne zbiory psalmów i pozwalają podzielić całą księgę na pięć części (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48)⁵². W trzech pierwszych przypadkach mamy do czynienia podwójnym *'āmēn*, zaś w ostatnim, podjętym przez kronikarza, tylko z jednym. Tłumacz LXX dodaje jednak i w tym przypadku drugie *amēn*. Chodzi jednak raczej o ujednoczenie, a nie świadectwo odmiennego *Vorlage*. Seybold wskazuje, że w trzech pierwszych przypadkach mamy do czynienia z trzema wcześniejszymi zbiorami (Ps 3-41/42-72: dwa zbiory Dawidowe; Ps 73-89: zbiór Azafowy i dodatki). Wnioskuje na tej podstawie, że pierwotnie formuła podwójnego *'āmēn* służyła tu jako rodzaj formalnego, literackiego zakończenia zbioru, a nie aklamacyjne zwieńczenie modlitwy (por. Tb 14,15; Jud 16,25; 2 Mch 7,23; 4 Mch 18,23)⁵³. Pojawienie się słowa *'āmēn* w psalterzu jest więc wynikiem pracy edytorskiej i w zgodnej opinii badaczy formuła ma tu wtórny charakter⁵⁴. Nie musi

⁴⁷ Por. P.B. Dirksen, *1 Chronicles* (HCOT), Leuven 2005, s. 221.

⁴⁸ *1 Chronicles 10-29* (AB 12A), New York 2004, s. 651.

⁴⁹ S. Japeth, *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 306.

⁵⁰ A. Jepsen, *'āman*, s. 321.

⁵¹ *Zur Vorgeschichte*, s. 114.

⁵² Por. E. Jenni, *Zu den doxologischen Schlussformeln des Psalters*, ThZ 40 (1984), s. 114-120.

⁵³ Tak już A. Jepsen, *'āman*, s. 322; J. Jeremias, *Amen*, [w:] TRE, t. 1, Berlin-New York 1978, s. 387. Podobnego zdania jest także M. Oeming, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41* (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000, s. 225.

⁵⁴ F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51-100* (HThKAT), Basel-Freiburg-Wien 2000, s. 328 oraz 597; por. też H. Gunkel, *Psalmen*, s. 176; M. Dahood, *Psalms 1-50* (AB 16), New York 1965,

to jednak oznaczać, że stanowi ona w psalterzu późniejszy dodatek dokonany pod wpływem użycia liturgicznego. Raczej od początku była formalnym zakończeniem mniejszych zbiorów, istniejących jeszcze zanim zostały one złożone w obecną Księgę Psalmów. Dopiero z czasem stała się również elementem liturgii, akcentującej aktywny udział we wspólnej modlitwie (Ps 106,48)⁵⁵, podczas której – jak to określał Herman Gunkel⁵⁶ – „Amen» mówi się, gdy dwaj lub więcej uczestników modli się wspólnie, przy czym jeden przewodniczy modlitwie, a ktoś drugi lub wspólnota przyjmuje tę modlitwę na siebie, chcąc uznać modlitwę za własną”. Seybold jest zdania, że oryginalnie formuła stanowiła swego rodzaju „pieczęć” (niem. *Siegel*) i osobisty podpis. Kwestia, czy oznacza to, że zbiór psalmów został w ten sposób przez wspólnotę przyjęty i uznany za swój⁵⁷, jest zdaniem Manfreda Oeminga⁵⁸ sporna. Podwójne *'āmēn* akcentuje mimo to poczucie wspólnoty, a cytowany przez Seybolda Midrasz *Tehillim* wyjaśnia je w następujący sposób: „jedno amen jest dla tego świata, a drugie amen jest dla świata, który ma nadzieję”. Wypowiadając tę formułę jednostka staje się członkiem wspólnoty modlącej się psalmami i taki był zapewne cel literackiego zastosowania – uważa Seybold⁵⁹, wskazując na rozwój w zastosowaniu tej formuły, od deklaracji wyrażającej uznanie i zobowiązanie, do życzenia, aby coś się spełniło.

2.2.2. Kontekst indywidualny

Najstarszy przykład, to wypowiedź z Jr 11,5. Słowo *'āmēn* jest tu elementem wymiany zdań. Debata, w ramach której pojawia się interesujące nas użycie analizowanego słowa, ma zapewne charakter publiczny i dotyczy tego, co Bóg rzeczywiście powiedział, a czego nie powiedział. Kontekst stanowi tekst Jr 11,1-14⁶⁰. Ma on silne zabarwienie deuteronomistyczne⁶¹. Na przytaczane przez siebie słowa Boga, wzywające lud do przestrzegania przymierza (Jr 11,2-5a), prorok Jeremiasz odpowiada: *'āmēn jhwh* (Jr 11,5b). Akceptuje

s. 253; K. Seybold, *Die Psalmen*, s. 172.

⁵⁵ A. Jepsen, *'āman*, s. 322): autor polemizuje tu z J. Krausem, który uważa za możliwe, iż znalazła się ona w Ps 41 w efekcie późniejszego, liturgicznego zastosowania tego psalmu. Por. H. J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BK XVI), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 425.

⁵⁶ *Psalmen*, Göttingen 1986, s. 176.

⁵⁷ H.J. Kraus, *Psalmen 1-59* (BK XVI), Neukirchen-Vluyn 1989, s. 469.

⁵⁸ M. Oeming, *Das Buch*, s. 225.

⁵⁹ *Zur Vorgeschichte*, s. 115.

⁶⁰ L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 136: autor określa ten fragment jako „an oracle of disaster”.

⁶¹ R.P. Carroll, *Jeremiah* (OTL), Philadelphia 1986, s. 267: “Deuteronomistically constructed sermon” (język i idee) nie wyklucza tego, że Jeremiasz mógł wypowiedzieć te słowa (tamże, s. 268).

tym samym te słowa. Z drugiej strony jego potwierdzająca odpowiedź odnosi się do przekleństwa skierowanego do tych, którzy nie będą przestrzegać wyrażonych w prorocztwie wymogów (por. w. 3). W tym sensie cały fragment przywołuje w pamięci inne deuteronomistyczne zastosowanie formuły *'āmēn* z Pwt 27,15-26⁶². Imię Boga JHWH, pojawiające się po słowie *'āmēn* stanowi nietypowy wariant potwierdzenia. Nadaje jednak odpowiedzi Jeremiasza charakter osobistego zaangażowania się w dialog ze swoim Bogiem (por. Jr 10,23)⁶³. Mając na uwadze wspomniany deuteronomistyczny charakter tego fragmentu, należy widzieć w proroku, zgodnie z przekonaniem tego środowiska, swego rodzaju interpretatora (por. Pwt 18,15.18: jak Mojżesz)⁶⁴. Swoim osobistym zaangażowaniem wskazuje on być może na indywidualny charakter całej wyroczni. JHWH dochowuje wierności przymierzu. Przedstawiciele narodu wybranego już niekoniecznie. Przesunięcie odpowiedzi z ludu na proroka jest więc pierwszym znakiem, że lud ten okazał się jak dotąd niewierny przyjętym przez siebie zobowiązaniom (por. Jr 7,13)⁶⁵. Osobiste potwierdzenie ze strony Jeremiasza służy więc zachęceniu swoich rodaków do takiego samego myślenia i podejścia do sprawy, jakie ma prorok⁶⁶. Irene Lande⁶⁷ słusznie więc stwierdza, że *'āmēn* należy rozumieć w obecnym kontekście w sensie „niech się tak stanie, Jhwh” (por. BT) lub „tak zechciej uczynić, Jhwh”.

Znacznie późniejszy przykład zastosowania słowa „amen” w kontekście indywidualnej modlitwy, jest potwierdzenie wypowiedziane przez Tobiasza i jego żonę Sarę w Tb 8,5-8. Tekst pochodzi z późnej epoki hellenistycznej. Tym razem ponownie greckie *amēn* pojawia się dwa razy (w. 8) i potwierdza, wzmacnia treść wypowiedzianej wcześniej modlitwy⁶⁸. Zawiera się w niej doktryna autora księgi na temat małżeństwa⁶⁹. Tobiasz deklaruje na jej końcu, że zamierza pojąć Sarę za żonę nie ze względu na seksualne pożądanie (*porneia*; por. Tb 4,12), lecz w prawdzie (*alēthia*; w. 7). Na zakończenie oboje wypowiadają „amen”. Prawdopodobnie ma ono charakter dystrybutywny: „każde z nich rzekło ‘amen’”⁷⁰. Ze strony Sary „amen” oznacza zgodę na to, co zostało wyartykułowane przez Tobiasza⁷¹. Ze strony Tobiasza zaś to potwierdzenie szczerości

⁶² J. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (AB 21A), New York 1999, s. 622.

⁶³ G. Fischer, *Jeremia 1-25* (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2005, s. 411.

⁶⁴ W.H. Schmidt, *Das Buch Jeremia* (ATD 20), Göttingen 2008, s. 228.

⁶⁵ L.C. Allen, *Jeremiah*, s. 138-139.

⁶⁶ F.B. Huey jr., *Jeremiah, Lamentation*, s. 134.

⁶⁷ *Formelhafte Wendungen*, s. 112. Por. też E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche*, s. 134.

⁶⁸ M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (NKB.ST XII), Częstochowa 2005, s. 112.

⁶⁹ J. Vilchez Lindez, *Tobbia e Giuditta*, Roma 2004, s. 114.

⁷⁰ Tak J. Jeremias, *Amen*, s. 388.

⁷¹ C.A. Moore, *Tobit* (AB 40A), New York 1996, s. 239; H. Schüngel-Straumann, *Tobit* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2000, s. 134.

wypowiedzianych słów. Jak zauważa Joachim Jeremias⁷², scena jest zaskakująca, gdyż w synagogalnych modlitwach (ale nie prywatnych!), tego rodzaju zachowanie było niedozwolone⁷³ i niewiele jest przykładów podobnych do tego⁷⁴.

2.3. Urzeczownikowione „amen” (Iz 65,16)?

Dwukrotne zastosowanie przez tzw. Trito-Izajasza formuły *bē'lōhē 'āmēn* budzi do dziś dyskusje interpretacyjna wśród egzegetów. Tłumaczenie LXX (*ho Theos ho alēthinos*) sugeruje oryginalne *'ōmen* zamiast *'āmēn* (por. Iz 25,1; BHS), ale jak często bywa, wersja grecka może być już próbą interpretacji hebrajskiego zwrotu⁷⁵. Inna sugerowana zmiana wokalizacji to *'ēmûn* (por. Pwt 32,20)⁷⁶. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że pozostałe starożytne wersje raczej potwierdzają tekst masorecki. Zdaniem J. Jeremiasa⁷⁷ dopełniaczowe tłumaczenie w rodzaju „Gott des Amen” (tak np. F. Delitzsch ze wskazaniem na 2 Kor 1,20; Ap 3,14) jest bez sensu. Hans Wildberger⁷⁸ sugeruje jednak, że być może *'āmēn* zostało tu urzeczownikowione i może mieć sens „Gott der Zuverlässigkeit” (Bóg Niezawodności). Ostatecznie jednak opowiada się za zmianą zgodną z tłumaczeniem LXX. Kontekst dla zastosowania tej niepowtarzalnej formuły pozwala sądzić, że prorocka wypowiedź ma na uwadze wskazanie, iż Bóg jest wierny swoim obietnicom, stąd tłumaczenie LXX: „Wierny Bóg” (ang. [*the*] *true God*)⁷⁹ może być słuszne. Z drugiej strony tak rozumiane zastosowanie słowa *'āmēn* nie musi wykluczać krytykowanej przez Jeremiasa formy dopełniaczowej (niem. „Gott des Amen”; ang. „God of Amen”)⁸⁰. Temat Iz 65, 11-16 dotyczy apostazji. Bóstwa Gad i Meni były prawdopodobnie bóstwami losu (ang. *Fortune i Destiny*)⁸¹. Czczyciele ich idoli przypisują im swój dobrobyt (w. 11), a słudzy Jhwh oczekują eschatologicznego błogosławieństwa ze strony „Boga Amen”, który jest wierny (por. Iz 49,7) i którego słowa są prawdziwe (1 Krl 8,26)⁸². Masorecka formuła powinna być jednak interpretowana nie

⁷² *Amen*, s. 388.

⁷³ Por. H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3, München 1926, s. 457 oraz 459-460.

⁷⁴ H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. I, s. 243.

⁷⁵ Por. dyskusję [w:] A. Jepsen, *'āman*, s. 322.

⁷⁶ Por. E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche*, s. 138-139; DCH, t. 1, s. 317-318.

⁷⁷ *Zur Vorgeschichte*, s. 117.

⁷⁸ *'mn fest, sicher*, w: THAT, t. I, s. 196.

⁷⁹ Tak np. B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), Louisville, London 2001, s. 527; Sh.M. Paul, *Isaiah 40-66* (ECC), Grand Rapids, Cambridge 2012, s. 602.

⁸⁰ Tak J.L. Koole, *Isaiah* III, t. 3: *Isaiah 56-66* (HCOT), Leuven 2001, s. 442.

⁸¹ B. S. Childs, *Isaiah*, s. 536.

⁸² J. L. Koole, *Isaiah*, s. 443.

poprzez analogie do zwrotów w rodzaju „Bóg Abrahama/Jakuba”, ale jako aluzja do zastosowania słowa „amen” w sensie responsoryjnym, a więc jako odpowiedź na przekleństwo (z Lb 5,22; Pwt 27,15-26) lub obietnicę (Jr 28,6) wypowiedzianą przez przewodniczącego liturgii (Ne 8,6). Bóg jest potwierdzeniem eschatologicznych oczekiwań swoich sług (Iz 65,13-16) i w tym sensie można Go nazwać „Amen”. Joseph Blenkinsopp⁸³ tłumaczy więc cały zwrot opisowo: „by the God whose name is Amen”. Jego służy, w przeciwieństwie do apostatów, którzy nie odpowiadają na Boże wezwanie (w. 12), takiej odpowiedzi udzielają. Wyrażają i potwierdzają swoją ufność wobec Boga i Jego wierności (por. 2 Kor 1,17-20; Ap 3,14)⁸⁴. Podstawę takiej interpretacji stanowi dwustronna natura przysięgi⁸⁵.

3. Amen w późniejszym judaizmie

Liturgiczne zastosowanie słowa *’āmēn* znalazło później przedłużenie w liturgii synagoidalnej, gdzie przypisywano mu nadzwyczajną moc⁸⁶. Słowo to stanowiło tam odpowiedź wspólnoty na pojedyncze modlitwy uwielbienia, wypowiedziane przez przewodniczącego liturgii. Zawierało w sobie uznanie zanoszonej do Boga modlitwy za swoją i otwarcie się na błogosławieństwo przez Niego obiecane, które wspólnotowe „amen” urzeczywistniało. Od jednostki wymagano takiego potwierdzenia również poza wspólnotową liturgią, w przypadku każdego uwielbienia i modlitwy wypowiedzianej przez kogoś innego. Takie samo „amen” potwierdzało przysięgę wypowiedzianą przez innych, wyrażając zobowiązanie do jej wypełnienia, a w przypadku przekleństwa, potwierdzenie jego mocy działania na innych lub przyjęcie go na siebie w przypadku, gdyby wypowiedziany dał powody jego obowiązywalności. Identyczne znaczenie miało „amen” potwierdzające błogosławieństwo (*jSota* 18b)⁸⁷. Zastosowanie słowa „amen” pozostaje zatem w późniejszym judaizmie takie samo, jak w Starym Testamencie: potwierdza się nim jednak wyłącznie słowa wypowiedziane przez kogoś innego i wzmacnia ich wymowę, uznając je za swoje. Jak konkluduje Rabbi Jose ben Chanina (ok. 270 r. po Chr.): „amen, w tym znajduje się przysięga, w tym

⁸³ *Isaiah 56-66* (AB 19B), New York 2003, s. 280.

⁸⁴ IQIs^a poprzedza dyskutowany zwrot słowami *whjh knšb’*, co L. Stachowiak (*Księga Izajasza II, III* [PSST IX-2], Poznań 1996, s. 311) tłumaczy „i będzie przysięgający wierny”.

⁸⁵ J. L. Koole, *Isaiah*, s. 445 ze wskazaniem na K. Pauritsch.

⁸⁶ H. Schlier, *amēn*, w: ThWNT, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, s. 339 ze wskazaniem na H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. 3, s. 445-457 oraz 460.

⁸⁷ H. Schlier, *amēn*, s. 339-340 ze wskazaniem na H.S. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar*, t. 1, s. 232.

znajduje się przejęcie słów, i w tym znajduje się wzmocnienie słów⁷⁸⁸. Podobną rolę „amen” spełniało już w tekstach z Qumran i pismach apokryficznych, gdzie stosowano je w charakterze odpowiedzi wieńczącej hymny i modlitwy (1QS 1,20; 2,10.18; 4Q 504.507.508.509.511; 3 Ezd 9,47; 3 Mch 7,23; 4 Mch 18,23) oraz przekleństwa (Jub 4,5; 9,15; 4Q 286)⁸⁹.

4. Amen w Nowym Testamencie

Słowo to zachodzi ponad sto razy (najczęściej stosują je Mt 31 razy; Mk 14 razy; Łk 6 razy; J 50 razy; Paweł 12 razy; Ap 8 razy). Wyłączając ewangelie, wszystkie zastosowania zachodzą zgodnie z tradycyjnym użyciem znanym ze Starego Testamentu. W samych Ewangeliach słowo to pojawia się natomiast wyłącznie w ustach Jezusa i nabiera specyficznego charakteru.

4.1. Ewangelie

W ewangeliach hebrajskie słowo *'āmēn* w swej greckiej formie *amēn* pojawia się około 100 razy (Mt: 31; Mk: 13; Łk: 6; J: 25). Nigdy nie wypowiada go ktoś inny, poza samym Jezusem i nigdy nie pojawia się ono na końcu Jego wypowiedzi. Zastosowanie nie ma więc cech amen-responsoryjnego. Jezus stosuje je natomiast jako wprowadzenie, czym podkreśla niewątpliwie znaczenie swoich dalszych słów. Zawsze używa bowiem słowa „amen” w zwrocie: „amen, powiadam wam/tobie...”. Łukasz w niektórych miejscach tłumaczy to słowo na grecki (Łk 9,27; 12,44; 21,3: *alēthōs*; 4,25: *ep'alētheias*; 22,21: *plēn*), zaś Jan 25 razy stosuje podwójne „amen” ze względów liturgicznych. Możliwe też, że w ten sposób akcentuje, iż chodzi o autentyczne⁹⁰, ziemskie słowa Jezusa, przekazane przez Tradycję (J 3,11; 5,19; 6,26.32; 8,34; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23). Wyjątek to J 21,18, gdzie wypowiada je Chrystus zmartwychwstały. Niełatwo jest sklasyfikować wypowiedzi wprowadzone tym słowem⁹¹. Część z nich dotyczy Królestwa Bożego (Mt 13,17; 18,3), które już nadchodzi (Mk 10,15; J 3,3-5) oraz wydarzeń eschatologicznych (Mt 10,23; 16,28; por. Mk 9,1; 25,40.45). Inne związane są z oceną praktyk pobożnościowych z czasów Je-

⁸⁸ Cytat za H. Bietenhard, *amēn*, [w:] L. Coenen, K. Haacker [red.], *Begriffs Lexikon zum Neuen Testament*, t. 2, Neukirchen 2000, s. 1845.

⁸⁹ J. Jeremias, *Amen*, s. 388.

⁹⁰ R.E. Brown, *The Gospel according to John* (AB 29), t. 1, Garden City 1966, s. 84.

⁹¹ G.F. Hawthorne, *Amen*, w: J.B. Green, S. McKnight [red.], *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Doverners Grave, Leicester 1992, s. 7.

zusa (Mt 6,2.5.16; 8,10; 10,42). Większości jednak nie da się sklasyfikować w ten sposób. Z pomocą „amen” Jezus podkreśla m.in. znaczenie pojednania (Mt 5,26) i wiary (Mt 17,20), radość z odnalezienia zagubionej rzeczy (Mt 18,13), potrzebę pokory, gdy wstawiamy się przed Bogiem (Mt 21,31), czy wreszcie dyspozycję Boga do wybaczenia wszystkich grzechów (Mk 3,28) z wyjątkiem grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (Mk 3,29).

Badacze w zasadzie zgadzają się z tym, że Jezus – a za Nim ewangeliści – używają słowa „amen” w nowy sposób. W żydowskich wypowiedziach znane były retoryczne formuły „a ja wam powiadam...” lub „lecz ja mówię...”. Nigdy jednak nie poprzedza ich słowo „amen”. W ten sposób Jezus wydaje się gwarantować prawdziwość lub słuszność swoich słów, jak też nadaje im szczególnie autorytet. Nie można więc wykluczyć, że wspomniani ewangeliści wiedząc, iż Jezus wypowiadał się właśnie w taki sposób, dodawali w niektórych przypadkach „amen” do innych Jego wypowiedzi, aby podkreślić ich szczególne znaczenie⁹². Podejrzanie takie ma swoje uzasadnienie. Często bowiem tam, gdzie Marek stosuje formuły z wprowadzającym „amen”, to Mateusz i Łukasz je omijają (Mt 12,39; 16,4; Łk 11,29; por. Mk 8,12/Mt 19,29 i Mk 10,29; Łk 17,6 i Mk 11,23) lub modyfikują (Mt 12,31 i Mk 3,28; Mt 26,29 i Mk 14,25). W paralelnych fragmentach również tam, gdzie Mateusz stosuje „amen”, to Łukasz czasem je pomija (Mt 5,18 i Łk 16,17; Mt 18,13 i Łk 15,5).

W tekstach rabinicznych „amen” często pojawia się w celu podkreślenia tego, co było lub zostanie dopiero powiedziane. Służy tym samym przyciągnięciu uwagi słuchaczy. W literaturze talmudycznej i midraszach „amen” stosuje się jednak nade wszystko przy poświadczeniu tego, co się przysięga, na co wyraża się zgodę lub co się uwierzytelnia. Jezus wydaje się stosować „amen” w tym ostatnim sensie, ale jednocześnie tworzy niespotykaną w tekstach rabinicznych zbitkę używanych tam oddzielnie słów „amen” i „ja powiadam wam”. Joachim Jeremias⁹³ postrzegał taki sposób wypowiedzi Jezusa, jako odpowiednik prorockiej formuły: „tak mówi Jhwh”. Nawiązując do niej, akcentował jednak w ten sposób swój wyższy autorytet (por. *amēn lego hymin*), niż wyrażała to pośrednicza formuła prorocka. Tak jakby chciał powiedzieć „Ja Jestem i powiadam wam”. Chodziłoby zatem o te *ipssisima verba* Jezusa, których ewangeliści nie ośmielili się parafrazować. Teza ta nie wszystkich jednak przekonuje⁹⁴.

⁹² G.F. Hawthorne, *Amen*, s. 8.

⁹³ *Neutestamentliche Theologie*, t. 1: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1973, s. 44-45; tenże, *Amen*, s. 389. Wcześniejsze dyskusje por. V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich, ich sage euch”*, Zürich-Stuttgart 1969; K. L. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*. (BZNW 39), Berlin 1970.

⁹⁴ Por. przede wszystkim K. Berger, *Zur Geschichte der Einleitungsformel: „Amen, ich sage euch”*, ZNW 63 (1972), s. 45-75, zwł. 47-50.

Część zastosowań robi wrażenie, iż została dodana *ex post*. Ponadto przeciw autentyczności używania tego słowa przez Jezusa mogą świadczyć dwa przykłady z *Testamentu Abrahama*. Pismo jest jednak zbyt późne, aby mogło stanowić dowód na to, że zastosowanie słowa „amen” w wypowiedziach Jezusa swe źródło ma w środowisku zhellenizowanych judeo-chrześcijan⁹⁵. Argumenty te nie podważyły więc panującego konsensusu w sprawie słuszności założeń Joachima Jeremiasa⁹⁶. Klaus Seybold⁹⁷ sugeruje jednak jeszcze inną możliwość. „Amen” wprowadzające słowa Jezusa może mieć charakter przysłówkowy (*'ōmnā/-ām*), charakterystyczny dla późniejszej literatury mądrościowej (Hi 9,2; 12,2; 34,12; 36,4). Wówczas chodziłoby nie tyle o prorockie, ile o mądrościowe zastosowanie tego słowa. Blisko takiego rozumienia jest np. Łk 4,24.

4.2. Pozostałe pisma

Poza Ewangeliami, słowo *amēn* zasadniczo stosowane jest podobnie, jak w Starym Testamencie. Św. Paweł stosuje je na dwa sposoby⁹⁸. Pojawia się ono u niego przede wszystkim w roli potwierdzającego i wzmacniającego zakończenia błogosławieństw, modlitw i hymnów (Rz 15,13; 1 Kor 16,24; Ga 6,18). Stosowane jest też w doksologiach (Rz 1,25; 9,5; 11,36; 16,27; Ga 1,5; Ef 3,21; Flp 4,20; 1 Tm 1,17; 6,16; 2 Tm 4,18; por. Hbr 13,21) i dziękczynieniach (1 Kor 14,16). W tych wypadkach „amen” stanowi afirmację modlitwy. Czasem zakłada się także taką odpowiedź ze strony wspólnoty, do której skierowane są jakieś słowa (Rz 15,33; por. Ap 1,7). Niekiedy stanowi ono proste zakończenie wypowiedzi/ listu (1 Kor 16,24; Ga 6,18; Flp 4,23; por. też 2 P 3,18; Jud 25).

Drugi sposób użycia (2 Kor 1,20) rozumiany jest czasem jako emfaticzne „tak” skierowane do Boga, które wzmacnia obietnicę (2 Kor 1,20)⁹⁹ lub rozumie się je poprzez odniesienie do semickiego sensu „stałość/pewność”¹⁰⁰. Kontekst

⁹⁵ J. Jeremias, *Zum nicht-responsorischen Amen*, ZNW 64 (1973), s. 122-123.

⁹⁶ Por. m. in. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2005, s. 340 oraz przypis 21. Pogodzić obie opinie próbuje jeszcze B.D. Chilton, *'Amen': An Approach Through Syriac Gospel*, ZNW 69 (1978), s. 203-211; tenże, *Amen*, [w:] ABD, t. 1, s. 185-186. Sugeruje on, że ewangeliczne „amen” wyraża sens „zaprawdę” w aramejskiej tradycji związanej ze słowami Jezusa (por. Łk 4,23; 9,27; 12,44; 21,3), a jego transformacja w greckich kręgach dokonała się drogą pośrednią (język syryjski).

⁹⁷ *Zur Vorgeschichte*, s. 116.

⁹⁸ J.L. Wu, *Liturgical elements*, [w:] G.F. Hawthorne, R.P. Martin [red.], *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester 1993, s. 558-559.

⁹⁹ Tak F. Hahn, *Das Ja des Paulus und Ja Gottes*, [w:] H.D. Betz, L. Schottroff [red.], *Neues Testament und christliche Existenz*. Fs. Herbert Braun, Tübingen 1973, s. 229-239.

¹⁰⁰ W.C. van Unnik, *Reisepläne und Amen-Sagen. Zusammenhang und Gedankenfolge in 2 Korinther 1: 15-24*, [w:] J.N. Sevenster, W.C. van Unnik [red.], *Studia Paulina, Fs. Jude Zwan*, Haarlem 1953, s. 215-234.

(2 Kor 1,15-22) nie wskazuje jednak na doksologię czy zakończenie błogosławieństwa. Apostoł wyjaśnia raczej Koryntianom przyczyny zmiany swoich planów podróży. Potwierdzając swoją wolę kontynuowania posługi głoszenia Ewangelii, Paweł odwołuje się do wierności ze strony Boga, który dotrzymuje swoich obietnic (2 Kor 1,18). Znakiem tego jest wierność Chrystusa wypełniającego te obietnice (1 Kor 1,19-20). Ponieważ Chrystus jest wierny, to Boże obietnice, oznaczające zbawienie ludzkości, zostają w nim wypełnione. Końcowe „amen” ma tu charakter rzeczownikowy (por. Iz 65,16; Ap 3,14)¹⁰¹ i przywołane jest ze względu na jego liturgiczne użycie, aby podkreślić tę Bożą wierność oraz wypełnienie się obietnicy zbawienia. Chrystus jest Bożym „amen” i stanowi potwierdzenie wierności Boga, a pośrednio owe boskie „amen” wyraża się również w ewangelizacyjnej posłudze Pawła.

W Apokalipsie „amen” pojawia się jako zakończenie uwielbienia (Ap 19,4), wypowiedzi prorockiej (Ap 1,7) i obietnicy (Ap 22,20). W Ap 7,12 „amen” stoi jednak także na początku, a w Ap 19,4, gdzie mamy do czynienia z liturgią, pojawia się razem z „Alleluja”. Z kolei w Ap 22,20 Kościół, odpowiadając słowem „amen” na słowa Chrystusa, wyraża akceptację Jego zapowiedzi „wkrótce przybędę”. W Ap 3,14 powraca specyficzny sposób zastosowania – personifikowane „amen”, gdyż to sam Chrystus nazwany jest tu ponownie „Amen” (por. 2 Kor 1,20; Iz 65,16), czym uznaje się Go za wiernego i prawdziwego świadka (por. Ps 89,38), który wypełnił wszystkie Boże obietnice: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są »tak«. Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze »Amen« Bogu na chwałę” (2 Kor 1,20; tł. BT). Warto zauważyć, że wybór tego słowa na określenie Chrystusa w aktualnym kontekście jest podyktowany szczególną sytuacją lokalnego Kościoła (por. Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7). Chrześcijanie z Laodycei nie podążają wiernie (Ap 3,15) za Tym, który wypełnił obietnicę daną przez Boga i umożliwił im wypowiedzianie „amen” we wspólnotowej modlitwie.

5. Kościół czasów poapostolskich

Kościół pierwszych wieków podjął i stosował „amen” w ten sam sposób, jak miało to miejsce w czasach apostołskich, wieńcząc nim m.in. zakończenia księgi (*Męczeństwo Polikarpa* 21,3; 22,3)¹⁰² i prywatne modlitwy (*Męczeństwo Polikarpa* 14,3; 15,1)¹⁰³. „Amen” najczęściej kończy jednak doksologię: „Przez

¹⁰¹ V.P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A), New York 1984, s. 136.

¹⁰² A. Świderkówna [tłum.], *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, s. 169.

¹⁰³ Tamże, s. 167.

Syna uwielbiony jest Ojciec, któremu chwała na wieki. Amen” (*Do Diogneta* 11,7)¹⁰⁴; „Jemu chwała i majestat na wieki wieków. Amen” (*List Klemensa do Kościoła w Koryncie* 20,12; 32,4; 38,4)¹⁰⁵; „Przez niego cześć i chwała teraz i z pokolenia w pokolenie i na wieki wieków. Amen” (*List Klemensa do Kościoła w Koryncie* 61,3)¹⁰⁶. Justyn Męczennik (ok. 100-165 po Chr.) przekazując swoją relację o Eucharystii, podaje m.in. instrukcję, że „po odmówieniu modlitwy i dziękczynienia przez przełożonego, cały lud obecny z radością woła, mówiąc »Amen«. »Amen« zaś w języku hebrajskim znaczy: Niech tak będzie” (*1 Apologia* 65,3-4)¹⁰⁷. „Amen” stanowi tu więc wyraz aprobaty i zgody na wypowiedziane słowa (por. także *Didache* 10,6). Jak konkluduje Julie L. Wu¹⁰⁸: „Innymi słowy, liturgiczne użycie »Amen« zostało całkowicie ustalone pod koniec pierwszego wieku”.

Wnioski

Słowo „amen” zostało prawdopodobnie zapożyczony z języka egipskiego i w swoim pierwotnym zastosowaniu oznaczało przyjęcie rozkazu, wyrażenie zgody lub uznanie za słuszną cudzej wypowiedzi. Świadczą o tym nieliczne przykłady „świeckiego” zastosowania” (1 Krl 1,36; Jr 28,6). U podstaw tego słowa leży idea stałości, pewności, niezawodności i wierności, a więc także tego, co godne jest zaufania. W Starym Testamencie *’āmēn* pełni więc rolę przede wszystkim potwierdzenia publicznego ceremoniału (Pwt 27,15-26; Lb 5,22) lub kolektywnej (Ne 8,6) i indywidualnej modlitwy (Tb 8,8). Wyraża subiektywną afirmację i osobistą ratyfikację czegoś, co zostało wypowiedziane wcześniej przez kogoś innego. Specyficzne przypadki indywidualnego zastosowania stanowią Jr 28,6, gdzie potwierdza się tym słowem pragnienie spełnienia się „fałszywego” prorocstwa, oraz Jr 11,5, gdzie z kolei prorok akcentuje nim brak wierności ze strony ludu. W tych przypadkach „amen” może mieć charakter życzeniowy („oby tak było”, „niech się tak stanie”). Najczęściej ten rodzaj akceptacji pojawia się jednak w ramach rytuału religijnego (przekleństwa, błogosławieństwa, modlitwa) i stanowi potwierdzenie słów wypo-

¹⁰⁴ Tamże, s. 338.

¹⁰⁵ Tamże, s. 61, 65, 68.

¹⁰⁶ Tamże, s. 80.

¹⁰⁷ M. Starowieyski [tłum.], *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła uczącej o Eucharystii* (Ojcowie żywi VII), Kraków 1987, s. 252; por. Justyn Męczennik, *1-2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 86.

¹⁰⁸ *Liturgical Elements*, [w:] R.P. Martin, P.H. Davids [red.], *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Dvovners Grove, Leicester 1997, s. 663.

wiadanych przez przewodniczącego liturgii przez grupę lub jednostkę uczestniczącą w ceremonii. Podwójne „amen” może mieć charakter dystrybutywny (Ne 8,6; Tb 8,8) lub wyrażać bilateralny charakter wcześniejszej deklaracji (Lb 5,22). „Amen” ma też często charakter doksolologiczny (1 Krn 16,36). Takie doksolologiczne użycie tego słowa swoje specyficzne zastosowanie ma w księdze Psalmów, gdzie pierwotnie stanowiło ono formalne zakończenie mniejszych zbiorów. Wypowiedzenie „amen” poza wyrazem akceptacji i uznania słów wypowiedzianych przez kogoś innego za swoje własne, oznaczało także wzmocnienie ich siły wyrazu oraz zobowiązanie na rzecz ich wypełnienia lub przestrzegania; zgodę i przyjęcie na siebie potencjalnych skutków tego, co zostało zapowiedziane. Stanowi więc potwierdzenie obowiązywalności akceptowanych słów. W wielu wypadkach akcentuje ono także prawdziwość samej wypowiedzi oraz ufność względem wierności ze strony Boga, który jest „amen” – gwarantem wypełnienia złożonych przez siebie obietnic (Iz 65,16). W Nowym Testamencie, poza Ewangeliami, zastosowanie to nie uległo zasadniczej zmianie. Nowy sposób użycia słowa „amen” pojawia się natomiast w Ewangelii. W ustach Jezusa wyraża ono bądź autorytatywny charakter Jego wypowiedzi, bądź jej szczególne znaczenie. Kwestia tego, czy w ten sposób zaznacza się, że chodzi o w pełni „autentyczne” słowa Jezusa przekazane przez Tradycję, nie została dotąd jednoznacznie rozstrzygnięta.

Streszczenie

W artykule podjęta jest próba wykazania skąd pochodzi i jakie były wcześniejsze (biblijne i pozabiblijne) zastosowania hebrajskiego słowa „amen” oraz droga, jaką weszło ono do użytku liturgicznego Kościoła pierwszych wieków. Początkowo „amen” oznaczało aprobatę czyichś słów i wolę ich wypełnienia (1 Krl 1,36; Jr 11,5; 28,6). W kontekście sakralnym stanowiło ono część rytuału przekleństwa (Pwt 27,15-26; Lb 5,22; Ne 5,13), zakończenie modlitwy (Ne 8,6: kolektywnej; Tb 8,8: indywidualnej) i doksolologii (1 Krn 16,36). Słowa wypowiedziane przez przewodniczącego, były z pomocą słowa „amen” akceptowane przez uczestników i stanowiły potwierdzenie oraz ich osobisty podpis. Formuła miała też zastosowanie rzeczownikowe (Iz 65,16 → 2 Kor 1,20; Ap 3,14) oraz stanowiła formalne zakończenie księgi lub zbioru (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). W Nowym Testamencie oraz w czasach apostołskich zastosowania te nie uległy zmianie. Wyjątek stanowią Ewangelie, gdzie z pomocą słowa „amen” wprowadza się wyłącznie wypowiedzi Jezusa, akcentując ich znaczenie.

SŁOWA KLUCZOWE: amen, potwierdzenie, aprobatą, liturgia, modlitwa

Summary

In search of the source and the significance of the liturgical word „amen”

In this article we have attempted to show the origin and biblical and extrabiblical usage of the Hebrew word “amen”. We have also looked into the way it came to liturgy of the early Church. Originally the word “amen” was used to approve somebody’s words and the will to fulfill them (1 Kgs 1,36; Jer 11,5; 28,6). In the cultic sense it was a part of the cursing ritual (Deut 27,15-26; Nm 5,22; Neh 5,13), the prayer conclusion (Neh 8,8; Tb 8,8), and the doxology (1 Chr 16,3). Uttering “amen” people confirmed the words of the leader (it meant an individual significance). The word “amen” was also used as a noun (Is 65,16 → 2 Cor 1,20; Ap 3,14), and as a formal conclusion of the book or the collection (Ps 41,14; 72,19; 89,53; 106,48). In the New Testament and the apostolic times the usage did not change. With the exception of the Gospels, where it introduces Jesus’ speeches, emphasizing their significance.

KEYWORDS: amen, confirmation, acceptance, liturgy, prayer.